

En torno al prejuicio

Salvador Feliu

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA (ESPAÑA)

Resumen

Se recorre el camino de la formación del sujeto humano que a partir de los prejuicios va constituyendo la intimidad propia haciendo suya la “intimidad social”. El problema que se plantea es en qué medida los prejuicios desaparecen o no por completo y si es posible hablar de un auténtico yo mientras se mantengan. En la respuesta de Ortega tiene gran importancia la distinción entre “yo” y “vida”.

PALABRAS CLAVE: Prejuicio, vida, yo, autenticidad, formación, crítica.

Abstract

This essay deals with the subject of human development which, starting from prejudices, a person builds its own intimacy by adopting the “social intimacy”. The problem described is to what extent these prejudices completely disappear or not, and if its possible to talk about an authentic “Self” while those still exist. According to Ortega, the distinction between the self and “life” has a vital importance.

KEYWORDS: Prejudice, Life, Self, Authenticity, Development, Critics.

La primera vez que el término *prejuicio* aparece en un texto de Ortega es el año 1908; un breve artículo dedicado a una reflexión de escasa relevancia sobre la religión tiene como pretexto responder a un socio del Ateneo que se jactaba de no tener *prejuicio religioso*.¹

¹ “Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenio ateneísta que él había nacido sin el *prejuicio religioso*. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado” (1, “Sobre ‘El santo’”, 1908, p. 431). Los textos de Ortega y Gasset se citan de

El argumento trata de poner de manifiesto que la religión es algo más que un prejuicio, con lo que queda intacto el significado subyacente de este, a saber, el de algo indeseable. Este sesgo peyorativo que acompaña al uso corriente del término permanece a lo largo de la obra: *prejuicio* es opinión precipitada, irreflexiva y persistente en quien lo detenta. Un texto que dista del anterior más de cuarenta años² mantiene esta apreciación negativa. Se diría, así, que *prejuicio* es una de tantas palabras que el autor usa para construir un discurso en el que los términos relevantes son otros y otros los problemas que merecen la pena; nada indica que haya motivo justificado para ocuparse de él salvo la aparición de un segundo elemento que da que pensar acerca del prejuicio: su carácter inevitable.³

La mera inspección de la persona que nos es presentada deja en nosotros un precipitado estimativo y una como interpretación de su carácter. Queramos o no, este prejuicio se forma automáticamente en nosotros. Le llamo prejuicio porque, en verdad, se trata de una impresión que no tiene un carácter consciente. No nos damos cuenta clara y aparte —esto es, conciencia intelectual— de por qué aquella persona nos parece simpática o antipática, bondadosa o aviesa, enérgica o débil.⁴

acuerdo con la edición de sus *Obras completas* que Revista de Occidente empezó en Madrid en 1946 y a la que luego se unió Alianza Editorial. Si bien no hay variaciones de paginación en las diferentes ediciones, las empleadas aquí son: del tomo I, la sexta edición, en Revista de Occidente, de 1963; del II, la primera edición en Alianza Editorial, de 1983, del III, la quinta edición, en Revista de Occidente, de 1962; del IV, la primera edición, en Alianza Editorial, de 1983; del V, la sexta edición, en Revista de Occidente, de 1964; del VI, la sexta edición, en Revista de Occidente, de 1964; del VII, la segunda edición, en Revista de Occidente, de 1964; del VIII, la segunda edición, en Revista de Occidente, de 1965; del IX, la segunda edición, en Revista de Occidente, de 1965; del XII, la primera edición, en Alianza Editorial, de 1983.

² IX, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, 1949, p. 22.

³ “La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos” (IX, “Meditación de Europa”, 1949, p. 302).

⁴ II, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, 1925, p. 589.

El tema cae por su propio peso; se trata de averiguar cómo conjuga Ortega ambos elementos. Hay que advertir que no existe en su obra una teoría consolidada del prejuicio, un trabajo en el que este ocupe el lugar protagonista, por lo que la tarea propuesta aquí consiste en rastrear textos que se refieran directa o indirectamente al tema y a los problemas que se asocien al mismo, buscando un argumento que permita conectarlos. Y el sentido del recorrido avanza desde la abrumadora presencia del prejuicio hacia su abandono casi absoluto, dando así razón de su persistencia y negatividad.

En el punto de partida hay que considerar una célebre distinción de Ortega, la que contrapone al hombre y a la gente, porque cada una de ambas maneras de ser puede representarse mediante la relación que mantienen respectivamente con el prejuicio. Gente es todo aquel que vive *en* y *del* prejuicio, todo aquel que es incapaz de plantearse siquiera abandonarlo porque está constituido por él. Y prejuicio es un lugar común, una frase hecha, una opinión que ha alcanzado dimensión social, que ha sido admitido e integrado como moneda corriente en un grupo humano; el prejuicio tiene que haber rebasado el listón de la fama convirtiéndose en indiscutible; la gente no recuerda —es imprescindible que haya olvidado— el momento en que eso que ahora es prejuicio fue una opinión personal, confrontada con otras; el prejuicio ha de carecer de dueño, ha de ser de todos y de nadie en particular:

Mis opiniones consisten en repetir lo que oigo decir a otros. Pero ¿quién es ese o esos otros a quienes encargo de ser yo? ¡Ah! Nadie determinado; ¿quién es el que dice lo que se dice? ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del se dice? ¡Ah!, pues... la gente. Y la gente no es este ni aquel —la gente es siempre otro que no es precisamente este ni aquel—, es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad, o social. Y al vivir yo de lo que se dice y llenar con ello mi vida he sustituido el yo mismo que soy en mi soledad por el yo-gente —me he hecho “gente”. En vez de ser mi auténtica vida me desvivo alterándola.⁵

El prejuicio posee toda la fuerza que suele tener lo encontrado, lo que está ahí sin más. La gente lo asume con la convicción con la que

⁵ v, “En torno a Galileo”, 1933, p. 74.

cree en su mundo, en lo natural; llegados a ese punto el prejuicio se hace muy difícil de remover porque no ha sido aceptado por su verdad, dado que no necesita demostración, o más bien necesita no ser demostrado. El hombre medio se caracteriza por pertenecer a su mundo, no por apropiarse de él. Formar parte del mundo sin tomar distancia del mismo es su manera de vivir; ¿cómo no iba a aferrarse a él con la ferocidad de quien defiende su vida, ya que eso es precisamente lo que ocurre? Por eso es ilusorio creer que el prejuicio, dada la debilidad racional de su contenido, resulta fácil de extirpar; la refutación no afecta al prejuicio. Y si quienes no son gente y por tanto no comparten la fuerza de las convicciones tienen el recurso de la ironía para distanciarse del fanatismo y pueden permitirse incluso contemplar sus efectos cómicos,⁶ por otro lado no tienen a su alcance evitar que el modo de vida de la gente, por ser mayoritario —sin serlo ni siquiera existiría—, represente la imposición de la vulgaridad; el hombre medio, el hombre estadísticamente mayoritario, es uno de tantos, pero su número y su tozudez se alimentan recíprocamente y por eso constituye una rebelión social.⁷

Los individuos que viven en y del prejuicio son dogmáticos, cerrados a toda influencia. El prejuicio es realidad, viene del pasado, estaba ahí cuando el hombre llegó.⁸ Y por eso la gente se hace eco de

⁶ “El espíritu provinciano ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos” (III, “El tema de nuestro tiempo”, 1923, p. 234).

⁷ “Tal vez padezco un error; pero el escritor, al tomar la pluma para escribir sobre un tema que ha estudiado largamente, debe pensar que el lector medio, que nunca se ha ocupado del asunto, si le lee, no es con el fin de aprender algo de él, sino, al revés, para sentenciar sobre él cuando no coincide con las vulgaridades que este lector tiene en la cabeza. Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera” (IV, “La rebelión de las masas”, 1930, p. 148).

⁸ “La creencia dogmática y fanática en los tópicos dominantes será siempre dueña de la sociedad, y los temperamentos críticos, originales, innovadores,

él; carece de voz propia y se limita a dejar que el prejuicio resuene a través suyo, es la voz de un sujeto colectivo, impersonal; incluso lo que creen sentimientos profundos son imitaciones. Sus ideas no son suyas, no le pertenecen y por eso no vislumbra la posibilidad de cuestionárselas. A esto se suma el hecho de que los prejuicios le proporcionan todo lo que necesita saber: sus opiniones sobre lo que sucede o pueda suceder son tajantes e inamovibles y no tiene por qué oír. No lo necesita: *tiene dentro de sí cuanto le hace falta*.⁹ Y cuando se enfrenta a una obra de arte o a un pensamiento sólo busca lo que sus ideas preconcebidas quieren encontrar.¹⁰

Que la gente, la figura humana mayoritaria en la sociedad, está imbuida de prejuicios, o más precisamente, está constituida por prejuicios, ha de tomarse tan al pie de la letra que cuando uno de ellos trata de desprenderse de estos deja de ser hombre. No es una exageración; el texto de Ortega dice: “El profano se coloca ante una obra de arte sin prejuicios; ésta es la postura de un orangután.”¹¹

Cuando el hombre medio quiere desprenderse de los prejuicios, porque a él tampoco le suena bien la palabra, y aspira a la imparcialidad, a la visión justa de las cosas, tan sólo consigue alejarse de ellas, ponerlas todas a idéntica distancia, sin percibir relieve alguno, lo que llega a imposibilitarle la atención.¹² O bien quiere ser “ob-

habrán de sufrir ahora y dentro de mil años una temporada de lazareto, que a veces no acaba sino después de su muerte. La sociedad es el área triunfal del hombre medio y el hombre medio tiene una psicología de mecanismo tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y valoraciones hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras de sí. Los credos políticos, por ejemplo, son aceptados por el hombre medio, no en virtud de un análisis y examen directo de su contenido sino merced a que se convierten en frases hechas. Y un escritor no empieza a ser ‘gloria nacional’ hasta que no repiten que lo es las gentes incapaces de apreciar y juzgar su obra. El hombre medio piensa, cree y estima precisamente aquello que no se ve obligado a pensar, creer y estimar por sí mismo en esfuerzo original. Tiene el alma hueca y su única actividad es el eco” (II, “Ideas sobre Pío Baroja”, 1910, p. 83).

⁹ IV, “La rebelión de las masas”, 1930, p. 188.

¹⁰ II, “Apatía artística”, 1921, p. 336.

¹¹ I, “Adán en el paraíso”, 1910, p. 473.

¹² “La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no logramos ver nada bien.

jetivo”, llegar a la verdad, ignorando que la objetividad no es en el fondo más que un punto de vista común y que para poseer el punto de vista de otro hay que ser ese otro, hay que renunciar a una parte de la subjetividad, e ignorar que la objetividad suprema consiste en la identificación con el objeto.¹³ Y el hombre espontáneo, que carece de cultura, es un gorila.¹⁴ Y si la renuncia al prejuicio se da por el lado opuesto, porque el hombre quiere prescindir de todo cuanto se le ha adherido, se reduce a pura espontaneidad, a dimensión biológica; la espontaneidad es mala, forzosamente mala, remacha Ortega.¹⁵ Tras identificar lo espontáneo con lo castizo —Unamuno está ahora en el punto de mira— y señalar que lo castizo no es más que la manifestación de los instintos de la especie en un individuo, con el agravante de que a lo largo del proceso el individuo no se percata de que está siendo representante de la especie, dejando fluir hacia el exterior sin más lo instintivo biológico, Ortega condena sin paliativos eso que algunos consideran una virtud y que es para él un grave defecto:

Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me bastan con los míos, con los que ruedan por mis venas; me basto yo con mi carne y mis huesos y la gota de fuego sin llama de mi conciencia puesta sobre mi carne y sobre mis huesos. Ahora necesito claridad, necesito sobre mi vida un amanecer. Y estas obras castizas son meramente una ampliación de mi carne y de mis huesos y un horrible incendio que repite el de mi ánimo. Son como yo, yo voy buscando algo que sea más que yo —más seguro que yo—.¹⁶

Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, sin orden ni perspectiva, sobre el paisaje universal, incapaces de fijarse en nada” (III, “Ideas sobre la novela”, 1925, p. 405).

¹³ Y para poseer la totalidad del objeto, la plena verdad sobre el mismo, habría que confundirse en Dios y Dios es el ser sin intimidad (I, “Renan”, 1909, p. 445).

¹⁴ I, “Renan”, 1909, p. 461.

¹⁵ I, “Pidiendo una biblioteca”, 1910, p. 84; I, “Planeta sitibundo”, 1910, p. 149.

¹⁶ I, “Meditaciones del Quijote”, 1914, p. 359.

Dejemos ya de lado la manera en que el hombre que es gente tiene que ver con el prejuicio; la relación interesa a Ortega tanto o tan poco como le importa ese hombre; alguien capaz de considerar que el prejuicio es malo sin percatarse de que todo él consiste en puro prejuicio no merece más atención. Si el hombre que es pura espontaneidad se diera cuenta de ello, tan solo con que se lo preguntara, dejaría automáticamente de ser espontáneo.¹⁷ Lo que importa es la relación del prejuicio con el hombre que se distingue, o en tanto se distingue, de la gente, el hombre que tiene que habérselas con los prejuicios porque es consciente de ellos. Hablamos del hombre histórico, tomado en su existencia real, del individuo que forma parte de una comunidad y de una generación, que sólo existe en sociedad, ya que la otra figura posible del hombre, la del individuo aislado, queda en mera abstracción.¹⁸ Pues bien: de manera inevitable cada generación recibe de las anteriores, en forma de prejuicios, lo que estas elaboraron como juicios:

¹⁷ “Castizo es el nombre de lo absolutamente espontáneo, la manifestación de los instintos de una especie en un individuo, la espontaneidad sobreindividual, aquella de que el individuo mismo no se percata. Por eso preocuparse en ser castizo es cerrarse las puertas para serlo” (II, “Ideas sobre Pío Baroja”, 1910, p. 121).

¹⁸ El individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad —ha dicho Natorp— no existe, es una abstracción. La materia real, concreta, es siempre un compuesto. El elemento simple de que se compone la materia, el átomo, es una abstracción, no se puede hallar en ninguna experiencia: solo existe el átomo en unión con otros átomos. Del mismo modo, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señero, absolutamente solitario, es el átomo social. Solo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente” (I, “La pedagogía social como problema”, 1910, pp. 512-513). Veamos otros dos textos: “[...] el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la comunidad. Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto *es condicionado* por ésta (I, “La pedagogía social como problema”, 1910, p. 514). “El individuo, como tal, es siempre una caricatura. Por eso los griegos, que tanto sabían de dignidad estética, pusieron en sus tragedias los coros, muchedumbres simbólicas encargadas de prestar resonancia humana y noble a las emociones personales de los protagonistas” (I, “La pedagogía social como problema”, 1910, p. 520).

Sin prejuicios no cabe formar juicios. En los prejuicios y sólo en ellos, hallamos los elementos para juzgar. Lógica, ética y estética son literalmente tres prejuicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libertándose en el lacustre artificio se va labrando la cultura libérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas sustancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los pre-juicios iniciales de los padres producen una decantación de juicios que sirven de pre-juicios a la generación de los hijos, y así en denso crecimiento, en prieta solidaridad a lo largo de la historia. Sin esta condensación tradicional de pre-juicios no hay cultura.¹⁹

Ya en esta presentación de los prejuicios se insinúa el procedimiento para superarlos; igual que las generaciones que la preceden, la actual ha de convertir en juicios los prejuicios recibidos o, como explica Ortega ha de *pulimentarlos*:

Burke no dice sólo que acepta los *prejuicios* ingleses, sino que, adoptando una postura de boxeador frente a los revolucionarios franceses, productores de tolerancia *a priori*, añadirá que acepta los prejuicios ingleses precisamente porque son prejuicios. Lo cual no es sino un modo polémico, hiriente de decir una verdad inmensa: que el hombre en general no existe, que solo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios. Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio y que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos. ¡Y ya es bastante!²⁰

El hombre es un ser social; eso quiere decir que pertenece a un grupo con el que comparte numerosos elementos y la sociedad cuenta con abundantes y potentes medios para infiltrarse en el individuo; el

¹⁹ I, "Adán en el paraíso", 1910, pp. 473-474.

²⁰ IX, "Meditación de Europa", 1949, p. 302.

lenguaje, sobre todo, es el gran factor de socialización²¹ a través del cual penetran en el hombre tradiciones, ideas que estaban ahí;²² el hombre no se integra en el mundo sino invariablemente en una interpretación del mundo y está obligado a tener la suya propia; para construirse no se enfrenta directamente a una pretendida realidad absoluta, sino que encuentra como realidad algo que está mediado, que es una interpretación hecha por otros, construida por las generaciones anteriores que a su vez la recibieron de otras. El mundo interpretado con el que el hombre se encuentra es el prejuicio que debe pulir, sabiendo que su poder de penetración es tan grande que supera con mucho al de la percepción:

El hombre adulto es, de todos los seres vivientes, el que menos vive de sus percepciones y desde ellas. Quiero decir que ningún otro se rige por lo que tiene delante, tal como lo tiene delante.

²¹ “El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ello penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro. Éste es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social (Aristóteles, para decir ‘social’, usa la palabra ‘político’). Es social aunque sea, como pasa con frecuencia, insociable. Su ‘socialidad’ o pertenencia a una determinada sociedad no depende de su sociabilidad. La lengua materna la ha acuñado para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda transparencia cómo lo que llamamos *el* hombre es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad” (vii, “El hombre y la gente”, 1950, p. 254).

²² “[...] nuestro yo propio tiene que existir, quiera o no, encajado en un yo social, en una tradición, en un mundo de ideas que no son tuyas, con las cuales se encuentra y entre las cuales tiene que alojar las tuyas propias; exactamente lo mismo que le acontece [encontrarse] con el mundo físico. Cada época nos parece, según esto, como una ecuación específica entre razón y tradición, entre la vida auténtica de los individuos y la vida convencional, tradicional, comunista (xii, “Unas lecciones de metafísica”, 1936, pp. 89-90).

El riquísimo contenido de su memoria, y sobre todo las “teorías sabidas” que ella conserva, actúa constantemente “contra” las percepciones, quitando a éstas sustantividad y haciéndolas meros utensilios del recuerdo: es decir, del mundo que ya conocíamos, de lo que sabíamos antes de esta percepción. Este mundo conocido es interno, el hombre interior —sus fantasías, creencias, prejuicios— que domina al hombre exterior, puro percipiente.²³

Es la carga inevitable del carácter social del hombre, pero es también el estado contra el que hay que luchar; la presencia de los prejuicios forma parte de la esencia de lo social, pero el individuo que viva de manera realmente humana ha de convertirlos en propios. El individuo ha de proceder a imagen de la generación, que acaba convirtiendo los prejuicios en juicios, de tal manera que se puede hablar de una *autenticidad social*,²⁴ de una *intimidad colectiva*;²⁵ a partir de su inevitable adscripción a un determinado estilo de vida²⁶ capaz de condicionar inclusive la sensibilidad, el hombre auténtico ha de trabajar sin descanso para apropiarse del mundo, para responder de

²³ II, “Revés del almanaque”, 1930, pp. 734-735.

²⁴ “La misma advertencia podríamos hacer con respecto a todo, lo cual nos llevaría a descubrir que la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y ternuras, es obra y faena de hombres o la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales no son más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una ‘cosa’ porque ‘cosa’ es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a ‘fantasma’) construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria” (v, “Ideas y creencias”, 1934, p. 399).

²⁵ “La intimidad del hombre varía a lo largo de los siglos, el vértice de su sentimentalidad gravita unas veces hacia Oriente y otras hacia Poniente. Hay tiempos jocundos y tiempos amargos” (I, “Meditaciones del Quijote”, 1914, p. 391).

²⁶ “El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo y estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer” (III, “Para la historia del amor”, 1926, p. 441).

su propia interpretación, para construirse su opinión, su juicio; es su tarea individual indelegable. Por muy aquilatada que sea la interpretación del mundo de una generación, es el individuo quien ha de forjarse su propio ser:

Sobre las cuestiones más importantes de la realidad tengo que tener una opinión, un pensamiento acerca de ellas: de esa opinión, de ese pensamiento, dependerán las resoluciones que tome, mi conducta, en suma, mi vida, mi ser. Es preciso, pues, que esas opiniones sean verdaderamente mías; quiero decir, que yo las adopte porque estoy convencido plenamente de ellas y esto sólo es posible si las he pensado desde su raíz y han surgido en mí promovidas por una incontrastable evidencia. Ahora bien, esta evidencia no puede dárme la hecha nadie, sino que se produce en mí únicamente cuando yo por mí mismo analizo la cuestión de que se trata, cuando me quedo solo con ella y me formo ante ella una convicción. Tener yo una opinión sobre una cosa no es sino saber a qué atenerme sobre ella, esto es, fijar *mi* posición respecto a la cosa [...] Una opinión forjada así por mí mismo y que fundo en mi propia evidencia es verdaderamente mía, ella contiene lo que efectivamente y auténticamente pienso sobre aquel asunto; por tanto, al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo. Y la serie de actos, de conducta de vida, que esa auténtica opinión engendre y motive, será auténtica vida mía, mi “auténtico ser”.²⁷

Los caminos hacia la originalidad son numerosísimos. En una consideración del hombre que recuerda la de Spinoza, Ortega plantea que el individuo humano es el resultado de una infinidad de variaciones, un entrecruzamiento de incontables vectores; el individuo es puro azar estadístico. Esta consideración del individuo como realidad irreplicable está en la base del perspectivismo de Ortega y le proporciona consistencia ontológica. Pero puede decirse que la irrepeticibilidad de lo individual es en el fondo un problema cuantitativo: si las ciencias se muestran impotentes para dar cuenta de lo individual, ello es debido a que para llegar a una explicación se requeriría un potencial infinito temporal y espacialmente, habría que

²⁷ V, “En torno a Galileo”, 1933, pp. 72-73.

conocer todas las posibles combinaciones y su orden²⁸ para identificar científicamente a un individuo. Que el problema de fondo sea cuantitativo lo pone de manifiesto el que la incapacidad de la explicación científica no afecta sólo al individuo humano sino a cualquier individuo existente, pertenezca a la especie a que pertenezca, porque “un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo”.²⁹

Cualquier explicación que haya de comprenderse ha de ser cosa de más de uno; siguiendo con la referencia a Spinoza, sólo lo común es cognoscible; y hemos de pensar que hasta lo común puede acoger matices y que la comprensión es cosa al menos de dos; puede hablarse de comprensión si hay diálogo, si el sujeto no es estrictamente individual.³⁰ La relación del hombre social, del auténtico hombre social con el prejuicio es un trabajo de combinatoria que requiere finura, sensibilidad, dotes especiales de organización para elaborar una interpretación original a partir de elementos comunes. Mientras la estructuración del individuo se realice partiendo de elementos públicos cabe la posibilidad de entendimiento; mientras haya posibilidad de entendimiento podremos hablar de autenticidad social, de intimidad colectiva.

Pero Ortega, como es sabido, no se detiene ahí; da un paso decisivo hacia la diferencia cualitativa. Dos hombres no son distintos de la misma manera en que lo son dos briznas de hierba; no se trata de que no haya dos hombres iguales de hecho, sino de que no pueda haberlos; no es que el hombre posea una intimidad cualitativamente distinta sólo a las de plantas, animales o minerales, sino

²⁸ “Cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones. Las ciencias proceden discursivamente, buscan una a una esas relaciones y, por lo tanto, necesitarían un tiempo infinito para fijar todas ellas. Ésta es la tragedia original de las ciencias: trabajan para un resultado que nunca lograrán plenamente” (i, “Adán en el paraíso”, 1910, p. 483).

²⁹ *Ibid.*, p. 484.

³⁰ “Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Este varía cuando aquellos varían. *Duo si idem dicunt non est idem*. Todo vocablo es ocasional. El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas del hablar depo- tencian su eficacia” (iv, “Prólogo para franceses”, 1937, pp. 114-115).

también a la de cualquier otro hombre. Y no se trata únicamente de la negación de la esencia humana y de su sustitución por la historia porque la historia aún mantiene la posibilidad de autenticidad humana común. De la relación del ser humano histórico con el prejuicio se ha hablado ya; ahora hay que pasar al nivel más profundo y preguntarnos qué sucede con eso que se pretende cualitativamente distinto, eso que Ortega, entre otras denominaciones, designa como *yo profundo*.³¹ ¿Se trata de un trabajo de otra índole con los prejuicios de la propia época o acaso la intimidad personal requiere la desaparición completa de aquellos? ¿Qué continuidad y qué ruptura hay entre ambos niveles? Se supone que el hombre histórico, el que no es gente, ha dado fin al proceso de conversión del prejuicio en juicio, que ha convertido en propia o en mínimamente común su interpretación del mundo. Y sin embargo Ortega no considera que esto sea suficiente, que el proceso haya finalizado; el hombre histórico nunca encuentra la intimidad, siempre tiene que deshacerse de más lastre, desprenderse del resto de *gente* que pudiera quedar en él. Pero eso comporta la posibilidad o el peligro de que el hombre íntimo, desentendiéndose de todo prejuicio o de todo juicio, acabe siendo pura espontaneidad, pura representación instintiva de la especie, el salvaje inicial que todo hombre lleva dentro.

Ortega explica que el ser humano se forma *de fuera a dentro*. De hecho el hombre adulto es alguien que suele guiarse por sus propias teorías, por la interpretación de la realidad que ha formado, incluso en contra de las percepciones. Podría creerse que el ser humano posee un núcleo central que encierra el germen de la personalidad y que ese centro va creciendo y perfeccionándose hasta constituir el yo social, pero en realidad ocurre lo contrario: en el hombre se forma primero el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos y tendencias. Representémonos metafóricamente al individuo humano como compuesto por dos esferas espirituales concéntricas: la exterior es la que se acaba de describir y va creciendo paulatinamente, comprimiendo la esfera interior, aumentando en tamaño y densidad hacia dentro; de hecho a medida que avanza el devenir de la humanidad, tanto más crece la complejidad cultural que el hombre responsable ha de asumir; el ideal sería que lo cultural acabase ocupando la totalidad de lo humano del individuo y eso convertiría al hombre en

³¹ II, "Ideas sobre Pío Baroja", 1910, p. 83.

síntesis de la circunstancia. Pero al afirmar que tal situación sería un ideal, Ortega da a entender que nunca se alcanzará del todo, que subsistirá siempre aquella esfera interior que no se deja penetrar por los elementos culturales comunes³² y que aun así sigue siendo espiritual, ya que es en ella donde el hombre *crea y recrea* por sí mismo.

La esfera exterior, por seguir con el hilo conductor del argumento, es aquella en la que el individuo, que no es ya propiamente *gente*, conserva no obstante elementos comunes; su capacidad de reacción, sus tomas de posición personal van creciendo pero aún no sabemos si con ello es capaz de enfrentarse a cualquier situación o tan sólo a problemas comunes; se diría que va adquiriendo más capacidad de confrontación pero dentro de lo común; hay más sutileza, mayor capacidad de combinaciones. ¿En qué consiste la resistencia, la diferencia de una esfera interior que, pese a no dejarse invadir por completo, sigue siendo espiritual, esto es, del mismo tipo que la externa? Cuando se aproxima a este punto, cuando se acerca a lo biológico, funciona en Ortega una especie de resorte que mantiene la vigencia de lo cultural pese a todo; de hecho, los individuos de pueblos primitivos con escasa cultura, es decir, los que tendrían, siguiendo con la metáfora, una esfera interna apenas presionada, son espiritualmente iguales y no se diferencian como hombres sino tan solo en el temperamento, lo que denota el hueco interior. Y no obstante, no deja de insistir en la diferencia de lo que ahora llama dos modos de vida:

He aquí cómo hoy nos aparecen bajo nuevo cariz esos dos modos de la vida que son la soledad y la sociedad, el yo real, auténtico, responsable y el yo irresponsable, social, el vulgo, la gente. Y de hecho nuestra vida va y viene entre ambos modos y es en cada instante una ecuación entre lo que somos por nuestra propia cuenta y lo que somos por cuenta de la gente, de la sociedad. Cuando se dice aquí que la vida del hombre cuando es “gente” es una vida falsa —y, por tanto, el hombre se despotencia, se deshumaniza y es menos hombre— no se pretende dar a esa vida una calificación externa y de tipo valorativo.³³

³² IV, “Sobre los Estados Unidos”, 1932, pp. 376-377.

³³ V, “En torno a Galileo”, 1933, pp. 74-75.

La autenticidad está en el modo de vida interior, la soledad, que en otros contextos califica de ensimismamiento y que llega a llamar *vida salvaje del espíritu*.³⁴ Se roza por momentos aquella espontaneidad que correspondía al primate, el nivel de lo biológico elemental, instintivo; se roza, porque inmediatamente se advierte que no es eso. Lo que se pone de manifiesto es que para crear y recrear, para hacerse con una interpretación auténtica de la realidad, el recurso del hombre es encerrarse en sí mismo y buscar en ese interior el fundamento de aquello que piensa. En definitiva, convertir en propia una opinión, hacerse con una visión responsable del mundo, consiste en *encontrar en uno mismo la evidencia*. Es un paso decisivo al que hay que dar la importancia que tiene en el pensamiento de Ortega. Para adoptar sería e íntimamente una opinión hemos de pensarla desde su raíz, dejar de considerarla externa y lograr que dependa

³⁴ “Esa valoración de la vida espontánea, y si se quiere denominarla así, de la vida salvaje del espíritu, es, al cabo, la misma que todo el mundo acepta, sin darse cuenta de ello. Nada más general en nuestra época que la admiración por el hombre ‘antiguo’, simbolizado en la obra de Plutarco. Pues bien: si fuese esta la ocasión para hacer la psicología del hombre de Plutarco, veríamos que lo que nosotros admiramos en él no son estos o los otros contenidos de su cultura —la cultura griega, por otras razones, es posterior al tipo psicológico que Plutarco describe—, sino ciertas cualidades psíquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y lo que le presta ese carácter de sustancia íntegra (hombre íntegro decimos aún por hombre honrado), toda ella quieta o toda ella vibrante como el bronce y el mármol; en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros eran, si cabe, más vitales; sus últimos resortes biológicos funcionaban con mucha mayor tensión y los hacían avanzar sobre el área de la existencia certeros y retemblando como dardos bien templados. Pues bien: como Nietzsche repetía a Joubert: ‘el salvaje no es sino el antiguo moderno’, es el hombre de Plutarco sin Plutarco. Bajo la autoridad y el prestigio que envuelve la cultura grecorromana, admiramos en el hombre antiguo al hombre primitivo. Una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente y ponerse a la altura de la nueva filosofía tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones” (II, “El Quijote en la escuela”, 1920, pp. 282-283).

por completo de nosotros; hemos de lograr que esas consideraciones vengan “promovidas por una incontrastable evidencia”.³⁵

El testimonio del filósofo es decisivo. Cuando el filósofo se enfrenta a una cuestión, cuando toma a su cargo la revisión crítica de lo que se da por sabido, cuando sin respetar convicciones, prejuicios y conocimientos aceptados renuncia a todo y se determina a buscar más allá de todo principio sin saber qué hay al final del proceso, si el resultado será satisfactorio o frustrante, llega a la conclusión provisional de que ninguna verdad puede fundamentarse en otra verdad del mismo rango, de que el principio aparentemente definitivo no es verdadero en el mismo sentido en que son verdaderas las proposiciones que se apoyan en él, de que la primera verdad es primera, pero no es tan claramente verdad, de que se trata, como dice Ortega, de una *admisión*.³⁶ El filósofo realiza de lleno el intento de superar hasta el último supuesto poniendo en ejercicio todo el potencial de la razón; no se arredra ante la grandeza del objeto, el conocimiento del Universo, ni ante el sacrificio del sujeto, ya que renuncia a sus propios intereses vitales legítimos para *transfigurarse* en pura intelección.³⁷ La entrega a la causa de la contemplación teórica supone la renuncia al propio yo humano, hasta tal punto que el filósofo cuestiona incluso los motivos que le llevan a filosofar, no vaya a ser que guarden restos de egoísmo y por eso mientras filosofa se suicida como hombre vital.³⁸ De hecho una filosofía que no incluyera en su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella sería ingenua.³⁹

³⁵ v, “En torno a Galileo”, 1933, p. 73.

³⁶ “En esta doctrina cabe, pues, que los primeros principios no necesiten ser verdaderos, sino simplemente ‘admisiones’, supuestos libres que se adoptan, no por interés alguno hacia ello, sino *para* sacar de ellos consecuencias, para que sean *razón* de lo que sigue, para probar todo un mundo de proposiciones que de ellos se pueden deducir o derivar” (VIII, “La idea de principio en Leibniz...”, 1947, p. 69).

³⁷ “Por ser la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teórica. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como el hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección” (VII, “¿Qué es filosofía?”, 1930, pp. 323-324).

³⁸ Por ese distanciamiento la filosofía guarda siempre un fondo deportivo.

³⁹ v, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, 1941, p. 540.

La tragedia de la filosofía es su grandeza; lo trágico es la imposibilidad de lograr el fin; la grandeza es la existencia del filósofo, su entrega incondicionada a la causa de la verdad. Si la búsqueda culminara, la filosofía habría muerto. Pero ahora importa subrayar otro aspecto: la imposibilidad de finalización del proceso significa que la razón teórica es incapaz por sí misma de responder a las primeras cuestiones —observación de capital importancia si tenemos en cuenta el carácter común de la razón pura—, que la contemplación es una tarea que no representa al hombre en su totalidad sino a una parte del mismo, que en la entrega a lo teórico el hombre es sólo razón pura y que por eso se incapacita para obtener respuestas que exigen la totalidad de su ser y no sólo una parte. La razón tiene que rendirse ante la conclusión de que toda verdad ha de basarse en un supuesto, lo que dicho de otra manera significa admitir que la teoría no es suficiente, que no puede auto-justificarse. La comprensión es eso: admisión de supuesto, decisión de reconocer un fundamento convencional. Para comprender plenamente algo lo que hay que hacer es destruirlo y reconstruirlo idealmente,⁴⁰ ajustándolo a la medida de un sujeto ficticio, convencional, la razón teórica. El objeto de la comprensión es siempre una falsificación.⁴¹

El máximo exponente del esfuerzo humano en pos de la verdad, la filosofía, muestra a lo largo de su historia la parcialidad de la razón. El espontáneo y el fanático no son los únicos tipos de hombres que dimiten de su humanidad al convertirse respectivamente en puro prejuicio y en estricta manifestación concentrada de los instintos de la especie; también el filósofo, mientras se entrega al deber de la verdad, ha renunciado a su auténtica dimensión humana y encima ha perdido su objeto al cambiarlo por otro ficticio, convencional. Pero en modo alguno se trata de tipos humanos equiparables: el filósofo ha adquirido conciencia de la pérdida, sabe que ha

⁴⁰ II, "Intimidades", 1929, p. 642.

⁴¹ "Se trata precisamente de exagerar, puesto que se trata de comprender. La plena comprensión comienza por reducir a conceptos o, lo que es lo mismo, a palabras, la irreductible realidad. Todo concepto es por su naturaleza una exageración, y en este sentido una falsificación. Al pensar dislocamos lo real, lo extremamos y exorbitamos. Pero esta violencia que le hacemos nos permite inyectarle luz y tornarlo comprensible" (II, "Intimidades", 1929, p. 649).

tenido que renunciar a lo más importante de la dimensión humana y, por tanto, la ha hecho presente. Tanto es así que está en condiciones de excluir la posibilidad de que la evidencia sea un conocimiento de cosas o una cosa conocida, y sabe que la verdad lo es si lo es para uno mismo, sin que se sepa por qué ni cómo y en ese punto el filósofo recupera su humanidad. Al descubrir que la evidencia no está en el contenido, sino en que es algo para él, que es él quien le da sentido, la toma como hecho absoluto y sabe que en realidad lo absoluto es él mismo, que él es la evidencia; que alguien le niegue la evidencia así entendida hará que el filósofo sienta una pérdida del propio yo, su aniquilación como hombre.⁴² Así es como culmina el proceso de ensimismamiento; la evidencia es sentirse.

Ese sentirse no se limita a la conciencia de ser una irrepetible plasmación de las infinitas relaciones que constituyen la realidad, sino que conlleva la creación de realidad, la originalidad activa. Decía Spinoza que el hombre es un modo de la sustancia, un momento irrepetible de la naturaleza y que es consciente de ello; decía también que esa conciencia implica razones, compartir conceptos de relaciones, conceptos cada vez más sutiles, pero siempre comunes.

⁴² “Es el inconveniente de la ‘evidencia’. Algo es ‘evidente’ para uno —*uno*, como decía siempre el gran pintor Solana, en lugar de yo; por tanto, es verdad para uno, incuestionable, sin que uno sepa por qué, ni cómo es verdad. Encontramos esto en nosotros como un hecho absoluto e inexorable del que no podemos desprendernos; forma parte de nosotros; es, en rigor, como uno mismo. Y uno mismo, el *yo* o persona que cada uno es, tiene también para él ese carácter de hecho absoluto, inexorable e imposible de enajenar o explicar. *Uno* no puede prescindir de *uno*. Nuestro *yo* es nuestro irreparable destino. Pero he aquí que el *otro*, un prójimo, niega eso que para nosotros es ‘evidente’, que es como *uno mismo*, y entonces sentimos la negación del principio para nosotros ‘evidente’, como la negación de nosotros mismos. Nos sentimos ‘aniquilados’. Eso provoca en nosotros una eléctrica descarga emocional de odio y de terror, como si viésemos que alguien nos está quitando la tierra de los pies y nos hace caer en el horror de un infinito vacío, de una pavorosa nada. Si la ‘evidencia’ fuese una cualidad inteligible e inteligente que el principio posee, no nos enfadaríamos así, no sentiríamos terror y rencor hacia el prójimo que ‘no cree en lo que nosotros creemos’, sino que nos reiríamos de él y nos divertiría deshacer su errónea creencia con razones múltiples y bien buidas” (VIII, “La idea de principio en Leibniz...”, 1947, p. 203).

Más arriba se ha afirmado que la individualidad incognoscible de cada hombre podía deberse a la incapacidad de las ciencias para abarcar la infinitud a la que ellas mismas pertenecen; es una situación de hecho que no niega el ideal del conocimiento conceptual absoluto. Si el hombre se forma de fuera a dentro y la esfera externa, la cultural, se va enriqueciendo más y más, comprimiendo al máximo la esfera íntima, lo cuantitativo llevado al extremo consistiría en la identificación de ambas esferas, en la negación real de la interior. Pero eso es un ideal; frente a esa posibilidad de saber conceptual Ortega afirma la irreductibilidad, como Spinoza afirma la diferencia individual de la intuición.

Intuirse en Spinoza es saberse eterno; intuirse significa elevar a necesidad al modo finito. La intuición es un buen término de comparación para seguir en la persecución del *yo íntimo* de Ortega, para plantear la aparición de la individualidad cualitativamente distinta, irreductible. El yo íntimo no es sólo algo que la ciencia aún no ha comprendido sino algo incomprendible por único. Y por eso cuando se trata de caracterizar de alguna manera un cierto saber sobre el yo, Ortega habla de la *experiencia de la vida*. Se trata de una asociación inconsciente de ideas en nuestro interior, que en modo alguno dependen de la razón.⁴³ Vivimos y al vivir esas ideas se van formando en nuestro interior, sin premeditación. No tienen posibilidad de enseñarse ni de aprenderse porque pertenecen a la vida de cada cual y sin embargo la van dirigiendo porque la experiencia de la vida es un factor que modifica; esa experiencia forma parte de la vida.⁴⁴ Es un

⁴³ I, "La pedagogía del paisaje", 1906, p. 53.

⁴⁴ "El hombre no sólo va viviendo su vivir, sino que, conforme lo va haciendo, se va formando en él, sin su anuencia ni premeditación, espontáneamente, una idea o conocimiento de lo que es la vida. La lengua usual ha acuñado una expresión para denominar ese espontáneo conocimiento que el hombre va logrando de lo que es la existencia humana. Lo llama 'experiencia de la vida'. Noten ustedes que esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que lo posee, sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida misma. Es uno de sus constitutivos componentes. Conforme el hombre la va adquiriendo va modificando su propio vivir. Ahora bien, ese saber que llamamos 'experiencia de la vida' no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida,

saber práctico, una *sapiencia*.⁴⁵ Ese saber que cada hombre desarrolla puede sin embargo presentirse, suponerse o adivinarse, pero no da cuenta del otro; saber de otro es puro tanteo.⁴⁶ No es este el punto final de la intimidad; Ortega dice que podría haber un saber más firme y que si no lo hay es porque nos quedamos en el nivel más externo, en el del prejuicio; si no nos censuráramos a propósito de nuestro saber del prójimo, si no nos cerráramos la puerta y profundizáramos más allá de las primeras impresiones, quién sabe si no llegaríamos a un conocimiento del otro.⁴⁷

El otro como experiencia de vida, de la suya, nos sería conocido si superáramos el prejuicio, pero suele ocurrir lo contrario: cuando alguien nos es presentado, nuestra actitud para con él y, por tanto, las posibilidades de conocerlo, quedan marcadas por la primera impresión y nunca podremos prescindir de la anticipación de expectativas distintas según que esa persona sea poeta o coronel.⁴⁸

viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo, tiene el inconveniente de que no se puede transmitir” (ix, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, 1949, pp. 25-26).

⁴⁵ xii, “La razón histórica”, 1944, p. 300.

⁴⁶ i, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, 1908, p. 101.

⁴⁷ “La censura que automáticamente ejercemos sobre nuestra mejor sabiduría, sobre nuestro saber del prójimo, le impide llegar a su perfección. La imposibilidad de comunicarlo hace que al recibir una ‘impresión’ del prójimo no nos esforcemos en formularla. Queda así tosca e impoluta. La expresión verbal, aunque sólo sea la *endofasia* o hablar interno, precisa y purifica todo saber primario e inexpresso. Sobre todo, es condición para que pueda ser luego sometido a las grandes elaboraciones, sin las cuales no alcanza ningún saber su plenitud. La principal entre estas elaboraciones es la sistematización. Calcúlese a qué punto llegaría nuestro conocimiento del prójimo si no nos contentásemos con esas “impresiones” que de él recibimos, sino que, reobrando sobre ellas, las investigásemos con orden, continuidad y método. Toda esa perfección de nuestra sabiduría ‘humana’ queda fallida por la censura que sobre ella practicamos” (ii, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, 1925, p. 629).

⁴⁸ “No cabe duda de que, sin necesidad de reflexionar, automáticamente, tomamos una postura íntima, distinta, cuando alguien nos es presentado como un poeta que cuando nos es presentado como un coronel. Podrá acontecer

Al quedarnos presos de esa primera impresión nos negamos a ir más lejos, nos cerramos el camino del que sería nuestro mejor saber, y la figura de esa auto-censura es el prejuicio. De esa manera la experiencia de la vida tiene como poso real una estructura de expectativas:

Porque, en efecto, nuestra vida está constituida por uno de sus lados por un repertorio de pronósticos y expectativas que se han formado en nosotros, indeliberadamente, espontáneamente. Sería imposible nuestra existencia si ante cada hecho que sobrevieneuviésemos que afrontarlo como algo completamente nuevo y no poseyésemos por anticipado una prefiguración que nos permite tomar ciertas precauciones o preparar nuestra conducta. Ya veremos cómo es obligatorio para el hombre tener siempre a la vista, bien en claro, este repertorio de expectativas y no entregarse sin cautela a cualquier cosa que llegue.⁴⁹

Cabe distinguir entre expectativa y prejuicio; hay que evitar que las expectativas se conviertan en prejuicios. Cuando nos disponemos a entrar en el estudio del pensamiento de alguien de quien sabemos que *pertenece* a una escuela o tendencia, hemos de estar alerta por si los rasgos que caracterizan a esa tendencia pueden afectar al pensamiento del autor, pero no se puede dar por hecho que ello haya de ocurrir necesariamente, porque entonces perderemos la perspectiva y no haremos sino buscar en la obra lo que ya suponemos de antemano que ha de encontrarse en ella.⁵⁰ Y con todo no podemos olvidar que las expectativas se forman en nosotros de manera automática e involuntaria y que constituyen por eso un fondo irrenunciable.

No es eso aún el *yo íntimo*. Si se ha hablado de la acción creadora del hombre, de su *crear y recrear* ha de ser posible también objetivar las propias preferencias, prefiguraciones y pronósticos porque en el

que tal o cual vez el comportamiento del individuo contradiga esa anticipación que el nombre de su oficio nos sugiere; podrá ocurrir que algún poeta propenda a mandonear y que algún coronel en secreto versifique, pero ello nos parece solo una excepción que confirma la regla” (ix, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, 1949, p. 16).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

fondo conservan carácter conceptual; llegados a este punto, hay que tratar de ir más al fondo, pero cuando se asoma al borde el abandono de toda cultura, Ortega vuelve al “sí, pero no” de la pura espontaneidad, del salvajismo:

Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquel el hombre para el que sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura.⁵¹

Y no faltan ocasiones en las que se reclama una pedagogía para esa vitalidad en el momento en el que se está formando, cuando los prejuicios son menores, cuando el hombre depende psicológicamente de las percepciones, antes de que llegue a estar configurado por las teorías;⁵² la pedagogía convencional se ha preocupado de que el hombre se adapte al medio; la pedagogía alternativa tendría que enseñar al hombre a ser capaz de forzar al medio a que se adapte a él.⁵³

⁵¹ 1, “La pedagogía social como problema”, 1910, p. 512.

⁵² “Lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libre desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie su naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación. La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva o innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa” (II, “El Quijote en la escuela”, 1920, p. 283).

⁵³ “La pedagogía se ocupa de adaptar nuestra vitalidad al medio, es decir, no se ocupa de nuestra vitalidad. Para cultivar esta tendría que cambiar por completo de principios y de hábitos, resolverse a lo que aún hoy se escuchará como una paradoja, a saber: la educación, sobre todo en su primera etapa, en vez de adaptar el hombre al medio, tiene que adaptar el medio al hombre; en lugar de apresurarse a convertirnos en mecanismos eficaces para tales o cuales formas transitorias de la civilización, debe fomentar con desinterés y sin prejuicios el tono vital primigenio de nuestra personalidad” (*Ibid.*, p. 285).

La evocación del salvajismo parece condición para superar los prejuicios:

Sería en efecto deplorable que el hombre culto abandonase su cultura y se tornase otra vez bárbaro. Pero acaso tenga un excelente sentido decir que la actitud más perfecta consiste en que el hombre culto conserve vivaz cierto fondo de barbarie, como es, sin duda, lo mejor que el hombre maduro mantenga perviviente en su persona cierto manantial de juventud y aun de niñez. Todo el que ha conocido un grande hombre se ha sorprendido de hallar que su alma poseía un grado de puerilidad.⁵⁴

Y por eso la posibilidad de superación de todo prejuicio está asociada al renacer⁵⁵ y renacer exige volver por un momento a la naturaleza, tornarse salvaje. La respuesta más lograda de Ortega, la que mejor se aproxima a la espontaneidad vital sin caer en el lado biológico, puramente instintivo, viene dada en forma de metáfora, la de la ameba, ese organismo unicelular que concentra todo su ser en cada actividad, que jamás se especializa, que consiste todo él en desplazarse, o todo él en alimentarse, que es disponibilidad que hace posible la especialización que, a su vez, es un estorbo para la disponibilidad.⁵⁶ Pero la metáfora, como suele suceder, es más profunda que su desarrollo conceptual; al explicar la vitalidad humana esta queda convertida en coraje, curiosidad, amor, odio, afán de gozar y de triunfar, confianza en sí y en el mundo, imaginación, memoria, esto es, en funciones específicas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y funciones específicas.⁵⁷ La disponibilidad se ha consolidado como estructura. No es de extrañar que metáforas y analogías abunden cuando se llega al punto central.

Si en algún momento ha de superarse el prejuicio es en el de la creación, en el de la novedad:

⁵⁴ II, "Notas del vago estío", 1925, p. 428.

⁵⁵ "No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer. Y nacer es naturalizarse, volver a la naturaleza hecha farsa. Todo renacimiento parece exigir un instante de inmersión en el salvaje inicial que el hombre lleva dentro [...] ¿Qué queda? Una isla desierta en torno de un Robinsón. El individuo señor: *Yó*" (II, "Ideas sobre Pío Baroja", 1910, p. 86).

⁵⁶ II, "Biología y pedagogía", 1920, pp. 275-277.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 278.

Para elucidar bien la genuina realidad de toda actividad humana radicalmente peculiar —sea la que sea—, es preciso sorprenderla en la hora original de su nacimiento, cuando es lo que es en toda su pureza, cuando aún consiste sólo en lo que tiene de nuda invención y creación y aún no se ha funcionalizado, oficializado, socializado y más o menos burocratizado.⁵⁸

Se trata, pues, de averiguar cómo es ese momento en el que la intimidad humana se revela como creación. Pensemos que: “La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad”.⁵⁹

Si se trata de distinguir entre uno y otro ser humano, lo salvaje, lo bárbaro, lo espontáneo no pueden ser más que alusiones indirectas, metáforas o analogías; si se toman literalmente sirven para lo contrario de lo que se proponen, ya que sólo harían posible la distinción meramente numérica o en todo caso temperamental. Así que las repetidas menciones han de deberse a la intención de advertir que estamos al borde de lo cultural, en el punto en que lo adquirido ha de abandonarse para dejar que aparezca la capacidad básica del hombre, su capacidad creadora. Es una potencia que únicamente se realiza generando cultura, pero no es pura fuerza de la naturaleza, de la animalidad. Que históricamente nunca se haya dado separada de sus efectos no quiere decir que no podamos pensarla como posibilidad, en su pureza. En eso estriba la importancia del momento creador, por eso importa reconstruir por abstracción el instante en el que la capacidad creadora aparece descarnada, en que aún no ha habido prejuicio. Expectativas, previsiones, prospectivas, instintos, amores y odios pertenecen a un ámbito más primario, pero aún no suficientemente radical; hay que mostrar la condición de posibilidad de ese momento, que es la vida humana, poniendo todo el énfasis en un elemento decisivo: *yo no soy mi vida*.⁶⁰ Ella, la vida, es la realidad radical⁶¹ y consiste en mi coexistencia absoluta con las

⁵⁸ IX, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, 1949, pp. 145-146.

⁵⁹ III, “El tema de nuestro tiempo”, 1923, p. 172.

⁶⁰ XII, “Unas lecciones de metafísica”, 1936, p. 127.

⁶¹ “El atributo primero de esta realidad radical que llamamos ‘nuestra vida’ es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente

cosas. El hombre no es la vida; es la dimensión consciente de la vida, advirtiendo que conciencia no significa aquí razón, sino el darse cuenta; la vida humana se peca de sí misma, el vivir humano es pecar y pecarse es la forma humana de vivir. Pecarse es el acto originario:

El hombre es el único viviente que para vivir necesita darse razones de existir. La cosa es increíble, pero indubitable, pero inexorable. La vida humana necesita —quiera o no— justificarse a sus propios ojos. Solo podemos vivir apoyados en ciertas ideas sobre nosotros mismos y el más o menos de vida —su energía, intensidad, eficiencia— depende del *coup de champagne* que esas ideas logran darnos.⁶²

Y seguimos contando con las ideas; aún no hemos abandonado del todo la presencia de lo cultural porque el toque intransferible de la individualidad es ese *coup de champagne* que proporciona la síntesis entre las ideas y el yo. El modo de pecarse de las cosas es la intimidad de cada cual, su realidad última.⁶³ El hombre cuenta con

ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella —y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical” (VII, “¿Qué es filosofía?”, 1930, p. 425).

⁶² IV, “Los ‘nuevos’ Estados Unidos”, 1931, p. 359.

⁶³ “Nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Éste es el primer atributo decisivo con que topamos; vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería. La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma como para todo absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor. Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir ‘nuestra vida’: es ‘nuestra’ porque además de ser ella nos damos cuenta de que es, y de que es tal y como es. Al percibirnos y sentirnos, tomamos posesión de nosotros y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuando hacemos y somos, dife-

las cosas y ese contar con explica cualquier ulterior relación con las mismas; eso es vivir la realidad. Ortega explica en forma de parábola cómo sucede esto: en torno al lecho de un moribundo están su inminente viuda, un médico, un periodista y un pintor. Es obvio que cada uno de ellos tiene un punto de vista, pero la mujer está viviendo la agonía del moribundo y gracias a que alguien vive la situación resulta esta explicable, es objeto de pintura, de narración, o acicate de la práctica clínica. Ortega llega a decir que son la vivencia de la mujer ninguna de las demás puntos de vista. Todo punto de vista supone la vivencia y eso vale para toda relación del hombre con otras personas o con cosas: la forma primigenia de una manzana es la que esta posee cuando nos disponemos a comérsela: “Quiere decir esto que en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como ‘la’ realidad por excelencia. En vez de realidad vivida, podríamos decir realidad humana”.⁶⁴

Cada vivencia es completamente original; ninguna se ha producido antes y eso la hace imprevisible. La vivencia es síntesis de dos elementos que se trascienden mutuamente, el yo y las cosas, y mientras las cosas, las interpretaciones estén ahí, la irrepitibilidad será cuantitativa. El salto se produce solo cuando abstraemos el puro acto que se subtiende: el trascenderse que es vivir, la intimidad. ¿Es posible describir la intimidad, es decir, la pura potencia vital humana, el lugar en el que ya no hay prejuicio ni dimensión cultural porque aún no ha nacido? Ciertamente no cabe proponerse la tarea en términos realistas, ya que bien sabemos que esa soledad radical en la que nos movemos ahora sólo existe en acción, en síntesis con las cosas, creando realidad. Es significativo que Ortega niegue la virtualidad de lo inefable, que lo denuncie como superchería. No hay que creer a quien diga “que lo que vale más en el hombre es lo inexpressable. Eso es una viejísima mentira de los místicos y los confusionarios enemigos del hombre”.⁶⁵

rencia el vivir de todo lo demás” (XII, “Unas lecciones de metafísica”, 1936, p. 33).

⁶⁴ III, “La deshumanización del arte”, 1925, p. 363.

⁶⁵ El texto sigue así: “Es, a veces, también una perdonable hipocresía de los enamorados. Lo que se mueva torpemente dentro de nosotros sin que pueda ser expresado, no es cosa humana, pertenece a la vida instintiva del

La aproximación realista a esa soledad radical tiene dos vías: la del paulatino abandono de lo cultural para tratar de desvelar la intimidad que se oculta bajo la misma como su condición de posibilidad, y la opuesta, la que contempla la puesta en ejercicio, la primera vez, la acción en su síntesis inicial. El desprendimiento de prejuicios es una aproximación al olvido, una aproximación en la que los prejuicios van operando cada vez menos como presencias y más como huecos; el hombre necesita olvidar, no partir de cero; partir de cero equivaldría al salvajismo, a la pura barbarie, a la pura espontaneidad instintiva y Ortega proclama su equidistancia de vitalismo y racionalismo. Incluso es mejor tener mucho a memoria, tener más que olvidar, para poder oponer un potencial creador mayor a los problemas que se presentan.⁶⁶ Por eso lo social, lo cultural, lo colectivo es una dimensión siempre efectiva, aunque necesitemos ir dejándola de lado para acceder a la intimidad. Y cuando llegamos de alguna manera a ella nos callamos⁶⁷, pero no recurrimos a algo así como lo

orangután que todos llevamos montado sobre nuestro esqueleto. Suyas son las conmociones inarticuladas que en horas de pasión ardiente o en frías horas de egoísmo se levantan del fondo sombrío de nuestra vida orgánica. Lo humano es lo articulado, lo expresivo; lo inexpressable es lo infra-humano. Y cuando el amante llega al punto del amor en que murmura al oído de la amada: 'no puedo expresar lo que siento', debe la amada ponerse en sospecha, porque el amado anda muy cerca de sentir alguna barbaridad. Y cuando el temperamento religioso, penetrando en las soledades extáticas, hace camino por las vías de la oración, odorantes de mirtos, de lirios, de florecitas blancas y llega a percibir una realidad esplendente que él llama lo inefable, debemos recordarle que algo inefable debían sentir también los cinocéfalos de Egipto, cuando saludaban al sol naciente con brincos sobre las dunas rosadas del desierto, pues los sacerdotes de Isis los disputaron como ejemplo de fervor y religiosidad y los propusieron a la imitación de las gentes" (I, "Problemas culturales", 1911, pp. 547-548.).

⁶⁶ "[...] cuando se tiene poca memoria no se puede tener mucha imaginación. El animal que recuerda poco opone a la situación presente una reacción constructiva, es decir, que casi no interpreta, añade muy poco de su Minerva propia a los puros hechos que tiene delante y, sobre todo, reduce el porvenir hacia el cual se prepara al mero instante inmediato" (IV, "Los 'nuevos' Estados Unidos", 1931, p. 359).

⁶⁷ "Mas, queramos o no, cada uno de nosotros no tiene de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales —'palabras, palabras, palabras'—, vientos, aircillos, soplos que nos vienen de la atmósfera social que respi-

inefable; la figura de la soledad radical se traza mediante la negación del prejuicio, del componente social, no como algo positivo; el olvido tiene, como en Nietzsche, una importancia determinante porque sin él la espontaneidad no es humana. De otra manera, la condición de lo humano es la expresión;⁶⁸ podemos representarnos el límite del lenguaje, incluso su desaparición, pero no su sustitución por una alternativa que pudiera expresar mejor lo humano. Si llegados a la vivencia pura o próximos a llegar a ella el lenguaje va perdiendo contorno, hemos de sentir su pérdida porque no encontremos palabra para describir la vivencia sabiendo que la palabra es la única forma humana de describirla. Cuando no hay lenguaje, lo humano es echarlo de menos.

Y una experiencia semejante hacemos cuando seguimos la otra vía, la de la creación, cuando tratamos de captar el momento de la pura acción, cosa que no se puede lograr más que en la creación de algo, que es palabra, interpretación. La vivencia en ejercicio es interpretación que imaginamos primera y libre de supuestos:

Ahora bien, el instante en que un nombre nace, en que por vez primera se llama una cosa con un vocablo es un instante de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestigio alguno de nombramiento; diríamos, a

ramos y que, al alentar, nos encontramos dentro. Y nos creemos por ello —porque tenemos los nombres de las cosas— que podemos hablar de ellas y sobre ellas. Y luego habrá quien nos diga: ‘Vamos a hablar en serio de tal cosa’. ¡Como si eso fuese posible! ¡Cómo si ‘hablar’ fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad, y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa —farsa, a veces, noble, bien intencionada, incluso ‘santa’, pero, a la postre, farsa. Si se quiere, de verdad, hacer algo en serio lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente se pulsa en la soledad” (ix, “Origen y epílogo de la filosofía”, 1953, p. 383).

⁶⁸ Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión. Un espíritu de gran potencialidad se creará un idioma multiforme y sugestivo; un espíritu pobre, un idioma enteco, reptante, sin moralidad ni energía” (I, “Problemas culturales”, 1911, pp. 547-548).

la intemperie ontológica. Entre ella y el hombre no hay aún ideas, interpretaciones, palabras, tópicos. Hay que encontrar el modo de enunciarla, de decirla, de trasponerla al elemento y “mundo” de los conceptos, *logoi* o palabras. ¿Cuál se elegirá? Notemos ya algo que va a ocuparnos a fondo mucho más adelante. *Se trata de crear una palabra*. Ahora bien, la lengua es precisamente lo que el individuo no crea sino que halla establecido en su contorno social, en su tribu, en su polis, urbe o nación. Los vocablos de la lengua tienen ya un significado impuesto por el uso colectivo. Hablar es, por lo pronto, usar una vez más ese uso significativo, *decir lo que ya se sabe*, lo que todo el mundo sabe, lo consabido. Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo mismo, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es “hablar” porque no hay aún palabra para ella, es “hablar uno consigo”. Sólo uno mismo tiene a la vista la “nueva cosa” y, al elegir un vocablo para nombrarla, solo uno entiende, etc. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o habla de la gente o decir lo consabido.⁶⁹

Se recurre al lenguaje porque después de todo lo que el hombre hace ante cada nuevo problema que se le plantea como realmente suyo, como vivido, es interpretar y lo que podemos decir en este sentido de la soledad radical humana es que consiste en capacidad de interpretación. Ahí aún no hay prejuicio: lo habrá en el momento en el que el nombre elegido para interpretar la experiencia única se ponga al servicio de experiencias similares, propias o ajenas, pero eso es ya consistir en prejuicio, por poco que sea.

La creatividad es la manera humana de salir de sí, de proyectarse, de tender a, de trascenderse, que es la vida. La vida no es pasado; ni siquiera es presente. Se vive hacia el futuro que avanza hacia nosotros como problema; por eso Ortega estima tanto la apercepción leibniziana, la tendencia a nuevas percepciones:

Por esto Leibniz, cuando quiere definir el síntoma decisivo del espíritu, advierte que no consiste en la percepción, por la cual nos damos cuenta de lo que tenemos delante, sino en lo que sugestivamente llama *percepturatio*, es decir, *une tendance à*

⁶⁹ IX, “Origen y epílogo de la filosofía”, 1953, p. 385.

nouvelles perceptions, una como sensibilidad para lo que aún no está ante nosotros, para lo ausente, desconocido, futuro, remoto y oculto.⁷⁰

Esa disposición hacia el futuro es la esencia del vivir humano, el momento de mayor alejamiento del prejuicio que, como se ha dicho, es cosa del pasado; la intimidad humana es disponibilidad, tendencia; lo elemental del hombre es la capacidad de crear que da lugar a cada una de las plasmaciones culturales, a cada gesto transformador del mundo, y que se repite invariablemente en el hombre, que es su autenticidad. No se puede pretender captarlo con la razón, que no pasa de ser un instrumento como otros, un fruto de esa tendencia humana, pero tampoco es pura acción. En una breve alusión a Kierkegaard, Ortega pone de manifiesto su rechazo de ambos términos. Aunque confiesa que su conocimiento de Kierkegaard es superficial no puede dejar de formular un reparo fundamental: el existencialismo es una pretensión de pensar la existencia, cosa realmente imposible. La propuesta de Kierkegaard se suena por ello a acción directa;⁷¹ y extiende el reproche a Heidegger por identificar vida con angustia, cuando en realidad la angustia de *Ser y tiempo* no deja de ser una teoría filosófica más.⁷² La vida no es angustia sino condición de posibilidad de cualquier teoría sobre ella. ☒

Bibliografía

- García Bacca, J.D., "Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía", en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 291-405.
- Montero Moliner, F., "La teoría del yo de Ortega y Gasset", *Agora*, núm. 3, 1983.
- Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo I, Revista de Occidente, 1963; Tomo II, Alianza Editorial, 1983; Tomo III, Revista de Occidente, 1962; Tomo IV, Alianza Editorial, 1983; Tomo V, Revista de Occidente, 1964; Tomo VI, Revista de Occidente,

⁷⁰ II, "Ideas sobre Pío Baroja", 1910, p. 77.

⁷¹ VIII, "Prólogo para alemanes", 1923, p. 46.

⁷² II, "La idea de principio en Leibniz...", 1947, pp. 296 y ss.

1964; Tomo VII, Revista de Occidente, 1964; Tomo VIII, Revista de Occidente, 1965; Tomo IX, Revista de Occidente, 1965; Tomo XII, Alianza Editorial, 1983.

Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza Universidad, 1990.