

ESTUDIOS

LA TEORIA DEL YO DE ORTEGA Y GASSET *

Fernando Montero

Dice Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* (1) que la Filosofía moderna se ha caracterizado por lo que califica como un “cartesianismo oficial” que, si no comparte exactamente los argumentos de Descartes, coincide con éste en sostener que la propia mente es la única realidad que cada cual conoce de modo inmediato, con una intimidad que hace lejano cualquier otro objeto o ser humano y con una privacidad que hace imposible una auténtica comunicación de nuestras propias ideas, sentimientos o experiencias. Un buen ejemplo de esa tesis lo podrían deparar las primeras páginas de *L'évolution créatrice* de Bergson (autor al que no cabe considerar como cartesiano en la totalidad de su sistema), que comienzan afirmando que “la existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es, indiscutiblemente, la nuestra, pues de los demás objetos tenemos nociones que es posible estimar exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interior, profundamente”. Es evidente que una generalización tan amplia como la realizada por Ryle puede ser fácilmente impugnada haciendo constar la existencia de pensadores que han combatido abiertamente la prioridad cartesiana de la conciencia propia y de su excepcional evidencia o que han dado preferencia gnoseológica a la “nostridad”, a la conciencia universal sobre la del propio sujeto que hace filosofía buscando un punto de partida absoluto para todo conocimiento. Sin embargo, tomada como una generalización que admite excepciones y grados diversos en la formulación de ese cartesianismo que, más que oficial, debería ser denominado “solapado”, no deja de ser convincente. Y tanto más si se compara la atención que los pensadores modernos prestaron a la propia subjetividad que se expresa con el “yo” con la insensibilidad que manifestaron los antiguos para con ese problema. Parece como si para los griegos y romanos la diferencia entre la subjetividad

(*) Los textos de Ortega y Gasset que se ha citado serán localizados en las siguientes notas remitiendo a la 2ª edición de sus *Obras completas* publicadas por la Revista de Occidente (Madrid, 1963-1965).

(1) Cfr. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, cap. 1º: “Descartes’ Myth”. (London, Oxford University Press, 1949).

que se vive a sí misma como un *yo* y la ajena carecía de toda importancia. E incluso se puede extender esa indiferencia sobre todo el problema de la subjetividad (aunque en ocasiones alumbraran expresiones tan felices como la del fragmento 3 de Parménides, en que identifica *pensar y ser*, o aquel texto del libro tercero del tratado *Sobre el alma* de Aristóteles (2) que considera que el alma es en cierta forma todas las cosas). Pero si esta insensibilidad para con lo que pudiera importar la singularidad que cada uno expresa mediante el “yo” ha podido ser considerada como un signo de que el pensamiento griego y romano se encontraba en la infancia (extraña inmadurez que no le impidió alcanzar cotas de extraordinaria sutileza en otros campos de la Filosofía), hoy no parece tan evidente que el subjetivismo que dominó en la Filosofía moderna haya sido un logro plenamente meritorio. En la actualidad hallamos tan lamentable una acusada ausencia del problema del yo como su exaltación. Si, por una parte, pensamos que las cosas van mejor cuando se ha superado el exaltado egocentrismo que tuvo en Descartes su principal representante y que éste no puede ser considerado como el cénit de la Filosofía occidental, por otra tampoco podemos hallar natural que la Filosofía griega pasara por encima del problema del yo. Pues, aunque éste no sea el *fundamentum inconcussum* de toda realidad en el orden cognoscitivo, ni el claustro privado en el que pululan las otras cosas como meras representaciones o ideas, no se puede ignorar que, en definitiva, el yo constituye un asunto primordial en cualquier tarea filosófica dentro de una perspectiva gnoseológica, ética, sociológica, etc. Aunque se le recorten ampliamente sus atribuciones en una Teoría del conocimiento, de modo que ya no cuente como el punto de partida absoluto para toda forma de pensamiento o experiencia (al menos, tal como lo entendió Descartes) y se admita que su constitución está determinada por todo lo otro en que está intencionalmente proyectado o por las estructuras objetivas que valen universalmente para todos, sigue siendo un problema precisar en qué medida la subjetividad que en él se configura como un *yo* puede pesar en la validez de lo conocido. Y sigue siendo también un problema aclarar lo que significa la subjetividad egoísta en todo lo que sea la responsabilidad, la libertad moral, la obligación para con los otros o, simplemente, la conciencia de lo que significa el bien o el mal ajeno. Y, en cualquier caso, tenemos la viva sospecha de que la fórmula “*alter ego*” encierra cierta ficción, pues la estructura del *otro*, aunque, por supuesto, participe de mucho de la humanidad que me es propia, carece precisamente de esa especial configuración que expresa el “yo” (aunque ya nos hayamos acostumbrado a oír esa palabra en boca ajena).

En definitiva, no está de más recordar que en nuestro siglo estamos muy lejos de haber alcanzado una feliz solución con respecto a lo que sea el yo, una vez superada su ausencia del pensamiento griego y su exaltación en tiempos modernos. Más bien domina en estas cuestiones un acentuado desconcierto. Tan pronto encontra-

(2) Aristóteles, *περί ψυχης*, Γ 8, 431 b 21.

mos teorías que, como la de Husserl (3), hacen del yo puro el residuo absoluto de todas las reducciones fenomenológicas o que, como la de Arthur Prior (4), interprete el “yo” como el nombre propio por antonomasia (en la acepción russelliana de “nombre propio”), como otras teorías que disuelven el yo o lo erradican del ámbito de los genuinos fenómenos originarios. Así puede hallarse en Wittgenstein, entre los fragmentos 5.6 y 5.641 del *Tractatus*, una serie de impresionantes (aunque un poco sibilinos) textos en los que campea la tesis de que “el sujeto pensante, representante, no existe” y que, a lo sumo, se reduce a la tenue condición de ser un “límite del mundo”, de un mundo que es precisamente “mío” porque está limitado por el lenguaje que ese yo entiende. La misma actitud domina en las últimas 20 páginas del *Cuaderno azul*. Pero no deja de ser sorprendente que Heidegger, a pesar de que ha dicho que “el ser de este ente [el existente humano, cuyo análisis se ha convertido en el problema inicial del *Ser y Tiempo*] es, en cada caso, *mío*” (5), advierte más adelante que “uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el poner un yo y un sujeto inmediatamente dados desconoce de raíz la constitución fenoménica de la existencia humana [des Daseins]” (6).

Valgan éstos como una muestra de los innumerables tanteos que ha realizado la Filosofía de nuestro siglo para aproximarse al problema del yo. Ante ellos es posible evocar aquellas palabras de Hume (que ahora parecen proféticas): “Es cierto que no hay problema en Filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona... Pues es evidente que en la vida corriente estas ideas del yo y de persona no están en ningún caso muy definidas ni determinadas” (7).

El propósito de este artículo es exponer e interpretar la teoría del yo de Ortega y Gasset. Hay que advertir, ante todo, que no está motivado por una mera cortesía hacia nuestro pensador, con ocasión del centenario de su nacimiento, que ahora se conmemora. Creo que las ideas de Ortega sobre el problema del yo tienen un valor intrínseco, ajeno a toda efeméride conmemorativa. Corriendo el riesgo de que esta afirmación pueda ser tomada como un homenaje circunstancial y haciendo constar, no obstante, su propósito de total veracidad, se podría decir que la teoría orteguiana sobre el yo se puede situar en primera fila entre todas las que han circulado sobre este problema en nuestro siglo. Lo que complica su conocimiento y su exposición es que aparece a retazos en los momentos y lugares menos previsibles de su vasta y dispersa obra. Si la famosa frase sobre el yo y la circunstancia aparece en 1914, totalmente

(3) Cfr., por ejemplo, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* § 57, pág. 137; § 80, pág. 195 (vol. 3º de las *Husserliana*, publicado por M. Nijhoff en La Haya en 1950).

(4) Arthur Prior, “I”. En *Jowett Papers 1968-1969* (Oxford, Blackwell, 1969).

(5) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9, pág. 41 (Tübingen, Neomarius Verlag, 1949).

(6) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 10, pág. 46.

(7) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro I, parte 4ª, sec. 2ª, pág. 189 (ed. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, 1967).

aislada, en las *Meditaciones del Quijote*, otro de sus momentos fundamentales se halla inesperadamente en “Las dos grandes metáforas”, artículo de 1925, o en “Ideas sobre Pío Baroja”, de 1916. Menos sorprendente es que otra buena parte de su teoría pueda ser hallada en otro artículo de 1927, “Vitalidad, alma y espíritu” o en el libro póstumo *El hombre y la gente*. Pero la dificultad principal consiste en que la dispersión de esos escritos y el carácter ocasional de su aparición en contextos muy diferentes hace inevitable que su interpretación gane un cierto protagonismo. Si la lectura de cualquier texto compromete siempre la opinión que sobre él tiene su lector, este hecho se hace alarmante cuando los textos ofrecen de suyo una diversidad de perspectivas y de posible sistematización tan acusada como la de los fragmentos que vamos a tener en cuenta en el caso de Ortega y Gasset. Pero, en definitiva, no hay que inquietarse demasiado por ello: Esa aventura hermenéutica la arrastran todos los textos, incluso los que en apariencia están mejor trabados y más definidos.

Dentro de esa dispersión de fragmentos, se hace forzoso elegir uno que pueda servir de centro gravitatorio para desplegar la reconstrucción de la teoría del *yo* orteguiano. En mi opinión se halla en el artículo de 1925 “Las dos grandes metáforas” que, aunque dedicado a conmemorar el segundo centenario del nacimiento de Kant, se ocupa de la metáfora poética y de la que constituye la expresión científica. Pues, según Ortega, “la metáfora viene a ser uno de esos ideogramas combinados que nos permiten dar una existencia separada a los objetos abstractos menos asequibles” (8). En nuestro caso, parece que la esquividad de lo que sea el *yo* justifica plenamente que se ponga en juego un recurso tal como el metafórico. Pues bien, la dificultad en concretar lo que sea el *yo* depende de que tiene que ver con la conciencia humana, que parece destinada a confundirse con cualquier otra cosa, con todo lo que nos es consciente. En efecto, la conciencia es un fenómeno etéreo, que “va incluso en todo lo demás, que está en ellos como su parte e ingrediente”, como “el aparecer mismo, el propio darse cuenta”, “anejo inevitable en todo otro fenómeno”. Pero si la conciencia o la mente se diluye por todo, en la medida en que todo sea un objeto que está constituido intencionalmente por su presencia o por su “patencia” (traduciendo así el “*Erschlossenheit*” de Heidegger), esa dispersión de la conciencia, del espíritu o de la mente se acentúa cuando se trata de su penetración en el propio cuerpo que de alguna manera habita o anima. Dicho de otra manera, el cuerpo de cada uno se convierte en la manifestación primordial de la conciencia que se expresa a sí misma como un *yo*. Y, si es que ese cuerpo es algo “mío”, porque en él habita y actúa mi conciencia, resulta que ese *mi* cuerpo (como todo lo *mío*, pero antes que ninguna otra cosa *mía*) posee una prioridad a la hora de fijar lo que pueda ser el *yo*. Ortega lo dice con su prosa inimitable en “Las dos grandes metáforas”: “El espíritu, psique o como quiera llamarse el conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo y, al querer pensarlo aparte, se ha tendido siempre a corporizarlo. Milenios de esfuerzo ha costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía o presentía alojada en el interior de los otros cuerpos vivos. La forma-

(8) Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. II, pág. 394.

ción de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del 'yo' en un lento reflujó desde lo más externo hacia lo interno. En lugar del 'yo' se dice primero 'mi carne', 'mi cuerpo', 'mi corazón', 'mi pecho'. Todavía nosotros, al pronunciarse con algún énfasis 'yo', apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es un residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de lo 'mío' es anterior a la del 'yo'. Más tarde el acento se traslada de 'nuestras' cosas a nuestra persona social. La figura que hacemos en sociedad, que es lo más externo de nuestra personalidad, toma la representación de nuestro verdadero ser".

Se puede advertir que este texto deja aún indeterminada cual sea la índole de la proyección del espíritu, de la psique o de la conciencia sobre lo que se considera por cada uno como "mío". Aunque se mencione en primer lugar el cuerpo como lo inmediatamente *mío*, también se incluye en ese ámbito todo lo que "me pertenece". Por tanto, parece que no es absurdo incluir en esa pertenencia las cosas del contorno que de alguna manera son *mías*, los objetos reales o ideales que son *míos* porque corresponden a mis representaciones o porque forman parte del ambiente en que mi vida se despliega. Todo esto que se podría considerar como intencional, porque es término o cauce de mis actos de conciencia, se puede llamar "mío" en tanto que es el correlato de un *yo* que vagamente se sugiere que concierne al espíritu, a la psique o a la conciencia. Evidentemente, sobre todo ello flota una marcada vaguedad que debe quedar superada, pero de momento interesa tener en cuenta, como punto de partida, que lo que sea el *yo* se manifiesta (aunque de forma indecisa) en lo *mío*. Es decir, que lo *mío* es el indicio primario que permite hablar del *yo*. Este se encuentra afectado por una evanescencia tal que hace que se le sustituya por lo *mío*. Pero, por supuesto, todo ello exige que se aclare qué hay en la conciencia, en el espíritu o en la psique, para que se puedan considerar como sede primaria de lo que sea el *yo*. Pues tampoco pueden ser identificadas sin más con ese *yo*: Las otras gentes tienen también conciencia, psique y espíritu y, sin embargo, no siempre son expresados en relación con el *yo*. Es perfectamente lícito, por el contrario, que se me antoje decir "tu conciencia", "su espíritu", distinguiéndolos así de lo que sea *mío* o de lo que expreso cuando digo "yo". Por tanto, el asunto fundamental va a ser aclarar qué hay en lo que llamo "mío" para que pueda ser atribuido al *yo*. O, dicho de otra forma, ¿en qué consiste ese *yo* fundamental que parece esconderse tras lo *mío*, pero que es el motivo por el que la conciencia, el cuerpo, la casa o el mundo todo puedan ser denominados de formas distintas "míos" y que se exhibe de alguna manera (muy sutil y disimulada, por cierto) en todo lo *mío* y, de un modo especial, en este *mi* cuerpo?

Salta a la vista que el problema es arduo. Y, según Ortega y Gasset, cuando se trata de fijar lo que es poco asequible por su índole abstracta, entran en juego las metáforas. Pues bien, en su opinión la tradición filosófica ha inventado dos metáforas para dar cuenta de ese *yo*. Vale la pena señalar que en ambas se comienza por

identificar el *yo* con la *conciencia*, lo que no deja de ser extraño pues, como se ha apuntado poco antes, también concedemos a los otros una conciencia (la que manifiestan por su conversación y conducta) que no posee la estructura peculiar que sólo posee *mi* conciencia, es decir, la que vivo en íntima conexión con esa entidad enigmática que denomino “yo”. Pero lo interesante es que, dando por buena esa identificación, tampoco la conciencia posee una presencia tan definida y manifiesta que haya concedido resolver los apuros de los pensadores del pasado que creyeron que podrían encontrar en ella, de buenas a primeras, lo que es el *yo*. Es decir, siendo la conciencia en general, propia o ajena, algo afectado por esa peculiar esquizofrenia decidida por su intencionalidad, es decir, por su proyección en los correspondientes objetos, y que obliga a indagar cualquier acto de conciencia recurriendo al objeto intencional en que se proyecta y en el que, por decirlo así, se pierde, la Filosofía pretérita tuvo que recurrir a dos metáforas alternativas para precisar de alguna manera su entidad.

La primera fue inventada por el hombre griego, que entendió la conciencia mediante la imagen del “sello que imprime en la cera su impronta delicada (...). Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto, entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra”. Esta es la metáfora del *realismo*, pues entiende la relación entre sujeto y objeto como un hecho real, como pueda serlo el choque entre dos cuerpos. Pero lo grave para la validez de esta metáfora es que el fenómeno del conocimiento no se aviene con esos hechos reales del tipo de la impresión del sello en la cera: Mientras que en éste podemos contrastar sus dos componentes, calibrando su ajuste, en el caso del conocimiento no tenemos a la vista la impresión mental junto a la cosa conocida. O, mejor dicho, no disponemos por separado de la cosa que es conocida, independientemente de su conocimiento, y de la impresión mental que ha producido, para poder valorar su correspondencia. Esta sólo puede ser supuesta, pero en ningún modo puede ser verificada, como verificamos el acoplamiento entre el sello y la cera. Y, en todo caso, la validez del conocimiento depende de otros criterios. Por tanto, esta metáfora se convierte en algo inoperante, inútil para explicar el proceso cognoscitivo.

Por ello, dice Ortega, en el Renacimiento “al sello y la tabla de cera se sustituye con una nueva metáfora: el continente y el contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenido de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo”. Cuatro años más tarde, en el ensayo “¿Qué es la Filosofía?” (9), publicado en 1929, Ortega vuelve a ocuparse de la metáfora idealista. Interesa que se le siga pues de la superación del idealismo depende el rumbo que tome la solución orteguiana del problema del *yo*. El idealismo moderno, que pronto se convirtió en subjetivismo, partió de la “hipótesis cartesiana” de que las ideas son modificaciones de la *res cogitans*, basada en la consideración de que “el pensamiento tiene el miste-

(9) *Ibid.*, vol. VII, pág. 279.

rioso privilegio de que su ser, lo que él pretende ser, se reduce a un parecerme a mí, a un ser para mí” (10). Por ello se afirma que “el pensamiento, la cogitatio, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en encontrarse a sí mismo”. Pero ello arrastra consigo una duda sobre la realidad del mundo exterior y, en definitiva, el riesgo de su conversión en mero fenómeno mental. Pues, en contraste con la suficiencia del pensamiento, que se sostiene a sí mismo en su constitutivo ser-para-sí, todo lo demás es lo que, por su propia consistencia pensada, sólo puede reclamar una existencia en ese mismo pensamiento. Esta es, dice Ortega, “la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital (...). El pensamiento se ha tragado el mundo: las cosas se han vuelto meras ideas”. De esta forma, frente a la metáfora helénica que hacía de la mente una cosa más que existe junto a las otras, formando la totalidad del cosmos, la metáfora idealista hace del sujeto “el ser interior a sí, pura intimidad y reflexividad”, que en su movimiento intimista absorbe todo lo otro, las cosas reducidas a ideas.

Pero lo peor viene cuando Descartes deriva de esa radicalidad del pensamiento, de la *cogitatio*, una secuela ontológica. Su fórmula, *cogito ergo sum*, delata un tránsito desde la evidencia de la *cogitatio* a la afirmación de que hay un *ser* que es sujeto de ese pensamiento. Ello significa, según Ortega, que “Descartes, que ha descubierto el hecho y que ha tenido la suficiente intuición del algo ‘pensamiento’, no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero ‘parecer’, en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento*, que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí —una cosa, una entidad estática (...). Pero, ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu’une chose qui pense* (...). El yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega” (11).

El rechazo o superación de la metáfora idealista constituye una de las constantes de la obra de Ortega y nos va a ser esencial para rehacer su concepto del yo. No se trata, por tanto, de una mera vicisitud en su obra de historiador de la filosofía, sino de una meditación intensamente vivida y que decide, como solución frente a la ficción de la metáfora, su análisis de lo que sea la subjetividad que puede decir de sí misma “yo pienso”. Pues de la crítica de esa metáfora van surgiendo, a retazos, los elementos de la propia teoría del yo. En 1914, en el “Ensayo de estética a modo de prólogo” (12), ya dice que “el *pecado original de la época moderna* fue el subjetivismo, la enfermedad mental que empieza con el Renacimiento y consis-

(10) Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, vol. VIII, pág. 274.

(11) Vol. VII, págs. 395-396.

(12) Vol. VI, pág. 253.

te en la suposición de que lo más cercano a mí soy *yo* —es decir, lo más cercano a mí en cuanto conocimiento es mi realidad o yo en cuanto realidad—. Y añade unas líneas más abajo: “Y acaso en estos momentos se anuncia como el vago perfil de una costa la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación”. Quince años más tarde, en 1929, en “Kant, reflexiones del centenario” (13), afirma que la Filosofía occidental, tras cuatro siglos de idealismo “ha llegado hasta el fin —ha llegado a descubrir que es un error—. Y atribuye al alma meridional el privilegio de ensayar una nueva filosofía que lo supere. Pues “el alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior (...). Al meridional puro le será siempre problemática, esquiva, evanescente, esa realidad del yo-conciencia, del Interior por antonomasia”.

Los motivos de esa superación del Idealismo subjetivista poseen una clara resonancia fenomenológica, en tanto que se ajustan al principio del primado del objeto intencional, es decir, de la proyección del sujeto o del existente humano en sus ámbitos objetivos, desde cuya presencia puede detectar lo que sean las funciones mentales que la han hecho posible. Esos motivos aparecen formulados con precisión en el otro ensayo del mismo año, “¿Qué es filosofía?” (14), al enfrentarse con la esquivez o evanescencia del yo como conciencia. Se trata de que la concepción de un yo poseedor de una interioridad que alberga las cosas representadas, fuera de la cual quedase en todo caso la realidad absoluta que ellas tengan, es una hipótesis gratuita, incompatible con una constatación puramente descriptiva del fenómeno cognoscitivo; está inspirada tan sólo en aquella equiparación cartesiana (también carente de fundamentos) de la conciencia con una *cosa* poseedora de límites circundantes. Pero un objeto cualquiera, dice Ortega, “no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento, si por ‘fuera’ se entiende un no tener que ver con él. Está junto, inseparablemente junto a mi pensamiento, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento (...). Es lo que es para mí o ante mí, y, por lo pronto, nada más”. Por tanto, “el error del idealismo fue convertirse en subjetivismo (...). Pero yo no soy un ser substancial, ni el mundo tampoco —sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí (...). Lejos de ser el yo lo cerrado, es el ser abierto por excelencia”.

Esta superación de las metáforas realista e idealista queda recogida en las fórmulas orteguianas “la vida es la realidad radical” y “yo soy yo y mi circunstancia”. La primera aparece profusamente en sus escritos. Tal como es propuesta al comienzo de *Historia como sistema* (15) significa que “la vida humana es una realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de un modo u otro que aparecer en ella”. Por de pronto, tiene interés advertir que se habla de la *vida*, no del *yo* o de la *conciencia*. Con ello se adopta un punto de vista que pretende rehuir la primacía

(13) Vol. IV, pág. 33.

(14) Vol. VII, pág. 279.

(15) Vol. VI, pág. 13.

que tuvo la perspectiva gnoseológica en los tratamientos idealistas. El mundo que está vinculado con la vida es, como se insiste en *El hombre y la gente* (16), el de los *prágmata*: “Las cosas no son originariamente ‘cosas’, sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir lo mejor posible; por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro y no logro hacer lo que deseo. Por tanto, el conocimiento es sólo un momento integrante de la vida”. Como dice en “Filosofía pura” (17) (anejo a “Kant, reflexiones sobre el centenario”), “mi pensamiento es una función parcial de ‘mi vida’, que no puede desintegrarse del resto. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*”. Las cosas funcionan como “señales para la conducta de nuestra vida”, sigue diciendo en *El hombre y la gente* (18). “Las cosas nos son instrumentos o estorbos para nuestra vida” (19). “Vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos (...), éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos” (20).

Pero tiene más interés, desde nuestro punto de vista, la otra fórmula superadora del idealismo, pues nos lleva directamente al problema del *yo*. “Yo soy yo y mi circunstancia” aparece escuetamente en 1914 en las *Meditaciones del Quijote* (21), con una intención que (importa subrayarlo, por cuanto va a decidir la peculiaridad del *yo* interpretado por Ortega y Gasset) que bien podría calificarse como ética. Pues la circunstancia aludida no es simplemente el repertorio de objetos que conocemos y que, por ser conocidos, han sido incorporados al *yo* cognoscente. Ortega apela a la circunstancia invocando el destino del hombre. Lo que le importa es “no detenernos perpétuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. Y añade unas líneas más abajo: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Por de pronto, no deja de ser sorprendente la doble mención del *yo* que figura en la frase. Su presencia por duplicado hace pensar que ahora no se trata sólo de superar la concepción cosificadora que de la mente hizo el idealismo subjetivista, para lo cual hubiera bastado con decir “yo soy mi circunstancia” (anticipando de alguna forma las frases de Wittgenstein y Heidegger que identifican *yo* y *mundo*). O, como dice en “¿Qué es Filosofía?” (22): “Si existe el pensamiento, existen *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso - y existen el uno con el otro, sin posible separación”. Pero ateniéndonos de momento, al primer “yo” y a su equiparación con la circunstancia, se puede creer que con él se ha puesto un firme valladar ante los in-

(16) Vol. VII, pág. 110.

(17) Vol. IV, pág. 58.

(18) Vol. VII, pág. 122.

(19) Vol. VII, pág. 128.

(20) Vol. VII, pág. 211.

(21) Vol. I, pág. 322.

(22) Vol. VII, pág. 402.

tentos de cosificar el *yo*, bien a la manera realista como una cosa entre otras cosas, o a la manera idealista, como la archicosa que contiene a todas las demás, reducidas a ideas. Pues hay que advertir que el uso normal del pronombre “yo” arrastra consigo el riesgo de caer de nuevo en la metáfora cosificante, pues si ese pronombre, en tanto que tal, funciona a la manera de un nombre o como sucedáneo suyo, parece tener una función referencial que, como la de los nombres concretos más frecuentes, sugiera la existencia de un objeto referido, entendido como una cosa simple. Pero esa trampa semántica se ve superada por el hecho de que el *yo* sea identificado con una circunstancia que, por decirlo así, funciona como antídoto de esa tentación cosificadora. Pues un *yo circunstanciado*, desperdigado por la circunstancia o proyectado en ella, hasta el punto de que se pueda decir que es ésta misma, no puede ser denominado una “cosa”. En cualquier caso, sea la que se quiera la denominación que se le dé, una persona tiene una entidad que se diluye y esfumina por todo aquello que constituye su mundo, su circunstancia, que quedan integrados de alguna forma en lo que esa persona es.

Por tanto, si tiene cierto atractivo la hipótesis de que la metáfora cosificadora de la mente humana ha tenido apoyo en esta índole nominal del “yo” que, funcionando como pronombre a la manera de un nombre, podría requerir la entidad cerrada en sí misma de un objeto o cosa por él referido, el hecho de que el análisis fenomenológico del *yo* (o de un existente humano que se exprese como tal) descubra su proyección en su circunstancia, lo difumine en todo aquello que de alguna forma llama “mío”, frena esa tentación y la anula. Con otras palabras, hay que reconocer un comienzo de metáfora en la denominación pronominal de lo que es llamado un “yo”, que incita a entenderlo como si fuese una cosa referida por un nombre. Sin embargo, esa tentación se ve desautorizada por la dispersión del ser humano por esa circunstancia que llama “mía”. Pues, por mucho que se escudriñe por los hontanares de una persona, nunca se da con la entidad que pudiera responder al término “yo”, si es que esa entidad tuviera que ser un objeto de límites bien definidos, como son las *cosas*. Cuando digo “yo soy el que encendió la lámpara”, me hago responsable de un acto en el que puedo constatar la existencia de la lámpara encendida porque *mi* mano accionó el interruptor, o *mi* deseo y *mi* proyecto de que se encendiera y *mis* ideas sobre lo que es la luz que irradia cuando la corriente eléctrica pasa por su bombilla. Pues todos esos proyectos, deseos e ideas se hacen presentes mediante una manifestación verbal tan clara como la que puede tener mi mano actuando sobre el interruptor o la lámpara luciendo. Pero todo ello no ocurre manteniendo ningún tipo de nexo con una entidad concreta, que fuese propiamente el *yo* y que se distinguiera de todo lo que constituye *mi* mano, *mis* proyectos, deseos e ideas, apareciendo al lado de esos objetos que considero *míos*. Pero, si a pesar de todo ello, el pronombre “yo” se usa nominalmente, como si fuese nombre de esa fantástica entidad que sería el objeto o cosa *yo*, habrá que reconocer que, dentro del mismo lenguaje ordinario, previamente a las especulaciones metafísicas que sustancializan el *yo*, este pronombre está iniciado un uso metafórico fingiendo esa pseudo-cosa en virtud de su mera función referencial, cuando en rigor lo que pone de manifiesto es *mi* circunstancia.

Ahora bien, para erradicar ese conato de metáfora que encierra el uso ordinario del “yo” y que cristalizó en las metáforas realista e idealista de la Filosofía, no basta con poner al descubierto la índole intencional o ex-sistencial de la conducta humana, la dispersión de nuestras actividades por todo aquello que constituye su mundo o su circunstancia. Esa difusión de lo humano por sus ámbitos objetivos puede ser un buen revulsivo contra su interpretación metafórica *como si* fuese una *cosa*. Sin embargo, su eficacia no quedará garantizada hasta que no se aclare por qué se habla de *mi* mano, de *mis* propósitos y deseos, de *mis* ideas. Pues, mientras ello no se dilucide, siempre quedará la sospecha de que estamos suponiendo la existencia de una cosa u objeto que esté a la base de todo lo *mío* y que le preste esa condición. Pero el hecho de que cada uno se identifique con lo que llena su mundo es un indicio de que el motivo fundamental de que se exprese todo cuanto lo llena con el “yo” y de que sea *mío* debe ser algo muy sutil, algo así como una entidad etérea que penetre por todo ello y que se propague por la circunstancia. Más aún, como estructura que se filtra en todo lo *mío* y que decide esta cualidad, es también algo que puede ser llamado *mío*. Pero, si la metáfora del “yo” ha comenzado a funcionar cuando se denomina así la totalidad de mi circunstancia, se debe admitir que ese “yo” inicia su carrera metafórica aludiendo también al motivo radical por el que todo lo *mío* lo es, por el que la esfera de mi circunstancia puede ser denominada mediante la metáfora pronominal del “yo”. Tendremos, por tanto, dos niveles en la función metafórica del “yo” dentro del lenguaje ordinario, previa, por consiguiente, a su formulación metafísica realista o idealista. Primero, cuando hace de nombre de lo que realmente no es un objeto-cosa, sino la circunstancia en que se proyecta mi existencia. Segundo, cuando apunta lo que motiva la índole *mía* de esa circunstancia, lo que la convierte en un mundo cuya presencia se exhibe al hacer uso del primer “yo”. Este nuevo uso del “yo” sigue funcionando metafóricamente, porque lo que designa sigue sin ser un objeto-cosa, sino la condición que posee todo lo que llena una circunstancia para que sea *mía* y para que pueda ser expresada mediante aquel otro “yo”, el *yo circunstanciado*. Si se quiere, para entendernos mejor, se podría llamar a ese segundo *yo*, motivo por el que la circunstancia es *mía* y es expresada metafóricamente por el primer “yo”, un “yo fundamental” o, como dice Ortega apropiándose de una fórmula de Bergson, un “yo profundo” (23). Habría que advertir que, en rigor, ambos “yos” funcionan a la vez y en perfecta simbiosis cuando usamos espontáneamente el pronombre “yo”. Pues, en cualquier caso, éste expresa tanto una situación objetiva, como da cuenta de lo que motiva que esa situación sea *mía*, que pertenezca a la circunstancia que se hace presente cuando se emite el pronombre “yo”.

Pues bien, ambos “yos” son los que aparecen en la fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”. El primero es el *yo circunstanciado*, el que se resuelve en la presencia de la circunstancia o de la situación que le pertenece; el segundo es el *yo fundamental* o *profundo*, la estructura que traspasa esa circunstancia para hacer que sea *mía* y que, por tanto, pueda ser equiparada al primer *yo*. Inmerso en esa cir-

(23) “Ideas sobre Pío Baroja”, vol. II, pág. 84.

cunstancia, el *yo profundo* también toma parte en el juego metafórico del pronombre “yo”, pues es lo que decide que la circunstancia, por ser *mía*, pueda suscitar la ficción de que tiene en su base una *cosa* que sea lo denominado propiamente *yo*. Salta a la vista que esa presunta cosa es lo que ha merecido la atención de las antropologías metafísicas que, a la manera de la aristotélica y la cartesiana, han lucubrado sobre su interna estructura.

Por tanto, si lanzamos una ojeada sobre lo que hasta aquí se ha avanzado, nos hallamos ante tres *yos*: De un lado, el *yo* metafórico, fingido a la manera de una cosa que cada sujeto identifica como su realidad más íntima. Es un *yo* que ha sido explotado por la especulación filosófica, pero que se halla incoado por el uso ordinario del pronombre “yo”, en la medida en que, haciendo las veces de un nombre, late en él la tendencia a objetivar o cosificar lo anímico o lo que de alguna manera pudiera estar integrado en la conciencia que se expresa con ese “yo”. Los otros dos “yos”, los de la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, son propuestos por Ortega para aclarar y resolver esa metáfora. Pero, como ahora ya no se incurre en ella, sino que se la está resolviendo mediante un análisis crítico, se les identifica con la circunstancia que se constituye como ámbito de lo *mío* y con ese otro “yo” mencionado en segundo lugar, que podríamos llamar “yo profundo o fundamental” y que es lo que motiva que la circunstancia que corresponde al primero sea *mía* y que pueda ser identificada con él.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese *yo profundo o fundamental* y que debe consistir en una estructura que atraviesa la circunstancia, haciéndola *mía*? ¿Por qué esa peculiaridad de lo *mío* es de índole aislante, es decir, convierte a cada sujeto que se anuncia como un *yo* en un ser excepcional desde el momento en que así se distingue de cualquier otro? ¿Qué hay en lo *mío* que suscita ese ensimismamiento que parece acompañar al uso del “yo” y que delata una suerte de soledad o de distancia frente a todo lo otro, sea humano o no? Pues, cosa trivial, cada uno sólo dice “yo” de sí mismo y sólo de sí mismo. Y, si lo oye en boca de otro, sabe bien que ese *yo* no le corresponde en propiedad. Todo ello justifica que Ortega lo denomine en “Ideas sobre Pío Baroja” (24) el “fondo insobornable que hay en nosotros”, “ese núcleo último e individualísimo de personalidad” que recuerda el “yo profundo” de Bergson.

Afortunadamente, el mismo ensayo “Ideas sobre Pío Baroja” aporta la respuesta. Todo él constituye una glosa de la novela barojiana en tanto que en ella se ensalza la “acción”, el “ímpetu”, el dinamismo dramático que se manifiesta primariamente en nuestras decisiones y que Baroja protagoniza con el personaje Aviraneta, “hombre de acción”. Apela también Ortega a Leibniz para advertir que, según éste, “el síntoma decisivo del espíritu” es “lo que sugestivamente llama *percepturito*, es decir, *une tendance à nouvelles perceptions*, una como sensibilidad para lo que aún no está ante nosotros, para lo ausente, desconocido, futuro, remoto y oculto. Este apetito, esta conación e impulso nos hace rodar más allá de nosotros mismos, aumentarnos, supe-

(24) *Ibid.*

arnos” (25). Y unas páginas adelante insiste: “Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación” (26). Por supuesto, esa *acción* con que se identifica el motivo más radical de que la esfera de objetos que forman la circunstancia constituya un *yo* que absorbe todo lo *mío*, no puede ser, por ello mismo, un centro monádico de actividades cerrado en sí mismo. “Acción es la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad”, sigue diciendo Ortega (27). Ahora bien, aunque se desparrame por todo lo *mío*, como un *yo* que absorbe su circunstancia, la actividad radical que uno es constituye algo que se puede llamar un “yo profundo” y que puede identificarse con el segundo “yo” mentado en la frase “yo soy yo y mi circunstancia”, porque del “fondo insobornable” de su actividad fluye el hilo que va recorriendo lo *mío* y que genera el primer *yo*, el *yo circunstanciado*. Pues algo es *mío*, en el sentido más originario, cuando en él incide esa iniciativa radical que soy, decidiendo su integración activa o pasiva, pragmática o meramente contemplada, en mi vida.

El tema de la *acción*, considerada como el “yo profundo” o el “fondo insobornable que hay en nosotros”, “ese núcleo último e individualísimo de la personalidad” que se expresa a sí misma mediante el término “yo”, es una constante en la obra de Ortega, que aflora en sus escritos más tempranos, pero que se enriquece en sus últimas publicaciones. Ya en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” (28), en 1916, aclarando la afirmación antes apuntada de que el *yo* no puede ser algo que aparezca ante sí mismo como una cosa utilizable, apunta el motivo fundamental de ese rechazo: “Diríase que en el ‘yo ando’ me refiero al andar visto por dentro de lo que él es y en ‘él anda’ al andar visto en su exterior resultado (...). Hay, pues, un ‘yo-andar’ completamente distinto del ‘andar de los demás’”. Y unas páginas después precisa: “Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esa cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esa intimidad nuestra, al convertirse en imagen deja de ser intimidad. La verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno”. Precisamente esa actividad, cuando emerge en el pensamiento, lo convierte en el testimonio del *yo* más explotado por la tradición idealista que fomentó la metáfora del *yo-continente* de todo objeto en cuanto idea. Por ello dice en “¿Qué es Filosofía?” (29): “... Si mi pensamiento sólo existió *cuando y porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, resultará que mi existencia no es como la de otra cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes unas en otras, de un ámbito de quietudes, sino que será existir el pensamiento un activo estar — por tanto, no un

(25) Vol. II, pág. 77.

(26) Vol. II, pág. 80.

(27) Vol. II, pág. 90.

(28) Vol. VI, pág. 251.

(29) Vol. VII, pág. 376.

estar, sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar (...). Todos los actos mentales tienen la condición de parecer emanar o irradiar de un punto central presente y activo en todos ellos: en todo ver alguien ve; en todo amar, alguien ama; en todo pensar, alguien piensa. A este alguien llamamos 'yo' ”.

Conforme avanza la obra de Ortega, más se enriquece esta idea de la propia decisión o del *quehacer dramático* que es la propia vida como núcleo del yo íntimo que cada uno es. En uno de sus escritos más tardíos, *Goya*, (30) dice con especial lucidez: “Una vida humana no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que *algo* en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel *algo* es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: yo”. Pero importa subrayar lo que esa acción significa como proceso que se constituye a sí mismo y en el que se inserta cualquier objeto o cualquier aspecto de la propia realidad humana. Lo que le distingue radicalmente de los otros seres es que se trata de la pura acción que se consume en su fluir y que *no puede ponerse a sí misma como pone cualquier objeto*. Evidentemente hay otras muchas acciones que nos asaltan, que solicitan nuestra actividad y que cooperan con ella o que se le enfrentan. Pero, sea el que se quiera el grado de su cooperación o de su resistencia, son siempre procesos que se presentan *ante* nuestra espontaneidad, la de cada uno en tanto que se viven como un *yo*. Y ésta, la de uno, es la pura actividad que en su emergencia actual no puede hacerse objeto de sí misma. En todo caso puede ser objetivada cuando se la recuerda en los actos ya hechos, o cuando se la anticipa en los previstos. Pero en su actual ejecución no puede enfrentarse consigo misma bajo la forma de cualquier limitación, cooperación o resistencia. Los obstáculos y los concursos se constituyen en mayor o menor grado en los círculos de lo *mío*. Y precisamente la inserción de la actividad que soy en sus variadas resistencias y docilidades es lo que traza las configuraciones de lo *mío*, decidiendo su pertenencia a la propia individualidad; organiza los ámbitos en que puedo ensimismarme o enajenarme. Pero, por otra parte, si la experiencia de la propia actividad con su absoluta iniciativa decide la excepcionalidad del propio ser, los campos objetivos en que se proyecte cooperarán en la constitución de su índole intransferible en la medida en que sean dominios poseedores de alguna privaticidad con respecto al sujeto que opere en ellos. Por ello el tema de la exclusividad del *yo* aparece en Ortega enlazado con el de la *perspectiva* y el de la índole intransferibles o privada de determinadas experiencias. Con respecto a la primera, ya dijo en 1916, en “Verdad y perspectiva” (31), que “cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles (...)”.

(30) Vol. VII, pág. 548.

(31) Vol. II, pág. 19.

Pero, antes de bosquejar los círculos en que se configura lo *mío*, sobre los que irradia la propia actividad, absorbiendo la circunstancia en que se proyecta y decidiendo zonas de variada privacidad según que la tengan los objetos que se abren en las perspectivas que aquella iniciativa crea, conviene destacar otra faceta esencial de esa constitución del *yo*. Basta recorrer los textos en que aparece esa iniciativa personal para advertir su vinculación con términos tales como “destino”, “libertad”, “decisión”, “vocación”, “proyecto vital” o “proyecto de existencia”, etc., que poseen un marcado talante ético. Así, en las primeras páginas de *Historia como sistema* (32), subraya el sentido teleológico que tiene la propia actividad: “La vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsola nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”. Por ello también la vida es drama y acaece históricamente. Pero, al realizar cada hombre el proyecto de existencia que se teje en su quehacer, extiende sobre todas las cosas un entramado de valores. Ya en “No soy hombre de partido” (33), artículo del año 1930, había escrito que “nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea. De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo”. Se trata de un destino o proyecto de existencia que sólo presentimos o vislumbramos en una lejanía remota. Por ello dice en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (34), que “nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proceso vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”. Pero convendría precisar que, en rigor, la excepcionalidad del destino que es cada individuo cuando se advierte a sí mismo como un *yo* único e intransferible no radica en la peculiaridad del programa existencial para el que se siente llamado. En principio, infinitos individuos pueden coincidir en una misma programación de su existencia. Lo que hace que ésta sea en cada caso, para el propio sujeto que la realiza, un *yo* insustituible, es que la decisión, iniciativa o espontaneidad que la mueve es, para ese individuo, la actividad absoluta frente a la que todo lo demás, activo o pasivo, es *otra* cosa, ayuda o estorbo para su ejercicio. Ahora bien, esa índole programática que adquiere la acción, la pura iniciativa, cuando funciona dramáticamente para constituir la individualidad personal de quien la ejerce, subraya poderosamente su excepcionalidad. El personaje que queremos ser y que se nos presenta como un destino individual, amplifica y subraya, da contenido (hecho siempre a base del material que tomamos de la circunstancia) a esa excepcionalidad que tiene de por sí la iniciativa que se vive como actividad absoluta, que se consume en su puro hacer. Si cada cual es la actividad intransferible, irreductible a cualquier objetivación mientras fluye en el presente y, con

(32) Vol. VI, pág. 13.

(33) Vol. IV, pág. 77.

(34) Vol. IV, pág. 400.

respecto a la cual, todo lo otro es objetivo en grados y formas diferentes, esa actividad se personaliza cuando se expresa por medio de la figura humana que cada cual quiere ser. Adquiere entonces la tensión de un *telos*, se configura como la máscara axiológica que perfila la peculiaridad de un individuo humano. Es entonces cuando la acción es drama, empresa personal, destino.

Esta índole dramática de nuestras decisiones, que porfían por realizar un proyecto de existencia sólo barruntado, es lo que caracteriza, según Ortega, la libertad con que se realizan. Pues nuestra vida es siempre imprevista, un problema que debe ser resuelto de continuo, sin que se agote su problematicidad. Como dice en “¿Qué es Filosofía?” (35), “vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo (...). Por muy seguros que esteamos de lo que nos va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad (...). Nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más — pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser. A eso llamo ‘llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser’ ”. Por tanto, el destino que nos arrastra apenas se deja oír en la lejanía de un futuro traspasado por incertidumbres. “La materia de que está hecho el porvenir es la inseguridad. Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura es nuestro yo”. Y, obviamente, el riesgo primero que arrastra consigo esa inseguridad es el de fallar en la realización del *yo* a que nos sentimos destinados. Cada uno de nosotros “puede negarse a realizarlo. Puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad”, dice en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (36). Por ello se repite en la obra de Ortega con obsesiva reiteración el mandamiento de Pindaro: “sé el que eres”, “llega a ser el que eres”. Ahora bien, por lo mismo que la actividad que cada uno es, como fondo irreductible de su propio *yo*, posee siempre el tono moral de la autenticidad o deserción ante el propio destino, su realización tiñe de una primaria eticidad todo cuanto constituye el campo de su iniciativa, es decir, lo *mío* o, con otras palabras, el *yo circunstanciado* aludido en primer lugar dentro de la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”. Y las cosas que son mías lo son fundamentalmente por su colaboración en la consecución del *yo* que cada uno quiere ser. Por ello dice también en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (37): “Nada merece tan propiamente ser llamado *yo* como ese personaje programático, porque de su peculiaridad depende el valor con que en nuestra vida quedan calificadas todas *nuestras* cosas, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse”.

Llegados a este punto, se hace necesaria una clarificación de los ámbitos de lo *mío*, que integran *mi* circunstancia, en tanto que en ellos alienta la actividad o iniciativa que marca la excepcionalidad de mi ser frente a la alteridad que también está

(35) Vol. VII, pág. 418.

(36) Vol. IV, pág. 401.

(37) *Ibid.* .

presente en su circunstancia. Pues lo *mío* lo es por su avenencia con la iniciativa que pugna por realizar el destino personal que solicita. La variada docilidad y resistencia que ofrezcan las cosas hace que el posesivo "mío" se extienda por círculos progresivos en los que esa pertenencia al *yo* alcanza grados diversos. Son los ámbitos (o circunstancia) que integran el primer "yo" de la fórmula "yo soy yo y mi circunstancia", que son denominados "yo" porque en ellos penetra y se expande ese fundamento de su pertenencia al *yo* que es apuntado por el segundo "yo" de la fórmula orteguiana y que consiste, en definitiva, en la iniciativa absoluta que soy, que se dispara como una flecha hacia el blanco del destino que da sentido al drama personal que cada uno es. Ahora bien, con la aparición del tema del proyecto vital o de existencia, que es asumido por cada individuo como un destino o vocación, se impone una cierta configuración egocéntrica en todo lo que se puede llamar *circunstancia*. Es decir, hay cosas que pertenecen a algo así como un recinto central de la circunstancia: son las que constituyen ese programa o proyecto de existencia que cada individuo persigue. La misma organización de ese proyecto lleva la impronta más inmediata de la actividad que uno es: Aunque las circunstancias más periféricas hayan contribuido y no poco a su proyección, ésta se sostiene ante todo, como un plan de conducta personal, merced a la iniciativa que lo mantiene como tal plan y que ha aunado sus diversos elementos. Desde ese programa axiológico que cada uno organiza como su destino, el resto de la circunstancia se convierte en su campo de realización. Por ello el que hemos llamado "yo circunstanciado", es decir, el *yo* que es su circunstancia porque en ella incide el *yo-iniciativa*, se configura primero como un *yo-programa de existencia* que, si se forma mediante elementos circunstanciales (como son las ideas o los valores), posee una especial intimidad (o una menor circunstancialidad) porque está animado antes que cualquier otra cosa por la actividad o iniciativa que es el motivo radical de todo lo que es expresado con el "yo". Y si la metáfora actúa en la expresión del *yo* circunstanciado, fingiéndolo como una cosa singular a imagen de las otras cosas particulares con que nos hallamos, actuará ante todo cuando el "yo" exprese ese programa de existencia que cada uno asume como su vocación o destino. Es entonces cuando la metáfora del "yo" adquiere la forma de *persona*, del sujeto moral con que cada uno se identifica.

Todo esto plantea la necesidad de realizar un análisis más pormenorizado de los distintos círculos de objetos que entran en la circunstancia y que quedan integrados, por su mayor o menor docilidad con la iniciativa que radicalmente es cada individuo, en lo que expresa como su *yo*, en lo que éste llama *mío*. En distintas ocasiones ha abordado Ortega este problema de los círculos que forman la propia individualidad, el *yo* circunstanciado. Pero, al mismo tiempo que los examinemos, con vendrá que vayamos preparando el terreno para una última pregunta, tal vez la más apremiante o dramática de todo este asunto: ¿En qué medida el *yo* se constituye como una "radical soledad" (expresión frecuente en Ortega) que se ensimisma y engolfa en su mismidad? ¿O hasta qué punto el hombre está determinado por la *nos-tridad*, por los usos que la gente anónima practica? Si la iniciativa que fluye en cada

individuo es el punto de coincidencia absoluto de lo que expresa cuando dice “yo”, que decide la alteridad de todo lo que nos es más o menos extraño o la posesión de lo que integra ese *yo* que absorbe su circunstancia, ¿cómo se organiza como una subjetividad ensimismada cuando atraviesa campos objetivos que valen privadamente para esa iniciativa? ¿O cómo se impregna de intersubjetividad cuando se explyea en regiones en las que prevalece lo comunitario, lo que es de todos y vale para cualquiera?

Habría que advertir de entrada que en este problema los escritos de Ortega presentan curiosas discordancias. Junto a fórmulas radicales en pro del ensimismamiento, como la de la “soledad radical” que hallamos en *El hombre y la gente* o *En torno a Galileo*, encontramos también en *El hombre y la gente* consideraciones más atemperadas que subrayan la prioridad del conocimiento ajeno sobre el propio, la apertura a los otros que nos es consustancial, la vigencia del mundo común en que vivimos, la *nostridad* que llevamos en lo más profundo de nuestro ser. No en vano Ortega había fustigado al subjetivismo y su presunción de que el *yo* es lo más cercano a uno mismo. Pero esto no impide que en otras ocasiones mantenga la lejanía del otro, su extrañeza con respecto a lo que uno es para sí mismo como *yo*, hasta el punto de que afirmó (y también en *El hombre y la gente*) que la expresión “*alter ego*” es contradictoria. Por ello interesa que recorramos los círculos en que se constituye el *yo circunstanciado* y que registremos su privaticidad o su pertenencia a la comunidad humana. Y es posible que, justificando las discordancias antes aludidas de los textos orteguianos, cada uno de esos círculos se preste a la vez a una actitud ensimismada y extravertida.

La máxima intersubjetividad parece ser la del “mundo objetivo”, valedero universalmente, para todos. Dice así en *El hombre y la gente* (38) que “esta 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 *convivir*”. Sin embargo, no deja de ser alarmante que a ese mundo objetivo se le llame “presunto”. Y que una página antes haya advertido que ese mundo objetivo es algo que “se arma en mí” cuando contemplo la conducta ajena, como “la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegiado, que es común a todos. Ese mundo común y objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes”. Pero, de vez en cuando, se advierte de repente que esa coincidencia era ilusoria. Ello hace que me sumerja “en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo privado de mi soledad radical”. Y es que, en definitiva, el mundo está constituido básicamente por *prágmata*, no por las asépticas *cosas* de la Ontología o de la Ciencia, que poseen una relevante intersubjetividad. Su practicidad, la de las cosas cotidianas, las remite primeramente a la vida de cada individuo, que las ve aparecer como incitaciones o medios para su acción, para su individualísima acción. Es un mundo de instrumentos que gira

(38) Vol. VII, pág. 176.

en torno al *aquí* absoluto que marca el cuerpo de cada hombre, en el que habita su exclusiva actividad, por el cual y para el cual se constituye la instrumentalidad de las cosas.

Se podría decir, por tanto, que el mundo orteguiano está traspasado por la tensión dialéctica que en él inserta, por una parte, la exclusividad de la acción que cada individuo es y que lo organiza como el campo de sus instrumentos, y, por otra, la objetividad universal que le presta el ser el mundo en el que los otros actúan también, del que hablan y que rigorizan con esa otra gran metáfora que es la Ciencia. Pero, con todo, termina diciendo en *El hombre y la gente*, ese mundo objetivo o intersubjetivo “es una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo (...). Pues lo que el otro me es como extraño y extranjero se proyecta sobre ese mundo común a ambos”.

Ahora bien, esa ambigüedad del mundo, a la vez objetivo o común a todos y privado para cada uno de los sujetos, remite el problema a un segundo nivel: La actividad que soy y que colorea todo aquello en que incide, integrándolo en *mi* circunstancia, haciéndolo *mío*, funciona en el *espíritu* y en el *alma* y como *vitalidad* emerge en el cuerpo que tengo. ¿Cómo constituye a través de esos tres medios el proyecto de existencia que configura primariamente el *yo* con que me identifico?

El espíritu, dice en el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” (39), publicado en *El Espectador* en 1926, es “lo más personal, pero acaso no lo más individual”. Pues abarca las actividades de la voluntad y del pensamiento. Es decir, las actividades que parecen constituirse al dictado de mandatos y de leyes universales, válidas para cualquiera. “Entendimiento y voluntad son operaciones racionales o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que deo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es, en principio, idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad. Si ésta funcionase con todo rigor, acomodándose a lo que ‘debe ser’, todos querríamos lo mismo (...). El espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamentos en ese orbe universal y transubjetivo” (40).

Y, sin embargo, también es legítimo decir “mi espíritu”; hay algo en él que corresponde a la excepcionalidad de lo que expreso con el término “yo”. En parte ello obedece a que el espíritu no opera por sí mismo, sino fundido con lo corpóreo y lo anímico, y hace suya la individualidad que corresponde a esas dos zonas de la persona. Este es un asunto que domina, como es bien sabido, el *raciovitalismo* orteguiano. “Tiene el fenómeno del pensamiento doble haz —dice en *El tema de nuestro tiempo* (41)—; por un lado nace como una necesidad vital del individuo y está regi-

(39) Vol. II, pág. 461.

(40) Vol. II, pág. 466.

(41) Vol. III, pág. 165.

do por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad. Lo propio acontece con nuestras voliciones. El acto de voluntad se dispara desde el centro mismo del sujeto. Es una emanación enérgica, un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas (...). En las voliciones se manifiesta preclaramente el pulso vital del individuo”.

Pero ello significa, en definitiva, que el espíritu constituye la manifestación más lúcida de esa iniciativa que, como hemos visto, es el motivo primario del yo. Nuestras decisiones en general o, de modo especial, las que se enderezan hacia ese destino que es el proyecto personal de cada individuo, se realizan ante todo como voliciones o como el sistema de creencias que sostiene sus pensamientos. Por ello dice en “Vitalidad, alma, espíritu” (42): “Llamo espíritu al conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase ‘yo quiero’, ese resolver y decidir, nos aparece como emanado de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse ‘yo’ ”. No importa que la voluntad cumpla mandatos que sean universales. Lo que crea su intimidad es que emana de ese centro dinámico que es la iniciativa de cada uno. Por ello, cuando Ortega subraya lo que es el ensimismamiento humano como origen de la cultura y de la técnica, destaca lo que significa el “mundo interior” que se origina cuando el hombre “entra dentro de sí mismo y forja ideas sobre el mundo”. En rigor, las ideas pueden ser algo impersonal y objetivo. Pero poseen la intimidad de la iniciativa que las conjura y organiza discursivamente. Desde ese mundo interior, dice en *El hombre y la gente* (43), vuelve el sujeto al de fuera. “Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un sí mismo que antes no tenía —con un plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad”. Así, frente a la “alteración” del animal, que vive volcado en lo “otro”, sin asomos de vida íntima, se constituye el “ensimismamiento” humano. Pues con el espíritu gana sus formas más acabadas esa reflexividad o saberse a sí mismo que es propio de la vida del hombre. Por ello, dice en “¿Qué es Filosofía?” (44), el loco, al perder la razón, no sabe de sí mismo, sufre enajenación, está alienado, fuera de sí; está “ido”. Cuestión aparte es que el exceso de racionalidad que se da en las culturas más desarrolladas anule la autenticidad del individuo, lo suma en un ser colectivo, convencional, irresponsable. “Su vida va siendo cada vez menos suya y siendo cada vez más colectiva”, dice en *En torno a Galileo* (45). Pues en esas situaciones predomina el elemento intersubjetivo del espíritu, el pensamiento que se plasma en creaciones impersonales.

(42) Vol. II, pág. 461.

(43) Vol. VII, pág. 85.

(44) Vol. VII, pág. 414.

(45) Vol. V, pág. 78.

En el plano de lo que Ortega llama el “alma” aumenta el índice del ensimismamiento o de las experiencias privadas. Como dice en “Vitalidad, alma, espíritu” (46), “es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos”. No es espíritu (pensamiento y voluntad), pero lo envuelve y propicia. “La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una y otra inclinación; prefiere lo mejor, pero no querría por sí nada si no estuviese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo”. Ahora bien, si el espíritu protagoniza lo que se muestra como yo, al asumir la iniciativa que discurre por él con plena conciencia de sí misma, el alma no es el centro de ese yo. “Mis impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son ‘míos’ (...), pero no son ‘yo’. El yo asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán” (47). Pero, en cambio, el alma presta al yo una privaticidad más densa que la conferida por el espíritu. Este sólo la tenía en virtud de la iniciativa que en él alentaba y que lo flexionaba sobre sí mismo; pero su morfología era la del pensamiento y la voluntad anónimos, que cualquiera puede tener o acatar. En cambio, las estructuras del alma son de suyo privadas. “Porque, en efecto, —dice Ortega (48)— sentir, conmovernos, desear, advertimos que son actos, en un pleno sentido, privados, individuales (...). Mi tristeza es mía sola, nadie la puede sentir conmigo y como yo (...). El alma vive de sí misma y por su cuenta, aparte del mundo y de todo otro sujeto, llevándose a sí misma en vilo y sin apoyo en orbe objetivo alguno (...). El alma forma, pues, un recinto privado, frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es ‘morada’, aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así ‘desde’ sí mismo y ‘sobre’ sí mismo, no ‘desde’ la lógica o ‘desde’ el deber, apoyándose ‘sobre’ la Verdad eterna y la eterna Norma”. Y añade unas páginas después (49): “Nos sentimos individuales merced a esa misteriosa excentricidad de nuestra alma (...). El mundo se hace incomparablemente sabroso sentido bajo esta nueva e individualísima perspectiva del yo excéntrico (...). Los amores y odios dotan al mundo de una topografía afectiva (...). El mundo mostrenco, igual para todos, se hace entonces ‘mi’ mundo privado (...). Mas, por otra parte, cae el hombre prisionero de su alma (...). Quiéralo o no, tengo que ser yo y sólo yo”. Es una prisión de la que sólo salva el amor: “El alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto sin dejar de ser alma”. Esa privaticidad del alma, el aire recoleto de todo lo que la llena, es lo que hace que, según Ortega, le corresponda el fenómeno de la *expresión*: “Lo significado en la significación o sentido del vocablo es siempre un objeto (...). En cambio, lo expresado en la expresión es siempre lo subjetivo: ‘mi dolor’, ‘mi alegría’, ‘mi vanidad’, ‘mi bienestar’ ”.

Finalmente, la vitalidad constituye el otro recinto del *yo* en el que se entrecru-

(46) Vol. II, pág. 462.

(47) Vol. II, pág. 463.

(48) Vol. II, pág. 467.

(49) Vol. II, pág. 469.

zan lo intersubjetivo y universal con la privaticidad del yo que cada cual es para sí mismo. Es algo así “como un alma corporal”, dice al comienzo de “Vitalidad, alma, espíritu” (50). “A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción de un sexo sobre el otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona”. Si el significado del “yo” radica en la actividad espontánea con que cada uno se vive enfrentado a todo lo otro, es evidente que esa iniciativa está plenamente representada por la “fuerza vital” que, como dice Ortega, es “cada uno de nosotros (...). El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad”. Y ahora menciona el ejemplo al que antes aludimos para precisar lo que significa el “yo” como índice de la propia actividad intransferible, el del “andar yo” que es radicalmente distinto del andar de los otros. En el “Ensayo de estética a modo de prólogo” (51) este ejemplo aparece acompañado del de “dolor”: El auténtico dolor, el dolor que propiamente duele y no es imagen o idea o espectáculo de dolor, es el de uno mismo, el “dolor doliendo” que sólo yo tengo o que existe en mi intimidad. Pero, lo mismo que acontecía con el alma, la vitalidad colorea de intimidad todo cuanto nos concierne, pues “nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece” (52).

Ahora bien, si la vitalidad es algo íntimo o privado que integra el yo, pues “cada cual advierte que todos sus actos manan como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser”, dice Ortega (53), al mismo tiempo y de modo similar a lo que ocurriría con el espíritu, la vitalidad tiene una fuerte dimensión intersubjetiva: “La especie, la herencia, son poderes extraindividuales que actúan en el cuerpo de cada individuo. Va éste como dirigido y prisionero de una fuerza externa a él y previa a él, que se manifiesta, por ejemplo, en los instintos (...). Las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica” (54).

Si la estructura del yo, montada sobre los diversos planos de lo *mío*, en la medida en que en ellos se constituye una privaticidad que tiene su motivo central en la iniciativa que los mueve o anima, si esa estructura tiene la ambigüedad que decide la inserción en ellos de estructuras supraindividuales, no puede sorprendernos que la teoría orteguiana del encuentro humano muestre una ambigüedad similar. Se comprende que para Ortega el *otro* sea a la vez algo remoto, que no puede ser denominado propiamente *alter ego* y que, al mismo tiempo, sea una dimensión determinante

(50) Vol. II, pág. 453.

(51) Vol. VI, pág. 251.

(52) Vol. II, pág. 456.

(53) Vol. II, pág. 458.

(54) Vol. II, pág. 468.

de lo que expresa cada individuo mediante el "yo". Es remoto porque nos es ajena, en rigor, la espontaneidad que en él actúa, porque no la vivimos ni compartimos en absoluta identidad, aunque a veces nos sea solícita o coopere con nuestra personalísima actividad. Y, además, esa espontaneidad encuentra en lo que Ortega llama "alma" un ámbito de formas de conducta que constituyen un "recinto privado" para cada individuo, con frecuencia muy poco transferible a sus semejantes. Sin contar con que las mismas ideas y voliciones, a pesar de su constitutiva intersubjetividad, pueden quedar encerradas en el secreto de la mente que carece de ocasiones y medios para comunicarlas o que, simplemente, se niega a hacerlo. Pero, si de hecho todo ello constituye un recinto enclaustrado en la mente del *otro*, que lo hace remoto, apenas barruntado, por otra parte el mundo objetivo con que se enfrenta cada sujeto es común a los otros, el lenguaje que utiliza es de propiedad colectiva, los valores que estima positiva o negativamente llevan el sello de la conducta ajena, trazando un *ordo amoris* en el que se hace sitio para las estimaciones personales de cada sujeto. Y su pensamiento funciona al compás de una lógica que vale primordialmente para todos. Por todo ello en los escritos de Ortega se simultanean las fórmulas que hablan de la "radical soledad" de la intimidad humana y las que afirman que nos constituye la "nostridad" o los usos anónimos que dominan en una sociedad. Responden a la constitución dual de nuestro ser, en el que coinciden momentos que suponen la prioridad de lo colectivo con otros que significan un ensimismamiento de nuestra conducta. Y, correlativamente, el otro ha de ser tanto el individuo que se nos aparece de modo inmediato, cuando en sus actos prevalecen los momentos intersubjetivos, como el ser extraño y distante, que no puede ser conocido mediante ningún proceso analógico o "empático"; pues lo que en él percibimos es cualitativamente distinto de lo que experimentamos en nuestra intimidad y no puede servir de término medio para ninguna clase de equiparación entre su persona y la propia. Y ésta, en no pocos de sus aspectos, posee una índole privada o íntima que no aparece en la conducta ajena, lo que no supone menoscabo alguno para que ésta, tal como se nos aparece, tenga pleno sentido.

Esta ambigüedad en la constitución del *yo* puede ser registrada como una constante a lo largo de toda la obra de Ortega. Ya en el "Ensayo de estética a manera de prólogo", obra temprana publicada en 1914, se alude a la lejanía del otro, pues el "tú" y el "él" son "yo" sólo ficticiamente (55). Apela a la diferencia entre el "yo ando" y "él anda", antes considerada. "El dolor y el odio ajeno, ¿quién los ha sentido?", pregunta unas líneas más abajo. Y, sin embargo, en la página siguiente arremete contra el subjetivismo, "la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo". En 1929, en "¿Qué es Filosofía?" (56), acomete la superación del idealismo reteniendo el hecho de que "la conciencia es reflexividad, es intimidad" y de que, por tanto, "cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad", pero admitiendo también

(55) Vol. VI, pág. 250.

(56) Vol. VII, pág. 371.

que “el hombre vive alerta en las fronteras de sí mismo, asomado hacia afuera, absorbo en la naturaleza, es decir, atento al exterior” (57). Y, por supuesto, en esa circunstancia en la que estamos proyectados esencialmente y que, por ello, nos constituye, aparece de modo inmediato el otro.

Pero muchos años más adelante, en 1949, en *El hombre y la gente*, reaparece esa dualidad de estructuras con un renovado énfasis. Desde sus primeras páginas se dice que mi vida “es por esencia soledad. Mi dolor de muelas sólo a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído—, tengo que pensármelo yo *solo* en mi soledad” (58). Y, sin embargo, unas decenas de páginas más adelante (59), afirma que “lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres. (...) El humano viviente nace, pues, entre hombres, y éstos son lo primero que encuentra, es decir, el mundo en que va a vivir comienza por ser “un mundo compuesto de hombres”. (...) Y como una de las cosas que más intensa y frecuentemente hacen los hombres en nuestro inmediato contorno, en su actividad recíproca, es hablar unos con otros, con su hablar inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas y veo desde luego el mundo todo a través de esas ideas recibidas. (...) Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño o, con otras palabras: antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son ‘yo’, los Otros”.

Lo que hasta aquí hemos visto permite resolver esta aparente incoherencia de los textos de Ortega y convertirla en un testimonio de la riqueza y variedad de la condición humana. El hombre es a la vez un ser solitario, en tanto que su iniciativa brota en la absoluta espontaneidad de su destino individual y se nutre de la privacidad de su “alma”, es decir, de su vida afectiva, y de las perspectivas personales con que se enfrenta al mundo. Pero, al mismo tiempo, cada individuo es, desde sus mismos fundamentos antropológicos, un ser social, porque genérica es su vitalidad y la trama espiritual de las ideas y de las normas éticas que encauzan su destino. Ortega acertó a expresar esta ambigua constitución del hombre mediante una fórmula paradójica que aparece también en *El hombre y la gente* (60): “... El hombre, en su realidad radical está solo, solo con las infinitas cosas del Universo y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con ellos*”.

Ya sólo nos queda concluir volviendo al punto de partida. En un comienzo se dijo que la clave de la teoría orteguiana del *yo* estaba en la tesis de que su interpretación se ha visto perturbada por el señuelo de una metáfora cosificadora que no ha brotado de la arbitrariedad de los filósofos, sino que tiene sus orígenes en el uso ordinario de la palabra “yo”. Pues, por el mero hecho de emitirla tendemos a fingir

(57) Vol. VII, pág. 379.

(58) Vol. VII, pág. 75.

(59) Vol. VII, pág. 149.

(60) Vol. VII, pág. 107.

nuestra entidad como la de una cosa; usamos el “yo” como un pronombre que, a semejanza de los nombres propios que parece reemplazar, pretende hacer referencia a un objeto, a algo que somos en el fondo de nuestro ser, por debajo de las cualidades que tenemos o de las actividades que realizamos. Por ello la tentación de cosificar al *yo* ha sido frecuente en la Historia de la Filosofía. Como muestra, bien vale el cartesianismo. Pero, si se pone en orden esa ficción metafórica y se descubre lo que la motiva, se disuelve en la mostración de lo *mío*. Es decir, con la expresión “yo” se hace patente mi circunstancia, que lo es porque la atraviesa y anima lo que más *mío* es, el flujo espontáneo de las decisiones que brotan de un centro absoluto de iniciativa. En relación con ésta todo lo demás es *otro* y, al mismo tiempo, en grados diversos *mío*, en la medida en que coopera más o menos estrechamente con la actividad que lo incorpora a la vida de cada uno. Lejos de ser una cosa, el *yo* se descubre como la anti-cosa por excelencia, como la circunstancia en cuya presencia se manifiesta porque es objetivada por lo que más *mío* es, por la iniciativa absoluta que soy como un *yo* profundo que fluye en pura acción. Así se constituyen los círculos de lo *mío* o del *yo* circunstanciado en forma de vitalidad, alma y espíritu, que se propagan en la circunstancia organizando mi mundo, en tanto que en todos ellos la alteridad de las cosas se conjuga con la iniciativa absoluta que los anima y hace *míos*.

Pero hay algo decisivo en la teoría de Ortega: Esa metáfora que anima el uso del “yo” tiene una motivación ética. El *yo* se concibe como una *persona* porque la iniciativa que se halla en su dentro tiene el estilo de las decisiones que se adoptan con responsabilidad. Dicho de otra manera: El *yo* se constituye a través de los planos de lo *mío* como una tarea a cumplír, como un destino a realizar que se concreta como un sujeto personal. En él se configura primariamente como una vocación, una meta a la que apuntan dramáticamente nuestras acciones. Pero el drama del *yo* consiste en que el blanco al que apunta el arco de su vida no tiene un contorno definido: Se dispersa por todo aquello que llena la circunstancia que es *mía* porque en ella incide la actividad que fundamentalmente soy. Por ello la realización del *yo* es la realización de una circunstancia que ha quedado integrada en él como campo de su tarea moral. O, como dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Lo que con ello se anuncia, en definitiva, es que el uso del “yo” encierra un tácito propósito de justificar la persona que cada uno pretende ser y que esa justificación sólo se puede realizar mediante la humanización de la circunstancia que en rigor lo constituye o, como dice Ortega, mediante su salvación. La metáfora del “yo” no funciona dentro de una actitud meramente teórica, sino que tiene sus raíces en la necesidad práctica de dignificar la propia realidad humana, sustantiviéndola como el destino personal que cada sujeto ha de realizar.