

La dialéctica del «nosotros» en Ortega

M^a DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Universidad de Salamanca

RESUMEN

Ortega y Gasset plantea su concepción de las relaciones humanas como un proceso de acercamiento al otro mediante el cual cada miembro de la relación es reconocido como sujeto humano. Este estudio analiza los elementos dialécticos del planteamiento de Ortega en este proceso de reconocimiento y las diferencias entre su concepción y la VI Meditación Cartesiana de Husserl. La relación ego-alter ego contiene una teoría del otro que presupone la negación del privilegio del Yo como conciencia teórica y la transformación del otro en un sujeto como primera persona.

PALABRAS CLAVE

ORTEGA Y GASSET-HUSSERL-INTERSUBJETIVIDAD

ABSTRACT

Ortega y Gasset develops his conception of human relations as a process of approach towards the other through which each member of the relation becomes recognized as a human subject. This study analyses the dialectical elements of Ortega y Gasset's view of this process of recognition and the differences between his conception and Husserl's VI Cartesian Meditation.

The ego-alter ego relation entails a theory of the other which presupposes the negation of the "I" privilege as a theoretical consciousness and the transformation of the other in a first-person-subject.

KEYWORDS

ORTEGA Y GASSET-HUSSERL-INTERSUBJECTIVITY

LA ADQUISICIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y SOCIAL, tal como se expone en *El hombre y la gente*¹ arranca de un planteamiento fenomenológico, entendido en

¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*. Madrid: Alianza, 1983, 1989, VII, pp.71-271. Todas las citas de esta obra se hacen por esta edición, dentro del texto.

sentido amplio, desde el cual Ortega muestra la necesidad de introducir nuevos elementos para dar cuenta de los aspectos concretos en los que la identidad se obtiene con y a través de los otros. Tales aspectos guardan relación con una dialéctica de las subjetividades, inseparablemente unida a una dialéctica de la relación entre los diversos niveles del concepto «mundo»: mundo propio –mundo ajeno– mundo común. La expansión del modelo fenomenológico del que Ortega presumiblemente parte, con la incorporación de elementos dialécticos en la constitución de la relación yo-otro, es lo que pretende poner de manifiesto el presente estudio.

Ortega se sirve de una serie de nociones, ampliamente utilizadas, para describir el itinerario de la subjetividad en su realización personal y social. A los efectos de nuestro enfoque tendremos en cuenta especialmente dos nociones principales: las de «comunicación» y «reconocimiento», por constituir a nuestro entender el núcleo en torno al cual se fragua en la citada obra la génesis del yo personal y la adquisición de la identidad que lo sustenta. Como veremos, la identidad personal se revela en primer lugar como «soledad radical», si bien no se trata de un solipsismo puro y simple, puesto que desde el primer momento mi mundo está poblado de otras presencias humanas, así como de cosas. En esta perspectiva hay una verdad de las cosas, que consiste en su condición de ser para mí, desposeídas al parecer de un presunto ser independiente. Hay también una verdad de mí mismo, que se revela no tanto en el vivir inmerso en la circunstancia sino, ante todo, en el movimiento de repliegue y toma de distancia respecto de la misma. En este contexto adquiere sentido la afirmación orteguiana de que «sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad» (*ibid.*, p. 108), es decir, sólo cuando nos desligamos del vínculo inmediato de la circunstancia y la comprendemos como «nuestra» captamos la verdad de nosotros mismos.

Ahora bien, el análisis de lo que somos en soledad no puede llevarse a cabo sin un constante ejercicio de comunicación, la cual se muestra tanto bajo el aspecto de una exigencia vital como bajo el de categoría explicativa de mi yo y de mi mundo. En cuanto categoría explicativa, la comunicación es apertura al otro; en cuanto exigencia vital, se trata del despliegue de mi acción, o de mi vida, en trato constante con el otro, siendo pues una acción comunicativa y expectante, pero sobre todo anticipadora. Este momento de apertura pone en primer plano el carácter ajeno y trascendente del otro y produce un desplazamiento de la perspectiva anterior y de la verdad primera, desplazamiento que Ortega ilustra con reiteradas alusiones, como por ejemplo: «el hombre originario es el otro» (*ibid.*, p. 181).

Sin embargo, que la identidad social y personal se adquiera a través de la inter-acción y que mi acción hacia el otro tenga que anticipar de algún modo su respuesta denuncian la insuficiencia de la comunicación cuando se entiende

como mera apertura indeterminada. El otro sigue siendo un desconocido y mi pretensión de identidad exige algo más. El paso de la autoconciencia inmediata al saberse formando parte de un «nosotros» se comprende desde la precariedad de mi identidad subjetiva y reclama su reconocimiento. Ahora bien, así como la apertura al otro se desenvuelve genéricamente en el terreno genérico de la acción, el reconocimiento se especifica en un tipo de acción determinada hacia el otro y con el otro, lo que Ortega llama «lucha». Con ello se hace patente la necesidad de la relación dialéctica, y el sentido de la «conciencia dramática» (*ibid.*, p. 90) que subyace a todo el proceso de la adquisición de identidad personal en un mundo compartido.

I. LA SOLEDAD RADICAL

En las páginas que Ortega dedica en *El hombre y la gente* a las relaciones intersubjetivas se encuentran menciones explícitas de Husserl y de otros fenomenólogos clásicos, especialmente Schütz, que como se sabe aplicó la noción husserliana del yo a la realidad social. Pero a pesar de estas referencias y del peso que sin duda tiene para Ortega el pensamiento de Husserl, ya desde el comienzo se encuentran en la citada obra aspectos y enfoques que no son asimilables a una interpretación fenomenológica convencional, como son la idea de que el yo es un concepto devenido y adquirido a lo largo del desarrollo psicológico de la persona y, sobre todo, que esta adquisición es dramática y siempre se realiza en tensión con la pérdida de la misma, puesto que «no hay adquisición humana que sea firme» (*ibid.*, p. 90), ni de la cultura ni del hombre como tal, o también la idea de que la pérdida de la propia identidad es un fenómeno histórico que acaece tanto en el plano individual como en el colectivo y epocal.

En efecto, según Ortega hay épocas históricas en las que el tipo de hombre mayoritario experimenta una dispersión y desorientación respecto de su modo de ser íntimo y del sentido de su vida. Así, al comienzo del capítulo II de *El hombre y la gente*, podemos leer: «El hombre se ha perdido» (*ibid.*, p. 99), con cuya afirmación se quiere poner de manifiesto no sólo la pérdida de un determinado tipo humano, sino la pérdida del sujeto como tal: la pérdida de una determinada comprensión del hombre que se abre paso en el mundo moderno y que, por ello mismo, se encuentra a merced del devenir y de las transformaciones de ese mismo mundo.

Además de estos factores, que son peculiares del pensamiento de Ortega en los diversos temas que se refieren al hombre, Ortega señala explícitamente la necesidad de introducir nuevos elementos, especialmente a la hora de explicar el modo en que aparece el otro en la vida de cada uno y cómo se desarrolla la influencia de ese otro en el proceso de afianzamiento del propio yo (v. pp. 181ss).

Tales elementos tienen que ver con una interrelación dialéctica, al hilo de la cual yo me convierto en un tú, pero también puedo ser alternativamente una X que vive en el mundo y en «su» mundo, es decir, un cierto yo anónimo, en tanto que el otro se presenta bajo las figuras de un «alter-ego» y de un «anti-yo».

Esta dialéctica intersubjetiva no se entiende, sin embargo, más que como inseparablemente unida a una relación entre los diversos mundos que cada figura del yo y del otro comportan, esto es, entre el mundo propio, el mundo ajeno y el mundo común. La inseparabilidad de ambos aspectos, que en el fondo forman parte de un mismo fenómeno, se debe a que, como es sobradamente conocido, Ortega confiere ello mismo valor de realidad al hombre que vive y al «mundo *en que* tiene que vivir» (*ibid.*, p. 108). Como he señalado antes, convergen en esta tema múltiples aspectos y nociones, de las cuales me limitaré a presentar sucintamente tres momentos fundamentales de la «comunicación» y del «reconocimiento» que se generan entre el yo y el otro.

En diferentes lugares afirma Ortega que la identidad de la persona emerge al hilo de una estructura ternaria de *alteración-ensimismamiento-alteración* y de las relaciones entre estos momentos, los cuales se llenan de contenido a través de la acción. Dicho de otro modo que viene a significar prácticamente lo mismo, el ritmo alternante de alteración –ensimismamiento– alteración se llena de contenido en función del imperativo de tener que elegir «un modo de ser hombre» que cada uno procura realizar en su vivir (*ibid.*, p. 103).

La relación inicial de la alteración al ensimismamiento señala un primer aspecto de la conciencia inmediata, que deviene autoconciencia cuando se recoge sobre sí, esto es, cuando el hombre se recupera mediante el pensamiento de la dispersión en que por de pronto vive. La necesidad del ensimismamiento viene propuesta por un requerimiento de reflexión ineludible para el hombre, como parte de la tarea de hacerse hombre. Es por lo tanto el ensimismamiento la primera muestra de adquisición de identidad personal, acerca de lo cual cabe tener en cuenta dos cosas: por una parte, que «vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia» (*ibid.*, p. 106) y por otra parte, que el meterse *dentro de sí* es el poder que tiene el hombre de sustraerse al mundo para volver a él «con un *sí mismo* que antes no tenía» (*ibid.*, p. 86, v. pp. 83-95).

Por consiguiente, en la estructura de la propia identidad el momento del *dentro de sí* o del ensimismamiento apunta a un aspecto muy concreto de la génesis de la individualidad personal, que forma parte de la identidad. Luego veremos cómo el paso del fuera de sí al dentro de sí y el retorno al fuera está presente en las distintas fases de la adquisición de identidad y en todas las orientaciones de la misma. Por lo demás, no sólo el ensimismamiento está relacionado con el vivir desde *sí mismo* (*ibid.*, p. 83) y con la construcción de la individualidad propia, sino que es tan necesario en la búsqueda del sentido

que sin tal ensimismamiento perderíamos la necesaria orientación de búsqueda de la verdad. A este respecto, advierte Ortega: «Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuérdese todo lo que el hombre debe a ciertos grandes ensimismamientos! (..) «Hay hoy una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe» (*ibid.*, p. 97).

La articulación de los tres «momentos» (*ibid.*, p. 88) de la estructura de la identidad (alteración-ensimismamiento-alteración) pone de relieve, en última instancia, el carácter intransferible de la vida de cada uno, así como el carácter ajeno de toda otra vida humana: «la vida del otro...la veo pero no la soy...no la vivo» (*ibid.*, p. 100) afirma Ortega con aplicación del principio de que todo conocimiento de algo debe descubrir el lugar en que aparece y existe en nuestra vida (*ibid.*, p. 101).

El hecho de que mi vida sea intransferible comporta que la identidad personal se hace patente en primer lugar, en «mis decisiones, voluntades y sentimientos» (*ibid.*, p. 105) como «radical soledad» (*ibid.*, pp. 140, 144), si bien no se trata de un solipsismo originario, puesto que, lejos de esto, mi mundo está desde el comienzo poblado de otras presencias humanas, así como de cosas que dejan en mí su huella -y yo nunca dejo de estar en mi mundo. No obstante, para Ortega el hombre genuino que yo soy «es últimamente en soledad radical» (*ibid.*, p. 105). Semejante soledad no equivale a una existencia desnuda, sino al contrario: hay el universo, con su organización y con todo su contenido. Es por lo tanto una soledad que implica el haber sido con las cosas y con los otros, en la pura y simple alteración, y el seguir siendo con ellos, al desasirme del mndo para decidir sobre las tareas que sólo yo puedo llevar a cabo.

Esta manifestación de identidad permite la construcción de una perspectiva propia, desde el horizonte de «mi ser en circunstancia» y tal perspectiva se perfila con bastante nitidez en el estar solo en coincidencia conmigo mismo. Ortega subraya que la soledad se hace presente ante todo «en el plano decisivo» (*ibid.*, p. 106), esto es, en el terreno del tener que decidir hacer esto o lo otro, hacer o no hacer, por lo cual es evidente que no concede a la soledad un valor meramente ocasional, ya que en el ámbito indeclinable de la decisión se plantea el quehacer de vivir, así como todo el asunto de la vocación.

Consiguientemente, el retraimiento al fondo de sí mismo es lo que caracteriza al hombre y lo que permite a fin de cuentas preservar la propia identidad frente a las imposiciones del entorno social. De ahí que «si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento» (*ibid.*, p. 85).

En esta perspectiva de individualidad hemos de considerar dos dimensiones distintas. Por una parte, hay una verdad de las cosas que consiste en su condición de ser para mí, desposeídas por el momento de un presunto ser independiente. Las cosas «en su realidad radical» son lo que significan para nuestra vida (*ibid.*, p. 109), viene a decir Ortega, haciendo confluír en una misma dimensión el ser y el sentido de los objetos². O bien, para decirlo más literalmente, «la realidad radical» de las cosas y por ende su «verdad» es equivalente a lo que nos son originaria y primordialmente en nuestra vida de hombres (*ibid.*, p. 111). Esto entraña, por una parte, que «yo» –y también el hombre– soy la fuente del sentido y del destino para unas cosas que están a mi servicio y, por otra parte, que mi yo, del que tengo una conciencia primaria pero indeclinable, se encuentra siempre mediado por las cosas.

Pero hay también, por otra parte, una verdad de mí mismo, que aparece en el movimiento de repliegue y toma de distancia respecto del mundo, toda vez que la búsqueda del sentido requiere una dimensión de vida solitaria. «Sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad» afirma Ortega y, como vimos antes, sin esta soledad el hombre se pierde, porque desconoce su verdad y también porque pierde la verdad del mundo. Así, no es menos cierto que «a la soledad que somos pertenecen –y forman parte esencial de ella– todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor» (*ibid.*, p. 108), es decir, la soledad del yo no puede interpretarse como excluyente de la propia perspectiva. El momento de la certeza de sí de la conciencia inmediata –que más adelante se evidenciará como abstracto e indeterminado– incluye a la vez ambos aspectos lo cual, no sin cierta paradoja, contribuye a acentuar la soledad de mi yo, puesto que jamás se llega a una fusión de ellas.

II. LA PERSPECTIVA INTERINDIVIDUAL

El análisis ulterior de lo que somos en soledad descubre de modo incipiente la estructura antitética del yo, que comprende tanto el carácter propio e intransferible –y en este sentido, «mío»– de mi individualidad personal como el carácter ajeno, extraño y en cierto modo negativo (*ibid.*, p. 108) de lo que forma mi contorno y me hace ser consciente de mi identidad frente a él. Desde este punto de vista, las relaciones entre lo propio y lo ajeno se organizan y diversifican sobre la base de algunas verdades ya logradas, por ejemplo: 1) el yo que soy se revela en un fondo solitario e íntimo; 2) mi vida es la auténtica realidad, todo lo demás será realidad presunta; 3) «la verdad radical sobre lo que es el mundo»

² Sobre el concepto de cosa en Ortega y Gasset, v. M. Álvarez Gómez, «El concepto de cosa en Ortega», en *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, ed. M^a C. Paredes Martín, Salamanca, 1998, pp.11-110.

consiste en ser en referencia a nosotros (*ibid.*, p. 111), en no ser por lo tanto «nada en sí, sino un algo para o un algo en contra de nuestros fines» (*ibid.*, p. 110). Estos tres niveles de consideración –el del yo, el de la vida, el del mundo– están presentes a partir de aquí en la exposición de la experiencia del otro, así como se hace presente un movimiento de exclusión y de inclusión, por consiguiente, una doble referencia al dentro y al fuera, que constituye el despliegue de la identidad.

Así descubro la presencia en mi vida de otra vida humana, cuya modalidad de ser se caracterizará de un modo exclusivo y excluyente, con un mundo completamente distinto del mío, que por lo demás está «fuera» del suyo (*ibid.*, p. 126) y advierto también que mi yo tiene un valor de realidad distinto del yo del otro. Pero si considero todo esto desde el ángulo inverso, desde el dentro y no desde el fuera, entonces lo que soy en soledad no puede explicitarse sin un ejercicio de *comunicación*, tanto más indispensable cuanto que la comunicación representa, en primer lugar, una exigencia vital y en segundo lugar, una categoría explicativa de mi yo y de mi mundo.

Considerando la comunicación como una exigencia vital, Ortega tiene presente en concreto el despliegue de la acción, o de la propia vida, en trato constante con el otro, que tiene a la convivencia como presupuesto y a la vez como objetivo a conseguir. La comunicación se explica en una acción comunicativa y expectante, que es también anticipadora de una posible relación intersubjetiva: «el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; ...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...» (*ibid.*, p. 150). En cuanto categoría explicativa, la comunicación descansa sobre el estar abierto al otro, que no es una acción concreta, sino «un estado constitutivo», «previo e inactivo de abertura». «El hombre no *aparece* en la soledad –aunque su verdad última es su soledad–: el hombre aparece en la socialidad como el Otro alternando con el Uno, como el recíprocante.» (*ibid.*, p. 148) Por lo tanto, aunque el ser más verdadero del hombre es la soledad radical de su individualidad personal, en su aparecer está ya conquistada y como «dada» el estar–con los otros y el ser consigo mismo a través de ellos.

Lo interesante es que esta faceta de la comunicación, que en cierto sentido está presupuesta en la identidad conmigo mismo, produce «una mutación de perspectiva» y una pérdida de la verdad de la perspectiva anterior y de su horizonte de sentido. En términos generales, lo que comporta esta transformación de la perspectiva individual es una inversión en la jerarquía de valores de realidad atribuidos a mi yo, a mi vida y a mi mundo, que podemos descomponer en tres orientaciones diferentes, las cuales se entrecruzan de hecho.

Por una parte, la abertura constitutiva de mi identidad pone de manifiesto que mis relaciones con el otro no son unilaterales, de tal modo que el otro, a

pesar de su trascendencia, me proporciona progresivamente una visión distinta de mí mismo. En efecto, el otro pasa de ser una realidad presunta, una parte de mi mundo, a ser «mi parigual» (*ibid.*, pp. 147ss.) y además no sólo actúa hacia lo otro de sí, sino que es él únicamente quien responde a mis acciones tanto como yo. Esto permite la inter-acción y la posibilidad de una reciprocidad, que resulta imprescindible para preservar mi identidad. De inmediato necesito al otro para que mi acción encuentre su cumplimiento en una respuesta que de algún modo ha sido anticipada, pero que sobre todo lo necesito para que mi identidad pueda ser subsumida bajo la idea de hombre. Yo como sujeto único no podría llamarme genéricamente «hombre», puesto que el sentido de la identidad, en cuanto humana, proviene de una comunidad con el otro, fundada al menos en la coexistencia, según ya hemos señalado. La aparición del hombre nos sitúa en la dimensión de la alteración y de la comunicación, aunque ésta no sea su dimensión más verdadera.

Esto significa también que hablar del yo como punto de referencia único de identidad es, según se mostrará en seguida, inadecuado y en cierto modo metafórico. Más bien, lo que hay como identidad primera no es otra cosa que mi vida, a la cual singulariza Ortega con una *x*: «ese *x* que la vive y a quien suelo llamar yo» (*ibid.*, p. 141) o también «el viviente» (*ibid.*, p. 148). Por esta razón en el contenido de la identidad el «mundo compuesto de hombres» es el primer mundo (*ibid.*, p. 149) y también la primera relación; la vida del otro precede en el espectáculo de mi contorno humano a la mía, toda vez que antes de ser consciente de mí mismo está la experiencia básica de que hay los que no son yo. Y en fin, en cuanto proyecto sobre mi vida lo que veo de otros, mi yo aparece en segundo lugar hasta el punto de que «el hombre originario es el otro» (*ibid.*, p. 178 ss., v. p. 150).

No obstante esta modificación de la esfera de la identidad, se sigue manteniendo la conexión entre identidad verdadera y soledad, pero esta relación se hace cada vez más compleja. Porque el cambio de perspectiva que nos ocupa supone la posibilidad de vivir dos vidas, o dos modalidades distintas de mi propia vida: una entendida como «vida auténtica», la otra, como «vida presunta». Aquella es nuestra vida como realidad radical; ésta es nuestra vida convencional en la que se entremezclan interpretaciones de todo tipo que caracterizan la habitualidad cotidiana.³ Cada una de estas vidas representa una perspectiva distinta, susceptible de establecerse en términos de dicotomía: la vida auténtica a veces impide la correcta realización de la vida presunta, o al contrario. Nada impide que la perspectiva que forjamos en el retraimiento sea la «insólita, difícil y severa» (*ibid.*, p. 146), mientras que la del vivir como miembro de la

³ Aquí entra de lleno el tema orteguiano de la «vocación» y su distinción del trabajo institucionalizado.

sociedad, tomando las realidades presuntas como si fueran auténticas, puede ser la perspectiva *normal*. Tomadas por separado, la perspectiva donde se consolida la identidad social es una falsificación de lo que es el hombre en soledad. Pero el asunto no es de hecho tan sencillo, por cuanto «en la realidad auténtica del humano vivir» hay que contar con ambas y lo propio de la vida es el pasar frecuentemente de una a otra. Solamente cuando se separan⁴, la perspectiva normal adquiere el aspecto de ser el lado inauténtico de la otra.

La tercera faceta de la mutación de la perspectiva tiene que ver con la relación entre lo abstracto y lo concreto. Tanto bajo el punto de vista individual como al plantear la perspectiva interindividual el otro aparece como el hombre abstracto y desconocido –tal solo es mi «semejante»– y como un concepto hueco ante el cual yo soy la vida concreta, primero exclusivamente y luego con relación al mundo humanizado en que vivo. Ahora bien, paulatinamente la interacción con el otro –en coexistencia y correspondencia– no sólo establece una cierta comunidad entre mi mundo y el suyo, sino que va haciendo cada vez más próximo al otro, concretando ciertas posibilidades de acción y excluyendo otras.

La perspectiva interindividual se dimensionaliza en diversos grados de proximidad y de lejanía que implican una mayor o menor individualización del otro conforme adquiere mayor identidad frente a mí. Sin embargo, el progreso en la formación de la propia identidad social no queda totalmente asegurado en este estadio, en el sentido de que todo el proceso descansa todavía en el estado de abertura, que si bien es necesario no deja de ser bastante indeterminado.

III. LA LUCHA ENTRE EL YO Y EL OTRO

Formulando de otra manera lo que acabamos de afirmar, cabe decir que el hecho de que la identidad social y personal se adquiera a través de la interacción y el que mi acción hacia los otros tenga que anticipar a modo de proyecto su respuesta ponen de manifiesto la insuficiencia de la comunicación, entendida como abertura hacia el otro. La coexistencia y la correspondencia denotan distintos grados de interacción, pero no constituyen una convivencia real. Esta exige superar el trasfondo de incomunicación óptica que persiste en el simple estar abierto, ya que siendo condición de la interacción no equivale a una reciprocidad concreta en el actuar, el responder y el adelantar expectativas de respuesta.

En este punto menciona Ortega los respectivos planteamientos de Kant y de Husserl acerca del mundo único que todos compartimos y encuentra en su

⁴ Ortega destaca en *El intelectual y el otro* la problemática relación entre autenticidad e inautenticidad de la vida: O.C., 5, pp. 508 ss.

idealismo la insuficiencia de su comprensión del «nosotros». La referencia, aunque escueta, no deja de ser interesante, porque en el Cap. IV, «La aparición del otro», el modo de proceder de Ortega recuerda a la V Meditación de Husserl⁵, pero luego el Cap. V., «La vida inter-individual. Nosotros-tú-yo», en el que se analizan las relaciones concretas, aparecen estas relaciones con claros contenidos dialécticos. En definitiva, la simple comunidad de yoes no garantiza la con-vivencia efectiva de los hombres: es preciso que el otro deje de ser un hombre indeterminado un cuerpo, un semejante.

«Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o recíproque. No importa qué sea lo que hagamos» (*ibid.*, p. 152, v. p. 179). Ortega puntualiza a este respecto que la convivencia es reciprocidad con respecto a algo y ello requiere que se delimiten las respectivas identidades. Con otras palabras, mi pretensión de identidad precisa que yo conozca el espacio de juego que la identidad de los otros me permite. Ese espacio de juego no es nunca un espacio vacío o un libre juego de posibilidades más o menos reales o imaginadas, toda vez que con estas posibilidades ya cuento en la visión de mí mismo como comunicante y en mi visión del otro como reciprocante.

La reciprocidad con respecto a algo articula la adquisición de identidad bajo la forma del *nosotros* -o de la «nostridad» (*ibid.*, p. 152)-, la cual es parte integrante del mundo común que mi coexistencia con los otros hace posible, pero se distingue cualitativamente de él. El paso de la autoconciencia inmediata con los otros al saberse formando parte de un «nosotros» se comprende, como un saber en primera persona, desde la precariedad de mi identidad subjetiva, pero requiere el conocimiento de los límites y de las posibilidades de la identidad del otro, así como un reconocimiento recíproco. Este paso, que no tiene un término señalado de antemano, colocará a cada uno en la posibilidad de corregir las desviaciones de perspectiva que median entre mi identidad auténtica, supuestamente solitaria, y mi identidad social, en parte alienada porque me exige estar a la altura del «pseudovivir de la convencionalidad circundante» (*ibid.*, p. 178), a la altura de lo verosímil y por ende fuera de la verdad. Es preciso además que se corrija en otro sentido la perspectiva propia, o mejor, que yo considere que ni mi perspectiva ni la ajena son fijas, tal como los conceptos de «yo» y «otro» parecen sugerir.

En todo caso, esta posibilidad de ajustar la disociación entre la perspectiva del propio yo solitario y la del nosotros no siempre se lleva a cabo, ni está asegurado que se lleve a cabo de manera satisfactoria. Por ello, en la medida en que la propia identidad no está dada, ni llega a estar definitivamente constitui-

⁵ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr. M. A. Presas. Madrid: Ed. Paulinas, 1979 o tr. J. Gaos, Madrid: FCE, reed. 1983.

da, «tenemos que habérmolas un poco más seriamente con el tú, porque necesitamos decir algo...sobre la manera como el Otro se nos va convirtiendo en Tu y qué nos pasa con él cuando lo tenemos ya *tuizado* delante» (*ibid.*, p. 180-181).

El nosotros se establece al comienzo de un modo genérico y polarizado únicamente en torno a un *me*, que no es un yo concreto todavía, aunque puedo usarlo nominalmente. Yo soy quien constato el *nosotros*, porque veo a los otros en mi derredor; soy por tanto una conciencia independiente y los demás son conciencias dependientes de mi atribución de potencialidades abstractas. Ellos son «el hueco de las posibilidades humanas» (*ibid.*, p. 184), como señala Ortega. Para que se llegue a un efectivo «nosotros» tiene que producirse una interpenetración entre el universal *Nosotros* que se abre ante mi punto de vista y los particulares *tús* concretos, entre los cuales he de estar incluido yo. Esta progresiva determinación se desarrolla en dos líneas diferentes, la una concierne al conocimiento del otro, la otra consiste en la intensificación de mi relación interactiva con él. Y aunque de hecho las dos están conectadas, aquí sólo vamos a considerar la segunda.

A nuestro entender, en esta intensificación de la relación interactiva de cada yo con el otro Ortega pone de manifiesto el despliegue de una dialéctica de las subjetividades, donde la conciencia independiente –que por lo pronto soy yo– es la que toma conciencia del peligro que representa el otro, quien ya no es por consiguiente un haz indefinido de posibilidades humanas cualesquiera, sino una posibilidad contrapuesta y concretamente contradictoria de amigo y de enemigo. Así dice Ortega: «el puro Otro, el hombre desconocido, simplemente por serlo e ignorar yo cuál va a ser su comportamiento conmigo, me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz. Esto, expresado con otras palabras, equivale a decir que el otro es formalmente constitutivamente peligroso» (*ibid.*, p. 189) La dinámica de esta relación recae sobre la necesidad de anticipar el comportamiento del otro y lo que la pone en práctica es justamente el trasfondo que subyace a esa dualidad contradictoria que encierran las mencionadas posibilidades contrapuestas.

Ortega llama «lucha» al fondo habitual de nuestra convivencia efectiva con los demás. En este momento, la evidente y básica verdad es que «todo *otro* ser humano nos es peligroso» (*ibid.*, p. 189) y a ello se debe la importancia de las anticipaciones. La lucha representa una intensificación recíproca en la comunicación, sostenida por una discrepancia fundamental entre mi identidad personal y la de cualquier otro individuo. Se da por tanto en este fondo de lucha una persistente incoincidencia bajo más de un aspecto, y por ello es preciso que yo anticipe en mi proyecto de acción el comportamiento previsible del otro. Es decir, en la lucha se introduce un esquema anticipador que prefigura el

proceso, pero que no lo prescribe, puesto que la figura del otro «se modifica constantemente» (*ibid.*, p. 186) en contra de mis pronósticos.

Dicho en términos dialécticos, mi proyecto de acción conlleva un desdoblamiento de la conciencia, ya que tengo que poner en él la diferencia entre mi acción y la respuesta del otro. Por lo demás, calificar de «dialéctica» a la relación concreta con el otro, tal como se encuentra en *El hombre y la gente* no es ni mucho menos gratuita. Las propias palabras de Ortega llevan a esta interpretación: «Del *tú*, en efecto, emergen frecuentemente negaciones de mi ser –de mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces la negación consiste precisamente en que tú y yo queremos lo mismo y esto implica que tenemos que luchar por ello: es un cuadro, un éxito, una posición social por poseer los cuales peleamos o contendemos; es, a veces, una mujer. De suerte que, aun en tales casos en que el otro coincide conmigo, choca conmigo, me niega. Estas negaciones activas, que de él hacia mí se disparan, hacen que mi convivencia con él sea un choque constante, y ese choque con él en esto, en aquello, en lo de más allá, hace que yo descubra mis límites, mis fronteras con tu mundo y contigo.» (*ibid.*, p. 190).

La lucha presupone una relación de cercanía y una perspectiva de mayor o menor proximidad dentro de las cuales surge la incertidumbre sobre el modo de ser del otro. Desde luego, con ello no se quiere afirmar que Ortega retome sencillamente el planteamiento de Hobbes, porque si bien la presencia del otro puede incluir una cierta hostilidad, sobre todo desde el punto de vista teórico, Ortega se refiere expresamente a «grados más positivos de intimidad» (*ibid.*, p. 183) en los que el otro ya no es sólo una presencia objetiva, sino un *tú* que me interpela. De hecho, se produce una profundización cualitativa en el conocimiento del otro a través del trato cotidiano, gracias al cual de la intuición sensible, corpórea y externa del otro en cuanto hombre *desconocido*, pasamos a insertarlo en el marco de nuestra experiencia de vida y de ese modo llegamos a comprenderlo. En la comprensión del otro se produce la cercanía en cuanto que al conocimiento genérico y teórico le añadimos el factor individualizado del trato inter-individual.

Así podríamos decir que la lucha tiene lugar dentro de «una perspectiva de humanidad» organizada y que la interacción es un movimiento antagónico entre el uno y el otro. Es lo que nos pasa con el otro «cuando lo tenemos ya *tuizado* delante, lo cual no es flojo pesar, antes bien, lo más dramático que en la vida nos pasa» (*ibid.*, p. 181). En efecto, cada uno pretende establecer una relación de dominio respecto del otro: yo soy para mí el centro emisor de una acción y ésta es independiente porque proviene de mi voluntad, pero al mismo tiempo resulta ser dependiente porque tiene que contar con la reacción del otro, a quien le ocurre lo mismo. Mi identidad está por el momento puesta en entredicho, fuera de sí misma y prendida en la expectativa de una probable

reacción adversa, aunque luego se recupere en la certeza de que la lucha con el otro no es completamente aniquiladora, antes bien, es una manera de medir fuerzas. Cualquier encuentro con el otro a este nivel tiene estas características; la lucha es mutua, pero el reconocimiento también es mutuo.

Además, la lucha es necesaria, o inevitable, en cuanto que el reconocimiento exige hacer algo. Para Ortega, «si no hago más que estar abierto al otro, dar cuenta de que está ahí con su yo, su vida y su mundo propios, no hago nada con él» (*ibid.*, p. 179) y en tal caso mi existencia no llegaría a una identidad verdadera. En esto se encuentra particularmente cercano al planteamiento que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del Espíritu* acerca de la relación entre señorío y servidumbre⁶, al menos en cuanto que Ortega reconoce que es preciso que yo haga algo mediante el hacer del otro. Ahora bien, en cuanto que es el hacer del otro, cada uno tiende a la muerte del otro, lo que viene a significar: a la destrucción de su resistencia y de su posición de dominio.

En este enfrentamiento se puede advertir el contraste entre la mediación que proviene de las cosas y la que se da entre los individuos. «Del tú en efecto —afirma Ortega— emergen frecuentemente negaciones de mi ser» (*ibid.*, p. 190). Las cosas son objetos de acción al entrar en la órbita de mi vida como medios y funciones de la misma. En cambio la relación en la lucha es completamente diferente, porque está mediatizada por la tensión y por la conflictividad. Esto permite constatar que las mediaciones con el otro no son ideales, sino reales, y tengo que contar con ellas, aunque lo decisivo es que, según ya hemos mencionado, la mediación equivale en este caso a negación. La apetencia de cada uno es inmediatamente negación de la del otro y también es medio para la realización de su identidad personal, puesto que le hace tomar conciencia de los límites que pone esa relación y puede saber a qué atenerse sobre ellos. En suma, cada uno verifica su identidad mediante las «negaciones relativas» del otro, que marcan los perfiles de la lucha.

El tipo de reconocimiento que se obtiene a través de este proceso es significativo. Ortega afirma «que el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquier otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido...averiguamos que somos yo después y gracias a que hemos conocido antes los tú, nuestros tú en el choque con ellos» (*ibid.*, p. 194). Además, «en estos lucha y choque con los tú voy descubriendo mis límites y mi figura concreta de hombre, de yo; mi yo se me va apareciendo lentamente a lo largo de mi vida, como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, difuso, sin límites que antes era» (*ibid.*, p. 196). En este importante texto tenemos la afirmación in-

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, tr. W. Roces. México: FCE, 1966, pp.113 ss.

equivoca de que la génesis del yo concreto y de la autoconciencia se asienta, al menos en cuanto se refiere al conocimiento de sí, en el desarrollo de las relaciones con los otros. No sólo lo que somos es el resultado y el despliegue de lo que llegamos a ser a lo largo de nuestra existencia, sino que ese desarrollo adquiere sentido y contenido en la confrontación con otros sujetos que se van convirtiendo en tales para sí mismos.

Con esta continua interrelación como punto de referencia, podemos decir que la formación de la identidad personal está mediatizada de muy diversas formas: en resumen, está mediatizada por todo el proceso de la conciencia y –puesto que el vivir es convivencia humana con los otros– por las distintas experiencias del otro como presencia, como recíprocante y como peligro. Se puede apreciar ahora en qué medida la identidad de un sujeto único adolece de escasa consistencia real (*ibid.*, pp. 191-194), ya que en esta soledad el hombre tan sólo se afirma frente al mundo. Por otra parte, la identidad de una pluralidad de sujetos, si cada uno de ellos se limita a reproducir el modelo del sujeto único, del yo genérico y abstracto, tampoco aporta gran cosa a la anterior. Para llegar a la identidad personal concreta es necesario ir más allá de la primacía del sujeto único, por cuanto la identidad concreta es la de un yo que es posterior a los tús en el que se integran lo particular de la individualidad personal y lo universal del contorno social, lo abstracto de la «x que vive» y lo concreto de las experiencias vividas con los otros, que también son «yo».

¿Cuál sería entonces el resultado de tal enfrentamiento? Acaso que la identidad está medianamente conseguida únicamente cuando es para otro, cuando es reconocida. La verdad de la autoconciencia no consiste en ser un yo, con su vida y con su mundo, sino en haber logrado afirmar su identidad a través de la acción del otro sobre ella. Esto supuesto, la adquisición de identidad es un proceso que se concreta progresivamente. Progresamos de la identidad primaria de la conciencia psicológica a la identidad del yo como resultado o como retorno desde la lucha. Pero la conciencia psicológica nunca deja de ejercitarse; siempre trabajamos con ella pasando de una perspectiva a otra. Podríamos decir que la identidad de la conciencia individual y de la autoconciencia social es una unidad de momentos distintos. En todo hombre que ha llegado a conocerse a sí mismo en la realidad del antagonismo con el otro hay un «yo que es nosotros y un nosotros que es yo»⁷, según las conocidas palabras de Hegel.

Precisando esto un poco más y considerándolo dentro del discurso orteguiano del choque y la lucha con los otros, cabría añadir que la identidad del yo que es nosotros es una unidad que se realiza como identidad y como diferencia, como mismidad y como alteridad incorporada a través de los otros. Así se forja la estructura del mundo propio, no sólo como conjunto de cosas

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.113.

que se organizan en torno a mi vida y a su horizonte, sino incluyendo en él al otro con su mundo, como si su presencia pudiera ser entendida en primera instancia, y sin una reflexión previa, como formando parte de la esfera de mi propiedad, o de mis pertenencias. «Mi mundo está todo él impregnado de mí. Tú mismo antes de ser el preciso Tú que ahora me eres, no me eras extraño: creía que eras como yo –alter–, pero otro yo, *ego -alter ego*. Mas ahora frente a tí y los otros *tús* veo que en el mundo hay algo más que aquel vago, indeterminado *yo*: hay anti-yos. Todos los Tús lo son, porque son distintos de mí y diciendo *yo* no soy más que una porciúncula de ese mundo» (*ibid.*, p. 191). Con todo, «es en el mundo de los *tús* y merced a éstos donde se va modelando la cosa que yo soy, mi *yo*. Me descubro, pues, como uno de tantos *tús*, sólo que distinto de todos ellos...por tanto, como otro y preciso *tú*, como *alter tu*» (196).

A la luz de estas observaciones finales del capítulo VII, se comprende cómo ha estado operando en todo el proceso la estructura alteración-ensimismamiento-alteración, que mencionamos al comienzo de este trabajo. La identidad del yo en la alteración inmediata no tenía configuración precisa, era un yo enorme que contaba principalmente con la certeza de sí. El ensimismamiento es el momento de la verdad, del estar en sí mismo y encontrarse a sí mismo en la vocación y también en el reencuentro con el «soporte de la personalidad», donde se da la igualdad entre certeza de sí y verdad. Y como la autoconciencia no sólo está mediatizada por el proceso de la conciencia sino también por sí misma, vuelve del ensimismamiento a la alteración, que ahora es autoalteración. En este tercer movimiento se conserva la verdad de la soledad radical, y lo urgente a partir de este momento es averiguar cómo saber a qué atenerse en la convivencia.