

**“DEL ENSIMISMAMIENTO A LA MELANCOLÍA”
LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE ORTEGA Y GASSET**

Por MARIA LUCRECIA ROVALETTI*

RESUMEN

Se parte de la Antropología de Ortega y Gasset entendida como “ciencia de la estructura empírica de la vida humana” para entender algunas patologías. La vida humana se configura de modo preciso y en unas circunstancias que incluyen las cosas, los otros, las peculiaridades socio-culturales del mundo, y para ello el hombre se sirve generalmente de unas “creencias”. Sin embargo, cuando éstas fallan no tiene más remedio que ponerse a pensar. Al sentirse perdido, se altera, es decir pierde la posibilidad de reflexionar y ponerse de acuerdo consigo mismo. Sin embargo el hombre también puede, a diferencia del animal, suspender sus ocupaciones directas con las cosas y adentrarse dentro de sí: puede ensimismarse, y posteriormente emerger al mundo pero ésta vez en calidad de “protagonista”. Desde ésta perspectiva se puede decir, que la manía y la depresión constituyen dos formalidades psicopatológicas de la alternancia de la “alteración” y el ensimismamiento”. Por su parte, el binomio Yo-circunstancia se desequilibra a favor de uno de los polos. Como las anomalías humanas no pertenecen sólo al Yo ni sólo a la circunstancia sino a ambos conjuntamente, entonces salvar o sanar al hombre exige, a la vez, solidaria e ineludiblemente, dirigirse al hombre como totalidad.

ABSTRACT

Taking Ortega y Gasset's Anthropology –understood as “science of the empirical structure of human life- as a starting point, we intend to understand some pathologies. Human Life is configured in a precise way and in certain circumstances that include things, the others and socio-cultural peculiarities of the world. In order to do this, man put to use some “beliefs”. Nevertheless, when these beliefs fail, he/she has no other option but starting to think. Filling himself lost, he/she feels altered, loses the possibility of thinking and being in accord with himself. Nevertheless the man also can, unlike the animals, desist from his direct occupations with things, and go deeper into himself: a sort of self retraction (ensimismarse), and afterwards can emerge to the outside, but this time as “protagonist”. About this perspective we can say that mania and depression are two psychopathological formalities of the alternancy between “alteration” (alteración) and “self retraction” (ensimismamiento). Besides, the binomial “Me-circumstance” (Yo-circunstancia) becomes unbalanced to one of the poles. As the anomalies don't belong only to the Me or only to

* Profesora Titular, Regular de la Facultad de Psicología y Docente Autorizado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail : mlrova@arnet.com.ar

the circumstance but both together that is why to save or to heal man demands at the same time to address man as a whole with solidarity as without evasion.

PALABRAS-CLAVE : Psicopatología, melancolía, Ortega y Gasset, antropología.

KEY WORDS : Psychopathology, melancholia, Ortega y Gasset, anthropology.

LA ESTRUCTURA EMPÍRICA DE LA VIDA HUMANA

Se parte de la *Antropología* de Ortega y Gasset entendida como "ciencia de la estructura empírica de la vida humana" para entender algunas patologías.

La "razón vital" lleva a Ortega considerar la vida humana como *realidad radical*¹ (O.C., VI, 347), y sólo desde este plano último y absolutamente indubitable *a posteriori* se podrán realizar abstracciones que permitan señalar las "formalidades de la vida humana" y "construir una teoría de la vida humana", es decir una *metafísica de la vida humana* fundamento de toda antropología. De este modo, Ortega introduce la distinción entre la realidad radical y realidades radicadas.

Ahora bien, entre la "teoría de la vida humana como realidad radical" y la realidad concreta de cada hombre se puede ubicar la *antropología*. Esta "zona de realidad de la estructura empírica" del hombre²³ (Marías) posee unas determinaciones que sin pertenecer a la *teoría de la vida*, son sin embargo estructurales, y supuestos previos a cada biografía concreta. Digamos entonces que la "*antropología* es ciencia de la estructura empírica", mientras la "*metafísica* es teoría de la vida humana como realidad radical"²⁴ (Figueroa Cave).

A través de este "cogito vital" (Prini)⁵, Ortega intenta fundamentar cualquier comprensión de la conducta humana y de cualquier situación objetiva, real o ideal: es a esta realidad radical, la *vida*, a la que "tenemos que referir toda las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tiene de un modo u otro que aparecer en ella". (O.C., VI, 13). Precisamente quien se presenta al clínico es una *vida humana*, no una cualquiera, sino precisamente una "totalidad circunstancial"⁶ (Valenciano Galla), por eso la "razón vital" hará de su exploración el eje de su reflexión fundamental^{7,8}.

Tal como lo hiciera Binswanger con Husserl y Heidegger, se busca aquí encontrar en la "teoría de la vida humana" aquellas "realidades radicadas" que permitan constituir una antropología psicopatológica, al modo como Binswanger desde la *Analítica Existencial* heideggeriana (nivel ontológico) desarrollara el *Daseinanálisis* (nivel óntico) o desde la fenomenología constitutiva de Husserl planteara un *Análisis Fenomenológico*⁹ (Binswanger).

EL VIVIR HUMANO COMO QUEHACER

A diferencia de las cosas "naturales" que consisten en mantenerse meramente en su ser, "el hombre no tiene más remedio que hacer algo para o dejar de existir"¹ (O.C., IV, 32 ss.). La forma primaria del vivir humano es "quehacer".

La vida no se da hecha, sino que hay que hacerla y lo grave reside en que el hombre tiene que determinar *lo que va a ser*.

Para poder seguir viviendo tiene que inventar el futuro y a diferencia de todo otro ser, "comienza por lo de luego, por después"¹ (O.C. VII, 434). La vida humana es anticipación constante, como repetirá también Jean Sutter¹⁰; es preformación del futuro. El yo es un cierto *programa* para ser vivido, abierto y no delimitado con exactitud y para llegar a ser si mismo tiene que cumplir con su vocación de *biografía*^{11 12 13 14}.

El hombre se encuentra siempre en unas *circunstancias*, teniendo que asumir un personaje entre los varios posibles. Es el yo *proyectivo* o *vocacional*, el que dirige sus actos y construye su vida eligiendo entre *aquello* que cada tiempo y situación pone a su alcance¹ (O.C., V, 138).

Pero también se enfrenta con innumerables y enigmáticos elementos a cuyo caos debe dar una solución intelectual, es decir una *interpretación*. Por eso, el hombre siempre "se encuentra con sus propias improntas o con reliquias que son las huellas de otros hombres"¹⁵ (Garagorri, 55). La perspectiva de cada uno es el resultado de infinitas perspectivas: los otros están en mi mismo punto de partida. La estructura radical "mi vida", consiste precisamente en interacción, donde soy tensión o pre-tensión y lo otro es tensión o resistencia¹ (O.C., VII, 159).

La vida humana¹ se configura de modo preciso y en unas *circunstancias* que inclu-

yen las cosas, los otros, la altura de los tiempos y las peculiaridades socio-culturales del mundo que a ella le ha tocado vivir. Aunque en la vida cotidiana, prevalece un equilibrio dinámico entre el polo subjetivo de la propia actividad y el campo objetivo de las circunstancias, puede ocurrir que muchas veces éstas cobren un matiz insidioso e imperceptible, y aprieten al cerco del Yo.

ENTRE LA INMEDIATEZ DE LAS COSAS Y LA INTIMIDAD DE LA REFLEXIÓN

"Nuestra vida se nos presenta constituida por dos dimensiones, inseparables las unas de las otras. En su dimensión primaria, vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es"¹ (O.C., V, 24).

Por eso, la realidad se presenta como "un enigma propuesto a nuestro existir"¹ (O.C., V, 399 ss.), como un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida¹ (O.C. V, 337).

Y ante este primario y pre-intelectual enigma, el hombre responde haciendo funcionar el aparato intelectual. Para hacer posible la acción que ya no pueden ofrecer los desvanecidos instintos, se elaboran esquemas, se interpreta lo real. El pensamiento es cuanto hacemos "para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto"¹ (O.C., V, 530). Nuestras ideas son una reacción a un problema¹ (O.C., V, 63), son formas de acción. Desorientado por la desconcertante variación que lo ro-

1. Para Ortega, el dato radical no es mi existencia, el *ego sum*, sino mi coexistencia con el mundo. La vida está abierta *a nativitate* a los otros, ella tiene una modalidad "altruista" (O.C. ; III, 187).

dea, aparentemente caprichosa, el hombre busca apoyarse en algo firme, para lograr así un atenuamiento seguro. Son las *creencias*.

“El hombre, en el fondo es crédulo, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todas las demás, está formado por creencia...Estas son, pues, la tierra firme sobre que nos afanamos”¹ (O.C., V, 392).

Las *creencias* son un tipo especial de ideas, de tal modo asumidas e internalizadas que no necesitan ser defendidas porque vivimos inmersos en ellas¹⁶. Son nuestra fiabilidad constituyente¹⁷ (Rovaletti, 1996), conforman “el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos”¹ (O.C., V, 384). Las *ideas* propiamente son en cambio aquellos pensamientos que construimos y de los que somos conscientes. Porque *tenemos* ideas, podemos poner distancia de ellas y discutir las.

Pero cuando el hombre *se siente perdido*, náufrago de las cosas en un mundo que lo domina, *se altera*. La alteración a veces obnubila al hombre, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo. El hecho es que “casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, para ponerse consigo mismo de acuerdo a precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta”¹ (o.c.).

Alterarse es un no vivir desde “si mismo” sino desde lo “otro”, “siempre atento

a lo que pasa fuera de él”. Así vivir alterado como lo hace el animal constantemente, es dejar que sean los objetos quienes rijan de forma acrítica, no esclarecida ese mismo vivir¹ (O.C., V, 289).

También el hombre en su circunstancia, se encuentra cercado de cosas y obligado o no a ocuparse de ellas. Sin embargo frente a esta tiranía y a diferencia del animal², el hombre puede -como fruto de una costosa conquista a lo largo de la evolución- suspender “sus ocupaciones directas con las cosas”¹ (O.C. V, 76, O.C. 401; O.C., VII, 84). Puede “desasirse de su derredor... y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical -incomprensible zoológicamente- volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo” y recogerse dentro de sí, ocuparse de sí mismo, atender a su propio mundo interno. Entonces el hombre *se ensimisma*, para formar *ideas* sobre las cosas y su posible dominación. Cuando las *creencias* le fallan no tiene más remedio que ponerse a pensar.

Sólo porque el hombre puede desasirse de la inmediatez de las cosas y puede volverse hacia las ideas que ha creado en la intimidad de su reflexión, es capaz de reaccionar frente al entorno que lo apremia. Forja así técnicas, inventa nuevos repertorios de actos que le permitan dominar la circunstancia primigenia. Sin embargo, por importante que sean las ideas que aquí forjan, su fuerza reside en unos “programas vitales” que todo hombre asume como *formas de su vida personal* que son en última instancia en unas *creencias básicas*¹⁸ (Montero Moliner, 157).

2 Ortega revaloriza la palabra “alteración”. Así muestra a los monos, en constante inquietud en las jaulas, sin descanso al contorno que los gobierna y que los lleva como marionetas.

De este modo, el hombre muestra una doble capacidad, la de poder sustraerse del mundo en más o menos tiempo, y la de tener donde estar cuando se ha salido del mundo, es decir retirarse a la *intimidad*. Gracias a un esfuerzo humano de abstracción el hombre se repliega en sí, reflexiona y vuelve nuevamente a la tarea de proyectarse. El proyecto constituye ese sistema vital de soluciones para organizar la praxis.

El animal por el contrario está pendiente del contorno; está en perpetua alteración; por eso o está afuera o se muere, es decir duerme. El animal vive siempre enajenado, "perdido entre estímulos" dirá Zubiri¹⁹, pues "su vida es constitutiva alteración". "La bestia vive en efecto en perpetuo miedo del mundo, y, a la vez en perpetuo apetito de las cosas que hay en él..." insiste en "Ensimismamiento y alteración"¹ (Ortega, O.C.V).

En cambio, el hombre emerge posteriormente de este mundo interior y vuelve al de afuera; pero esta vez en calidad de "protagonista": "vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con un plan de campaña, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas". Y en esta vuelta, lejos de perder su propio *sí mismo*, lo lleva hacia lo *otro*, haciendo que el mundo "se vaya convirtiendo un poco en él mismo". El hombre humaniza de este modo al mundo. Vuelve entonces a *sumergirse en el mundo* para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la faz de la *acción*, la otra lectura de la alteración³.

El *ensimismamiento* y la *alteración*²⁰ en tanto modos diferentes de habérselas con la vida constituirán un índice importante para entender el mundo tanto normal como patológico⁴. Que el hombre pueda perderse, "no es cosa nueva ni accidental", más aún el "ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir" es un constitutivo suyo a diferencia de los demás seres. Por eso, a pesar de que "la capacidad y desazón de sentirse perdido es un trágico destino" es también "su ilustre privilegio"¹ (O.C. VII, 99). "La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial"¹ (O.C. VII, 89).

DE LA ALTERACIÓN Y EL ENSIMISMAMIENTO A LA MANÍA-MELANCOLÍA

Cuando esta dialéctica entre *alteración* y *ensimismamiento* se rompe, y en esta alterancia humana entre los dos polos contrapuestos uno de ellos se absolutiza, cuando el libre juego de estas dos actitudes vitales se encuentra limitada, nos encontramos con dos *formalidades psicopatológicas* de la vida humana como la manía y la depresión^{6,21} (Valenciano Gayá).

La *manía* constituye la polarización de la *alteración*. El sujeto vive volcado a lo otro, todo le llama la atención, su pensamiento corre, se fuga, salta de un tema a otro. Incapaz de acumular experiencia del pasado, reduce su tiempo al presente instantáneo y festivo. Vive desde el otro y volcado hacia el otro. Por eso no se preocupa de un proyecto vital consistente y se pierde en planes momentáneos, fu-

3 En Hegel, "alienación o alteración es un concepto que —en su doble filología— introduce la noción de diferenciación pero también de ruptura. La raíz *ausser, verausser*, dice referencia a la exteriorización y revelación de sí, es decir una especie de proceso de objetivación. En cambio, la raíz *fremd, entfremdung*, indica el acto de volverse extranjero: es la alienación como infelicidad en tanto nihiliza la conciencia de sí en otra en la cual pierde su sustancia. Se da la negatividad de una desposesión, de una pérdida de sí en una figura que le es extraña, irracional. Precisamente, Henry Ey designa a esta "alienación" como *patología de la libertad*. Cfr. Rovalletti, 1996.

4 Cfr. Rovalletti, M.L.: "La enfermedad como formalidad de la vida. Del *ensimismamiento* a la *alteración*". *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental* (Brasil), Volumen V, N° 3, septiembre de 2002 (en prensa).

gaces y cambiantes. Su expansividad eufórica y vacía le impide tropezar con barreras y dificultades. El binomio *Yo-circunstancia* se desequilibra a favor de ésta última. Sólo se interesa en el segundo momento del “pensar-hacer” Es la omni-potencia maníaca frente a la impotencia melancólica²² (Rovaletti, 1998).

La depresión constituirá el rostro extremo del *ensimismamiento*. El sujeto, a pesar de estar recogido en su Yo paradójicamente se pierde la intimidad pues ella es tal sólo “ejecutándose”, es decir “en tanto se ocupa de las cosas...”¹ (*O.C.* VI, 250-256. Sabiendo que tiene que preparar su plan para entrar en acción, queda detenido incapaz de proyectar ninguna actividad. Si “la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre concreto”¹ (*O.C.*, VIII, 13-59), el melancólico no puede enfrentarse a ella, precisamente porque de las cosas sólo atiende a sus “dificultades”¹ (*O.C.*, V, 337) mientras deja diluir su “facilidades”. Los “asuntos”, esos requerimientos del entorno más que “preocuparle” reposan sobre una incomprensión irritante.

Si el vivir es un *faciendum* y no un *factum*, es decir un gerundio y no un participio, para el melancólico todo está hecho: la suerte está echada. La vida ya no es más un hacer, un decidir hacer o mejor decidir mi vida. Privado de “razón vital”, el individuo está ante un mundo desmineralizado en el que nada puede ser puesto en acción: es un mundo sin calidad, sin valencia²³ (Pelicier). En esa *agnosia vital* (Minkowski), el mundo parece haber perdido todo sabor: el sujeto no se siente él mismo ni siente su cuerpo. Uno tiene la impresión de que

el Yo está vacío o más bien privado de toda “circunstancia”. Estos estados nos recuerdan el aburrimiento, ese vacío existencial del que se quejan tanto los pacientes. Restringe su existencia, disuelve el deseo y la esperanza, dos experiencias básicas del trascender.

Indudablemente el *ensimismamiento* es “una retirada estratégica a sí mismo” y le da el valor de pensamiento de alerta sin el cual la vida humana no sería posible, pero en el melancólico deviene una mera anticipación negativa¹⁰ (Sutter). Si el Yo constituye un cierto *programa* para ser vivido, que sólo tiene una remota aproximación a aquello que desearía ser y a aquello que tendría que ser, es imposible preverlo todo como ocurre en este tipo de paciente que queda *detenido* en el primer tiempo del binomio “pensar-hacer”, y es incapaz de entrar en acción.

El horizonte de futuro le es imposible, cerrado²⁴. El pasado le pesa, y el futuro está consumado, como lo expresan todas sus pérdidas que tiene el carácter de evidencia y ya no de suposición. El tiempo del Yo se separa del tiempo del mundo, más que vivir el tiempo el paciente lo sufre. Y cuando esta modalidad se asocia al sentimiento de culpa se pierde en un mero pensamiento circular, un remordimiento²⁵. Esto permite comprender las quejas reiteradas y en ocasiones la indiferencia para lo actual: ese “sentimiento de falta de sentimientos”. Si los sentimientos (*Stimmungen*) indican “como está y como le va a uno” en esa forma de “estar abiertos para si mismo”, pero no como un estado interior sino en el modo cómo nos encontramos

("Befindlichkeit") originariamente en el mundo²⁶ (Heidegger, §29), el melancólico no está *en-el-mundo* sino *delante-del-mundo*. Como bien dice Richir, la afectividad es "la condición de la apertura al mundo, de su abordabilidad"²⁷ (Richir, 92)⁵.

Cuando Ortega afirma "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"¹ (O.C., I, 322), está mostrando a ese segundo yo como menesteroso de la *circunstancia*, supeditado a ella; pero como ambos polos están referidos recíprocamente, salvar la circunstancia será salvar de igual manera a este yo insuficiente²⁸ (Marías, 1960, 428). Se puede aludir aquí también a una conducta operante, a una conducta respondiente y a una conducta responsable²⁹ (Pinillos), esto que el melancólico adolece pues carece de un obrar transformador, sus respuestas están centradas en su propio mundo aislado y no puede hacerse responsable porque la culpa le impide reparar todo posible daño.

Es verdad que la vida personal no es transferible a ninguna otra, que es una ineludible responsabilidad mía, pero en el melancólico la culpa asumida es imposible de expiar. Su drama no es tanto la falta cometida sino la imposibilidad de poderla sufrir en sentido plenamente temporal: es el sufrimiento de no poder sufrir. Expiar es encontrar la significación de la falta y para ello es preciso encontrar el hilo de la temporalidad, que es justamente aquello de lo que él carece: habiendo perdido el mundo ha perdido la posibilidad de liquidar su deuda, deuda que no es sino una forma pronunciada de su "menesterosidad".

Ortega subraya, en "Meditaciones del Quijote"¹ (O.C., I) esa dimensión de "heroísmo", de "tragedia" que caracteriza la vida humana en ese *querer ser él mismo*, pero no como cosa o ente natural de carne y hueso, sino en tanto *pretensión o proyecto de sí mismo*, como *ser vocacional*. La vida personal no sólo supone los ingredientes de anomalía y de angustia, de "azarosidad" y "problematicidad", de imprevisibilidad sino que contiene también el placer por las realizaciones, es algo imposible de soportar como lo muestra la "ordenabilidad" del *Typus melancholicus* de Tellenbach³⁰.

Ahora bien, este retrotraerse hacia uno mismo aunque es "el hecho más antinatural, más antibiológico", ya que lo normal es "dispersarse", dejarse llevar acriticamente por las cosas"¹ (O.C., V, 303), sin embargo tiene en el mundo de la reflexión una función eminentemente práctica e incluso ética puesto que es la única garantía que poseemos para poder llegar ser hombres, marcando así el *telos* de nuestra existencia.

De allí la analogía entre las etapas de la filosofía y las del desarrollo humano⁶. Si la existencia indubitante de las cosas cósmicas constituye para Ortega la ingenuidad filosófica, esa inocencia paradisiaca en la medida que el hombre no titubea ni sospecha, la duda en cambio lo arroja del Paraíso, de la realidad externa. Y como "este absoluto Adán que es el pensamiento... no tiene donde meterse, tiene que agarrarse a sí mismo, meterse en sí mismo", entonces "del Paraíso que es la atención a lo externo, propia del niño, va al ensimismamiento del joven"⁷.

5 En Heidegger, la "Befindlichkeit" es el título ontológico que designa ese estado en el cual el Dasein se encuentra y siente; indica todos los fenómenos ónticos y tradicionalmente conocidos como "disposición" (*Stimmung*), "sentimientos" (*Gefühl*) o afecto. Los italianos traducen "Befindlichkeit" como "situación emotiva" y los franceses como "sentiment de situation" (A. de Waelhens) o "affection" (Martinau). Es por esto que Heidegger, de ninguna manera se refiere a unos "sentimientos" o meros estados subjetivos que sólo recogerían el eco interior que producen los sucesos externos, razón por la cual carecerían de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo.

6 "Lecciones de Filosofía (O.C. VII, Lec IX)

7 Ortega considera que la tesis idealista inspiradora de la modernidad deja en suspenso la realidad del mundo exterior y descubre la realidad de la conciencia, de la subjetividad. Por eso la Edad Moderna es melancólica y toda ella, más o menos romántica (ib).

También hay en los *griegos* una relación estrecha entre la melancolía y la profundidad o intensidad de la vida psíquica. Así Platón afirma desde una concepción-mítica religiosa que una "manía divina" insufla la inspiración profética tanto como la pasión amorosa³¹ (Fedro, 244-245). Y Aristóteles³² desde la teoría de los humores propia de la medicina de esa época se pregunta,

*¿Cómo es que éstos que son excelentes en filosofía, en política, en poesía, o en arte tengan manifiestamente un temperamento melancólico, alguno de ellos hasta tal punto que sufren de enfermedades causadas por la bilis negra?*⁸

Esto nos permite pensar que a pesar del *ensimismamiento*, existe de algún modo en estos pacientes la posibilidad de trascender⁹. Por eso cuidar, sanar al hombre anómalo o

enfermo supone "curarlo" a él, como diría Heidegger²⁶, es decir acompañarlo a emprender un *proyecto* que otorgue sentido a su vida, ayudarlo a que disponga del mejor modo posible de su *circunstancia* —ya sean sus mecanismos psico-orgánicos como su mundo entorno. En efecto,

*"Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que algo de nosotros pugna por realizarse y choca contra el contorno a fin de que éste le deje ser"*¹ (OC. VII, 548).

Si como afirma Ortega, "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"¹ (O.C. I, 322), entonces "salvar o sanar al hombre exige, a la vez, solidaria 'inesquívamente', salvar o sanar a su circunstancia y al Yo"³³ (Yela, 237). Las anomalías humanas no pertenecen sólo al Yo ni sólo a la circunstancia sino al hombre como totalidad, al Yo y su circunstancia conjuntamente.

BIBLIOGRAFIA

- Ortega y Gasset, J. Obras Completas (O.C.), XII vol., Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983.
- Marías, J. "La vida humana y su estructura empírica", Obras, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Marías, J. Antropología Metafísica, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- Figueroa Cave, G. "Proyecciones psiquiátricas del pensamiento de Ortega", en AA.VV. Filosofía contemporánea, Valparaíso, 1983. (Corresponde a las Actas de las Jornadas de Filosofía Contemporánea, en el Instituto de Estudios Humanísticos, 1982-3).
- Prini, P. "La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre", Psicopatología, 1983, vol. 3, No. 3, pp 281-6.
- Valenciano Gayá, L. "Configuración de la vida humana y psicopatología", Psicopatología 1983, vol.3, No. 2, pp. 147-154.
- Carpintero Capell, Helio. Esbozo de una Psicología según la razón vital, Madrid, Real Aca-

8 Aristóteles (apócrifos?). *Problemata*, XXX, 7, 953.

9 Tellenbach habla de la "*Schwermut*" como forma de *depresividad* de la existencia genial.

- demia de Ciencias Morales y Políticas, 2000 (Discurso de recepción como Académico de Número).
8. Savignano, A. J. *Ortega y Gasset: la región vital e storica*, Firenze, Sansoni Editori, 1984.
 9. Binswanger, L. *Whan*, Pfullingen, Günther Neske, 1965.
 10. Sutter, J. *L'anticipation*, Paris, P.U.F., 1983.
 11. García-Gómez, J. "The Problematicity of life: Toward the Orteguian Notion of Universal Spectator", en Nora de Marval-Macnair (ed): *José Ortega y Gasset*, 1989, pp. 29-36;
 12. García-Gómez, J. "José Ortega y Gasset's Categorical Analysis of Human Life", en M. Kronegger y A-T. Tyminiecka (eds.), *Annalecta Husserliana LVII*, pp. 135-173, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 135-173.
 13. Guilló-Fernández, P. "Actualidad de pensamiento de Ortega en el campo psicoterapéutico y socioanalítico", *Psicopatología*, 1983, vol. 3, No. 2, pp. 201-4.
 14. Gutiérrez Gómez, D. "Salud Mental y psicopatología bajo la perspectiva de Ortega", *Psicopatología*, 1983, vol. 3 No. 3, 1983, pp 301-6.
 15. Garagorri, P. *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970.
 16. García-Gómez, J. "Camino de reflexión. En torno a la teoría orteguiana de las ideas y las creencias" (1ª parte), *Revista de Filosofía* (3ª época), vol. XI, No. 19, pp. 5-35 (Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid).
 17. Rovalletti, M.L. "Alienación y libertad", *Investigaciones en Psicología (Bs.As.)*, 1996, Año 1, No. 1, pp. 119-135.
 18. Montero Moliner, F. "El mundo en el sistema de Ortega", en J. San Martín, J. (ed): *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional a Distancia, 1992, pp.147-165.
 19. Zubiri, X.: *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza, 1986.
 20. Lerín Riera, J. "Ortega y el método. Una interpretación fenomenológica de Ensimismamiento y alteración" en J. San Martín, J. (ed.). *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional a Distancia, 1992, pp. 117-127.
 21. Valenciano Gayá, L. "Reflexiones sobre la manía", *Psicopatología*, 1981, vol. 1, No. 1, Madrid.
 22. Rovalletti, M.L.: "La festividad maníaca como patología de la temporalidad", en M.L. Rovalletti (ed.): *Temporalidad. El problema del tiempo en el pensamiento actual*, Bs. As., Lugar Editorial 1998, pp. 93-101.
 23. Pelicier, Y.: "La razón vital y psicopatología", *Psicopatología*, 1983, vol. 3, No. 3, pp. 245-250.
 24. Binswanger, L.: *Melancholie und Manie, Phänomenologische Studien*, Pfullingen, Neske, 1960.
 25. Rovalletti, M.L.: "Fenomenología, culpa y depresión", en M.L. Rovalletti (ed.), *Psicología y Psiquiatría fenomenológica*, Bs. As., Cátedra de Psicología Fenomenológica (UBA)-Biblos, 1994.
 26. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963.
 27. Richir, M. : "Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne á la Stimmung", *Etudes Phénoménologiques*, 1992, vol. 8, No. 15, pp. 81-117.

28. Marías, J.: *Ortega; Vocación y circunstancia*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1960, Tomo I.
29. Pinillos, J.L.: "Ortega y la respuesta responsable", *Psicopatología*, 1983, vol. 3, No. 3, pp. 273-280.
30. Tellenbach, H.: *La melancolía*, Madrid, *Morata*, 1974.
31. Platón: "Fedro", *Obras completas*, Madrid, *Gredos*, 1992, Tomo III
32. Aristóteles: *Problemata*, London, *Loeb Classical Library*, W.S. Hett Editor (II vol). (s.f.).
33. Yela, M.: "Yo, mis circunstancias y sus anomalías", *Psicopatología*, 1983, vol. 3, N° 3, pp. 233-242.