



**Universidad de Chile**

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

# **La teoría de la vida humana en Ortega: fundamento de una visión no subjetivista de la psicoterapia**

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía

Autor:

Ana María Zlachevsky Ojeda

Profesor patrocinante:  
Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, enero de 2004

## 1.- Introducción: Del cientificismo radical a la filosofía

### 1.1.La psicología como ciencia: una trayectoria personal

Me formé en la Universidad de Chile bajo el influjo de una generación que enseñaba la ciencia como uno de los caminos – o, tal vez, *el* camino – hacia el conocimiento del ser humano. Los estudiantes de psicología teníamos en aquella época pretensiones de hacer de nuestra disciplina un hacer científico, de tal manera que nuestro *objeto de estudio* era el ser humano y la posibilidad de *operacionalizar* su comportamiento. En el contexto de la Universidad de entonces ello no era extraño. Como nos relata Descouvières, sustentando sus ideas en los *Anales* de nuestra Universidad, desde fines del siglo diecinueve e inicios del siglo veinte, la Universidad de Chile vivió , en palabras del autor: “una visible “biologización” de los temas, por cuanto las ciencias biológicas con razonable desarrollo en la época han logrado incorporarse desde temprano al mundo intelectual y la existencia misma de una Facultad de Biología y Ciencias Médicas vinculada al nacimiento de la Universidad de Chile, explican la configuración de los primeros espacios científicos que por mera extensión, aportan sus modelos e instrumentos al análisis de otros procesos, incluyendo los psicológicos”[Note1.](#)

Refiriéndose específicamente a la psicología en cuanto ciencia, sostiene Descouvières: “en esa misma dirección, tiene alta significación la estrategia que asume la Universidad de Chile al fin de siglo y en la primera década de los 20, con la contratación de expertos de alto nivel, venidos de Europa. En el caso de la psicología, la traída del profesor Wilhelm Mann es esencial. Ese hombre vinculado desde temprano a la cuna de la psicología científica en el laboratorio de Wundt, en Leipzig, abre de manera generosa las vertientes para el pensamiento experimental”[Note2.](#)

La *ciencia* era el paradigma imperante en la Universidad de esa época, tanto así que me parece interesante señalar que en el año 1964 (época en la que cursaba primer año de la carrera) se crea un centro de investigaciones de Parapsicología y en la Crónica Universitaria de ese año aparece escrito: “el interés cada vez mayor

por el estudio de los fenómenos del dominio de la parapsicología, *enmarcados en los más rigurosos métodos de la ciencia positiva*<sup>Note3.</sup> determinó al H. Consejo Universitario crear, dependiente de la cátedra de Psiquiatría del Dr. Ignacio Matte Blanco un Centro de Investigaciones de Parapsicología<sup>Note4.</sup>. En una Universidad con esas características era esperable que quienes ahí nos formamos volcáramos nuestro interés a la búsqueda de regularidades, de leyes, que permitieran observar, describir, explicar, predecir y controlar el comportamiento. Al tratar de hacer *ciencia*, tratábamos de no hacer juicios subjetivos, de ser lógicos, claros y precisos en la descripción de lo que le pasaba a una persona. El “objeto de estudio” de la psicología era una meta a encontrar y el camino del conocimiento psicológico con sustento científico era una senda clara a transitar.

Ello fue así hasta el momento en que empecé a ejercer como psicóloga clínica. El análisis conductual del comportamiento no era tan fácil como creía; pero en una época donde en el ámbito de la psicología la *ciencia* era el paradigma que auguraba mayor éxito, era ello lo que se debía hacer. En el decir de Lax, “los límites de nuestras narraciones son construidos a través de restricciones y potencialidades (históricas), políticas, económicas, sociales y culturales; y nuestra posibilidad de elegir narrativas no es ilimitada sino que existe dentro de contextos determinados”<sup>Note5.</sup>. Mi contexto de entonces era el contexto donde la psicología clamaba por ser *ciencia*, nuestra disciplina se definía como “el estudio científico del comportamiento y de los procesos mentales”<sup>Note6.</sup>. Mi tesis de grado para optar al título de psicóloga versó sobre un “método de inhibición recíproca para el autocontrol en el parto”. La idea de aprendizaje y autocontrol, sustentada en la capacidad del ser humano de *controlar* variables no fue sometida a duda. En esos tiempos, escribimos: “autores como Mowrer, Solomon y Aiken sostienen que el término angustia, es todavía demasiado impreciso y vago dadas las múltiples connotaciones que presenta en la práctica. Por ello prefieren utilizar algunas categorías más afinadas y diferenciales, tales como respuesta emocional condicionada e impulsos de evitación condicionada”<sup>Note7.</sup>. Me parecía que la idea de que la angustia fuera una respuesta emocional y, al mismo tiempo, una respuesta de evitación a los estímulos que la provocaban, era una buena manera de *operacionalizarla*, y que me serviría en mi futuro como terapeuta para aislar y poder trabajar con dicho fenómeno, que era uno por los que

los pacientes más consultan. En la misma tesis sostenemos que “para lo teóricos del aprendizaje, miedo y angustia son fenómenos iguales por ser similares sus componentes somáticos y psíquicos. Como reacción, miedo y angustia son una misma cosa, por lo tanto usaremos esos términos para nominar una idéntica respuesta”<sup>Note8.</sup>; y pensaba que era así<sup>Note9.</sup>. Eran los concomitantes fisiológicos de una respuesta los que la gatillaban y eran dichos elementos fisiológicos los que sustentaban la emoción a estudiar; el resto era poesía y retórica. Cuando no lograba operacionalizar un comportamiento me parecía que la que fallaba era yo. Pensaba, siguiendo a Efran y Libretto, que: “si bien la psicología constituyó originariamente un retoño de la filosofía, la así llamada ‘envidia de la ciencia’ ha incitado a los trabajadores en ese campo a distanciarse de sus raíces filosóficas y a adoptar en lo posible el mandato de las ciencias”<sup>Note10.</sup>.

A mi entender quienes mejor utilizaban el método científico para describir operacionalmente el comportamiento humano eran Kanfer y Phillips, ya que su fórmula incluía tanto el comportamiento instrumental como el clásico. La ecuación conductual como unidad de análisis, definida por dichos investigadores, era la fórmula a utilizar, y lo único que se debería hacer en psicoterapia era aislar de manera rigurosa las variables en que se podía sistematizar el comportamiento. Sostienen: “los componentes esenciales del análisis de cualquier comportamiento se han definido tradicionalmente como estímulos y respuestas. Una extensión de este modelo incluye la representación de otros tres componentes esenciales: la condición biológica del organismo que se observa, las consecuencias del comportamiento para el propio organismo o para su ambiente y la relación de contingencia entre el comportamiento y sus consecuencias. Lindsey (1964) ha sugerido una ecuación conductual operante de cuatro componentes que incluye el estímulo, respuesta, relación de contingencia y consecuencia. Los autores han agregado un paso adicional para desarrollar esa fórmula:

E estimulación antecedente

O estado biológico del organismo,

R Repertorio de respuestas

K Relación de contingencia

## C Consecuencia.

Para indicar las relaciones temporales relativas y la centralidad de la respuesta, la fórmula es:

Antecedente    Consecuente

$E \rightarrow O \rightarrow R \rightarrow K \rightarrow C$

La descripción completa de cualquier unidad conductual precisa la especificación de cada uno de los elementos y su interacción con los demás”[Note11.](#) La idea de incluir en *una sola fórmula* los hallazgos del condicionamiento clásico y del instrumental juntaba, a mi modo de ver, la propuesta *pragmática* de los norteamericanos y el rigor *experimental* de los rusos en una sola manera de entender el comportamiento, lo que completaba el cuadro conductual en forma rigurosa y científica.

Por ese entonces hacía clase en la Universidad de Concepción, siendo una de las cátedras que impartía la de Personalidad. Si bien debía enseñar muchas teoría que describían el constructo personalidad, el sustento básico que los alumnos debían conocer eran los planteamientos de Eysenck, que sostenía: “Ivan Petrovich Pavlov simboliza, mejor que nadie, la preocupación de la psicología por las leyes generales, por la modificación que ejerce el ambiente sobre la conducta y por el estudio experimental de las relaciones funcionales”[Note12.](#) La actitud experimentalista me parecía obvia y pensaba que lo que decía Masana en el prólogo del libro de Eysenck, *Fundamentos Biológicos de la Personalidad*, era absolutamente certero: “como no hay pruebas, como no hay costumbre de demostrar nada, el resultado es la ‘balcanización’ de los conocimientos psicológicos y el florecimiento de múltiples sectas. Desde su origen filosófico, la psicología ha sido mayormente de características especulativas. [...] Es el método científico el que hasta ahora se ha revelado como más eficaz en el intento de seguir adelante para desterrar nuestra ignorancia. Y el camino recorrido ha sido doloroso porque ha supuesto una dura lucha con los elementos irracionales propios de nuestra naturaleza de mamíferos. El hombre, por lo menos en el estado actual de su evolución, no ha conseguido apartar de sí, todavía, la fuerte carga irracional de su naturaleza primitiva”[Note13.](#) La ciencia era el camino que permitiría explicar seriamente la conducta

humana y que en última instancia ayudaría a resolver los problemas por los que las personas consultaban. Sólo la aplicación rigurosa del método científico sería la que sacaría a la psicología del *oscurantismo* y la *falta de eficiencia* en la que nos movíamos los terapeutas.

No obstante, muchas veces la ciencia no me ayudaba; en especial, cuando una persona, mirándome a los ojos, me decía que le dolía envejecer, o que la infidelidad de su esposo no le era tolerable, o cuando sentía que su vida había perdido sentido, o cuando la muerte de su pareja lo dejaba anonadado, o cuando sentía que no lograba amar a sus hijos como correspondía; por mucho que me esforzaba, no siempre lograba aislar las variables u operacionalizar el comportamiento como se debía, y me sentía presionada a tener que actuar sin tanto rigor para lograr ser eficiente, recurriendo a otras técnicas, que sólo usaba en caso de emergencia. Concordaba con Mahoney y Freeman en lo que se refería al hecho de que “los clínicos, enfrentados a problemas de « urgencia social » buscan en la psicoterapia unas bases teóricas sólidas en las que fundamentar su actividad profesional, ya que desde el célebre artículo de Eysenck de 1952 « Los efectos de la psicoterapia », la psicología científica, teórica y experimental, ponía en entredicho la supuesta eficacia de la psicoterapia y, por ende de los terapeutas. De esta forma, el psicoanálisis, teoría y práctica *princeps* de la época, se veía forzado a mostrar su valía dentro del ámbito científico y, junto a él, todas aquellas teorías o procedimientos terapéuticos que, procedentes de un modelo médico común, pretendían comprender, desentrañar y tratar los complejos e intrincados vericuetos que asaltaban a la mente humana”[Note14.](#). No tenía duda que el camino para solucionar los problemas por los que la gente consultaba debía basarse en la experimentación rigurosa, y que lo único que se debía hacer era continuar investigando; las técnicas alternativas a utilizar eran sólo paliativos, producto de mi ignorancia y de la urgencia terapéutica que no me permitía tomar el tiempo que requería el análisis conductual.

A fines de los setenta en Concepción, me vi enfrentada a tener que trabajar con pacientes que padecían anorexia. En ese entonces, realicé una serie de investigaciones en mujeres jóvenes que padecían ese mal y logré tener éxito terapéutico con un seguimiento de dos años [Note15.](#). Mi propuesta teórica se basaba en la fórmula anteriormente expuesta, pero le introduje la idea de que si bien la

anorexia nerviosa constituye un ejemplo típico de una respuesta desadaptativa, a la base de dicha desadaptación existía “la idea irracional e irreal de la persona que se abstiene de comer, por temor a engordar”[Note16.](#) En el mismo artículo en el que expongo mis hallazgos, cito a Mahoney, quien en 1974 sostiene: “los comportamientos desadaptativos son el resultado de interpretaciones que hace el sujeto de hechos reales. *Estas interpretaciones son las que deben ser modificadas* con el fin de cambiar la conducta. Ello involucra una modificación de patrones de pensamiento disfuncionales, los que se traducen en modificación de conducta explícita”[Note17.](#) En otras palabras, había comenzado a alejarme de las técnicas sustentadas en el condicionamiento clásico y operante, y me empezaba a centrar en la modificación conductual, en la idea de “reestructuración cognitiva”. Es decir, había empezado a entender que el pensamiento, si bien era una cadena de estímulos y respuestas posible de objetivar, tenía una complejidad algo mayor que la sustentada hasta esos momentos.

Por ese entonces llegó a mis manos uno de los primeros libros de Bandura, quien, con su equipo, descubrió que era posible incorporar largas y numerosas cadenas de respuestas a nuestro repertorio conductual por el simple procedimiento de observar a otro cuando actúa. Lo llamó aprendizaje por observación. Sostiene Bandura: “las conductas que las personas muestran son aprendidas por observación, sea deliberada o inadvertidamente, a través de la influencia del ejemplo. Observando las acciones de otros, se forma en uno la idea de la manera cómo puede ejecutarse la conducta y, en ocasiones posteriores, la representación sirve de guía a la acción”[Note18.](#) La idea de que el pensamiento podía ser sometido a las leyes del aprendizaje me pareció un adelanto importante, y empecé a aplicarlo en mi quehacer terapéutico, tratando de distinguir cómo era que las personas concatenaban los estímulos y respuestas para dar lugar a la forma como entendían el mundo. En el año 1982, escribí un artículo llamado “Un aporte de la Psicología al proceso Enseñanza – Aprendizaje” en el que me refiero a los aportes de Albert Bandura y sus colaboradores, y sostengo que ellos “descubrieron que podemos incorporar largas y numerosas cadenas de respuestas a nuestro repertorio conductual por el simple procedimiento de observar a otro cuando actúa. Respuestas complejas como el conjunto de respuestas verbales que configuran el lenguaje, conductas sociales y otras habilidades específicas como manipular una máquina, utilizar

elementos de un laboratorio, jugar tenis entre otras, han sido adquiridas a través del aprendizaje imitativo”[Note19.](#) Pienso que con Bandura y el concepto de proceso mediacional, se empieza a incluir con más rigor la idea de que existen respuestas perceptivas (que no se ven), al interior de la mente de la persona, pero visto desde el punto de vista científico. (Zlachevsky, *Revista de Inacap*, 1982).

Por esos años, los terapeutas de la conducta empezaron a integrar en sus investigaciones elementos cognitivos, alejándose del solo condicionamiento clásico y operante. Como nos cuenta Mahoney, empieza a configurarse lo que se conoce como terapia cognitiva. “Meichenbaum, Aron T Beck considera que el individuo no reacciona tanto a las cosas mismas cuanto a las percepciones especiales que de ellas tiene y a las interpretaciones por las cuales dota a los objetos de significados especiales para después reaccionar afectivamente a estos”[Note20.](#) Una de las premisas compartidas por todas las teorías cognitivas en psicología es la de que el conocimiento humano se caracteriza por procesos de atribución de significado a la experiencia (Mahoney, 1988, 1991). Estos procesos de atribución de significado van construyendo la forma de ver el mundo de cada persona, una forma que está inserta en los procesos cognitivos, los que desde las investigaciones de Bandura en los años sesenta los ubican al interior de la mente.

Para estos autores, los afectos y las conductas de los seres humanos están determinados por el pensamiento y el sistema de creencias a través del cual los individuos estructuran y otorgan significado al mundo. (A. Beck). Empieza a aparecer en el horizonte terapéutico el concepto de creencia y significación, ya no como sólo concatenamiento de estímulos y respuestas, sino como una forma de significar el mundo; no obstante, sigue presente la idea de que es posible representarse un mundo objetivo. Nos dice Gergen: “en el corazón del movimiento positivista, por ejemplo, se encontraba el ‘principio de verificabilidad del significado’, a saber, el significado de una proposición radica en su capacidad de verificación por medio de la observación. Sostenían que no valía la pena considerar las proposiciones no sujetas a corroboración o enmienda por medio de la observación”[Note21.](#)

En términos prácticos, es posible decir que el problema por el cual una persona podía llegar a consultar se producía por el hecho de que se atrapaba en una forma de ver el mundo que no le era de utilidad, era errónea. Es decir, había una forma correcta y una incorrecta de



percibir los hechos del mundo, y las percepciones de cada quien debían someterse a la verificabilidad. No obstante, nos alerta Gergen: “estos intentos de establecer relaciones seguras y determinadas entre las palabras y los referentes del mundo real dejan una variedad de problemas sin resolver. ¿Las proposiciones que entran en el principio de verificabilidad, están ellas mismas sujetas a verificación? Si no, ¿en que sentido son significativas? Si el objeto al que refiere una proposición está en un estado de cambio continuo o deja de existir, ¿la proposición sólo es verdadera durante un momento? [...] Estas y otras muchas preguntas han permanecido recalcitrantes a una resolución ampliamente convincente”[Note22.](#)

Me parece importante destacar que por aquellos años, cuando alguien me preguntaba qué hacía, y yo le relataba que era psicóloga, sentía que mis palabras tenían un peso que no se condecía con mi saber, pero que me llenaban de responsabilidad. La propuesta social nos otorga la calidad de expertos en el comportamiento humano, por lo que se nos asigna un cierto poder de “experticia” que implica que nada de lo que decimos es trivial e intrascendente. Cualquier palabra emitida por nosotros (cuando somos distinguidos como psicólogos) puede tener repercusiones que no sospechamos. Un diagnóstico de hiperquinesia dicho por un psicólogo no es lo mismo que si es realizado por un taxista en el trayecto a casa.

Desde la propuesta social nuestras palabras jamás son inocentes, y lo que se espera de un psicólogo es que sea capaz de hacer diagnósticos certeros y que sepa *a priori* lo que la persona tiene. En el decir de Anderson, una destacada terapeuta, nuestra época es una época donde “el modernismo y sus verdades proveen los cimientos de las humanidades y las ciencias sociales. Nuestra cultura de la psicoterapia – nuestras teorías, prácticas e investigaciones, tanto en psicología como en psiquiatría, asistencia social y terapia familiar – tienen en ese discurso dominante su base histórica y son su reflejo; él ha elevado al terapeuta a la posición de un observador independiente con acceso privilegiado al conocimiento de la naturaleza humana, las personalidades individuales, la vida en relación, las conductas normales y anormales, los pensamientos, sentimientos y emociones”[Note23.](#)

## **1.2.La difícil tarea de enseñar psicoterapia**

A medida que fue pasando el tiempo, empecé no sólo a hacer psicoterapia, sino que a enseñarla. Mi obligación ya no sólo era con mis pacientes, sino que ahora debía enseñar a mis alumnos a *hacer ciencia*. Enfrentados a discutir algún caso, tras el espejo de mirada unidireccional, me hacían preguntas que no lograba contestar, y me di cuenta que estaba dudando de la respuesta que la ciencia tenía *para la psicoterapia*. Es así como la idea de la objetividad de la ciencia en el campo de la psicoterapia empezó a ser sometida a duda, y podría afirmar que hasta hoy comparto la idea de Gergen en términos de “en la actualidad se acepta, generalmente, que el modo en que se logre objetividad en cuestiones de descripción y explicación sigue sin haber sido explicado en forma satisfactoria”[Note24.](#)

Empecé entonces a escuchar otras miradas, otras voces, pensando que tal vez en *otros enfoques* encontraría respuestas más certeras.

Cuando la persona llega a terapia, tiene una historia que contar. Una historia en donde él o ella es el personaje principal. Nos dicen al respecto Gergen K., y Kaye J.: “casi siempre es la historia difícil, desconcertante, dolorosa o iracunda de una vida o de una relación ya arruinadas. Para muchos se trata de una historia de hechos calamitosos que conspiran contra su sensación de bienestar, de autosatisfacción, de eficacia. Para otros, la historia suele aludir a fuerzas invisibles y misteriosas que se introducen en las organizadas secuencias de la vida para perturbar y destruir. Y para algunos es como si, en su ilusión de saber cómo es, cómo debería ser el mundo, hubieran tropezado con dificultades para las que su relato preferido no los había preparado”[Note25.](#)

Me empecé a mover con soltura en distintos enfoques terapéuticos, desde el conductual hasta el psicoanalítico, pasando por las propuestas de Adler, Jung, Perls, Horney, Rogers, Guendlin, Maslow y tantos otros, tratando en todos ellos de encontrar respuestas a las miles de interrogantes que me formulaban mis alumnos y para quienes no tenía respuesta.

En ese mirar otras formas de entender me di cuenta que los terapeutas enfrentados a lidiar con los dolores humanos, tratamos de *objetivarlos*; cualquiera sea la corriente terapéutica que profesemos, la forma que tenemos para ello es hacer *diagnósticos*, aun cuando no

todos sean a modo de los diagnósticos *psiquiátricos*. Algunos decimos que lo que le pasa al paciente es que tiene una depresión, para otro lo que le ocurre es un problema de autoimagen, otro ve que existe incongruencia entre lo que piensa y siente, para otro es el resultado de un Edipo no resuelto, para otro es que le falta descubrir el sentido de vida, para otro son problemas producto del nido vacío, o podría tratarse de un problema de personalidad.

En otras palabras, todas las corrientes terapéuticas en su base conceptual utilizan el pensamiento paradigmático, del que nos habla Bruner: “hay dos modalidades de funcionamiento cognitivo, dos modalidades de pensamiento, y cada una de ellas brinda modos característicos de ordenar la experiencia, de construir la realidad”<sup>Note26.</sup>. A una de las modalidades la llama *paradigmática* o *lógico-científica*, y a la otra, *narrativa*. Para Bruner, ambas son complementarias pero irreductibles una a la otra. Difieren fundamentalmente en sus procesos de verificación y en aquello respecto de lo cual intentan convencer. Los argumentos, nos dice, “convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida”<sup>Note27.</sup>. La modalidad paradigmática da como resultado teorías sólidas, pruebas lógicas, argumentaciones firmes y lleva a descubrimientos empíricos guiados por hipótesis razonadas. Trata de trascender lo particular, buscando niveles de abstracción cada vez más altos, rechazando todo aquello en lo que intervengan los sentimientos o las explicaciones particulares (Bruner, J., 1998).

Cada escuela teórica tiene una forma de entender al ser humano, una forma de explicarse lo que considera normal y patológico, una forma de categorizar, conceptualizar, organizar el conocimiento en sistemas generales de explicaciones que permitan poder establecer relaciones causales. En cada escuela teórica podemos encontrar un lenguaje regulado por el principio de no contradicción, que sustenta los hallazgos encontrados y lo hace en la forma más seria y objetiva posible. La ciencia impera no sólo en las teorías derivadas de la propuesta llamada conductista, sino que es el imperativo de otras corrientes terapéuticas.

Capra sostiene: “en las primeras décadas de nuestro siglo, el pensamiento psicológico estaba dominado por dos influyentes escuelas –el conductismo y el psicoanálisis–, muy diferentes en cuanto a sus métodos y a sus ideas sobre la conciencia, y sin

embargo adscritas, en su esencia, al mismo modelo newtoniano de la realidad”[Note28.](#) Para Capra ambas escuelas surgieron en una época “en la que el pensamiento cartesiano estaba dominado por el modelo newtoniano de la realidad: por tanto, ambas imitaron los modelos de la física clásica, incorporando en sus esquemas teóricos los conceptos básicos de la mecánica newtoniana”[Note29.](#) La objetividad científica del observador no era puesta en duda y era un imperativo a alcanzar, tanto para quienes se orientaban a la psicología psicoanalista como para quienes se orientaban a la psicología llamada conductista.

Por otra parte, es posible decir que las corrientes terapéuticas ven al paciente como alguien externo a él y, de una u otra manera, alguien a quien puedo someter a una observación pautada y a quien puedo convertir en ser sujeto de objetivación. Lo psíquico lo ubican dentro de “la mente” del individuo y hablar de sujeto parece una obviedad. Moreno, tratando de describir el por qué ello es así, nos remite a la segunda mitad del siglo diecinueve y nos dice: “Griesinger, en 1861, ubica a las enfermedades mentales dentro del cerebro, y las clasifica con tal rigurosidad como para fundar la psiquiatría. Lo psíquico queda subordinado a las funciones de un órgano: el cerebro. La psiquiatría encuentra su piedra basal y el método de la ciencia empírica su objeto de estudio”[Note30.](#)

Desde entonces la psiquis se ubicó en el cerebro y hasta nuestros días no ha sido fácil mirarla de otra manera. A principios del siglo XX, Freud propuso usar el mismo método con el que se incursionaba en el cerebro, para sostener que lo psíquico era un conjunto de fuerzas llamadas libido que se encontraban al interior del cerebro. Postuló “un concepto de instinto que reunía la raíz biológica con otra energética, y a partir de allí, utilizando la idea de la evolución de Darwin, consideró en la historia personal de cada ser humano, fases de maduración y también obstáculos”[Note31.](#) para el desarrollo. De esta manera, es posible decir que hasta mediados del siglo pasado lo psíquico ha estado ubicado o en el cerebro o en el instinto, pero siempre al interior de la cabeza.

Desde el *interior* de la mente el hombre sale al encuentro del mundo. Aprende a diferenciar fantasía de realidad y es capaz de representarse el mundo a través de las percepciones que realiza con sus órganos de los sentidos. Las percepciones proveen elementos al pensamiento. Capra señala: “Freud establecía el

espacio psicológico como el marco de referencia de las estructuras del «aparato mental». Las estructuras psicológicas en las que Freud basó su teoría de la personalidad humana —el «ello» (Id), el «yo» (Ego) y el «superyo» (Superego)— se conciben como una suerte de objetos internos, localizados y desarrollados dentro del espacio psicológico”[Note32.](#) .

De esta manera, el objeto de estudio de las corrientes psicoanalíticas y de las cognitivas conductuales es la forma como la persona “procesa la información que le llega”. Afirma Frank: “un supuesto básico de toda psicoterapia es que los humanos reaccionan a la interpretación de los hechos, lo que puede o no corresponder a los hechos tal y como son en realidad. Por tanto, todas las psicoterapias intentan cambiar favorablemente el punto de vista de los pacientes sobre ellos mismos, sus relaciones con los otros y su sistema de valores”[Note33.](#) . Lo que no se pone en duda en esta afirmación es que es “el sujeto” el que modifica su “forma de ver el mundo”. En otras palabras, es a través del pensamiento que la persona reflexiona en su sistema de creencias o ideas sobre cómo percibe la realidad. La idea de pensamiento y de sujeto pensante no es puesta en duda. Es decir, la base idealista que sustentaba estas posiciones no era cuestionada.

Sostiene Ortega: “para el idealismo y, en general, para la época moderna, la realidad primaria y fundamental, prototípica, lo que verdadera y absolutamente hay era yo pensando las cosas. Éstas, las cosas, no tienen, no tenían para el idealismo realidad por sí, sino sólo como pensadas; de suerte que la conciencia, *cogitatio*, o pensamiento, era un darme cuenta de mis propias visiones, de lo que desde Kant se ha llamado ‘contenidos de conciencia’, un darme cuenta de mis propios contenidos, un darme cuenta de mis propios pensamientos; en suma: un darse cuenta de sí mismo”[Note34.](#) .

La representación del mundo externo para el hombre moderno debe ser objetiva , esto es, *fundada en un sujeto*, para que tenga un firme fundamento que amerite ser considerado verdadero. Dreyfus nos dice: “el problema del mundo externo surge para aquellos que desde Descartes hasta Husserl y Searle creen que *toda nuestra actividad es mediada por representaciones internas*, porque sólo entonces nos podemos preguntar si nuestros contenidos intencionales corresponden a la realidad, o sea, como dice Searle, si se cumplen sus condiciones de satisfacción.”[Note35.](#) . ¿Cuales son esas condiciones de satisfacción que hacen que el mundo externo sea objetivo, es decir, válido?.

Maturana sostiene: “cada vez que queremos convencer a alguien para que concuerde con nuestros deseos, y no podemos o no queremos usar la fuerza bruta, ofrecemos lo que llamamos un argumento objetivo racional. [...] Lo hacemos así bajo el supuesto implícito o explícito de que lo real o la realidad es universal y objetivamente

válido, porque es independiente de lo que hacemos, y una vez que es indicado no puede ser negado”[Note36.](#) En ese camino explicativo la modernidad sigue siendo la base sobre la que se crea el conocimiento. Vivimos en la actitud de entender el mundo como un universo a descubrir *objetiva y racionalmente*.

Pero, ¿por qué esta primacía de la subjetividad ha sido tan fuerte en el pensamiento occidental moderno? Siguiendo el pensamiento de Ortega, es posible decir: “la idea de la subjetividad, de la primacía de la mente o conciencia como hecho primario del Universo es tan enorme, tan firme, tan sólida que no podemos hacernos la ilusión de superarla fácilmente; al contrario, tenemos que adentrarnos en ella, comprenderla y dominarla por completo. Sin eso no podríamos ni intentar superarla. En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar”[Note37.](#)

Dreyfus sostiene: “desde Descartes, los filósofos han intentado demostrar la existencia de un mundo de objetos fuera de la mente. Kant consideraba escandaloso que tal demostración jamás hubiera tenido éxito”[Note38.](#) El mundo externo se representaba en la mente de cada quien a modo de objeto. Sujeto y objeto eran dos entidades separadas una de otra. Keeney sostiene al respecto: “la idea de que el ser humano está separado de su ambiente es una distinción epistemológica que subyace en la mayoría de nuestros pensamientos vinculados con la interacción humana. Esta particular indicación cobra múltiples formas, incluidas las de observador y observado, terapeuta, cliente, individuo y familia, teórico y clínico, subversivo y patrón, hombre y naturaleza”[Note39.](#) Esta separación del hombre respecto de su entorno hace ver al ser humano como un ente o sujeto encerrado en sí mismo, que sale al encuentro del mundo. En palabras de Keeney: “un sí mismo delimitado y separado de un ambiente que le sirve de telón de fondo, y que es lo que queda cuando se extrae de él ese sí mismo. Esto lleva a concebir al ambiente como lo otro, o sea, una entidad aislada con la cual el sí mismo interactúa. En el caso típico, esta relación se describe luego como un intercambio de acciones unilaterales: el hombre actúa sobre el ambiente, el ambiente actúa sobre el hombre.”[Note40.](#) Esta separación entre ambiente y ser humano —que separa al hombre de su medio—, al trasladarse al campo de la terapia, necesariamente hace mirar al paciente como lo otro. Este “otro” debe ser claramente “descrito” y posible de ser incluido en una u otra categoría clasificatoria. Según sostiene Szasz:

“los procesos de identificación y clasificación son fundamentales para satisfacer la necesidad de ordenar el mundo que nos rodea. Esta actividad de ordenamiento, aunque de especial importancia para la ciencia, es ubicua. Decimos, por ejemplo, que algunas sustancias son sólidas y otras líquidas, o llamamos « dinero» a ciertos objetos, «obras maestras de arte» o « piedras preciosas» a otros”[Note41.](#)

El psicólogo ordena el mundo del paciente, su saber, “basado en teorías, prejuicios y experiencias profesionales y personales, actúa como una estructura *a priori* que determina el conocimiento que un terapeuta trae a la sesión, y se impone al conocimiento del cliente. El terapeuta se convierte en un experto en observar, revelar y reconstruir la historia tal como *realmente* es y tal como *debería ser*. El conocimiento del terapeuta da forma a sus observaciones y las valida”[Note42.](#)

**Utiliza manuales clasificatorios que le sirven para** realizar sus diagnósticos y no se los cuestiona. Él *sabe* cómo es el comportamiento normal —y por ende el anormal—, sus años de formación lo avalan. Refiriéndose al comportamiento normal y anormal Szasz sostiene: “los psiquiatras consideraron tradicionalmente que la enfermedad mental era un problema separado e independiente del contexto social en el que aparecía”[Note43.](#), de tal manera que era “la persona” la que enfermaba y el terapeuta el que hacía el diagnóstico. “El papel del terapeuta es diagnosticar la disfunción o el defecto”[Note44.](#) y devolver al sistema consultante el estado normativo esperable. “Los diagnósticos operan como códigos culturales y profesionales para recolectar, analizar y ordenar datos a la espera de ser descubiertos. A medida que se descubren similitudes y pautas, la gente y sus problemas se asignan a un sistema de categorías de deficiencia, mantenido a través del lenguaje y los vocabularios de las psicoterapias, entonces, son impersonales y desconocen el carácter singular de cada individuo y situación”[Note45.](#) Los individuos que vienen a consultar son posibles de incluir en las categorías diagnósticas predescritas en los distintos manuales diagnósticos, como el DSM I, II, III y IV o el CIE[Note46.](#), y cuando los síntomas no calzan exactamente con lo plateado por el manual diagnóstico, se considera una *excepción a la regla*.

El terapeuta lidera la terapia influido por estas verdades que “se expresan en diagnósticos, objetivos y estrategias de tratamiento que se determinan *a priori* y se aplican indistintamente. [...] El discurso modernista promueve la *noción dualista y jerárquica del cliente como sujeto de indagación y observación*, y coloca al terapeuta en la posición superior de experto. En ese discurso, los participantes son entidades estáticas separadas —cliente y terapeuta—, y no participantes que interactúan en una empresa conjunta. El aspecto relacional de la noción del individuo—en—relación pasa a segundo plano. El cliente, en tanto sujeto de indagación que no sabe, es liberado del problema”[Note47.](#) por el terapeuta, que sí sabe lo que le pasa, y lo sabe porque su intelección *racional*, su conocimiento de manuales-diagnósticos posibilitan su saber.

Así, es posible afirmar que nuestra época, llamada época moderna o época técnica (Heidegger), es una época donde la razón es el principio fundamental. El pensamiento requiere ser racional para ser considerado serio. Interpretando a Heidegger, se ha dicho: “el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades”[Note48.](#)

Me parece pertinente a esta altura del trabajo citar a Szasz, que afirma: “la psicología – y la psiquiatría, como rama de ésta – mantuvo una estrecha relación con la filosofía, la ética hasta las postrimerías del siglo XIX. Desde entonces, los psicólogos se han considerado científicos empíricos, y se supone que sus métodos y teorías no difieren de las del físico o el biólogo”[Note49.](#) No obstante los años que llevamos tratando de que la psicología clínica sea científica no hemos llegado a lograrlo. Opazo nos dice: “el epistemólogo Thomas Kuhn se pregunta: ¿cómo es posible que los científicos sociales tengan la misma cualidad intelectual, la misma viveza, creatividad y aptitud lógica que un físico, un químico o un biólogo contemporáneo, y su ciencia sin embargo no haya sido capaz de logros semejantes? La respuesta a la interrogante de Kuhn se desprende casi directamente: nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer”[Note50.](#) ¿Será sólo eso? ¿Será que nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer o será que nuestro objeto de estudio no es posible de ser objetivable? ¿No será que el problema que yo he tenido para enseñar psicoterapia estribe en la forma en como los terapeutas nos hemos acercado a mirar nuestro objeto de estudio, y en el modo en que hemos tratado de explicar los cambios comportamentales?

Anderson hace notar que “un puñado de teóricos y clínicos, se han ido sintiendo cada vez más desilusionados (aunque por diferentes motivos) con las limitaciones de la teoría, la práctica y la investigación modernista en el área de la psicoterapia”[Note51.](#); podría ser, como dice Schnitman, que estemos frente al “surgimiento de una conciencia creciente de la discontinuidad, de la no linealidad, de la diferencia y de la necesidad del diálogo, como dimensiones operativas de la construcción de la realidad en que vivimos”[Note52.](#), llevándonos a aceptar que en el ámbito de la psicoterapia el individuo requiere protagonismo, y que jamás será susceptible de ser sujeto de leyes ni de aplicársele etiquetas al estilo del pensamiento paradigmático.



Lo anteriormente expuesto me ha llevado a cuestionar seriamente nuestro quehacer y, dado que he elegido el camino de la enseñanza, me di cuenta que necesito estudiar los fundamentos que sustentan lo psíquico desde una postura diferente, una postura que no me obligue a objetivar a quien mirándome a los ojos me cuente que su forma de vivirse la vida hoy le duele.

Lo que está pasando en el campo terapéutico no afecta, sin duda, sólo a los terapeutas chilenos, sino que estamos viviendo un cambio en la forma de entender el quehacer psicoterapéutico. El discurso terapéutico dual, centrado en un adentro y un afuera, comienza a ser cuestionado. La psicoterapia clínica empieza a acercarse a otros campos del conocimiento como la literatura, la cibernética, el construccionismo social, el constructivismo, la teoría biológica del conocimiento, la politología y la sociología, entre muchos otros. Con estas nuevas formas de entender, la ciencia —en el sentido de la ciencia o razón naturalista<sup>Note53.</sup>—, va quedando atrás, e ingresan con fuerza estas nuevas aproximaciones a la psicología clínica. Muchos terapeutas hablan de que se trata de un movimiento que llaman *postmoderno*. En palabras de la terapeuta Anderson *la postmodernidad*, “significa una crítica, no una época, [...] designa una ruptura de una orientación filosófica que se aparta de la tradición moderna. [...]. Si bien sus raíces pueden encontrarse en el pensamiento existencialista tardío, el posmodernismo no logró reconocimiento hasta la década de 1970. No está representado por un autor en particular ni por un concepto unificado; es un coro polifónico de sonidos interrelacionados y cambiantes, de los que cada uno expresa una crítica del modernismo y una ruptura con este. El pensamiento postmoderno, a menudo ligado al postestructuralismo, y usualmente asociado con los escritos de los filósofos Jacques Derrida (1978), Michel Foucault, (1972), Lyotard (1984), Richard Rorty (1979) y Wittgenstein (1961), representa ante todo un cuestionamiento y alejamiento de las meta-narrativas fijas, los discursos privilegiados, las verdades universales, la realidad objetiva, el lenguaje de las representaciones y el criterio científico del conocimiento como algo objetivo y fijo. En suma, el postmodernismo rechaza el dualismo fundamental (un mundo real externo y un mundo mental interno) del modernismo, y se caracteriza por la incertidumbre, la impredecibilidad y lo desconocido”<sup>Note54.</sup>.

Hoffman, reflexionando sobre la situación actual de la psicoterapia, sostiene: “como consecuencia, la disciplina se encuentra al borde de una división filosófica. Por un lado tenemos la postura tradicional o “moderna”, basada en las pretensiones de objetividad de la ciencia moderna. Por el otro, tenemos una postura ‘postmoderna’, según la cual la realidad, en cualquiera de los sentidos complejos que le dan los seres humanos, nunca se encuentra ahí afuera de un mundo inmutable, independiente de nuestra forma de conocer”[Note55.](#)

Concuerdo con Anderson en que estamos en una época que cuestiona la modernidad, los discursos homogeneizantes, las verdades universales en psicoterapia, y, con Hoffman, en el sentido que estamos al borde de un cisma en los supuestos filosóficos de nuestra disciplina, pero pienso que antes de hablar de postmodernidad debemos ser capaces de entender a fondo aquello que decimos que hemos superado, la modernidad. Como dice Ortega, en un texto anteriormente citado “toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar”[Note56.](#) En ese afán de entender a cabalidad aquello que los terapeuta queremos superar entré a estudiar filosofía, con la finalidad de ver si en el origen histórico de mi disciplina logro entender la modernidad y puedo encontrar un camino alternativo que me permita mirar a los ojos a mis alumnos y decirles con seriedad el camino a seguir en esta ardua tarea de hacer psicoterapia.

## **2.- Ortega ante la modernidad**

### **2.1.Un acercamiento filosófico a entender la necesidad de entender**

En la conferencia dada por Ortega en el paraninfo de la Universidad de Granada durante la conmemoración del cuarto centenario de esta Universidad en 1932, sostiene: “cualquiera que sea el trivio o encrucijada donde os coloquéis, veréis, que chocan cuatro tropes de hombres dispares: un tropel de soldados que moviliza el poder público, un tropel de mercaderes que empuja el interés, un tropel de peregrinos que va a Compostela o a Tierra Santa y un tropel de lo que hoy llamamos estudiantes”[Note57.](#) Estos tropes de hombres, de que habla Ortega, podrían entenderse como una forma metafórica de hablar sobre cuatro poderes imperantes en la Europa de esos tiempos, a saber: el tropel de soldados que moviliza el poder público, sería el

poder del Estado; el tropel de mercaderes que empuja el interés, correspondería al poder económico; el tropel de peregrinos correspondería al poder eclesiástico; y el tropel de estudiantes sería el poder de la Universidad, entendida ésta como la morada del intelecto. Según afirma nuestro autor, en la lucha de estos poderes quien gana es el poder de las universidades, es decir el del intelecto; afirma: “en Europa las Universidades ganaron la partida a los otros poderes, incluso al más fuerte, porque es la fuerza, al poder político”[Note58.](#) Esta partida ganada por el intelecto no es, sin embargo, una partida ganada para siempre, sino que está estrechamente ligada a la época histórica en que se vive por entonces.

El éxito de la universidad europea estuvo estrechamente relacionado con el énfasis que el europeo le asigna al intelecto. En palabras del autor: “el europeo, en su evolución, llega muy pronto a preferir y anteponer la inteligencia a todas las demás cosas del Universo”[Note59.](#) No es que el europeo haya vivido sólo con ideas —de hecho todas las culturas tienen ideas—, sino que ha puesto toda su energía en ellas. El mundo de las ideas, el entusiasmo por la inteligencia, implicaba querer ante todo tener razón. Tener algo inasible, algo no tangible. Refiere Ortega: “a todas las cosas del mundo se prefería la cosa menos cosa del mundo, la mas etérea, la razón, la idea razonable”[Note60.](#)

Si bien eso fue así, en torno a 1900, en Europa, aparecen síntomas que permiten decir que ello empezó a cambiar. Los europeos de los inicios del siglo pasado dejaron de interesarse por la razón, dejaron de darle importancia crucial al intelecto y orientaron su energía a la voluntad. La voluntad, que podría entenderse, citando alguna de las acepciones de la palabra en el Diccionario de la Lengua Española, como “potencia del alma, que mueve a hacer o no hacer una cosa; intención, ánimo o resolución de hacer una cosa; acto con que la potencia volitiva admite o rehuye una cosa sin precepto o impulso externo que a ello obligue; intención, ánimo o resolución de hacer una cosa”[Note61.](#) Es decir, se orientaron a las cosas mismas; refiriéndose a qué es lo que quiere la gente, nos dice: “no le interesa la idea de las cosas, sino que quiere las cosas mismas”[Note62.](#) Desde 1900 la nueva diosa europea es, según él, la voluntad. Plantea: “frente a la inteligencia, que parece perderse en el arabesco de su propia

dialéctica, se yergue la otra potencia del hombre: la voluntad, que es la facultad de resolver o por lo menos de resolverse”[Note63.](#)

Indudablemente, se produjo en la Época moderna occidental un giro valorativo, un cambio de mirada importante de destacar. El ideal del intelectualismo, centrado en la razón, en el pensar y pensar, pasa a ser inaceptable. Aparece una especie de fatiga frente al discurso que no concluye, una necesidad por hacer cosas en el mundo; aparece la eficacia y la voluntad de hacer. Este cambio de mirada requiere ser entendido a la luz de la filosofía de la época moderna.

Los seres humanos, inevitablemente, vivimos interpretando las situaciones del mundo en las que estamos inmersos. Interpretar el mundo es, de alguna manera, tarea de la filosofía, y el hombre, quiéralo o no, vive ejerciendo esa actividad, es decir, vive filosofando. De ahí, comenta nuestro autor, que “el mejor resumen de una época sea su filosofía”[Note64.](#) En otras palabras, es la filosofía la que mejor muestra lo que es primordial y lo accesorio del pensamiento característico de los tiempos. Es así como Ortega nos conduce a Renato Descartes, considerándolo el padre de la filosofía moderna, el que puso las bases para orientar e interpretar la realidad en la época moderna europea.

Descartes, según Ortega, quiso apoyarse en algo firme, en algo que fuera totalmente seguro, que le permitiera tener acceso a la auténtica realidad. Si bien el pensamiento de este autor será expuesto más adelante en este trabajo, bien vale la pena decir en este momento que en lo que se apoyó este pensador, lo único que encontró indubitable, fue la duda metódica, y a través de ella infirió que el pensamiento era central. Su famosa frase *Cogito, ergo, sum*; o, *pienso, luego existo* le dió la base para poder centrar la explicación de la existencia sobre el pensamiento. Fue así como el pensamiento, la inteligencia, la razón pasaron a ser los pilares que permitirían explicar el acontecer del universo.

Este pensamiento o inteligencia no es la inteligencia de los griegos, *nous*, entendida como un principio o poder que les parecía entrever en el cosmos, sino, dice Ortega: “el europeo creyó que la realidad única era la inteligencia del hombre, sea la individual, sea la de la especie humana, como creía Hegel”[Note65.](#)

## 2.2.Los datos del Universo

Para poder entender como es que el pensamiento y la razón pasaron a ser la base sobre la cual se asienta el conocimiento moderno es necesario hacer un breve recorrido sobre ciertas preguntas fundamentales. ¿Qué es el Universo? ¿Qué son las cosas del mundo? ¿Qué es lo que efectivamente existe? Respecto de lo que efectiva o presuntamente hay en el Universo, Ortega sostiene que es necesario distinguir tres cosas antes de hablar sobre su existencia: “las que acaso hay en el Universo, conozcámoslas o no; las que erróneamente creemos que hay pero, en verdad, no las hay; en fin aquellas de que podemos estar seguro de que las hay. Estas últimas son las que, a la par, están en el Universo y están en nuestro conocimiento”<sup>Note66.</sup> No obstante, nos advierte, frente a estas últimas, necesitamos hacer una nueva división. Lo que con seguridad hay en el Universo y en nuestro conocimiento puede ser producto de dos cosas: a) Aquello que sabemos de su existencia por inferencia (inferimos que algo existe partiendo de la base de otra existencia); por ejemplo, decir que hay fuego porque veo humo. Pero, este tipo de certeza requiere de otra seguridad previa que sí sea indubitable, que rechace toda duda; la inherente a: b) Los datos del Universo, ellos sí se prueban a sí mismos.

No obstante, nos dice Ortega: “los datos no son lo único que hay en el Universo, ni siquiera lo único que seguramente hay, sino que son lo único que indubitablemente hay, cuya existencia se funda en una seguridad espacialísima, en una seguridad de cariz indubitable, diríamos en la archiseguridad”<sup>Note67.</sup> Indudablemente que nadie puede poner en duda los datos del Universo, especialmente si estamos frente a una persona que tiene las características de cualquier persona normal. Pero existen también cosas que no son datos del Universo ni tampoco son accesibles a través de inferencias, por ejemplo, fantasmas, gigantes, seres de otro mundo, frente a los cuales los niños y a veces los adultos se asustan o nos asustamos. También están los jardines, las quimeras, los molinos de viento de Don Quijote. Nos dice Ortega que aquellas cosas que no tienen un sustento en el exterior, las sacamos rápidamente del Universo diciendo que son producto de la fantasía o de la imaginación; “y las metemos dentro de una mente, de un alma, de una psique”<sup>Note68.</sup>; y con ello nos quedamos aparentemente tranquilos. No obstante, continúa reflexionando nuestro

pensador, tampoco son datos del Universo los átomos, los electrones, los neutrones, que los físicos nos dicen que existen y que, al igual que la quimera, tampoco vemos. Advierte: “más grave es el hecho de que el físico nos asegura que hay átomos, electrones. ¿Los hay en efecto y sin duda?”[Note69.](#) Dado que incluso escuchamos a los físicos dudar al respecto - y hoy con la teoría del caos toda la física se ha puesto en duda -, sólo sería posible decir que la verdad de la física no es una verdad primaria, sino, siguiendo la idea de Ortega, en el mejor de los casos, sería una verdad inferida.

Por otra parte, si dejamos de lado las cosas que sólo son producto de la mente, de la fantasía, como las quimeras, los fantasmas, los hombres de otros mundos y los elementos que los físicos nos dice que existen, y nos atenemos sólo a aquello que puedo oler, tocar y sentir, ¿qué pasa con las cosas del Universo? ¿Da cuenta del mundo exterior con certeza aquello que descubro como producto de mis sentidos? Por ejemplo, puedo estar cierta que mi jardín existe. Lo huelo, lo siento bajo mis pies, puedo tocar las plantas que recién planté; pero, con ello ¿puedo asegurar su existencia? Podría ser, nos dice Ortega, que si cierro los ojos, todo aquello que veo desaparece, y si los abro, nuevamente aparece; entonces, tampoco puedo estar segura de que mi jardín exista y no sea sólo una alucinación, producto de algún alucinógeno que recién ingerí. En rigor, en la experiencia no es posible distinguir entre alucinación y percepción. De tal manera que los sentidos no nos dan certeza ni son garante de la existencia de algo en el Universo. Una vez más puedo dudar, esta vez dudo de los sentidos como fuente de certeza.

### **2.3.La duda cartesiana como dato del Universo**

Dice Ortega: “la duda, la duda metódica, goteando nítricamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado; o -en otra imagen -, la duda, como la resaca en la baja mar, se ha llevado y ha ahogado en el no ser al mundo íntegro que nos rodea, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos para cerciorarnos de si existe indudablemente [...]”[Note70.](#) No obstante, la certeza ganada mediante la duda es una certeza que cae en el ámbito del pensar filosófico, no es una certeza vital, Ortega habla de una cuasi-convicción, en el sentido de que es sólo y nada menos, una convicción

del intelecto, como toda la filosofía. Por lo que es posible preguntarse “¿quién puede pretender que nadie se “convenza”, “tome en serio” que el mundo exterior tal vez no exista?”[Note71.](#) Parece que nadie, por otra parte, no hay que olvidar que la *seriedad* para el filósofo no es la gravedad vital, sino simplemente un ordenar el pensamiento poniendo nuestros conceptos *en serie*, en orden. Podríamos entonces decir que no es posible asegurar seriamente que el mundo exterior no existe, es, está ahí frente o con nosotros; entonces, el problema pasa a ser otro: ¿qué nos queda que no sea posible de poner en duda? Sostiene Ortega: “queda ... la duda —el hecho de que dudo—: he aquí el límite de todo posible dudar. Por ancha que dejemos la esfera de la duda nos encontramos con que ésta tropieza consigo misma y se aniquila”[Note72.](#) Con esa pensamiento da inicio Descartes a la filosofía moderna; en el parágrafo VII de *Los Principios del Conocimiento Humano*, afirma: “no podemos dudar que existimos mientras dudamos; y eso es lo primero que conocemos, filosofando con método.- Ahora bien: rechazando de tal manera todo aquello que podamos dudar, y aun imaginándolo falso, suponemos fácilmente que por cierto no hay Dios, ni cielo, ni cuerpos; y que aun nosotros mismos no tenemos manos, ni pies, ni, por último, cuerpo alguno; mas no por eso nosotros, que pensamos tales cosas, nada somos, pues repugna juzgar que lo que piensa, en ese mismo instante que piensa, no existe. Y por ende el primer y más cierto conocimiento que se ofrece al que filosofa con método es éste: pienso luego existo”[Note73.](#) Ortega, tomando lo que afirma Descartes, nos dice: “la realidad indubitable: de que el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Y eso, pensamiento, es lo único que hay”[Note74.](#) Según Ortega, es esta idea la que, como postura filosófica desde 1650, nos ofrece una forma de entender e interpretar la realidad que divide a la filosofía en dos grandes épocas: la época antigua y medieval de una parte, y la época moderna en la otra. En la medida que la psicología nace de la filosofía, lo mismo ocurre con esta última.

El idealismo sostiene: “la única cosa del Universo cuya existencia no se puede negar, porque negar es pensar. Las cosas en que pienso podrán no existir en el Universo, pero que las pienso es indubitable. [...] Ser algo dudoso es *parecerme a mi* que lo es, y todo el Universo puede *parecerme a mi* dudoso —salvo el *parecerme a mi*”[Note75.](#) Este sí es un dato del Universo: “el pensamiento, la *cogitatio*, es el dato

radical, porque el pensamiento se tiene siempre, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en ese encontrarse consigo mismo”[Note76.](#) No obstante esto no es tan simple porque los datos radicales del Universo, para que sea considerados datos radicales, lo tienen que ser para alguien. Se pregunta Ortega: “¿a quien son dados esos datos? Naturalmente al conocimiento. Son los datos para el conocimiento del Universo, aquello de lo que el conocimiento tiene que hacerse cargo para partir de ello y buscar lo que acaso falta”[Note77.](#) Así para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. Tiene pues, dice Ortega, “como privilegio el pensar la capacidad de darse el ser, de ser dato para sí mismo, o dicho de otra manera, en todas las demás cosas es distinto su existir y el que yo las piense - por eso son siempre problema y no dato. Pero para que exista un pensamiento mío basta con que yo piense que lo pienso. Aquí pensar y existir son la misma cosa”[Note78.](#) Pero el pensamiento, sostiene, debe ser entendido en sentido amplio: “ver, oír, soñar, razonar, no son sino modos de mi pensamiento. Por tanto para Descartes, lo que verdadera y absolutamente hay es sólo yo y mi duda, yo y mis ideas, yo y mis pensamientos, que son modos de mi yo. Lo único, pues, que con verdad y primariamente hay en el universo soy yo; es decir: que yo soy el universo”[Note79.](#)

#### **2.4.¿Está la mente atrapada en sí misma?**

El pensamiento cartesiano —que, como todo pensamiento, es actividad constante, pero vuelta hacia sí misma—, está frente a la idea del: “ser hacia fuera, ostentatorio, exterior, que conocían los antiguos”; ante él “se alza este modo de ser constituido esencialmente en ser interior a sí, en ser pura intimidad, reflexividad”[Note80.](#) El nombre que se le dio al pensamiento después de Descartes es conciencia, y la conciencia es “reflexividad, es intimidad y no es sino eso”[Note81.](#) Reflexividad es volverse a sí mismo, retraerse hacia el propio ser; lo paradójico, dice Ortega, es que “descubrir tan extraña realidad como la conciencia ¿no implica volverse de espaldas a la vida, no es tomar una actitud perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural?”[Note82.](#) Lo extraño es que el ser de todas las cosas, lejos de ser para sí, es para otro. El azul es azul para alguien que lo ve, el azul de esta casa no es azul para sí mismo ni para la casa. Es necesario que alguien vea, lo piense, lo distinga.



Si lo único que hay es el pensamiento, o la conciencia, que inevitablemente es una faena íntima que cada ser humano hace solo, consigo mismo y dentro de sí mismo, sin necesidad de contar con algo más, “la vida en su efectividad consistiría en estar solo consigo, dentro de sí, y no, [...], en lo contrario, en tener que sostenerse fuera, en el mundo, el cual, acaso, es irracional, ininteligente, antiinteligente acaso, ¿quién sabe si mi enemigo?”<sup>Note83.</sup> Habría que pensar que la “mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma - que la conciencia no es sólo recinto sino reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad”<sup>Note84.</sup> Pensado así, inevitablemente la prisión de nuestra soledad nos aislaría, nos dejaría presos en nosotros mismos, sin posibilidad alguna de entrar en un verdadero encuentro con otro.

El pensamiento no es una cosa, en un sentido preciso de la palabra cosa. No es algo estático, no es algo que está ahí. Dice Ortega: “si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil”<sup>Note85.</sup> Podríamos decir que el pensamiento es un constante darse cuenta de sí. Nos damos cuenta de su existencia cuando pensamos, y para pensar en algo o alguien, es necesario hacerlo, es decir, es necesario la actividad del pensar. Eso supone, dice Ortega, que “hay en el pensamiento una dualidad o duplicidad: el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante”<sup>Note86.</sup> El sujeto piensa, pero el contenido de lo que piensa, sea éste una alucinación o una percepción, como se sostiene desde fines del siglo XVIII, son estados de la mente, son *cogitationes*, son fenómenos de conciencia. El mundo exterior entra en nosotros; a través de la actitud natural de la conciencia, los objetos del mundo, algo externo a nosotros, aparece representado en nuestra conciencia. Ver el mundo, no significa salir de sí, sino encontrar en sí la imagen de aquello que me estoy representando. Dice Ortega: “la conciencia está siempre consigo, es inquilino y casa a la vez, es intimidad - la intimidad superlativa y radical de mí mismo conmigo mismo. Esta intimidad en que consisto y que soy hace de mí un ser cerrado, sin poros, sin ventanas”<sup>Note87.</sup> Si yo fuera una persona con ventanas, habría dentro mío cosas ajenas a mi

ser y entonces no sería pura y exclusiva intimidad, soledad como se planteó anteriormente.

En todo ver, sentir, pensar, siempre hay un alguien que ve, piensa y siente. De esa manera, en esta tesis idealista, si simbolizáramos la mente como un dibujo de círculos concéntrico, el yo, que sería el centro de mi intimidad, de mi subjetividad, tendría que estar al centro. Dice Ortega: “si el ‘yo’ puede ser simbolizado como centro de nuestra conciencia, de nuestro darnos cuenta, ocupará la periferia del círculo todo aquello que en nosotros es menos nosotros, a saber, todas las imágenes de colores, formas, sonidos, cuerpos, es decir, todo ese mundo exterior que se presenta como rodéndonos - y llamamos naturaleza, cosmos”[Note88.](#) No obstante, las cosas materiales, y las cosas del mundo externas al yo acaparan constantemente nuestra atención, en especial en situaciones donde la sobrevivencia es central. El ser humano necesita atender al mundo material y necesita resolver los problemas que el mundo le impone. De tal manera, dice Ortega: “eso significa que el hombre atiende sólo a la periferia de su ser, a lo visible y tangible. Vive sin darse cuenta más que de su entorno cósmico. El ‘yo’ está allí donde atiende, lo demás no existe para él”[Note89.](#) Alguna vez una angustia íntima o un dolor lo retrae y su atención la dirige desde la periferia al centro del círculo, pero ello es fugaz, no un estado permanente. La actitud natural de la conciencia, descrita por Husserl, es estar siempre volcada hacia afuera. Sartre, refiriéndose a Husserl, plantea: “conocer es ‘estallar hacia’, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo”; continúa planteando, “la conciencia carece de ‘interior’; no es más que el exterior de ella misma”; y luego agrega, “toda conciencia es conciencia de algo”; y afirma, “a esa necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama ‘intencionalidad’”[Note90.](#) Ortega da una interesante explicación a esta disposición de la conciencia, su intencionalidad, que dibuja en la metáfora de los círculos concéntrico, mostrando cómo el centro de su ser está siempre volcado a la periferia. El hombre primitivo, dice, al igual que los animales, debía estar volcado al mundo exterior, atento a lo que ahí ocurría, en éxtasis (que etimológicamente significa estar fuera de sí); de lo contrario, podía sucumbir por los peligros que lo acechaban. Necesitaba tener claro todo lo que lo rodeaba, para poder actuar en caso de peligro. No podía distraerse. La distracción le podía

costar la vida. Sostiene: “he aquí cómo y por qué desde un punto de vista biológico lo natural y primario es que el hombre se ignore a sí mismo.

”Lo sorprendente, lo que intriga y demanda aclaración es el hecho inverso. ¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el “yo”, volviéndose de espaldas al contorno, se pone a mirar hacia dentro de sí mismo?”[Note91.](#) ¿Cómo es que el hombre se volvió hacia sí mismo y descubrió su subjetividad. En el idealismo, como se ha venido planteando, “el yo, el sujeto se traga el mundo exterior”[Note92.](#) El ser humano quedó dentro de sí mismo. El haber quedado así, dentro de sí mismo, vuelto hacia el interior, tiene además otra consecuencia, que ha sido mencionada anteriormente: “al tragarse el Mundo el yo moderno se ha quedado solo, constitutivamente solo”[Note93.](#) El yo vuelto hacia sí mismo, solitario, explicado por la filosofía idealista, necesita salir de su prisión para encontrar un mundo a su alrededor.

La filosofía sostiene Ortega, quisiera poder explicar al hombre de otra manera que dentro de una cápsula cerrada, encontrando otros seres distintos de sí en su alrededor con quien poder comunicarse y compartir. El hombre necesita encontrar a la mujer, la mujer al hombre, al niño, al anciano y no sólo eso, sino también necesita encontrarse con las cosas del mundo y en el mundo. Quisiera poder explicar el tú y el él, el yo y el nosotros, el yo y lo otro, pero sin dejar su ipseidad. Necesita poder sacarlo de sí, pero conservando su intimidad. Sostiene: “el Yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad”[Note94.](#) Evidentemente, no es tarea fácil para la filosofía esa empresa, pero es necesario tener deseos de hacerlo para poder encontrar el camino a nuevas explicaciones que permitan entender al hombre y el Universo de otra manera. La verdad, en el decir de Ortega, “sólo desciende sobre quien la pretende, quien la anhela y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse”[Note95.](#) No cabe duda de que la filosofía está en disposición de encontrar el camino para superar la modernidad y el idealismo, pero como se dijo en párrafos anteriores,

necesita para ello asimilarla primero. En la medida que no se comprenda a cabalidad, no puede trascenderla.

## 2.5. La modernidad a los ojos de Ortega

Ortega plantea que cada época tiene su tarea, su misión; la de esta época, la que él vive, es la de intentar superar las explicaciones del mundo sustentadas en los principios cartesianos. Nos dice: “decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, el tema de nuestro tiempo”<sup>Note96.</sup> El filósofo antiguo buscaba el modo de ser particular de cada cosa, su esencia, su substancia. La palabra griega para substancia era *ousía* (Heidegger, la traduce por entidad, también ha sido traducida por esencia)<sup>Note97.</sup> El modo de ser de las cosas así concebido tiene un carácter estático. En cambio, el modo de ser del pensamiento es “inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo. [...] En cuanto el pensamiento tuviese ser quieto dejaría de ser, porque dejaría yo de actuar pensándolo. [...] El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia: si pienso A, es evidente que existe el pensar A. Por eso, la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*”<sup>Note98.</sup> Como sostiene Ortega, esa afirmación no merece duda; pero, nos dice, Descartes no sólo afirma eso, sino que agregó a esta brillante idea otra aseveración: “Pienso, luego soy, existo —*Cogito, ergo sum*”<sup>Note99.</sup> La diferencia entre ambas posturas, que sólo es “aparentemente” en una frase, tiene consecuencias en la filosofía, ya que muestran caminos explicativos radicalmente distintos. Nos dice Ortega que el problema se produjo porque Descartes no se contentó con sólo decir *cogitatio est*, sino que agrega el *cogito, ergo sum*. Sostiene nuestro pensador: “sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, pondremos en lugar de ‘pienso’, ‘el pensamiento existe’, y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: “el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy”<sup>Note100.</sup> Con esa afirmación, nos dice Ortega, Descartes se salió del idealismo y del verdadero espiritualismo que quiso traer como innovación al pensamiento filosófico y que, indudablemente, fue un gran avance de la filosofía, y volvió a caer en las categorías cósmicas

de los griegos. Sin quererlo tal vez, los helénicos se le impusieron. Sería interesante saber que diría un psicoanalista al respecto; evidentemente, ello no es tema de este trabajo.

Sostiene Ortega, refiriéndose a Descartes, que a pesar de que ha “tenido la suficiente intuición del algo ‘pensamiento’, no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero ‘parecer’, en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese ser del pensamiento que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí, un ser-cosa, una entidad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primera realidad y se convierte en simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática”[Note101.](#)

Así, para Descartes, el pensamiento sería apariencia de otra cosa, de un Yo que sería la verdadera realidad, una entidad “latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es.[...] Por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un “luego”. “Pienso, luego existo”. *Je pense, donc je suis*. Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu’une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega”[Note102.](#) Pienso que esta cita de Ortega es un brillante resumen de lo anteriormente expuesto, en el sentido que Descartes, que introduce el idealismo en forma clara, el pensamiento como actividad, lo anula y vuelve a recaer en la idea de sustancia, *ousía*, impuesta a nuestro pensamiento por la filosofía antigua. Dado que el pensamiento de Descartes sigue primando en la mayor parte de nuestra forma de entender el Universo y las cosas, llama la atención que después de veintiseis siglos la filosofía antigua siga primando en el mundo occidental. Como dice Ortega: “Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia - que es, en verdad encantadora”[Note103.](#) Tal vez sea esa una buena explicación, tomando literalmente la cita de Ortega. Estamos encantados, embrujados tal vez por la magia del pensamiento de aquellos personajes que vivieron bajo ese cielo tan especial que cubre

esa zona también tan especial, inserta en el Mediterráneo y en el mar Egeo.

## **2.6.La interpretación de Ortega del concepto de sustancia en Descartes**

Ortega sostiene que uno de los conceptos más difíciles de la filosofía es el concepto de sustancia. “La idea de que lo que hay en nuestro alrededor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de “cosas”, en el sentido de sustancia, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente”[Note104.](#) La sustancia sería aquella cualidad de una cosa que permanece constante, que no cambia. En el ejemplo que Ortega pone para describir un caballo, sostiene que el caballo no es su forma, su color, su pelaje, que serían entre otras, las apariencias del caballo. El verdadero ser del caballo está debajo de sus apariencias y es inmutable; en otras palabras: “sustancia es, pues una cosa que supongo está detrás de lo que yo veo de la cosa, de su apariencia”[Note105.](#) Siguiendo con el ejemplo del caballo, podemos decir que las apariencias que ese animal puede tomar son infinitas; cómo se mueve, cómo trota, como reconoce a su amo etc., pero que hay algo que no cambia, y es el hecho de que es un caballo. El caballo, las caballerizas, el pasto, para la mayoría de las personas son cosas, cosas que están en el mundo. Hablamos en general de ‘cosas` y, en general, no nos detenemos a pensar en esa palabra que, sin duda, para la mayoría de la gente parece obvia. Ortega se pregunta: “¿que van a ser las cosas más que ‘cosas`? - diría ingenuamente cualquier hombre inculto de nuestro tiempo y de tiempos atrás hasta una fecha que sería interesante fijar. Nótese que en esa supuesta frase - ‘las cosas son cosas` - el vocablo cosa aparece dos veces, y cada una con distinto sentido. En el sujeto del juicio cosa designa los distintos e innumerables algos que nos rodean. El vocablo se limita a nombrar esos algos, como si dijéramos, a señalarlos con el dedo. No pretende decir nada de ellos, no los califica, no dice lo que son, no los interpreta, o “explica”. Mas en el predicado, cosas es un término conceptual que tiene por sí una significación = sustancias, la cual pretende revelarnos la secreta condición de algos en derredor nuestro”[Note106.](#) El concepto “cosa y sustancia” es complejo.

Vivimos inmersos en el mundo de las cosas, y al decir esa frase uno no se detiene a pensar en sus implicancias; pero, inevitablemente la palabra cosa tiene mucha historia, que no puede ser desconocida; pero, como nos dice Ortega, es indudablemente sinónimo de sustancia. En la clase del 17 de Abril de 2002, Acevedo plantea: “la sustancia no aparece, es invisible, se infiere o supone de las cualidades que son perceptibles, es decir de sus atributos. Por lo tanto, la sustancia sería lo que soporta las cualidades; lo que está debajo; lo que unifica; lo que es sujeto permanente de las variaciones de algo. Frente a las características *aparentes* de las cualidades, la sustancia es invisible”[Note107.](#) Ortega, refiriéndose a la sustancia, nos dice: “la expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser sustante o substancial, ser inmóvil e invariante. Incluso en la sustancia última, principio de todo cambio y movimiento, en el Dios aristotélico, encontraremos un ser que mueve pero que no se mueve - un motor inmóvil. Esta idea del ser sustante y estático es justísima, indestructible si no hay más realidades en el mundo que las que nos llegan de fuera, que las que percibimos. Porque, en efecto, de esas cosas externas tenemos sólo sus apariencias ante nosotros”[Note108.](#)

Descartes sostiene: “por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y en verdad, sustancia que no necesita en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios”[Note109.](#) Más adelante, en el mismo texto, afirma: “de cada sustancia uno es el atributo principal; como de la mente el pensamiento, del cuerpo la extensión. La sustancia se reconoce, es cierto, por cualquier atributo; pero, con todo, una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las cosas. Como la extensión en largo, ancho y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. [...] Y así podemos tener claras y distintas dos nociones, o ideas, una de la sustancia pensante creada, otra de la sustancia corpórea, si distinguimos con cuidado todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión. Como también podemos tener idea clara y distinta de la sustancia pensante increada e independiente, esto es, de Dios”[Note110.](#) En otras palabras, Descartes acepta la existencia de tres sustancias: Dios, como la sustancia propiamente tal, en el sentido que no necesita de ninguna

otra cosa para existir; la *res cogitans* y la *res extensa*, que serían sustancias por analogía y que sólo necesitan del concurso de Dios para existir. Cuando Descartes separa el *cogito* del *sum* con la palabra *ergo*, “luego”, con ello hace que el pensamiento sólo sea un atributo de otra cosa que sí es substancial. Como se planteó anteriormente, el yo que piensa, que, por lo tanto, existe, sería la substancia, y el pensamiento, que no se bastaría a sí mismo, evidentemente no sería substancial. Ortega refuta esa idea y nos dice: “no; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuera, Descartes no podría aceptar la primera parte, no podría decir *Cogito* - el pensamiento existe - y fundar en esa conclusión - luego existo. [...] Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica, puesto que no consiste en ser pensado, y sólo por eso interior a sí mismo y haciéndose o dándose el ser a sí mismo. La cosa pensante no se piensa a sí misma”[Note111.](#). Ortega acepta lo dinámico del pensamiento y el que el pensamiento consista en aparecerse a sí mismo, lo que no acepta es el salto que hace Descartes a la substancialidad el volver a la *res*; el *sujeto* que piensa encapsula el pensamiento en su interior.

La cosa pensante niega la dinámica del pensamiento como independiente, e inevitablemente ello implica recaer en la idea de sustancia de la filosofía helénica, en la idea tradicional de entender el ser, que sería: “ser-sin-fondo; eternidad; independenciamiento del tiempo; autoafirmación. Idea que no habría sido modificada en la época moderna”[Note112.](#).

## **2.7.La tesis idealista**

Sostiene Ortega: “para el idealismo y, en general, para la época moderna, la realidad primaria y fundamental, prototípica, lo que verdadera y absolutamente hay era yo pensando las cosas. Éstas, las cosas, no tienen, no tenían para el idealismo realidad por sí, sino sólo como pensadas; de suerte que la conciencia, *cogitatio*, o pensamiento, era un darme cuenta de mis propias visiones, de lo que desde Kant se ha llamado ‘contenidos de conciencia’, un darme cuenta de mis propios contenidos, un darme cuenta de mis propios pensamientos; en suma: un darse cuenta de sí mismo”[Note113.](#). Este hecho hace que la actividad de mi conciencia, en su actitud natural, se dirija al mundo



para que se hagan patente en ella los fenómenos. Para que ello sea posible es necesario que existan fenómenos a representar. Por ello es posible decir, con Ortega, que el idealismo divide el mundo en dos vertientes: “o fuera de mí o dentro de mí”<sup>Note114.</sup>. Los contenidos de conciencia son las imágenes que yo formo sobre el mundo (indudablemente, estarían dentro de mí); lo representado, que viene del mundo exterior a mí sería lo fuera de mí. Pero, nos dice Ortega, es necesario ser cauteloso con esa afirmación, dado que “lo mío aquí es el acto de representar y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado”<sup>Note115.</sup>. En otras palabras lo mío es el acto del pensamiento que está involucrado en mi percepción del mundo, no lo representado.

Me parece atinente en este punto citar a Sartre que plantea: “`él la comía con los ojos`. Esta frase y otros muchos signos indican bastante la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. [...] ¿qué es una mesa, una roca, una casa?. Cierta conjunto de ‘contenidos de conciencia’, un orden de esos contenidos. ¡Oh filosofía alimentaria! Sin embargo nada parecía más evidente: ¿la mesa no es el contenido actual de mi percepción, y mi percepción no es el estado presente de mi conciencia? [...] Husserl no se cansa de afirmar que no se puede disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en que está: al borde del camino entre el polvo, solo retorcido por el calor, a veinte leguas de la costa mediterránea. No puede entrar en vuestra conciencia, pues no tiene la misma naturaleza que ella. [...] Pero Husserl no es realista: este árbol sobre su trozo de tierra agrietada no constituye un absoluto que entraría más tarde en comunicación con nosotros. La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”<sup>Note116.</sup>. De esa manera, la *conciencia* y el *mundo* se darían simultáneamente, el mundo exterior es relativo a mi conciencia, pero cualquier cosa que yo me represente en mi conciencia, es algo del mundo. No son separables.

Ortega se pregunta, refiriéndose al lugar donde está impartiendo su clase, “¿dónde está pues, el teatro, en definitiva? La respuesta es obvia: no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero

tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él - está junto, inseparablemente junto a mi pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento; como el anverso con el reverso y la derecha con la izquierda, sin que por eso la derecha sea izquierda ni reverso el anverso. [...] El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy ni teatro ni mundo —soy frente a este teatro, soy con el mundo— somos el mundo y yo. Y generalizando diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí - sino que es lo que es para mí y, por lo pronto nada más. Hasta aquí marchamos juntos con el idealismo”[Note117.](#)

Ortega plantea que el constar que el mundo sea sólo una apariencia no nos obliga a tener que buscar una sustancia bajo esa apariencia. Al hacerlo, el pensamiento, que es pura actividad, se estatiza, se detiene y deja de ser pensamiento, reflexividad. Nos dice, precisando su crítica: “el error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, más por lo mismo, distintos”[Note118.](#)

## **2.8.Una mirada alternativa**

Sostiene Ortega que Descartes al decir “dudo, luego existo” está dejando sin explicar, sin advertirlo, “dentro de sí una serie de otras tesis previa, más radicales aún que ella, a saber:

1.<sup>a</sup> - Que para que el hombre dude y teorice es preciso que el hombre preexista a su dudar y teorizar.

2.<sup>a</sup>.- Que esa preexistencia, puesto que hace posible y motiva la duda, es la existencia radical, la realidad radical del vivir y no del dudar y del pensar.

3.<sup>o</sup>. - Que esa preexistencia del hombre a su teorizar, es la verdadera existencia. Y conste que empleo la palabra existencia en su sentido más tradicional. [...]

4º. - Previa aún al *Cogito ergo sum* : tener que habérselas, en cada instante, con determinadas circunstancias, es lo que solemos llamar ´vida`. Por tanto, la realidad radical en que surgen y aparecen todas las demás realidades es ´vida humana`, la de cada cual. Vivir significa, pues, encontrarse en determinadas circunstancias y tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse en ellas.

5º. - Que, siendo la circunstancia, siempre y últimamente oscura y confusa, un enigma, el hombre no sabe bien qué hacer con ella y con ella para subsistir. Por tanto, que, más o menos, el hombre está siempre perdido o en peligro de perderse. ¿Qué hacer cuando no se sabe qué hacer? Cuando no se sabe qué hacer con lo que nos rodea, el único hacer que nos queda es ponernos a pensar sobre lo que nos rodea, para intentar descifrar su enigma, y, en vista de lo que hallemos, fabricarnos un programa de quehaceres, un proyecto de ocupaciones, de vida. Por tanto, cuando el hombre no sabe qué hacer, lo único que puede hacer es intentar saber. Ésta es la raíz del teorizar de las ciencias, de la filosofía; y, en general, lo que se llama ´verdad` y ´razón`, La razón , en su autenticidad, es razón vital. [...]

6º. - y última tesis: Cuanto va dicho se resume en esto: toda tesis con que se haya intentado [...] inaugurar la filosofía, supone ya la vida como realidad radical, dentro de la cual [...] esa tesis surge. Por tanto, es la afirmación de la vida como realidad primaria, en que todas las demás aparecen, la auténtica tesis radical. Esto significa, además, que los principios de la teoría, de la razón no son, a su vez, racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida”[Note119.](#)

Me parece que este acercamiento que hace Ortega sobre la realidad radical no merece cuestionamiento alguno. ¿Quién puede objetar que para poder teorizar o pensar, primero tiene que estar vivo? ¿Quién puede objetar que los problemas que nos presenta nuestro entorno, cuando este se transforma en misterioso u oscuro es lo que nos lleva a tratar de saber? ¿Quién puede dudar de que esté inmerso en las circunstancias y que eso lo hace sentirse vivo? ¿Quién puede dudar de su propia existencia? Pienso que nadie.

Ortega lo resume brillantemente: “la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato del Universo, lo que me es dado es..... ´mi vida`—no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas son ya

interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dado mí vida, y mi vida es ante todo una hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro [Note120.](#), sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando” [Note121.](#) La vida es evidencial para cada uno y mi existir es inseparable de mis circunstancias. Uno nace y se encuentra a sí mismo en el mundo y ocupado de las cosas y los seres del mundo. Está con los otros. Como dice Ortega, citando a Heidegger: “vivir es encontrarse en el mundo” [Note122.](#) Hemos sido arrojados al mundo, nos encontramos en el mundo. Dice Ortega: “no nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros” [Note123.](#) Lévinas al respecto señala: “aquel que es o aquello que es no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada anteriormente al drama, antes de levantar el telón. Asume precisamente esa existencia ya existiendo” [Note124.](#) Nuestra vida la encontramos al nacer y siempre es una perpetua sorpresa que empieza por la sorpresa del existir. La vida siempre es imprevista y no nos han preparado para ella: “este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida” [Note125.](#) La vida es un problema que necesitamos resolver nosotros mismos. Si bien, como nos dice Ortega, hemos sido arrojados a ella, una vez en ella tenemos que ser capaces de vivirla. Dice: “la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo” [Note126.](#) Uno, cada uno de nosotros, vive su vida en ciertas circunstancias. El hombre tiene que afanarse siempre por o para estar siendo, debe afanarse, ocuparse en hacer algo para algo. “La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito - en virtud de un para, de lo que vulgarmente se llama una finalidad” [Note127.](#) Ese “para” en vista de lo cual hago lo que hago, se debe a que lo he decidido yo, porque entre las posibilidades que tengo, me parece la mejor. Es así como nuestra vida se anticipa, y en lugar de vivir volcado al pasado, vivo volcado a lo que preveo puede venir. Sostiene: “vida es a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino” [Note128.](#) En el vivir nos encontramos con el mundo, y el mundo es lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me encuentro conmigo.

Así, “nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro - Hombre y Mundo -. El mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, [...]. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*. El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica - no una realidad que se compone de cosas.”[Note129.](#) Vivir, significa tener que ser fuera de mí, en mis circunstancias, en los campos pragmáticos. Estos campos pragmáticos los procuro aprovechar o evitar. Afirma Ortega: “en el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Éste está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependo de ello para mi bien o mi mal; todo me es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño”[Note130.](#)

Así, Ortega nos saca de la soledad en las que nos dejaba el idealismo y nos pone en un mundo de asuntos o importancias, donde “todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta”[Note131.](#)

Sartre, a su vez refiriéndose a Husserl, sostiene: “nos hemos liberado de Proust, y al mismo tiempo de la ‘vida interior’; en vano buscaremos como Amiel, como un niño que se besa el hombro, las caricias, los mimos de nuestra intimidad, porque, en fin de cuentas, todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”[Note132.](#)

Como dice Ortega, “no existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que

aprender a ser razón vital”[Note133.](#) Indudablemente, la inteligencia o la razón nos sirven en esta difícil empresa de vivir, en la que también existe el azar y tanto más.

“Para los antiguos, realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos, ser significa “intimidad, subjetividad”; para nosotros, ser significa “vivir” - por tanto, intimidad consigo, y con las cosas”[Note134.](#)

### **3.- Hacia la metafísica de la vida humana en Ortega**

#### **3.1.¿Para quién es el ser de las cosas**

En *Unas Lecciones de Metafísica*, Ortega despierta nuestra atención para reflexionar sobre el ser y el saber, que a pesar de ser asuntos fundamentales para la filosofía, han sido dados por supuesto y, de esa manera, olvidados. Nos dice “—el ser y el saber o conocer— quedaron siempre a la espalda de la Metafísica o Filosofía. [...] Cuando hasta ahora la filosofía estudiaba el ser, lo que estudiaba es el ser—de—las—cosas, y se preguntaba: ¿qué son las cosas?; no se preguntaba: ¿qué es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda”[Note135.](#) Lo daba por supuesto porque desde la época de los griegos, específicamente, del primer tercio del siglo V antes de Cristo en Grecia las cosas son en tanto sustanciales. “Es el ser en sí y por sí de las cosas”[Note136.](#) lo que se ha tratado de encontrar desde entonces. “Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cuál sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostentan. De otro modo nos sería notorio y archisabido”[Note137.](#) Si bien esta aseveración es bastante fuerte, veremos que Ortega no niega la existencia de un ser de las cosas, sino que plantea que el verlas así —como teniendo ser— es solamente “una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas”[Note138.](#)

Heidegger a su vez sostiene: “sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse en un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además ratifica y legitima su omisión. Dice: “el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de

definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido”[Note139.](#)

Ambas citas muestran con nitidez los prejuicios que ha tenido la filosofía para preguntarse por el “ser”, concepto calve base del pensar filosófico y frente al que cualquier respuesta queda corta.

Por otra parte y paralelamente a la pregunta por el ser, nos dice Ortega: “cuando la teoría del conocimiento se preguntaba: ¿qué es el saber o conocimiento? lo que buscaba era si era posible, cómo era posible, cuáles eran sus límites y normas. Pero jamás se le ocurrió entender la pregunta en su sentido más obvio, radical y primario, a saber ¿qué es eso cuya posibilidad, funcionamiento, límites y normas investigamos?”[Note140.](#) “Si ‘saber’ y ‘ser’ son los dos problemas fundamentales”[Note141.](#) de la metafísica —y, por tanto, de la filosofía—, no es posible darlos por resueltos, es preciso detenerse a reflexionar sobre ellos.

El pensamiento occidental ha puesto el énfasis en el ser sustancial, en la esencia de las cosas y no se ha detenido a entender “meramente lo que son para nosotros”[Note142.](#) Sostiene Ortega: “el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino un evidente ser *para*”[Note143.](#) Es interesante hacer notar que lo que está en cursiva es el *para*, apuntando al ente para quien las cosas son. ¿Quién es ese ente para quién el ser de las cosas es? De ello hablaremos a continuación.

### **3.2.Vida humana como realidad radical**

El hombre según Ortega, se ha perdido. Nos dice “el hombre se ha perdido muchas veces a lo largo de la historia – más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo, y, gracias a esa otra sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse”[Note144.](#)

¿Cómo puede hacer para re-encontrarse, para salir de la selva de su existencia donde al igual que Alicia en el país de la maravillas se pierde en el bosque, sin saber hacia donde dirigir sus pasos? Nos dice Ortega, la forma sería la de hallar un tipo de hecho que no amerite ser puesto en duda, en palabras del autor “en que retrocedamos a un orden de realidad última, o un orden de realidad que, por ser esta

radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás”[Note145.](#) Así nuestro autor nos lleva a la idea de vida humana como “realidad radical”.

Sostiene Ortega: “la vida humana es una realidad extraña, de lo cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella”[Note146.](#) Con esa afirmación Ortega nos muestra que el *para* del que hablábamos en párrafos anteriores, al parecer está referido a la vida humana, la que ningún ser humano vivo, con conciencia puede poner en duda.

La idea de radicalidad refiere, en palabras de Ortega anteriormente citadas, “a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí a ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás”[Note147.](#) Con ello no quiere decir que sea la más importante sino que sólo orienta el pensamiento hacia el hecho de que todas las otras realidades remiten a ella, se hacen patente en una vida humana.

Nuestro autor no nos está hablando de la vida en términos genéricos, sino de que: “vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo mi vida”[Note148.](#) La vida de los demás, el jardín que diviso desde mi escritorio, el azul del cielo, o cualquier cosa que haya en el mundo, aparecen en el escenario de “mi vida”, es decir, aparecen para mí. Todo lo que distinguimos de este mundo es siempre distinguido por alguien, el que está haciendo la distinción. Desde el ámbito biológico me parece pertinente citar a Maturana que afirma: “la existencia es constituida con lo que el observador hace, y el observador trae a la mano los objetos que él o ella distingue con sus operaciones de distinción”[Note149.](#) Maturana no se está refiriendo a objetos en el sentido de la dicotomía sujeto-objeto, sino que en relación a cualquier distinción que se haga del mundo de las cosas o de la experiencia personal. Ello es llevado por este autor a todos los terrenos de la vida, incluso a aquél que más conmueve a una persona, el dolor que vemos reflejado en la cara de otro significativo para nosotros. Al respecto, dice Ortega: “el dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y



problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su espectáculo, sus señales. [...] Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca”[Note150.](#) En otras palabras sólo puedo estar segura de lo que a mi me ocurre, lo que le ocurre al otro sólo lo puedo inferir y en tanto es inferencia, jamás puedo estar segura de ello. La vida de otros, lo que les pasa a otros, por muy cercanos que nos sean siempre se hace presente en mi propia vida, se me aparece en mi vida y como tal puede ser equívoco para mi. Lo único inequívoco es lo que a mi me pasa. Sostiene Ortega “la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos, sabemos, claro está , que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa”[Note151.](#) Es por esta genuinidad incuestionable de lo que a cada quien le pasa que la vida de cada uno es realidad radical en un primer sentido.

Agrega Ortega: "yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mi dentro de mi vida. [ ... ] Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual”[Note152.](#) Mi vida es para mí irrefutable, incuestionable, es patencia, no es posible someterla a la duda.

La radicalidad de la vida sostiene: “no significa que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz – de ahí, radical – de todas las demás”[Note153.](#) Es en mi vida donde las otras se me hacen patentes. Para que cualquier realidad aparezca, requiere de una vida humana en la cual aparecer. Se trata de un segundo sentido de la radicalidad de la vida.

Respecto de los algos que aparecen en la realidad radical, la filosofía necesita: “descubrir y precisar el lugar y modo dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma existe”[Note154.](#)

El *para quién* del que hablábamos anteriormente, puede ahora encontrar respuesta, es *para mí*. Es en el escenario de mi propia existencia donde todo acontece, donde el mundo existe y donde lo existente se hace patente.

### 3.3.Sobre el vocablo existente

En relación al vocablo existencia en el mundo de la filosofía también nos encontramos con formas distintas de interpretación, es decir, no hay consenso y no es mi intención extenderme en ello, sólo referirme someramente al problema. Heidegger en la “Carta sobre el «Humanismo» sostiene: “aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama «esencia» del hombre, reside en su existencia. Pero, así pensada, la existencia no es idéntica al concepto tradicional de existencia que significa realidad efectiva, a diferencia de la *essentia*, que significa posibilidad”[Note155.](#) A modo de ilustrar la dificultad que encierra dicho concepto me permitiré citar nuevamente a Heidegger, quien en la misma obra mencionada, afirma: “Kant presenta la existencia como la realidad efectiva, en el sentido de la objetividad de la experiencia. Hegel define la existencia como la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche concibe la existencia como el eterno retorno de lo igual”[Note156.](#) Para Jaspers la existencia se manifiesta en el existente que trasciende al *Dasein*[Note157.](#) mundano y se hace patente en la vida del hombre en situaciones donde la trascendencia y la finitud de la vida se hacen patentes. Ello ocurre en situaciones límites. Nos dice Holzapfel refiriéndose al pensamiento de Jaspers: “existe la posibilidad de situaciones límite (muerte, lucha, sufrimiento, culpa) y que tienen que ver con nuestra esencial finitud, que están siempre ahí y que nos obligan a ser desde el origen. A partir de ellas podemos llegar a ser-sí-mismos (*Selbstsein*) en el modo de lo que Jaspers llama existencia”[Note158.](#) La existencia así entendida, nos dice este filósofo refiriéndose a Jaspers, es posibilidad “que se constituye a partir de un acto de trascender lo mundanal. De esta forma, se trata de que somos esencialmente posibilidad y, al mismo tiempo, libertad, que se constituye únicamente en ese trascender, y que, por ello mismo, nunca puedo objetivar o esquematizar. La existencia es así únicamente en la apelación (*Appell*) y tiene siempre el carácter de un *signum* que nos llama”[Note159.](#)

De esta forma es posible decir que para Jaspers existirían dos formas de ser en el mundo, la del *Dasein* y la del existente. Entre el ser-ahí y el existente se da una tensión que es la tensión que se produce entre mundo cotidiano y mundo trascendente. Nos dice Holzapfel: “la tensión entre estos dos momentos, entre ser-ahí y existencia, entre mundo y trascendencia, atraviesa todo el conjunto de la inmensa obra jasperiana, alcanzando incluso hasta su obra final sobre *Los grandes pensadores*”[Note160.](#) El existente actúa desde su ser-sí-mismo y realiza acciones incondicionales las que, si bien son realizadas por los seres humanos, no son producto de requerimientos orientados a logros de fines finitos, sino que “lo incondicional es anterior a todo lo final como aquello que sienta los fines mismos. Lo incondicional no es, por ende, lo que se quiere, sino aquello desde lo cual se quiere”[Note161.](#) Lo incondicional nos lleva al origen, nos lleva al ser. Trasciende la acción mundana y es independiente de cualquier ideología. Al respecto, Jaspers afirma que lo incondicional “es una resolución con la que me identifico yo mismo y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de inconcebible profundidad. [...] Lo incondicional significa participación en lo eterno”[Note162.](#) De esta manera, Jaspers está haciendo una distinción entre acciones humanas mundanas realizadas por el *Dasein* y acciones trascendentes, realizadas por el existente.

Por su parte Ortega no hace esa distinción entre el ser estando en el mundo y el ser en tanto trascendencia; veamos qué nos dice al respecto: “existir – vocablo presumo, originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso el existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, está ahí, ex-iste, re-siste”[Note163.](#) Ortega refiere a que existencia no puede designar al modo de ser del hombre, dado que el yo no existe sino que “vive o es vivido. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que existen, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito de mi vida”[Note164.](#) En otras palabras el ser humano vive y su vida es realidad radical, el resto de las cosas del mundo

incluso sus más cercanos, sus amores, sus parientes, sus hijos, sólo son existentes que aparecen en el escenario de mi “propia vida”.

Ortega y Jaspers, nos ofrecen dos formas distintas de tratar el problema del “existente” que apuntan a dos formas distintas de entenderlo. Ello nos permite decir que estamos frente a un problema complejo en el ámbito de la filosofía, y que por ello mismo sólo reseñé en esta oportunidad. Quise contemplarlo dado que pienso que hay muchas disciplinas, en las que incluyo la psicología, que lo tratan livianamente sin darle la profundidad de análisis que amerita. El que Ortega no contemple la trascendencia en el concepto del existente, no quiere decir que reniega de lo trascendente, sólo que lo aborda de otra manera.

### **3.4.La vida como quehacer**

Rivera, centrado en el pensamiento de Heidegger, nos dice que *Dasein* “significa literalmente ‘ser el ahí’, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo”<sup>[Note165.](#)</sup> La posibilidad que tiene el *Dasein* de abrirse a sí mismo y al mundo es su aperturidad. Este carácter del *Dasein* se vincularía, según Heidegger, con lo que “llamamos la condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el Ahí. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de la entrega a sí mismo”<sup>[Note166.](#)</sup> Para Ortega, esta condición de estar arrojados en el mundo, de encontrarnos en la vida viviendo, es fundamental. En su metafísica de la *vida* humana, describiendo los rasgos básicos de ésta, nos dice: “no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias”<sup>[Note167.](#)</sup> Se ve arrojado, caído a un mundo al que no eligió llegar. Vive hoy, en el lugar en el que le tocó nacer, en el aquí y ahora, en este siglo, en este país y es ahí donde va a vivir. No importa si lo quiere o no, no le queda más alternativa que aceptar sus circunstancias. Nos dice Ortega que “la vida nos es disparada a quemarropa. [...] allí donde y cuando nacemos o después

de nacer estemos, tenemos, querámoslo o no, que salir nadando”[Note168.](#)

Si bien orientado hacia otra reflexión —y tal vez fuera de contexto—, me parece interesante traer a colación a Nietzsche, quien, al respecto, sostiene: “nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente”[Note169.](#)

El carácter del vivir que consiste en haber sido arrojados en esas circunstancias en las que nos encontramos viviendo nos lleva a otro atributo del vivir, en el pensamiento de Ortega, a saber: es constantemente necesario tener que hacer algo. No somos como una piedra, un cristal o una planta que sólo serán aquello que les tocó ser, sino que nosotros debemos hacer nuestra vida. Dice Ortega: “la vida es quehacer”[Note170.](#) Sostiene nuestro pensador que “esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola”[Note171.](#) El cómo la hagamos, el cómo la ocupemos va a depender de cada cual; el imperativo es el quehacer, y ese quehacer es en este mundo en el que nos tocó vivir.

Este mundo nos presenta, dice Ortega, “una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia – repito –, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto a nuestra responsabilidad”[Note172.](#)

El hombre, dice Ortega, “es la única realidad, la cual no consiste solamente en ser, sino tiene que elegir su propio ser”[Note173.](#) Tiene la inmensa responsabilidad de elegir caminos de acción. En ocasiones son decisiones intrascendentes, como qué ropa usar o qué libro leer, pero en otras tiene la inmensa responsabilidad de elegir una carrera, un modo de vida, un lugar donde establecer su hogar, alguien con quien compartir su cotidianidad.

Podemos ver de esta manera que Ortega no se refiere a la vida humana en el sentido biológico sino en el sentido biográfico. En otras palabras, el hombre sería responsable de su propia biografía. Nadie

puede sustraerse de elegir. Dice Ortega: “incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él”[Note174.](#) El hombre está condenado a ser libre, dado que las posibilidades entrañadas en la circunstancia no son nunca una sola. Siempre hay más de una posibilidad de elegir, sin que ello implique una ilimitada cantidad de posibilidades, sino aquéllas que las circunstancias nos permiten. “Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos”[Note175.](#) . La única puerta que no podemos tocar más de una vez es la muerte. “La muerte es segura, no hay escape posible”[Note176.](#) . Mientras estemos vivos, debemos hacer algo, y hacer algo implica elección, caminos, rutas a seguir, preferencias con las que debemos actuar. Estas, por supuesto, nunca son necesariamente certeras ya que nunca podemos prever con precisión las consecuencias que tendrá tal o cual decisión; lo único certero es que es necesario elegir, de ello no nos podemos escapar, en tanto tengamos vida y conciencia, decidimos.

### **3.5.La vida como carga**

En la medida que podemos elegir caminos distintos, por pequeños o grandes que estos sean, podemos afirmar que la vida es movimiento, cambio. Nos dice Ortega: “la vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente sí mismo. Solo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo libera del cambio y lo eterniza”[Note177.](#) . El que podamos elegir, el estar vivos, el tener que habérnoslas con los asuntos del mundo para decidir, no es una garantía de felicidad, ni de saber hacer, sino que, por el contrario, la vida pasa a ser una carga, nos dice de Ortega: “la vida normal es, en efecto, pesadumbre, nos pesa porque tenemos que llevarla y sostenerla a pulso, a fuerza de voluntad”[Note178.](#) .

La pesadumbre a mi entender tiene relación con lo que implica una decisión. En toda empresa hay dos ingredientes que deben ser considerados, nos dice Ortega: “el apetito de ejecutarla y el temor del peligro que ocasiona. ¿Cuál es ante ellos nuestro primer movimiento, antes de toda reflexión o razonamiento? ¿Puede en nosotros más el apetito de hacer o el temor que invita a eludir?”[Note179.](#) . Si bien esta cita de Ortega está referida a una meditación sobre la guerra, creo que

puede ser aplicada a toda empresa humana. Qué mayor empresa que el vivir y tener que tomar decisiones sobre lo único que tenemos, “nuestra vida”. Indudablemente, visto así, la vida es pesadumbre, en cuanto es ocupación y es elección.

Afirma nuestro pensador: “el capricho es hacer cualquier cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto de elegir, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquella que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra int-eligencia”[Note180.](#) Esta idea me parece interesante y pienso que bien amerita una reflexión mayor, que no es el momento de realizar, pero tal vez de hacer notar, para ser considerada en futuros trabajos, sobre todo dado el peso que nuestra cultura le asigna al concepto inteligencia.

La inseguridad que conlleva cualquier elección es un imperativo del que no logramos escapar por muy int-eligentes que sean nuestra elecciones. Al respecto nos dice Ortega: “la vida humana es siempre inseguridad y toda ecuación de ella la implica, si bien en cada una cobra distinto cariz. La inseguridad del pobre es una y la inseguridad del rico otra. Así la inseguridad del hombre ‘libre’ y prepotente es sumamente curiosa: es el no saber que hacer de puro poder hacer muchas cosas y la impresión de perderse, de volatizarse en meras posibilidades”[Note181.](#) Frente a lo incierto Nietzsche afirma: “lo desconocido implica peligro, inquietud, preocupación”[Note182.](#)

La vida de cada quien no sólo debe hacerse, sino que hay épocas como la nuestra —que Ortega llama “épocas de libertad”[Note183.](#)—, donde lo incierto se hace evidente hasta el extremo, ya que es la persona la que debe encontrar el suelo en que pararse, en que establecerse. Nos dice: “el asiento y seguridad vital para la existencia de la persona no le son dados desde luego y sin esfuerzo propio por su encaje nativo en la tradición incuestionada, sino que es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre que apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida”[Note184.](#) Una vida lo más plena posible, con las alternativas que va encontrando en su transitar;

indudablemente, es una ardua tarea la que se nos impone —o se nos propone—, por el sólo hecho de estar vivos.

### **3.6.Lo intransferible de la vida humana y la soledad radical**

Las decisiones siempre son personales, nadie puede hacer por mí mi vida; lo que nos lleva a plantear otro atributo de la vida; es intransferible. Cada quien tiene que vivirse la suya, “nadie puede sustituirle en la faena de vivir, [...] ningún otro puede elegir ni decidir por delegación suya lo que va a hacer, lo que va a ser; nadie puede reemplazarle ni subrogarle a él en sentir y querer”[Note185.](#) Nadie —ni siquiera una madre o un padre enfrentado a tener que ver como a un hijo le duele su cuerpo, su alma, o su forma de vida—, puede impedir que ello sea así. El dolor del hijo es el de él y al padre o a la madre sólo le duele el dolor que ve reflejado en la cara del hijo, pero no puede hacer nada más, sólo aceptar que le duele que al hijo le duela.

En tanto y en la medida que el vivir es intransferible, lo vive cada uno en su soledad, es posible decir que “la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*”[Note186.](#)

Así es posible afirmar que el yo —es decir todos los yoes; no sólo mi yo, sino el de cada cual—, “es últimamente en soledad radical”[Note187.](#) Cada persona, cada hombre no puede otra cosa que ser en soledad. No se quiere decir con ello que esté en solitario o que las otras vidas no cuenten; se quiere decir sólo que él es el único que puede vivirse. Precisa Ortega: “la soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero — ¡ahí está! — en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo — solo con ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está solo con ellos”[Note188.](#) Y añade que “sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad”[Note189.](#)

Si existiera un único ser, no se podría decir que está solo; ¿estaría solo de que? “La unicidad no tiene nada que ver con la soledad. [ ... ]La soledad es siempre soledad de alguien,”[Note190.](#) de algo, de lo que se hace presente por su ausencia y entonces, cuando ya no está más, cuando se perdió, se extraña. Desde ese fondo de soledad radical,



donde somos en la verdad, “emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más variados intentos. Uno es la amistad, pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades”<sup>Note191.</sup>. Hasta en el acto más íntimo aquel en que dos amantes estén “haciendo el amor”, inevitablemente cada uno estará en su soledad radical viviendo, experimentando, sintiendo su verdad. El otro emerge como compañía, pero la fusión, aunque anhelada, es imposible. Están los dos compartiendo y canjeando mutuamente sus soledades. El hijo, el amigo, o el amante “está ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero jamás se funden con el cada cual que uno es –sino que, al revés, son siempre lo otro, lo absolutamente otro–”<sup>Note192.</sup>.

### 3.7. Los otros y lo otro como realidades radicadas

Lo otro u otros que se hace presente en mi realidad radical son “realidades radicadas”<sup>Note193.</sup>; incluso el hijo, la madre, el gran amor, es una realidad radicada en mi vida. No por ello estas realidades radicadas pueden ser dejadas de lado. La vida humana está amoblada de realidades radicadas. El mundo aparece en la vida de cada quien radicado en la propia vida. Cada una de las cosas del mundo “no tiene un ser propio, *no es nada en sí* – sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlas ‘cosas’, dado el sentido que hoy tiene para nosotros esa palabra”<sup>Note194.</sup>. Las cosas del mundo no existen en tanto cosas en sí, sino en tanto se hacen patente para mí, se me desocultan, se me aparecen, me afectan y dan qué hacer. Es por ello que Ortega no usa la palabra cosas para referirse a lo que distinguimos en el mundo.

Para referirse a las cosas Ortega utiliza la palabra *prágmata*, y nos dice al respecto: “como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica*, *prâxis*—las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*. No hay, por malaventura, vocablo en nuestra lengua, o, al menos, yo no lo he encontrado, que anuncie con suficiente adecuación lo que el vocablo *prâgma*, sin más, significa”<sup>Note195.</sup>. Las cosas son siempre referidas a mí en términos de facilidades o dificultades; las que las descubro en términos de mi

propio proyecto. Las cosas con las que me encuentro en derredor, en cuanto *prágmata*, son “algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para*....un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falla, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*”[Note196.](#) El mundo visto así no es un mundo de cosas en sí, frente a las cuales no puedo intervenir, sino un mundo “de asuntos o importancias”[Note197.](#) referidas siempre a mi. Radicadas y referidas a cada quien en la radicalidad de su vida. Esa es la verdad radical sobre lo que es el mundo, todo el resto, incluso el decir científico son verdades secundarias.

Lo anteriormente expuesto tiene su paralelo en el pensamiento de Heidegger, que afirma: “los griegos tenían un término adecuado para las ‘cosas’: las llamaban *prágmata*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *prâxis*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente “pragmático” de los *prágmata* determinándolos “por lo pronto” como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [*Zeug*]. En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir. [...] *Un útil no ‘es’, en rigor, jamás*”[Note198.](#) Los *prágmata* siempre refieren al *Dasein*, en palabras de Heidegger, y a la vida humana, en palabras de Ortega.

Nuestra vida acontece radicalmente en un mundo de asuntos e importancias, no en un mundo de cosas en sí. Afirma Ortega: “todo lo demás que las ciencias nos digan sobre este mundo es y era en el mejor caso una verdad secundaria, derivada, hipotética y problemática — por la sencilla razón, repito de que empezamos a hacer ciencia después de estar ya viviendo en el mundo y, por tanto, siéndonos ya el mundo eso que es. La ciencia es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones que el hombre hace en su vida”[Note199.](#) . En el mundo de asuntos e importancias indudablemente todo remite a mi vida, el valor que se le asigna a los asuntos depende de cómo se desoculten para cada quien, no depende de instancias universales únicas e impuestas desde fuera.

Sostiene Ortega: “el hombre hace ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda- que por eso se llama así- hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace que hace, espera, es decir, hace....tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

”Todos estos decires son expresiones de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo, hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana. Para vergüenza de los filósofos hay que declarar que no habían visto nunca el fenómeno radical que es nuestra vida. Siempre se lo dejan a la espalda, y han sido los poetas y novelistas, pero sobre todo el «hombre cualquiera» quien ha reparado en ella, en sus modos y situaciones”[Note200.](#)

En la medida que el hombre se encuentra no en un mundo de cosas, sino en un mundo de asuntos e importancias, y con una vida que no le fue dada hecha como al animal —para el cuál “los instintos le dan ya resuelto lo que va a hacer y evitar”[Note201.](#)—, necesita llenarla por su cuenta, es por ello que nos dice Ortega, “la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones”[Note202.](#)

Las ocupaciones de cada vida no son infinitas, ya que la vida de cada quien es finita y, por ello, no puede el hombre ir tanteando y ensayando, una tras otra, todas las posibilidades que se le ocurran. El hombre, ser finito: “—¡ahí está! — la vida es breve y urgente; consiste sobre todo en prisa, y no hay más remedio que escoger un programa de existencia, con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para poder ser otra; en suma, preferir unas ocupaciones a las demás. [...] De este modo que existir se convierte para el hombre en una faena poética, de dramaturgo o novelista: inventar a su existencia un argumento, darle una figura que la haga, en alguna manera, sugestiva y apetecible”[Note203.](#)

No quiere decir con ello que la vida sea siempre lograda, esto es, apetecible y encantadora, y que cada quien elabore un proyecto que lo haga feliz. No sería oportuno entrar ahora en el problema correspondiente. Lo que quiero hacer resaltar en este momento es sólo lo siguiente: “el hombre no es cosa ninguna, sino un drama— su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y

en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone"[Note204.](#) ¿Desde dónde las pone o supone? ¿Cómo va conformando su proyecto? ¿Cómo va construyendo su drama personal? Ello nos lleva a hablar de las creencias.

### **3.8.Las creencias**

El hombre para ir configurando su propio guión de vida, su proyecto, va siendo impulsado a decidir, "por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esa decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor; los otros hombres, él mismo"[Note205.](#) La estructura de su vida depende de las creencias en las que el hombre vive inmerso. "El diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está"[Note206.](#) Las creencias son aquello que se cree, que sustenta la forma como se desoculta el mundo de los entes, son aquello que orienta el quehacer de cada quien. En otras palabras, es desde las propias creencias desde donde cada hombre desoculta el mundo, y, de esa manera, se encamina.

Las creencias son distintas de las ideas, las que pueden ser pasajeras, en tanto en ellas se piensa y el pensar es acción, es movimiento, y, por ello, pueden cambiar. "La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree"[Note207.](#), nos dice nuestro pensador.

En la vida de cada hombre existen distinto tipo de creencias. Teniendo dice Ortega, una "articulación vital, funcionan como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. [...] Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en la vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias"[Note208.](#)

El hecho de que las creencias se estructuren y tengan una jerarquía, permite descubrir "su orden secreto y, por tanto, entender la vida

propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo"[Note209.](#) Las creencias de cada persona, no son disímiles a las del resto de los hombres que comparten una generación. En relación a ello, oigamos lo que dice Ortega. “una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos"[Note210.](#) Nos dice Acevedo que sería posible afirmar que “las unidades históricas mínimas son las generaciones"[Note211.](#) Cada generación tiene una forma de entender el mundo. Junto con lo anterior, hay que establecer lo que sigue: “hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una visión social, en suma un estado de fe"[Note212.](#)

El acontecer histórico en el que existimos los hombres (en sentido genérico) en la actualidad, es un acontecer que sucede en una época caracterizada por la primacía de la razón y de la técnica. Al respecto Acevedo refiriéndose a Heidegger sostiene “la meditación de Heidegger no se atiene sólo ni principalmente a los artefactos técnicos -a su génesis, evolución, ventajas, peligros –sino que nos proporciona, entre otras cosas, un “diagnóstico” filosófico de la época actual, la era de la técnica moderna.”[Note213.](#) Hablar del mundo técnico es, entonces, caracterizar el mundo moderno. En palabras de Ortega la época moderna se caracteriza por, “la fe en la razón, en las *nuove science*”[Note214.](#) Por un lado, tenemos el desocultar técnico, del que nos habla Heidegger; y, por otro, la fe en la razón, de la que nos habla Ortega.

Ortega introduce dos precisiones en su planteamiento: 1.- Frente a los que piensan que entre la época cartesiana y lo nuestra no hay grandes diferencias, el afirma: “entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia”[Note215.](#) 2.- “La fe en la ciencia a que me refiero no era sólo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de estos

como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no”[Note216.](#)

Dado que el hombre se inserta en su mundo de creencias a través de la generación a la que pertenece y en la que fue arrojado a la vida no puede simplemente porque lo desea salir de ahí. Nos dice Ortega: “las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos en ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas las somos”[Note217.](#) Ello también implica —y, sobre todo, a ellas—, a las creencias colectivas, las de nuestra generación, las sociales. La creencia colectiva compartida por una generación, “para existir y gravitar sobre mi y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella”[Note218.](#) Nos dice Ortega: “a ese carácter de la fe social doy el nombre de vigencia”[Note219.](#)

Así, asistimos a una época donde el primado de la razón —modificado respecto de los siglos anteriores, según Ortega—, y del desocultar técnico son parte inherente de nuestro entender generacional, por lo que no es extraño que haya estado durante décadas tratando de mirar a mis pacientes desde el paradigma científico imperante en la generación de los sesenta en la Universidad de Chile de entonces.

### **3.9. Usos sociales**

Sea que las llamemos “dogma social” o “vigencia colectiva” las creencias en las que estamos insertos no pueden fácilmente diferenciarse de los “usos sociales”. Nos dice Ortega: “los hechos sociales constitutivos son usos”[Note220.](#)

Los usos sociales son los comportamientos socialmente esperados de cada persona en una sociedad determinada y a una cierta edad cronológica. “Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple, porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestas por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por...la sociedad”[Note221.](#)

Los usos tienen ciertas características que vale la pena señalar en especial en los casos extremos.

“1. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social”[Note222.](#) Se refiere a que la presión se siente por la anticipación que la persona hace de las posibles “represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros”[Note223.](#)—si no nos comportamos de tal o cual manera.

2. Los usos son irracionales, nos son ininteligibles. Un ejemplo de ello es el hecho de que no es bien visto que se apunte con el dedo a una persona. Ese uso nada tiene que ver con el hecho de cómo nació esa costumbre, que tenía que ver al parecer con la “caza de brujas”. Hoy tiene vigencia porque así se usa, aun cuando las brujas hayan quedado tan lejanas en la historia.

3. “Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros”[Note224.](#) En ese sentido son impersonales.

Lo interesante del hecho es que al seguir los usos, “nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad”[Note225.](#) , dejamos de actuar libremente y actuamos como se debe.

Nos dice Acevedo: “la libertad del hombre particular y concreto es limitada. Sus límites son marcados por las circunstancias en que inexorablemente está”[Note226.](#) Ese *límite*, entre otras cosas, lo imponen las creencias, los usos, la generación histórica en la que nos ha tocado vivir; mas, también lo conforman, como nos dice Acevedo, “mi cuerpo y mi psique, los aparatos más próximos con que cuento al vivir.”[Note227.](#) Pero, por sobre todo, está constituido —como ya hemos sugerido—, por los “usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama gustos y lo que se llama costumbres de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú lo aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar, exactamente lo mismo que tenemos que contar con los muros de las casas al caminar por la ciudad, so pena de abrirnos la cabeza contra ellos. Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama [...] la ‘vida colectiva’, las ‘corrientes de la época’, el ‘espíritu del tiempo’, es el

factor más importante de la circunstancia que tenemos que vivir”[Note228.](#)

.

### **3.10.Un acercamiento a la psicoterapia**

El espíritu de nuestra época, en el que estamos insertos como decíamos anteriormente, es un mundo donde prima la razón. El alma racionalista que sustenta nuestras creencias confía en la razón. Nos dice al respecto Ortega que hay —o hubo—, una “fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado”[Note229.](#) Pienso que nosotros asistimos y somos parte de esa Alma Desilusionada de la que nos habla Ortega. Esa alma desilusionada, que tiñe la vida de quienes compartimos el Chile de hoy. Afortunadamente, tiene una posible salida, sustentada en el pensamiento del filósofo español. Oigámoslo: “lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que anhelamos ser: el apetito, el afán, la ilusión, el deseo. Nuestra vida queramos o no, es en su esencia futurismo. El hombre va siendo llevado *du but du nez* por sus ilusiones, imagen que en su barroquismo pintoresco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es lo que suele ir a la vanguardia, lo que va de nosotros al más allá espacial; en suma, lo que nos anticipa y nos precede”[Note230.](#) Es así como el pensar en un sistema de creencias que poco a poco esté incluyéndose en el pensamiento colectivo de una forma distinta, me hace pensar en un futuro más promisorio para esta difícil disciplina que elegí, hacer psicoterapia. Hoy en día se habla de modernidad y de postmodernidad en los círculos académicos, y, si bien hay muchos que piensan que estamos lejanos de este tipo de pensamiento, a mí me hace ilusión pensar que es posible que se esté gestando una forma distinta de entender “lo humano”. Como plantea Anderson, en la actualidad el paisaje postmoderno en psicoterapia “se apoya en dos perspectivas interpretativas: la hermenéutica filosófica contemporánea y el construccionismo social”[Note231.](#) Si bien ambas perspectivas evidentemente no cubren todo el espectro del saber psicológico actual, permiten reflexionar en torno a lo planteado. Creo que la perspectiva



de Ortega puede ser incluida en la hermenéutica filosófica, la que, como señala Anderson, en conjunto con “el construccionismo social ven a los sistemas humanos como entidades complejas integradas por individuos que piensan, interpretan y comprenden. Una y otra cuestionan la aplicación de las explicaciones tradicionales de las ciencias físicas y naturales al análisis de los sistemas humanos y consideran que la «precomprensión» inherente a tales explicaciones no permite apreciar la complejidad de lo humano. Ni la una ni el otro ofrecen un «marco teórico sistemático, con su correspondiente metodología». (Semian, 1990, pág.151); en cambio los dos presentan un marco para la crítica de los conceptos modernistas, y una alternativa”[Note232.](#) .

Sobre el Construccionismo social, Anderson sostiene: “el contexto es conceptualizado como un dominio multirrelacional y lingüístico, donde las conductas, los sentimientos, las emociones y las comprensiones son comunales. Ocurre dentro de una pluralidad compleja y en constante cambio de redes de relaciones y procesos sociales, y dentro de dominios, prácticas y discursos locales más amplios”[Note233.](#) . Así, no es posible cualquier significado, ni tampoco ofrecer al sistema consultante cualquier explicación. El construccionismo social pone el acento en la organización de significados compartidos que configura una red de conversaciones que está a la vez inserta en una red mayor de significados, la que puede ir ampliándose hasta llegar a la macro red de significaciones que conforma la que la propuesta social nos impone, la de las verdades normalizadoras (sistema de creencias y sistema de usos sociales, podríamos decir, en la terminología de Ortega. White y Epston afirman al respecto: “todos estamos presos en una red o tela de araña de poder/conocimiento, no es posible actuar fuera de este poder y ejercitamos ese poder en relación a los otros”[Note234.](#) .

“Aunque distintos, el construccionismo social y la hermenéutica tienen similitudes. Ambos examinan los supuestos que mueven a las creencias y prácticas cotidianas: cómo producimos y comprendemos a los individuos y las instituciones sociales; cómo participamos en lo que creemos, vivenciamos y describimos (Giddens, 1984). Ambos comparten una *perspectiva comprensiva* que acentúa el *sentido* —sentido construido, no impuesto—”[Note235.](#) . Dadas las fuerzas que están teniendo ambos tipos de pensamiento en la psicoterapia es que

me permito pensar en que podremos legar a las generaciones venideras una vida más consciente y humana, distinta a la actual, en la que la vida humana sea el centro del debate respetuoso. Donde seamos respetados por el sólo hecho de existir, como diría Ortega, “con una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo”[Note236.](#)

Los terapeutas tenemos acceso a la intimidad misteriosa de “vidas humanas” que debemos, indudablemente, tratar con respeto, no podemos en el espacio terapéutico mirar al otro desde nuestros conceptos, sino que debemos ser capaces de imaginar la vida como él, el paciente, la está relatando. Lévinas sostiene: “el ser- en- el- mundo, como decimos hoy en día, es una existencia con conceptos. La sensibilidad se pone como un acontecimiento ontológico distinto, que se cumple solo con la imaginación”[Note237.](#) La imagen que se representa el terapeuta de esa vida ajena, no es una imagen que pasa a través de su conciencia sin detención, como a través de una ventana transparente. Si bien es cierto que la mirada va hacia el otro, como que va hacia fuera, para escuchar el relato de su paciente, en la medida que el relato lo transforma en imagen, la mirada cambia y vuelve hacia sí. Como dice Lévinas “la imaginación modifica y neutraliza esa mirada”[Note238.](#) Al detenerse en el relato para formarse una imagen de lo que el otro le cuenta, esta detención opaca la imagen que surge del relato, e inevitablemente aparece algo distinta del original, algo que es producto de mi propia imaginación. El afuera y el adentro se deshacen en uno solo. Se parece a lo que el otro dice haber vivido, pero es al mismo tiempo distinto. La imagen que el terapeuta tiene sobre los acontecimientos que el paciente le narra, es semejante a lo que el paciente le pretende mostrar, pero por trabajar con imágenes gatilladas por el relato de otro, son sólo eso, *semejantes*. El lenguaje de la imagen pone al terapeuta fuera del ámbito de los conceptos, del diagnóstico, y lo lleva al ámbito de la creatividad.

El quehacer terapéutico, inevitablemente por ser creativo es sensibilidad, es decir, es arte, aún cuando esté fuera de la categoría del goce estético. Nos dice Lévinas, refiriéndose al arte: “la realidad artística es el medio de expresión de un alma. Mediante la simpatía con esa alma de las cosas o del artista, el exotismo de la obra se integra en nuestro mundo”[Note239.](#) Así, en el espacio terapéutico, el relato del paciente, su exotismo, la expresión de su alma, que

comparte conmigo en el transcurso de la terapia, se integra a mi mundo y vamos en conjunto creando nuevas redes de significado.

Sostiene Lévinas: “la sensación y la estética producen, pues, las cosas en sí, no como objetos de grado superior, sino que, apartando todo objeto, desembocan en un elemento nuevo — extraño a toda distinción entre un “afuera” y un “adentro”, rehusándose incluso a la categoría del sustantivo”[Note240.](#) En otras palabras, en el encuentro terapéutico la distinción adentro - afuera desaparece, y están ambas personas, una con la otra, en una danza conjunta, en torno al problema que aqueja al sistema consultante. Al respecto me gustaría citar nuevamente a este filósofo, que afirma: “las personas no están una ante otra, simplemente, están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice. En cuanto término de una relación, el yo no pierde en esa relación nada de su *ipseidad*”[Note241.](#) En otras palabras, terminada la sesión terapéutica, terapeuta y paciente vuelven a su vida cotidiana, sin haber perdido ninguno su ipseidad, pero llevándose consigo, ambos, nuevas formas de significar. Estas formas nuevas de significar que fueron co-construyendo en conjunto en el espacio terapéutico indudablemente no permiten objetivar al otro, sino mirarlo como un ser humano que, por un momento, piensa que su vida le duele y necesita ayuda para curarse, un ser humano que es misterio, que nos sorprende, pero que al mismo tiempo nos llena del goce que implica sentir, por algunos instantes, que es alguien a quien podemos ayudar.

## **Resumen**

El trabajo se inicia con una breve descripción de mi trayectoria como terapeuta, describiendo el intento que tuve de hacer ciencia en el ámbito clínico y cómo las dificultades con las que me encontré en el cara a cara con mis pacientes al desempeñarme como terapeuta, me llevaron del cientificismo radical de los inicios de mi carrera a la búsqueda de un camino alternativo para explicar el comportamiento humano. Este camino alternativo lo encontré en la filosofía, específicamente en el pensamiento de Ortega y Gasset.

En el segundo capítulo describo cómo Ortega muestra que la subjetividad en la modernidad ha sido entendida como sustancia y las implicancias que ello ha tenido en el ámbito del conocimiento.

Menciono la necesidad que tenemos de entender los datos del Universo y muestro cómo la duda cartesiana —que, como todo pensamiento, era pura actividad de la conciencia—, llevó nuevamente a encapsular la mente y atraparla en sí misma, saliéndose del descubrimiento original de Descartes y recayendo en el “ser inerte de la ontología griega”, la sustancia.

Luego me refiero brevemente al concepto de sustancia, haciendo notar la dificultad que ese concepto ha tenido para la filosofía. Menciono cómo a los ojos de Ortega el error de Descartes fue que con el concepto de sustancia la tesis idealista se convirtió en subjetivista, atrapando al pensamiento dentro de la mente.

Más adelante muestro la mirada alternativa que nos ofrece Ortega, saliéndose del subjetivismo en el que nos dejó el idealismo para plantear la vida humana como realidad radical y cómo todo, en última instancia, refiere a ella, poniéndonos en un mundo de asuntos e importancias, que no es el mundo de las cosas en sí, sino el de las circunstancias en las que estamos inmersos.

Muestro alguna de las implicancias que esta forma de entender tiene para la metafísica, entre las que menciono la vida como quehacer, la vida como carga, la intransferibilidad de la vida humana. Relaciono lo intransferible de la vida humana con la soledad radical y con la idea de que lo otro y los otros, no estando separados de mí, son sólo existentes (en el sentido de aparecer ante nosotros) y se hacen presente en mi propia vida, por lo que son siempre realidades *radicadas* en ella.

Luego planteo la importancia que nuestro pensador le asigna a las creencias (personales y generacionales), en tanto configuran el estrato básico desde donde cada persona desoculta e interpreta el mundo y, de esa manera, se encamina a realizar el proyecto personal que cada cual tiene. Después me refiero a los usos sociales como vigencias colectivas, que le son impuestos a cada uno por los demás y de los que no puede desprenderse fácilmente por el temor a las represalias morales o físicas de las que puede ser objeto por la sociedad a la que pertenece. Estos usos sociales —irracionales e impersonales—, limitan la libertad del hombre.

Termino el trabajo aludiendo someramente a la idea de que el pensamiento de Ortega podría ser incluido en la hermenéutica filosófica, la que en conjunto con el construccionismo social, está teniendo gran influencia en la psicoterapia durante estas últimas décadas. Muestro cómo ambas posiciones descartan la objetividad de la ciencia para la comprensión del ser humano y sostienen una perspectiva comprensiva que hace hincapié en el sentido que tiene la vida para cada uno, acentuando la importancia de la forma como cada quien vive su proyecto personal.

## Bibliografía

1. 1. Acevedo Jorge; *Hombre y mundo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992
2. 2. Acevedo Jorge; "Aspectos de la interpretación heideggeriana de la era técnica"; en revista, *Seminarios de Filosofía*, N° 2, Santiago de Chile, 1989
3. 3. Acevedo Jorge; "En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente", en revista *Diálogos*, N° 81, San Juan de Puerto Rico, 2003
4. 4. Acevedo Jorge; *La sociedad como proyecto*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994
5. 5. Acevedo Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999
6. 6. Acevedo Jorge, clases del 17 de Abril y del 8 de Mayo de 2002. Postgrado en Filosofía. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile
7. 7. Anderson Marlene; *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1999
8. 8. Bandura Albert; Ribes y Iñesta Emilio; *Modificación de conducta*, Editoril Trillas, México, 1977
9. 9. Berger, P.L. y Luckman, Th; *La construcción social de la realidad*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1997
10. 10. Bruner Jerome; *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Editorial Alianza, Madrid, 1990
11. 11. Bruner J.; *Realidad mental y mundos posibles*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998
12. 12. Capra Fritjol; *El punto crucial*, Editorial Integral, Barcelona, 1985
13. 13. Chanes Gloria; Daniels Gabriela; Shwartz Odette; Zlachevsky Ana María; "Método de Inhibición Recíproca para el autocontrol en el parto (M.I.R.A.P)" Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación. Departamento de Psicología. Tesis para optar al título de psicóloga, Santiago de Chile, 1971
14. 14. Cecidep; *Integraciones en psicoterapia*, Ediciones Roberto Opazo. Santiago de Chile, 1992
15. 15. Descartes René; *Los Principios de la filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1951

16. 16. Descouvières Carlos; *Lo psicológico en los Anales de la Universidad de Chile. Estudio descriptivo*. Documentos Anexos de los Anales de la Universidad de Chile, Sexta Serie, N° 2, Santiago de Chile, Julio de 1999
17. 17. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Espasa Calpe, Madrid, 1998 (Edición Electrónica. Versión 21.2.0)
18. 18. Dreyfus Hubert; *Ser-en-el-Mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996
19. 19. DSM IV; Manual Diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, Editorial Masson, Barcelona, 1995
20. 20. Eysenck Hans J.; *Fundamentos Biológicos de la Personalidad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1972
21. 21. Feldman Robert; *Psicología*, Editorial Mc Graw Hill, México, 1996
22. 22. Frank Jerome; “Elementos terapéuticos compartidos por todas las psicoterapias”, en Mahoney Freeman *Cognición y Psicoterapia*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1988
23. 23. Gergen Kenneth, Kaye John; *La Terapia como Construcción Social*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996
24. 24. Gergen Kenneth; *Realidades y relaciones*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996
25. 25. Heidegger Martin; *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003
26. 26. Heidegger Martin; *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, traducción de Jorge Eduardo Rivera, 1998
27. 27. Heidegger Martin; “Carta sobre el «Humanismo»” en *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid, 2001
28. 28. Heidegger Martin; *Zollikon Seminars, Northwestern University Press*, Evanston, Illinois 2001
29. 29. Hoffman Lynn “Postmodernismos y Terapia Familiar” *Revista Sistemas Familiares*. Año 14, N° 1, Buenos Aires, 1998
30. 30. Holzapfel Cristóbal “‘Conciencia absoluta’ y acción en Jaspeas”; en *Philosophica*, revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, (Chile)
31. 31. Jaspers Kart; *La filosofía*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992

32. 32. Kanfer Frederick; Phillips Jeanne; *Principios de aprendizaje en la terapia del comportamiento*, Editorial Trillas, México, 1977
33. 33. Keeney Bradford; *Estética del cambio*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991
34. 34. Kris Jurguen; *Corrientes fundamentales en psicoterapia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1990
35. 35. Lévinas Emmanuel; *De la existencia al existente*, traducción de Patricio Peñalver. Editorial Arenas Libros, México, 2000
36. 36. Lévinas Emmanuel “La realidad y su sombra”, traducción de Patricia Bonzi, de revista *Temps Modrens*, en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, 2000
37. 37. Mahoney Michel, Freeman Arthur; *Cognición y psicoterapia*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1988
38. 38. Maturana Humberto; *La objetividad. Un argumento para obligar*, Editorial Dolmen, Santiago de Chile, 1997
39. 39. Molinuevo José Luis; “El principio de razón”; en *¿Qué es filosofía?*, de Heidegger M., Editorial Narcea, Madrid, 1978
40. 40. Moreno, J. Daniel; “¿Podríamos no hablar de salud mental?” en revista *Sistemas Familiares*, Año 13, Nº 2, Buenos Aires, 1997
41. 41. Nudler Oscar; *Problemas epistemológicos de la psicología*, Editorial Trillas, México, 1979
42. 42. Nietzsche Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1973
43. 43. Ortega y Gasset José; *Pasado y Porvenir para el hombre actual*, “Comentario al Banquete de Platón”, Editorial Revista de Occidente, Colección Obras Inéditas de José Ortega y Gasset, Madrid, 1962
44. 44. Ortega y Gasset José; *Historia como sistema*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001
45. 45. Ortega y Gasset José; *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 1997. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar
46. 46. Ortega y Gasset José; “En el centenario de una Universidad”, *Obras Completas*, Volumen V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964
47. 47. Ortega y Gasset José; *Sobre la razón histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983



48. 48. Ortega y Gasset José; *El hombre y la gente*, Tomos I y II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964
49. 49. Ortega y Gasset José; *Unas Lecciones de Metafísica*, Editorial Porrúa, México, 1997. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar
50. 50. Ortega y Gasset José; *El Espectador*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1972
51. 51. Ortega y Gasset José; *Origen y Epílogo de la Filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1972
52. 52. Ortega y Gasset José; *Sobre la caza, los Toros y el Toreo*, Editorial Alianza, Madrid, 1986
53. 53. Ortega y Gasset José; *El tema de nuestro tiempo*, Editorial Alianza, Madrid, 1981
54. 54. Packman, Marcelo; *Construcciones de la Experiencia Humana*, Vols. I y II, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997
55. 55. Sartre Jean – Paul; *El hombre y las cosas*, traducción de Luis Echávarri, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965
56. 56. Schnitman Dora (recopiladora); *Nuevos paradigmas cultura y subjetividad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1994
57. 57. Szasz Thomas; *El mito de la enfermedad mental*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1994
58. 58. Von Glasersfeld; “Constructivismo Radical” en revista *Sistemas Familiares*. Buenos Aires, 1992
59. 59. White, Michel; Epston, David; *Medios Narrativos para fines terapéuticos*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1993
60. 60. Zlachevsky Ana María; “Anorexia Nerviosa. Modificación conductual utilizando un diseño de caso único”, *Revista Chilena de Psicología* Vol. IV, Nº 1, Santiago de Chile, 1982
61. 61. Zlachevsky Ana María “Un aporte de la Psicología al Proceso Enseñanza Aprendizaje: Aprendizaje Imitativo”. *Revista Inacap* Año 4, Nº 13, Abril 1982
62. 62. Zlachevsky Ana María; “Una mirada constructivista en psicoterapia”; en revista *Terapia Psicológica*, Año XIV, Vol VI, Nº26, Santiago de Chile, 1996
63. 63. Zlachevsky Ana María; “Es posible ser coherente”; en revista *Terapia Psicológica*, Año XIV, Vol VII Nº29, Santiago de Chile, 1998

64. 64. Zlachevsky Ana María; “Yo, mi trama narrativa”; en revista *Psicología y Sociedad* (Universidad Central) Vol 2, Santiago de Chile, 1998