

COMENTARIOS

UNA OBRA PÓSTUMA DE ORTEGA *

Esta obra, publicada póstumamente, consagra a José Ortega y Gasset como uno de los grandes cimentadores de la Sociología. Su nombre se une en lugar preminente, acaso el más destacado y el de mayor altura, a la lista de los sociólogos de primerísimo rango que contribuyeron a sentar las bases de la Sociología como ciencia con objeto propio y a indagar sus supuestos fundamentales: Tarde, Durkheim, Tönnies, Simmel, Wiese, Ross, Thomas, Max Weber, Alfred Weber, Scheler. . .

Desde la tercera década de este siglo Ortega y Gasset fue conocido y reconocido como uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo, como un auténtico innovador que inicia una fecunda etapa en la historia del pensamiento. Por otra parte, Ortega y Gasset había producido obras de enfoque sociológico sobre temas particulares: *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *Las crisis*, *Meditación sobre la técnica*, etc., que tuvieron resonancia mundial. Además, desde 1934 se planteó filosóficamente con máximo rigor mental el problema de los supuestos, de los fundamentos y del objeto propio de la Sociología, y emprendió una investigación con gran minuciosidad sobre estos temas, que comenzó en un seminario privatísimo que dio en la Universidad de Madrid en el curso 1934-1935, seminario cuyos participantes en su mayoría eran profesores de la Facultad de Filosofía y de la de Derecho y Ciencias Sociales. Allí recogí yo las ideas fundamentales y la inspiración para mi propia labor sociológica. Ortega siguió trabajando en estos temas en los años sucesivos, durante los cuales me beneficié yo con nuevas sugerencias. Pero la tragedia de España nos separó en el espacio geográfico a mi querido maestro y a mí, a mediados de 1937, pues él se encaminó a la Argentina y yo me trasladé a México. Ortega ofreció la primera versión pública de sus meditaciones fundamentales en Sociología en un curso que profesó en Buenos Aires, precisamente con el mismo título de la obra póstuma aquí comentada, pero del cual sólo la primera lección fue editada. Por mi parte, partiendo de las premisas que yo había aprendido en mi contacto personal con Ortega y Gasset, seguí por mi propia cuenta trabajando en el desenvolvimiento de aquellos principios, y en la integración de los mismos con otras investigaciones y meditaciones, hasta el punto de convertirlos en un cimiento sistemático de la sociología.

Cuando, a raíz de su publicación, abrí este libro de Ortega y Gasset, me sentía conmovido por un sentimiento de curiosidad máxima, tornasolado: ¿en qué medida mis propios desarrollos, que partían de las premisas de Ortega y Gasset, constituirían una prolongación fiel del pensamiento de mi gran maestro, o hasta qué punto mi continuación personal contendría desviaciones? En esta segunda hipótesis, ¿serían las divergencias esenciales, o, por el contrario, intrascendentes? En el caso de que hubiera discrepancias, ¿resultaría yo persuadido a rectificar, o, en cambio, tendría que mantener el desacuerdo? Pronto salí de dudas. Entre la portentosa fundamentación sistemática de la sociología ofrecida por Ortega en el libro aquí comentado y mi propia obra sobre estos temas no hay ninguna oposición esencial. Aunque modestamente, yo había acertado a seguir la inspiración básica de mi maestro, haciéndola derivar a desarrollos relativamente

* *El hombre y la gente* por José Ortega y Gasset (Obras Inéditas), Revista de Occidente, Madrid, 1957.

más concretos. Cierto —me corre prisa por proclamarlo— que Ortega y Gasset en esta obra ofrece una nueva profundización filosófica sobre las raíces primarias de estos temas, profundización que logró después de 1937 en sus ulteriores análisis, que fue afinando cada día más y más. Y aun parece, a juzgar por el hecho de que la muerte le sorprendió antes de que se decidiera a publicar ese libro, que todavía deseaba obtener precisiones mayores. La lectura del libro objeto de la presente reseña, por una parte, me enseñó nuevas dimensiones en la fundamentación de la sociología; por otra parte, me dio la satisfacción de hallarme ahora, al igual que antes, en sustancial concordancia con mi maestro, y la complacencia de que mis propios desarrollos riman con las nuevas realizaciones orteguianas.

Hace dos decenios, se discutía, en torno a la sociología, si ésta debe tener contactos estrechos con la filosofía, o si, por el contrario, debe construirse simplemente como una ciencia empírica, desentendiéndose por completo de toda dependencia respecto de la filosofía. Algunas veces tales discusiones se desarrollaron de una manera confusa y desenfocada. Claro que, sin duda ninguna, la sociología debe ser una ciencia empírica de un determinado tipo de hechos que se dan en la experiencia; y que, por consiguiente, sería insensato querer suplantar esa ciencia de realidades empíricas por una especulación filosófica, ni siquiera por una ciencia de ideas, de sentidos o significaciones. Sobre esto debemos estar todos de acuerdo; es más, el acuerdo es casi unánime hoy en día, salvo anacrónicas pervivencias de algunas trasnochadas interpretaciones neohegelianas, en las que apenas ya nadie pone atención.

Sí, en efecto, la sociología es una ciencia de hechos empíricos y como tal debe desenvolverse. Tal cosa, sin embargo, no implica que la sociología pueda prescindir en su cimentación, del auxilio de la filosofía. Es más, necesita esta ayuda, por dos razones: una, diríamos, genérica; y otra, particular, especialmente conectada con el objeto sociológico. La primera de las razones, la genérica, es la siguiente: ninguna ciencia es capaz, ella sola por sí misma, de dar cuenta y razón de los supuestos, de la cimentación previa, sobre que se apoya, ni de la definición esencial de su propio objeto. Para cumplir estos menesteres es perentoriamente indispensable recurrir a la filosofía. Esto le sucede a la matemática, a la física, a la historia, en suma, a todas las ciencias. Y naturalmente, le pasa también a la sociología, sólo que en una situación agravada, de mayor urgencia, debida al hecho de la juventud de esta disciplina, así como también a otras circunstancias, entre las cuales, dicho sea sin mengua del debido respeto, hay que mencionar la frivolidad que caracterizó a los sociólogos del siglo XIX y aún de comienzos del XX.

La otra razón, la específica, que atañe a la sociología, y por la cual ésta debe recabar de la filosofía una fundamentación, es que los hechos estudiados por la sociología son *hechos humanos*, una parte muy grande de los hechos humanos. Por eso, una sociología bien constituida debe ineludiblemente trabar contacto a fondo con esa peculiar realidad que es la *vida humana*; porque dentro de ese ámbito es donde se encuentran las llamadas realidades sociales y colectivas.

Este libro de Ortega contribuye de un modo decisivo y con largo alcance a esa fundamentación de la sociología, en un plano de profundidad nunca antes logrado, y con una meridiana transparencia. No se trata en modo alguno de suplantar la tarea pura y estrictamente científica, de ciencia empírica de hechos, que la sociología debe desenvolver. Se trata de otra cosa: de aclarar de manera a la vez profunda y diáfana las nociones fundamentales de la sociología, nociones que no reemplazan ni reemplazarán jamás la investigación empírica, pero que, en cambio, darán a ésta rigor y precisión que muchas veces le faltaron.

Antes de resumir algunas de las ideas principales de este libro, pareceme no

sólo oportuno, sino hasta obligado, llamar la atención sobre un hecho de suma importancia: el hecho de que, seguramente sin relación de recíproca influencia, se da un impresionante paralelismo, una conmovedora coincidencia, entre algunas de las verdades sobre lo social obtenidas por la vía filosófica, sobre todo en la obra de Ortega, y muchos descubrimientos logrados en los últimos años por las ciencias empíricas, por la psicología, la antropología y por investigaciones sociológicas empíricas. Son especialmente notables las armoniosas concordancias, y los paralelismos entre Ortega por una parte, y por la otra, Erich Fromm, Nadel, etcétera.

Esta obra de Ortega viene a unir una nueva contribución europea, a las anteriores que se habían producido en el Viejo Mundo, sólo que con una hondura y con un alcance enormemente mayores que todas las precedentes. Sucede que hasta ahora se puede decir, en términos generales, —aunque con algunas excepciones— que los pasos decisivos en el esfuerzo por fundamentar la sociología y dotarla de nociones precisas, se dieron en Europa. En cambio, hay que completar ese aserto con otro, a saber: que las más grandes realizaciones en la ciencia sociológica durante los últimos 25 años, se han producido, en su inmensa mayoría, en Norteamérica.

La obra de Ortega es genuinamente filosófica. Claro que con la diafanidad y facilidad que, lo mismo en su palabra hablada que en la escrita, tuvo aquel gran maestro, el hombre que alcanzó las ideas más claras y distintas en el siglo XX. Pero a Ortega le acometió la preocupación sociológica, no por un prurito meramente teórico, antes bien, por una necesidad práctica de dimensiones trágicas.

“Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en combate acontece que los hombres llegan a matarse los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones...” “Se habla, se habla de todas esas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva...” “Una de las desdichas mayores del tiempo es la aguda incongruencia entre la importancia que al presente tienen todas esas cuestiones y la tosquedad y confusión de los conceptos sobre las mismas que esos vocablos representan.” “. . . Por desgracia, la tosquedad y confusión respecto a materia tal no existe sólo en el vulgo, sino también en los hombres de ciencia, hasta el punto de que no es posible dirigir al profano hacia ninguna publicación donde pueda, de verdad, rectificar y pulir sus conceptos sociológicos.”

El primer capítulo de este libro (“Ensimismamiento y Alteración”) había sido ya publicado con este título en 1939, y su contenido es bien conocido por los filósofos y los sociólogos.

El segundo capítulo resume algunas de las ideas fundamentales de Ortega sobre la vida humana, las cuales están desarrolladas en otras de sus obras, y sobre las cuales, después de su muerte, se han publicado algunos compendios fieles. Pero en ese capítulo empieza ya a ofrecer hilos que forman el cañamazo del área social del hombre.

“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*. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo. La unidad no tiene nada que ver con la soledad. . .”

“De ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, 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 varios intentos. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.”

“A la soledad que somos pertenecen —y forman parte esencial de ella— todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es —sino que, al revés, son siempre, lo *otro*, lo absolutamente otro— un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero*— porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.”

“El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo.” “... El elemento extraño al hombre, foráneo, el ‘fuera de sí’, donde el hombre tiene que afanarse en ser...” “... Todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer al hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, 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...”

En el capítulo III Ortega ofrece un hondo y fino análisis de la estructura de nuestro mundo. La vida es siempre *personal, circunstancial, intransferible y responsable*. Si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos, quiere decirse, sin duda ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere, vida humana, *en otro sentido*, será otra clase de realidad distinta de aquella y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática. Tropezaremos con formas de vida nuestra que, al ser nuestra, tendríamos que llamar humana, pero que por faltarle aquellos atributos tendríamos que llamar, también y a la vez, no humana o inhumana. Sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, me pasa.

Mi mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes. Siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual aquella se destaca. El mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención, porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel de protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente*.

Contorno es el mundo patente o semi-patente *en torno*. Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado. Se compone de cosas que hemos visto o podemos ver, pero que en el instante actual están ocultadas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno.

Está dedicado el capítulo IV a precisar con todo rigor en qué consiste la apa-

rición del "otro" y al análisis de los caracteres de este hecho. Por de pronto alude Ortega a los conceptos llamados circunstanciales de los que *el yo* y *el aquí* son máximos ejemplos. *Aquí y yo, yo y aquí*, somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva —es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*. El mundo es una perspectiva.

Insiste de nuevo en que las cosas nos son *instrumentos* o *estorbos para* nuestra vida; que su ser no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tienen sólo un *ser para*. Esta noción de "ser para" expresa el ser originario de las cosas en cuanto "cosas de la vida", asuntos e importancias. La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos *para* o impedirnos *para*.

Las cosas en cuanto servicios positivos o negativos se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad —como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etc., como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia: "campos pragmáticos". Nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en "campos pragmáticos".

Toda acción del hombre adulto hacia algo o sobre algo cuenta, claro está, de antemano con sus experiencias anteriores referentes a ese algo. Por ejemplo, que la piedra es muy dura, y si lo que uno se propone es quebrarla en fragmentos para alguna finalidad suya, sabe que basta golpearla con un martillo. Pero *la piedra no se entera de nuestra acción sobre ella*: su comportamiento mientras la golpeamos se reduce a quebrarse, fraccionarse. La piedra ni hace ni padece, sino que en ella se producen mecánicamente ciertos efectos. Mas ya en nuestro trato con el animal la relación se modifica. Si queremos hacer algo con un animal, en nuestro proyecto de acción interviene el convencimiento de que yo existo para él y que espera una acción mía sobre él, se prepara a ella y prepara su reacción a esa mi esperada acción. Mi acto, aún en estado de puro proyecto, va al animal pero vuelve a mí en sentido inverso, anticipando la réplica del animal. Cuando me acerco al caballo para ensillarlo cuento, desde luego, con su posible coz. Si para describir la relación real frente a la piedra decimos: la piedra y yo somos dos, hablemos inadecuadamente. Porque en ese plural "somos", que en este caso es un dual o plural de sólo dos, unimos e igualamos en el ser a la piedra y al hombre. Ahora bien, la piedra *me es* piedra, pero yo *no le soy* a la piedra en absoluto. No cabe, pues, comunidad entre ella y yo. Mas en el caso del animal la realidad varía. No sólo el animal me es animal y tal animal, sino que también yo *le soy*, a saber, le soy otro animal. Lo que no parece cuestionable es que decir "el animal y yo somos" tiene ya alguna dosis de sentido que faltaba en absoluto al decir "la piedra y yo somos". La piedra existe, pero *no co-existe*. El co-existir es un entrepeinar las existencias, un entre o inter-existirse dos seres, no simplemente "estar ahí" sin tener que ver el uno con el otro. Ahora bien, ¿no es esto lo que de primeras llamamos "trato social"? El vocablo *social* apunta desde luego a una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a otros seres, los cuales, a su vez, se comportan con respecto a él —por tanto, a acciones en que, de uno u otro modo, interviene la reciprocidad en que no sólo yo soy centro emisor de actos hacia otro ser, sino que este otro ser es también centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar ya anticipada la suya, se cuenta con la suya, porque en la suya se cuenta también con la mía. Este modo, sin embargo, es muy limitado: es sólo a un reducido repertorio de actos míos a los

que el animal co-responde, y ello con un repertorio también muy exiguo de actos suyos. ¿Podemos reconocer en la relación del hombre con el animal un hecho social? No lo podemos, sin más, decidir. Desde luego nos retenía para contestar afirmativamente la limitación de la co-existencia y además un carácter confuso, borroso, ambiguo que percibimos en el modo de ser de la bestia, por lista que ésta sea. La verdad es que, no sólo en este orden sino en todos, el animal nos azora. No sabemos bien cómo tratarlo, porque no vemos clara su condición.

Veamos ahora cómo se me aparece “el otro”. Con presencia sensible tengo de él sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar forma, que se mueve, es decir, que se comporta externa o visiblemente... Pero lo extraño y misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es *pura intimidad* algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas y que no pueden exteriorizarse directamente porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles —son pura intimidad. Pero ya en el animal no podemos ver su cuerpo sin que éste, además de señalarnos como los demás colores y resistencias una cierta corporeidad, nos sea señal de algo completamente nuevo: su intimidad. Cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama “expresión”. El cuerpo del otro es un abundantísimo semáforo que nos envía los más variados indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre.

Sigue en el capítulo v el análisis de la relación entre “mi yo” y “el otro”. Como la vida humana es en su radicalidad sólo *mía*, esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno. Por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas se hallan fuera o más allá o trans-la-mía. Por eso son *transcendentes*. Vivo, por igual y a la vez, mi vida en su realidad primaria, y una vida que consiste en vivir *como primarias* muchas realidades que lo son sólo en segundo, tercero, etc., grados. Más aún, normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana, ha ido inventando y acumulando. De éstas hay algunas que merecen ser tenidas por verdaderas, y a ellas llamo realidades de segundo grado. Es decir, solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos y que suele llamarse “sociedad”, tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical. Pero ésta es lo que somos en radical soledad. En la soledad el hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo.

“La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes —en lo que puramente son y soy— nada más...” “Verdad significa las cosas puestas al descubierto y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*a-let-heia, aletheuein*—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea, *ver* —que significó “decir”— de ahí *ver-bum* —palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento...”

Pero volvamos a la relación con “el otro”. El otro es *capaz de responderme tanto como yo a él*. Entonces la reciprocidad será clara, saturada y evidente. Ahora bien, esto sólo me acontece con el otro —es más, lo considero como *el otro* precisamente por creer que es mi parigual en la esfera del poder responder. La relación del *unus* —yo— con el *alter* —otro— se llama estupendamente en nuestra lengua *alternar*. Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos con él “relación social”. Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos. El otro quiere decir aquel con quien puedo y tengo —aunque no quiera— que alternar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediabilmente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí, que tal vez son aviesas. El mutuo “contar con”, la *reciprocidad*, es el primer hecho que nos permite calificarlo de *social*. La reciprocidad de una acción, la inter-acción, sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres generales: tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí. Ser el otro no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario. Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como “hombre”. La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o recíproca. Muy bien lo dice Husserl: “El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, *una comunidad de hombres, una sociedad*”. Y viceversa: “Es igualmente claro que los hombres no pueden ser aprehendidos sino hallando otros hombres (realmente o potencialmente) en torno de ellos”.

El mundo humano *precede en nuestra vida* al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como a través de la reja de una prisión, a través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos. Cuando se afirma que el hombre está a *nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, ño se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.

“Si ante el otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con muchas cosas —aunque, a veces, él y yo padecemos errores al suponer nuestra comunidad en la percepción de ciertos objetos— y como acontece no sólo con un otro, sino con muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos.” “. . . Así vamos construyendo —porque se trata no de algo patente, sino de una construcción o interpretación— la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio, de todos, será *el mundo*. Pero esto demuestra la gran paradoja: que no es *el mundo* único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés; mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común y objetivo, lo que ya Kant llamaba *allgemeingültig*, valedero universalmente, es decir, para todos, con lo cual se refería a los sujetos humanos y fundaba en su unanimidad la objetividad o realidad del mundo. Claro que Kant, como Husserl, que ha dado a este razonamiento su forma más depurada y clásica, utopizan bastante, como todos los idealistas, esa unanimidad. La verdad es que los hombres sólo coincidimos en la

visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo o, para enunciar más ajustadamente mi pensamiento, que la lista de coincidencias sobre las cosas entre los hombres y la lista de sus discrepancias allá se irán, compensándose la una con la otra. Mas para que el razonamiento idealista de Kant y de Husserl sea verídico, basta con aquel torso de coincidencias, puesto que ese torso es suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo. Ésta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por *vivir con* los otros en un presunto mundo único, por tanto, *nuestro*, nuestro vivir es *con-vivir*."

"Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o recíproque. No importa qué sea lo que hagamos: curarle yo a él una herida o darle un puñetazo al que corresponda y recíproque con otro". En uno y otro caso vivimos juntos y en reciprocidad con respecto a algo. La palabra *vivimos* en su *mos* expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación "nosotros": *unus et alter*, yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al otro he llamado *altruismo*, este sernos mutuamente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad *social*. Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación "nosotros" es donde me aparece el tú, o individuo humano único. Tú y yo, yo y tú, actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos recíprocamente. Una de las cosas que hacemos y que es la más típica reciprocidad y *nostridad*, es hablar. Y una de las cosas de que hablamos es de *él* o de *ellos*, esto es, de otros que no están contigo y conmigo en la relación "nosotros".

Ofrece en el capítulo VI un último desenvolvimiento del análisis sobre la relación entre los otros y yo, análisis que no cabe resumir en esta reseña. Como invitación a la lectura de este sugestivo capítulo, diré tan sólo que, en él, Ortega estudia con riguroso detalle el multiforme "campo de expresividad" del ser humano: su faz, su perfil, su talle entero, sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas, sus movimientos inútiles (gestos, etc.), su mirada mínima, su mirada máxima, la mirada insistente, la que se desliza sobre la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfio, la mirada recta y la mirada oblicua, la mirada entornada (que ejerce una especie de fascinación).

"Cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo "humana", aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino *vida humana*. . . "Hablar de que en el cuerpo de forma humana se me hace com-presente otra intimidad es decir algo demasiado contradictorio o, por lo menos, muy difícil de entender. Porque originariamente no hay más intimidad que la mía. ¿Qué queremos decir cuando decimos que tenemos delante Otro, esto es, otro como yo, otro Hombre? Pues ello implica que este nuevo ser —ni piedra ni planta ni mero animal— es yo, *ego*, pero que a la vez es otro, *alter*, que es un *alter ego*. Este concepto de *alter ego* —de un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo— tiene todo el aire de parecerse a un cuadrado redondo. . ." "Y, sin embargo, la cosa misma es indubitable. Ahí, delante de mí hay otro ser que me aparece como siendo también un yo, un *ego*. Pero yo, *ego*, no significa hasta ahora para nosotros más que 'vida humana', y vida humana, dijimos, no es propia, originaria y radicalmente más que la de cada cual, por tanto, *la mía*. . . Y he aquí que ahora aparece en ese *mundo mío* un ser que se me presenta, bien que en forma de compresencia, como siendo él también 'vida

humana', por tanto, con una vida suya —no mía— y consecuentemente también con un mundo suyo que, originariamente, no es el *mío*". "... Ese mundo del otro es para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor. Puedo sospecharlo y esta sospecha, que sí me es patente y que encuentro en mi mundo propio o primordial, es la que me hace compresente ese efectivo y estricto no-yo, que me son el otro y su mundo..."

"Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa —nótese que digo sólo 'planteado'— el problema de cómo nos aparece el otro Hombre..." "... Husserl fue el primero en precisar el problema radical y no meramente psicológico que yo titulo: *la aparición del Otro*. El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos." Ortega critica especialmente un punto de Husserl: la afirmación de Husserl de que "el otro hombre, me aparecería porque su cuerpo señala una intimidad que queda, por tanto, latente, pero dada en forma de compresencia, como la ciudad nos es ahora compresente en torno a cada habitación, precisamente porque ésta, al ser cerrada, nos oculta su presencia. Salvo que la intimidad no es como la ciudad, algo que, saliendo de donde estoy, puedo ver, sino que es ella por naturaleza oculta: aun para el mero com-presentarse necesita de un cuerpo. ¿Cómo es entonces que yo creo tener delante, al ver un cuerpo humano, una intimidad *como* la mía, un *yo* como el *mío* —no digo idéntico, pero, al menos, similar? La respuesta de Husserl es ésta: por una transposición o proyección analógica..." "El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí* —hinc— *allí* —illic. Pero la verdad es que eso que llamo 'mi cuerpo' se parece poquísimo al cuerpo del otro. La razón es ésta: mi cuerpo no es *mío* sólo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Esto sería tan sólo una razón espacial. Es *mío*, porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas —para verlas, oír las, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u *organon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo '*ser para* me es imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra..." "El error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el *mío*, y por eso advierto en él una intimidad como la mía es a rajatabla evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela el otro yo, el *alter ego*, no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el otro y desde luego me significó intimidades —dolor, enojo, melancolía. Si yo intento verme lloroso, irritado, afligido en un espejo, *ipso facto* mi gesto correspondiente se detiene o, por lo menos, se deforma y falsea."

La última parte de este capítulo vi contiene un sugestivo estudio sobre las características especiales que tiene el otro ser humano cuando éste es mujer. "En el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un *Ego* abstracto —el *Ego* abstracto no responde, porque es una abstracción. La respuesta de Ella es ya, por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal. Resulta pues, claramente inválida la suposición de Husserl: la transposición de mi *ego*, que es irremediabilmente masculino, al cuerpo de una mujer sólo podría suscitar un caso extremo de virago, pero no sirve para explicar el prodigioso descubrimiento que es la aparición del ser humano femenino, completamente distinto de

mí." "La mujer nos parece un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra varonil y la de los otros varones, por ser esencialmente confusa. Suspéndase el lado peyorativo con que suele entenderse esta palabra. La confusión no es un defecto de la mujer, como no lo es del hombre carecer de alas." La mujer precisamente por su ser confuso, es para el varón una delicia. En la intimidad varonil todo suele tener líneas rigurosas y precisas, lo que hace de él un ser lleno de rígidas aristas. La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o si no quiere, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa, sino porque normalmente no podría decir lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que posee su *alma* y que es para nosotros lo típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. Toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal, pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, un efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado.

Entre otros temas, el capítulo VII contiene un estudio sobre los diversos grados de proximidad o lejanía entre los seres humanos. El grado extremo de proximidad es lo que llamo intimidad: el Otro me es un individuo inconfundible con todos los demás, incanjeable. Es un individuo único. Dentro, pues, del ámbito de realidad vital o de convivencia que es el Nosotros, el Otro se ha convertido en Tú. Y como esto me pasa no sólo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Túes, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad; en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad. Más allá de la esfera o zona de los Túes, quedan aquellos otros que tengo a la vista en mi horizonte con quienes no he entrado en actual sociedad pero que veo como "semejantes" y, por tanto, como seres con quienes tengo una socialidad potencial que cualquier evento puede convertir en actual.

Sucede, sin embargo, que por muy bien que creamos conocer a una persona, por muy seguros que nos sintamos respecto a los rasgos que constituyen su carácter, al arrojarse a pronosticar cuál será su comportamiento en un asunto que de verdad nos importe, notaremos cómo aquel convencimiento respecto a su modo de ser vacila, y últimamente se admite la posibilidad de que esa su futura conducta sea distinta de la presumible. Sólo 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 liberta del cambio y lo eterniza. Enlazado con este tema, Ortega y Gasset desenvuelve algunas consideraciones sobre la muerte, mejor dicho, sobre la condición mortal del hombre, a la luz de las cuales se hace patente que en este punto su doctrina es estrictamente inversa de la existencialista.

Lleva el capítulo VIII el sugestivo título: "De pronto aparece la gente". Insiste aquí en aquella teoría que inició ya en el mencionado seminario de 1934: lo

colectivo, como lo impersonal, lo genérico, lo funcionario, lo mostréncico, lo cristalizado, lo irresponsable: "... la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado. He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma en la cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica. He aquí un hacer humano irracional y desalmado. ¡Extraña realidad, ésa que ahora surge ante nosotros! ¡Que parece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado!"

A través de "Una meditación sobre el saludo", llega Ortega al análisis de las dimensiones esenciales del uso: "El uso se me aparece como la amenaza presente en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción, que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás. He aquí pues otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él."

Después de ofrecer en el capítulo XI una muy fecunda meditación sobre el lenguaje, pasa en el XII a perfilar un concepto de enorme alcance para la Sociología: el concepto de *vigencia*. "Si contemplamos el enjambre incontable de ideas u opiniones que en nuestro derredor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con que lo que se llama 'todo el mundo' las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el segundo, de opiniones particulares..." Las primeras son usos establecidos lo cual quiere decir "... que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión. Esto es lo que me lleva a denominarlas 'vigencias'. El vigor de esta vigencia lo percibe claramente, y con frecuencia enojosamente, el que intenta oponerse a ella. En todo instante normal de la existencia colectiva ejerce su vigencia un repertorio enorme de estas opiniones establecidas, que son lo que llamamos 'tópicos'. La sociedad, la colectividad, no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos. Con ello no quiero decir que sean ideas falsas —pueden ser magníficas ideas—; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades."

En ulteriores y finos análisis sobre las características de la vigencia, llega Ortega a precisar con rigor aquello que ya fue atisbado certeramente por Durkheim, —la coercitividad del hecho colectivo— pero sin que éste llegase a precisiones lo suficientemente claras y profundas.

A través de nuevos análisis, por el camino de la visión filosófica, esencial, llega Ortega a conclusiones concordes con los resultados de la ciencia empírica de nuestros días en los campos psicológico, antropológico y sociológico. "La

llamada 'sociedad' no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente —en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores o anti-sociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno 'poder público' en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontestable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado."

Dije al principio de este comentario que esa obra póstuma de Ortega constituye la aportación de máximo calibre para una clara cimentación de la sociología. Pero a través de la presente reseña —a pesar de las dimensiones fragmentarias de ésta— el lector se habrá dado cuenta de que este libro de Ortega contiene también otras cosas muy importantes, nuevas profundizaciones, nuevos perfiles y retoques de su metafísica según los principios de la razón vital.

LUIS RECASÉNS SICHES