

La experiencia en Ortega

Cualquiera de los escritos de Ortega referentes a las cosas más concretas o a las más abstractas destila la savia succulenta, jugosa, de su *experiencia* personal sobre el asunto. Leer a Ortega es quedar ofuscado por el tejido rutilante de experiencias concentradas y originales que constituyen sus páginas, derivadas con toda certeza de su apego frenético a la realidad en todas las formas. Ortega está apegado a lo real como la ostra a la roca, y, como la ostra, le basta con una pequenez —un grano de arena— para provocar en él la genial secreción de humores que dará por resultado la formación de una perla, palabra con la que los filósofos árabes designan la «esencia» de las cosas (*al-jahuar*, de donde deriva nuestro «aljófar»). Por eso no sería del todo inoportuno el indagar un poco —sólo un poco—, con ocasión del centenario de su nacimiento, sobre cómo se constituye y cómo funciona la experiencia en la economía del pensamiento orteguiano.

Lo primero que hay que observar es que si, por un lado, Ortega injerta consustancialmente su pensamiento en la experiencia vivida, por otro, no pierde ocasión de criticar el puro empirismo, tal como se manifiesta, por ejemplo, en los que pretenden reducir a ciencia los «hechos» y nada más; o en los que conciben la historia como «documento»; o en el «sensualismo» aristotélico, larga y complejamente criticado en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (*Obras completas*, VIII).

En un libro anterior, editado en 1933, *En torno a Galileo*, al explicar cómo se construyó la ciencia moderna, Ortega insiste en que los hechos por sí solos no nos presentan la realidad. «Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar, descubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir *descubrimiento*, quitar el velo que oculta y cubre algo. Los hechos cubren la realidad y mientras estemos en medio de su pululación innumerable estamos en el caos y la confusión. Para des-cubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con

nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro; luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspectos, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria. Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura y aislada y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos des-cubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban.

Esta faena es la ciencia: como se ve, consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y libérrima sustancia; otra confrontadora con lo que no es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos. La realidad no es dato, algo dado, regalado, sino que es construcción que el hombre hace con el material dado» (*OC*, V, 15-16).

En un antiguo trabajo, fechado en 1928, Ortega ya explicaba que la innovación sustancial de Galileo no fue, como se dice, la introducción del «experimento», y sí la adjunción del puro empirismo observador con una disciplina ultraempírica, el «análisis de la Naturaleza», o sea, la elaboración de una figura conceptual con la cual se compara el fenómeno sensible. En suma, como decía el propio Galileo, *mente concilio*, «concibo con la mente». El sabio florentino «concebía con la mente», matemáticamente y *a priori*, una interpretación de los fenómenos para en seguida confrontarla con la experiencia. De este modo resultó la física moderna (*La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología. OC*, IV, 521 y sigs.).

1. Primera definición de la experiencia. Su extensión

Tiene toda la razón Ferrater Mora al señalar que el concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos. Así es, en primer lugar, porque toda experiencia es de un orden estrictamente personal, o sea, yo mismo tengo que incluirme necesariamente en la conceptualización de la experiencia. Toda experiencia es experiencia de alguien. Esta no puede definirse «en sí», sino sólo «conmigo» o «para mí», con mi participación personal en su constitución. Y como las posiciones *ad hominem* son recalçadas por el pudor invencible característico de la «objetividad» científica, el concepto de experiencia permanece vago, impreciso, además de inadecuado, insuficiente, en la teoría del conocimiento.

Tratándose de Ortega, ese pudor relativo a la argumentación *ad hominem* ya no tiene razón de ser. Pues es bien sabido que Ortega lanza al primer plano de su pensamiento, en gran *close-up*, el principio de que la vida humana, es decir, la vida personal, *mi vida* es la realidad radical (no la única, ni la más importante, pero sí aquella en la que *radican* todas las demás realidades). La lección de rigor inaugurada por Ortega no requiere

la colocación del «yo» del filósofo entre paréntesis (como exige el «objetivismo» científico), sino muy al contrario; el imponer el reconocimiento de mi vida como realidad radical supone la necesidad de pensar siempre en la primera persona del singular. Y he aquí de dónde procede la importancia de la experiencia personal en el pensamiento orteguiano. La conciencia de la verdad tiene que ser *experimentada* por mí directamente, personalmente. No puede ser engendrada indirectamente por el argumento de autoridad, o por el formalismo abstracto, vacío y sin intuición, sino que tiene que ser construida o reconstruida por mi propio esfuerzo creador, a fin de constituirse en el ámbito de *mi vida*. El raciovitalismo trae consigo la exigencia del empirismo radical que, justamente por ser radical, no se parece a ningún empirismo clásico.

Don Julián Marías define espléndidamente la realidad como «todo aquello que encuentro y tal como lo encuentro» (*Introducción a la Filosofía*, traducción brasileña, pág. 133). De ahí se sigue que podemos definir la experiencia, en una primera aproximación, como *mi encuentro con la realidad*.

La experiencia es siempre correlativa a la realidad, a una realidad particular, y ésta solamente se constituye a medida que yo me encuentro con ella. Este *encontrarme* con la realidad es la experiencia. A las diversas clases de realidad corresponden los diversos tipos de encuentro. No me encuentro con una piedra de la misma forma que me encuentro con una persona, ni me encuentro con ésta de la misma forma que me encuentro con la «gente», o con una obra de arte, o con una ecuación algebraica. He ahí otra razón de la dificultad para conceptuar la experiencia, que varía de acuerdo con la pluralidad de la perspectiva personal y de acuerdo con la diversidad estructural de la propia realidad. Conformes con las varias modificaciones posibles de la experiencia subsisten sólo dos notas: la referencia necesaria a la *realidad* y mi *encuentro* con ella. Por eso la vaguedad e imprecisión de este primer concepto de experiencia no es un defecto, es una virtud, pues solamente ella permite abrazar toda la inmensa anchura de su extensión.

El campo de la experiencia se coextiende al de la propia vida humana, en la cual se implantan... todas las cosas. Y por «cosas» entendemos aquí no solamente aquellos «objetos individuales» o individuos existentes a que se refiere Husserl, sino literalmente todo cuanto hay. Y aclara Ortega: «Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay. Por eso elijo el verbo 'haber'; ni siquiera digo 'todo lo que existe', sino 'todo lo que hay'. Este 'hay', que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay, pero que no existen. Así, por ejemplo, el cuadrado redondo, el cuchillo sin hoja ni cache, o todos esos seres maravillosos de que nos habla el poeta Mallarmé, como la hora sublime, que es, según él, la hora ausente del cuadrante',

o la mujer mejor, que es la mujer ninguna'. Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe, y no por casualidad, sino que su existencia es imposible; pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que tiene previamente que ser habido por nosotros, es menester que en algún sentido lo haya» (*Qué es Filosofía?*, lección IV, OC, VII, 319).

En el ámbito de mi *encuentro* con la realidad cabe todo cuanto hay —un bosque, una estrella, un hombre o una mujer, un recuerdo, un valor, una ciudad, un deseo, un triángulo, Hamlet y Don Quijote, una ley, un amor, un proyecto. La experiencia es coextensiva a la realidad en su ilimitado pluralismo y en su multivario matizamiento, desde el momento que se entiende por realidad *todo lo que hay*.

2. Segunda definición de la experiencia. Su profundidad

Encontrarse con algo significa «dar cuenta» de algo. Según Ortega, son dos las formas de darse cuenta de algo, o de que algo exista para mí:

- a) «reparar», es decir, tener conciencia de algo por separado;
- b) «contar con».

«Cuando bajamos la escalera no tenemos propiamente conciencia de cada peldaño, sino que *contamos con todos ellos*; y por lo general, de la mayor parte de las cosas que existen para nosotros no tenemos conciencia de ellas, sino que contamos con ellas» (*Unas lecciones de metafísica*, página 61).

Al contrario de la inveterada tradición racionalista e idealista que durante toda la Edad Moderna afirma que nuestra relación primaria con las cosas es pensarlas, Ortega insiste en que las cosas son primariamente para nosotros lo que ellas son cuando no *pensamos* en ellas, sino que, simplemente, las vivimos. Pensar en algo, tener conciencia separada de algo no puede ser nunca nuestro hacer primario con ese algo. Solamente puedo pensar en esta cosa, después que entré en ella, viviéndola o contando con ella, o solamente después que oí hablar de ella. La silla en la que estoy sentado, el suelo en el que estoy de pie, los peldaños de la escalera, no tengo conciencia de ellos como silla, suelo, escalones, sencillamente cuento con ellos a medida que voy viviendo.

De donde se deduce que mi encuentro inmediato con las cosas, mi fuente *primaria* de experiencia asume la modalidad de contar con y no de «pensar» o «tener conciencia de».

El *contar con* es el modo de vivir instalado en nuestras *creencias*, que constituyen, en palabras de Ortega, «la base de nuestra vida, el terreno sobre el cual ella acontece». Las creencias no las tenemos nosotros, son ellas las que nos tienen. Encarnan para nosotros la realidad misma; en ellas

«vivimos, nos movemos y somos»; y cuando creemos de verdad en una cosa, no tenemos «ni idea» de ella.

El hombre está moldeado por las creencias desde que nace, en el modo de vestir y alimentar al bebé, en las primeras palabras que se le inoculan, hasta el desarrollo completo del lenguaje y los primeros vislumbres de la estructura del mundo. El substrato primario de experiencias de mi vida está consolidado en las creencias, esto es, en la modalidad de *contar con* las cosas, sin la conciencia explícita de éstas, sino solamente en su vivencia cotidiana y común.

La otra modalidad de darse cuenta de aquello con que nos encontramos es precisamente la conciencia explícita de algo por separado, o *reparar* en algo. Toda conciencia es conciencia de algo, como quiere Husserl, prolongando la explicación de Brentano. Esta conciencia «de» constituye la *intencionalidad*. La intencionalidad, según la fenomenología, es la nota distintiva de los fenómenos psíquicos, en relación a los fenómenos físicos. La conciencia está hecha de direccionalidad (conciencia *de*). Por eso mismo se constituye, intrínsecamente, de *sentido*, o sea, de inteligibilidad, al contrario del fenómeno físico, ciego y sin dirección. Ya se sabe hasta qué punto este descubrimiento innovó la teoría del conocimiento, permitiendo la superación radical del empirismo y del positivismo en la obra de Husserl.

Según Ortega, la *conciencia de* puede referirse a una realidad patente o a una realidad latente. Por ejemplo, veo una naranja. «Es ésta un cuerpo esférico, por tanto, con anverso y reverso. ¿Pretenderán tener delante a la vez el anverso y el reverso de la naranja? Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas» (*Meditaciones del Quijote. OC, I: «Meditación preliminar», 2*). Prosiguiendo su análisis, Ortega añade que hay sobre el pasivo ver «un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar». Marías comenta así el texto: «La pasividad de la visión nunca revelaría un mundo, sino sólo un caos de puntos luminosos; el ver activo o mirar —el único ver real— es interpretación; la relación entre ambos es recíproca y necesaria; no hay interpretación sin visión ni visión sin interpretación; es decir, la visión —la percepción en general— es interpretativa, y la interpretación es perceptiva.»

El asunto adquiere una plena claridad al entrar Ortega en la teoría del concepto, tal como lo expone en *Meditaciones del Quijote*. No la vamos a reproducir; nos basta apuntar aquí cuál es la función del concepto: «De la cosa retiene el concepto meramente el esquema. Ahora bien, en un esquema poseemos sólo los límites de la cosa, la caja lineal donde la materia, la sustancia real de la cosa, queda inscrita. Y estos límites, según se ha indicado, no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. [...] Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el con-

cepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras» (*ob. cit.* «Meditación preliminar», 10). El concepto recorta las cosas en sus límites, entendiéndose por «límites» la línea que separa y al mismo tiempo liga la cosa con las demás. Por lo tanto, el concepto nos da la cosa en su contexto, *inserta en el mundo*. Las meras impresiones, caos de puntos luminosos, vislumbres impresionistas y fugaces, no son las que nos dan las cosas como tales, sino que es el *concepto*, mediante el cual consolidamos significativamente aquellas meras impresiones sensibles. En una palabra: «Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.»

En resumen: la experiencia de lo patente, restringida y sensorial, meramente impresionista, «caos de puntos luminosos», se completa por la intervención del concepto. El ver pasivo se perfecciona por un ver activo, gracias al cual se miran las cosas en su dimensión de profundidad virtual —la naranja, el bosque— aprehendiendo los objetos más allá de sus aspectos aislados e impresionistas, o sea, desestructurados.

Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa. En otras palabras: la experiencia sensible, según Ortega, ya es intrínsecamente conceptual; vemos *interpretando*.

Años más tarde, Ortega formulará la idea recíproca de ésta: *todo concepto es la descripción de una escena vital*; interpretamos *viendo*. Y en verdad, la obra entera de Ortega no pasa de la ejecución fiel de esta última proposición, desde los primeros pasos. Su libro inicial, *Meditaciones del Quijote*, toma cuerpo a partir de una «lectura» reflexiva del bosque, del paisaje no meramente contemplado a distancia, sino vivido circunstancialmente, de tal manera que todo concepto florece en el texto a la sombra profunda de los árboles, entre los murmullos del arroyo y el canto distante de los pájaros, alternando con momentos de espléndido silencio. En esta profusa y animada escena vital, que no funciona nunca como «decoración» exterior, sino como verdadera fuente de inspiración creadora, e íntimamente entrelazados con la vivencia estética del paisaje, se dibujan los primeros conceptos fundamentales del pensamiento orteguiano: el descubrimiento de que yo soy yo y mi circunstancia, el perspectivismo, la superación concomitante del idealismo y del realismo, la importancia de la cultura medida por la conquista de lo inmediato, la teoría de la verdad y del concepto, la interacción entre *logos* y *eros*, el germen de la razón vital y otros más, todos estos descubrimientos inspirados por la inmersión en el bosque del Escorial en una tarde de primavera. «Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben serlo los maestros, sereno y múltiple. <Además, practica la pedagogía de la alusión, la única pedagogía delicada y profunda» (*ob. cit.* «Meditación preliminar», 4). No fue preciso esperar por el famoso «Prólogo a Veinte Años de Caza Mayor» para entender lo que dice Ortega: sobre el concepto como «descripción de una escena vital».

Su libro inaugural ya ilustra y pone en práctica la tesis posteriormente explicitada y formulada, la inscripción del concepto en el dramatismo de una escena vivida.

La verificación de que sólo la visión mediante el concepto es una visión completa significa que el concepto nos revela la cosa en su profundidad. Y ¿qué es la profundidad? «Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El 'sentido' de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad» (*ob. cit.*, 9).

El concepto no aprehende la cosa aislada sin aprehenderla al mismo tiempo en el contexto de las demás cosas con que guarda relación, la cosa implantada en el mundo. Los límites conceptuales de un ser, tal como las fronteras geográficas de un país, no tanto lo destacan cuanto lo avecinan a otros seres. Aquí tenéis el presupuesto para volver a formular la anterior definición de experiencia —mi encuentro con la realidad— en esta otra, más integral y adecuada: *la experiencia es mi encuentro de las cosas en el horizonte del mundo*. El horizonte del mundo se incluye en mi experiencia.

Yo no me encuentro simplemente con la cosa aislada y aparte —la naranja, el árbol, el bosque—, sino, al mismo tiempo, con la perspectiva en que ella aparece. La cosa es arrojada en mi dirección por el mundo como los detritos marinos son lanzados a mis pies por el océano. El aura del «mundo» circunda necesariamente cada cosa en mi trato con ella, y aun hasta incluyendo la modalidad de *contar con* (en la cual está latente el concepto).

Este es otro rasgo importante de la experiencia orteguiana: la dirección mundanal, la trascendencia de cada cosa *en el ámbito o mundo* en que está inclusa: el mundo en su inagotable latencia, palpitando en cada ser con que nos encontramos. En la experiencia de lo que hay, cada ser encontrado siempre nos habla del mundo como viajero recién llegado de tierras desconocidas y lejanas. El poeta, el hombre de ficciones, es quien mejor sabe oír la voz del horizonte impregnada en la sustancia de cada cosa, dando palabra y ritmo a lo que parecía inefable al común de los hombres.

3. Tercera definición de la experiencia. Su contenido

Los términos de la segunda definición de la experiencia nos colocan en seguimiento de otra formulación, la más típica y genuina sugerida por los últimos textos orteguianos. En uno de estos textos escribe Ortega: «Leía yo a Paracelso, el mirífico médico que, como es sabido, era un farsante, pero, a la par, una auténtica genialidad. Su idea —muy típica de estos hombres en que culmina el Renacimiento intelectual, por tanto de comienzos del siglo xvi, mentalidades ambivalentes en que la materia es aún medieval, pero en ella fermentan las ansias modernas —su idea, digo, es que

hace falta fundar el saber en la experiencia o *Erfahrung*. Pero conforme lo leía caí en la cuenta de que Paracelso usa esta palabra en un sentido que no estaba vivo en la lengua de entonces —no muy distante del que hoy tiene—, sino en un sentido que él encuentra reviviendo en ella; a saber: *er-fahren* es viajar; *land-fahren*, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efectivamente las cosas, con los ojos de la cara, allí donde están. La Naturaleza es un 'códice' que es preciso leer 'peregrinando y vagabundeando por ella' (*peregrinisch una mit landreichen umkeren*). *Fahren* significa normalmente en la lengua alemana viajar, sobre todo viajar en vehículo, sentido contemporáneo nuestro que postula otro exclusivo anterior de viajar a pie. Y, en efecto, Paracelso, con el propósito deliberado de emplear un 'modo de pensar', un *méthodos*, se puso en camino —en *hados*— y se dedicó a viajar para ver. En los viajes, a la vez, se arrostran peligros, de los cuales hay que buscar salidas, *portus* y *eupo-rías*. En los viajes se ven muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes 'libros de andar y ver'. El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo 'andar y ver' como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos» (*La idea de principio en Leibniz. OC, VIII, 176-177*).

Experiencia, que se dice en griego *empeiría*, tanto en el griego como en el latín y en las lenguas latinas vive de la raíz común *per*, que es el equivalente del alemán *fahr*. La raíz *per* está presente en palabras de significado afín, como *experto*, *perito*, y también en *peligro*, que significa en latín primitivo «prueba», «ensayo», precisamente lo que entendemos hoy por «experiencia». Al final de largo y laborioso análisis etimológico (que nos vemos obligados a suprimir), Ortega llega a la conclusión de que el sentido originario del vocablo «experiencia» es *haber pasado peligros*. Hombre experimentado, probado, es el que pasó en la vida muchos peligros.

Por lo tanto, la experiencia, en el sentido originario y constitutivo, en cuanto operación de andar y ver, o, como dice Ortega, «pensar con los pies» (tal vez un poco humorísticamente), tiene su nervio vital en el *peligro* de estar en el mundo, o de pasar por el mundo. Vivir es peligroso. Porque vivir es probar, tantear, ensayar, experimentar nuestro proyecto vital, midiéndolo en cada momento con nuestra circunstancia, ganar-se o perder-se en esta lucha; ser o no ser *yo mismo* (he aquí la cuestión).

Vivir es ponerse a prueba, experimentarse en el peligro para ganar-se o perder-se en cada hora, de manera que no hay diferencia entre encontrarse con las cosas en el mundo, o en el horizonte del mundo (como quedó dicho) y enfrentarse con el peligro. De ahí una tercera definición de experiencia, suscitada, rigurosamente, por los textos orteguianos.

Experiencia es mi prueba en el peligro del mundo. Después de ver la extensión de la experiencia en Ortega (todo lo que hay), su profundidad (la cosa en su contexto o en el mundo), tropezamos ahora con el contenido de la experiencia (el peligro).

En cierto capítulo de *El hombre y la gente*, Ortega indica, por ejemplo,

cómo es peligrosa mi convivencia diaria con el Otro, cuyo comportamiento es siempre imprevisible, y me obliga a estar permanentemente en guardia en anticipación de su posible reacción hostil o feroz ante mi presencia. Lo peligroso —apunta Ortega— no significa forzosamente lo malo y adverso; puede ser, por el contrario, benéfico y feliz. Pero, en cuanto es peligroso, se anuncian ambas posibilidades. De ahí la necesidad de ensayar, probar, experimentar la situación para salir de la duda. No hay manera de esconder que el fondo cotidiano de nuestra convivencia con los demás —escribe Ortega— sólo merece una expresión: lucha. Vivimos en lucha permanente con el Otro, hasta cuando podemos contar con él como amigo, o con ella como amante. La buena convivencia, la armonía ejemplar entre los miembros de una familia es sólo un equilibrio resultante de los innúmeros choques e impactos diarios con el Otro. En último análisis, concluye Ortega, la peligrosidad del Otro no deriva del mal o el disgusto eventuales que nos pueda causar, y sí de algo más hondo y radical, a saber: *su no coincidencia insuperable con mi modo de ser*. Por el simple hecho de que «tú eres tú», emanas de ti frecuentes y reiteradas negaciones de mi ser, de mi modo de sentir, de pensar, de querer.

La experiencia del Otro, así descrita, nos lleva dialécticamente a la experiencia y al conocimiento del propio *Yo*. Al contrario de lo que se piensa, el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no lo conocemos ni poseemos desde siempre, inmediatamente y en primer lugar. En los choques repetidos con la manera de ser de los demás, en el contraste con los innumerables *tus* que me cercan y presionan en la convivencia Ínter-individual, es como voy descubriendo, poco a poco, los límites de mi personalidad, mi figura concreta de hombre, de *yo*.

Ortega ejemplifica: «Tu talento matemático me revela que yo no lo tengo. Tu garbo en el decir me hace caer en la cuenta que yo no lo tengo. Tu recia voluntad me demuestra que soy un blandengue. Claro que, también viceversa: tus defectos destacan a mis propios ojos mis dotes. De este modo es en el mundo de los *tus* y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi yo» (*El hombre y la gente*. OC, VII, 188 y sigs.).

Con bastante sutileza observa Ortega que la primera persona del singular es la última en aparecer en el orden real. Y al contrario que Husserl, que parte del «ego» para interpretar el *tú* como un *alter ego*, Ortega parte de los *tus*, descubriendo en el *yo* concreto de cada cual un «alter tú». Y ahí tenéis cómo el cuerpo a cuerpo con el Otro en la vida cotidiana termina por la experiencia de mí mismo, en la concreción de mi yo, antes latente y desconocido.

Conste que mi figura auténtica de ser, mi yo concreto, no se modela solamente en los choques y fricciones con el Otro, con el peligro que es el Otro, y sí, genéricamente, con el mundo, el peligro que es el mundo. En cualquier momento se corre el riesgo, no de morir, lo cual es inevitable, sino de perderse, de traicionarse a sí mismo, lo que es peor que la muerte,

por ser la muerte en vida. El milenarismo aviso de Sócrates con que se inaugura o se reinaugura la filosofía, «conócete a ti mismo», recibe nueva interpretación en Ortega. Yo me conozco, no vuelto contemplativamente hacia el misterio de mí mismo, sino entregado a la faena irrenunciable de vivir a medida que voy tomando forma propia en mi conflicto con el mundo.

4. Originalidad del empirismo raciovitalista. Su dialéctica

El carácter esencialmente dialéctico de la experiencia, según Ortega, discurre del simple enunciado de los principios básicos de su pensamiento: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo a mí.» En mi encuentro con las cosas, yo las transformo, al mismo tiempo en que soy transformado por ellas. «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.» En la misma medida en que la circunstancia me constituye, yo me apropio de ella, reelaborándola en vista de mi proyecto, de aquel que tengo que ser, reabsorbiéndola en el enredo de mi vida, no ya como imposición, y sí como libre opción. El verdadero poeta, al cual se impone un mote forzado, lo reabsorbe en la magnífica libertad creadora de su glosa.

Después de ver la experiencia haciéndose, en el momento de su fragancia (que etimológicamente significa «ardencia», «pegar fuego»), vamos a ver lo que queda de la experiencia hecha, ya producida y refrescada, de la cual podemos acordarnos. Cuando la experiencia no reduce a un hombre a cenizas, ella repite sobre él lo que opera el fuego en los metales, en el hierro: lo temple. Y ¿qué se hace de la experiencia pasada, de los días vividos? ¿Se disuelven en polvo para siempre? No; según Ortega, la experiencia pasada no se pierde; ella se incorpora al hombre en la forma de «haber sido». Y la experiencia de «haber sido» no permanece, de forma alguna, desechada del juego, en los desvanes de nuestra memoria, como un trasto viejo y en desuso en un depósito, o como la ropa gastada en lo hondo del armario, de la cual a veces nos acordamos al recordar el pasado o al escribir memorias. No es así. El «haber sido» pervive dinámicamente en nosotros; cualifica y configura concretamente nuestro ser actual, determinando cuál es el nivel de nuestra pretensión existencial aquí y ahora, y modela el perfil que nos cabe en la presente altura de nuestra vida. Recurriendo una vez más a su peculiar método teorizante-narrativo, expone así Ortega este punto: «Lindero, antiguo *homme a femmes*, me hace esta confidencia: "Ayer he conocido a Hermione: es una mujer encantadora. Ha estado conmigo deferente, insinuante. Se me ocurre hacerle el amor e intentar ser correspondido. Pero ¿es que mi auténtico ser, eso que llamo yo, puede consistir en 'ser el amante de Hermione'? En la participación que es el imaginar, apenas me represento con alguna precisión mi amor con Hermione, rechazo enérgicamente tal proyecto de ser. ¿Por qué? No encuentro reparo alguno que poner a Hermione, pero es... que tengo cin-

cuenta años, y a los cincuenta años, aunque el cuerpo se conserve tan elástico como a los treinta, y los resortes psíquicos funcionen con el mismo rigor, no puedo ya ser amante de Hermione. Pero ¿por qué? ¡Ahí está! Porque, como tengo bastantes años, he tenido tiempo de ser antes el amante de Cidalisa y el amante de Arsinoe y el amante de Glukeia, y ya sé lo que es 'ser amante', conozco sus excelencias, pero conozco también sus límites. En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama 'amar a una mujer', y, francamente, me basta. De donde resulta que la 'causa' de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiese hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione."

»He aquí —prosigue Ortega— una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.

El hombre europeo ha sido 'demócrata', 'liberal', 'absolutista', 'feudal', pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la 'forma de haberlo sido'. Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero 'haber sido algo' es la fuerza que más automáticamente impide serlo» (*Historia como sistema. OC, 36-37*).

Todo lo que el hombre fue no se evaporó en el aire. Todo lo que nosotros fuimos continuamos siéndolo *bajo la especie de haberlo sido*. El hombre está constituido por la sustancia del tiempo, y la experiencia temporal a lo largo de la historia, en sus diversas épocas o fases, consolida en amalgama los más diversos «haber sido». Por eso dirá Ortega que el hombre no tiene naturaleza, tiene historia... Vimos cómo plasmamos nuestro *yo* concreto en contacto o en roce con los innumerables *tus* con que nos enfrentamos. De manera análoga, alcanzamos nuestra condición histórica concreta a medida que tomamos conciencia de nuestra semejanza y de nuestra diferencia con las numerosas fisonomías del *haber sido* que emergen de nuestra sangre histórica y biográfica.

Por todo lo que hemos visto, se percibe distintamente cómo la experiencia en Ortega se conserva fiel a su génesis y a su figura de experiencia *vital*, es decir, ocurrida en el ámbito de nuestra vida. Esto es diferente de lo que propone el empirismo clásico; el empirismo raciovitalista no se constituye con base últimamente psicológica o naturalista, sino en un substrato histórico y biográfico. Sus elementos mínimos no se reducen a impresiones o sensaciones abstractas, mecánicamente conjugadas entre sí, sino que consisten en vivencias concretas, depuradas de todo residuo abstracto e intelectualista, dramáticamente integradas unas con otras. El empirismo raciovitalista tiene su origen en aquel «pensar con los pies» referido

por Ortega, en el andar y ver atravesando peligros. No deriva automáticamente la experiencia de la mera receptividad de los sentidos, de la misma manera que el pensamiento no se desencadena automáticamente por nuestro aparato intelectual.

Pensamiento y experiencia nacen del intercurso dramático del hombre a vueltas con sus dificultades de instalación en el mundo, en choque permanente con las cosas y las personas, como se despide la chispa en roce con el mineral inerte. La noción orteguiana de experiencia exige el ir al encuentro del mundo, en busca de las cosas mismas allí donde ellas están, pero no al modo fenomenológico y reductivo de Husserl, y sí en el estilo existencial de don Quijote en las *salidas* de su aldea natal para la inmensidad de lo desconocido. He aquí un principio antiedipiano que reclama el rompimiento del cordón umbilical con el amparo de la condición autóctona, para impulsar al hombre a perderse en espacios extraños. Pero hay también el momento de la vuelta para el suelo natal, el momento del retorno a sí mismo, que es el momento maduro de la cosecha de todo lo que en nuestra vida germinó durante la circum-evolución extramuros.

La dialéctica de la experiencia orteguiana obedece al ritmo de ida y vuelta, o progresivo-regresivo, que no es solamente ida y vuelta de lo familiar para lo extraño, sino de lo sensorial para lo conceptual, según ya se ha visto, y mucho más peculiarmente, de lo real para lo ideal, como revela, por ejemplo, aquel pequeño ensayo denominado *Estética en el tranvía* (*OC*, II, 33 y sigs.). En este escrito Ortega ensaya lo que llama «el cálculo de la belleza femenina», inspirado en los rostros de mujer que encuentra al acaso, durante un recorrido en tranvía por la ciudad. Resumiendo: Ortega percibe desde el primer momento que no se aplica a todos los rostros femeninos un esquema único y universal de belleza, previamente concebido. La belleza del rostro femenino es esencialmente plural; varía no sólo de tipo para tipo, sino también de rostro para rostro. Al mirar un rostro de mujer, yo no hago como el juez, presuroso en aplicar el código preestablecido, la ley vigente. «Yo no conozco la ley; al contrario, la busco en la faz transeúnte. Mi mirada lleva el carácter de una absoluta experiencia. Del rostro que ante mí veo quisiera aprender, conocer qué es hermosura. Cada individualidad femenina me promete una belleza ignorada, novísima; la emoción que empuja mis ojos es la de quien espera un descubrimiento, una revelación subitánea» (*OC*, II, 36).

Para saber, por fin, si la mujer que estoy viendo es bonita, y *cómo* es bonita, analizo las líneas de su rostro comparándolo con otro rostro ideal, *como emanado del primero*. «De la propia suerte que el grupo de puntos estelares se organiza en constelación, el rostro real que vemos produce la emanación de un ideal perfil más o menos coincidente con él. En un mismo movimiento de nuestra conciencia surge la percepción del ser corpóreo y la sospecha de su ideal perfección» (*ob. cit.*, pág. 36). Y así, comparando mentalmente el rostro real con el rostro ideal, voy calculando o analizando la belleza femenina. Esta, por consiguiente, no tiene un modelo único y uni-

versal, una ley *a priori*. Por el contrario, cada fisonomía suscita su propio, único y exclusivo ideal. De donde concluye Ortega: «Cada cosa, al nacer, trae su intransferible ideal.» De donde se sigue —añade Ortega— que el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro, inalienable y exclusivo. «Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona.» Como en la belleza, así en la ética. «El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de valoración.»

No existe ni en la estética ni en la moral, ni en ningún sector de la cultura, un patrón de ser único y genérico, principio que reformule básicamente nuestra concepción y nuestro conocimiento del mundo. Este es el fecundo y gigantesco descubrimiento del empirismo raciovitalista. En otro texto escribirá Ortega que «pensamos con las cosas». Estas nos ofrecen, junto con el propio ser, su norma y su principio.

Hay un movimiento de ida y vuelta entre la experiencia y la idea. El empirismo puro es imposible. La experiencia, en la medida en que se constituye, se trasciende a sí misma en el ideal, y a medida en que se trasciende, vuelve a lo experimentado para completarlo. Lo real inspira lo ideal como su propia perfección, y el ideal corrige lo real, sublimándolo en un movimiento de amor que es la *salvación* de la circunstancia, «amor a la perfección de lo amado», como dice Ortega en su libro primero. La doctrina de la experiencia en Ortega se complica con la doctrina orteguiana del saber como amor, ejercicio erótico, tema de profunda resonancia platónica.

Según Ortega, la experiencia de lo real es también, y al mismo tiempo, la experiencia del ideal inscrito en ello, lo que suscita en nosotros el movimiento amoroso, o erótico, de *salvación* («dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado»). Una vez y otra recuerda Ortega que Platón definía el amor como *anhelo de engendrar en la belleza*, siendo «belleza» el nombre platónico para *perfección*. El empirismo raciovitalista que culmina en el impulso de salvación es también el anhelo de reproducir o engendrar en la belleza. Por eso será lícito extraer del texto y del contexto de Ortega la última y definitiva palabra relativa a la experiencia: *experiencia es mi prueba en el peligro del mundo, por amor de la perfección*.

G. DE M. K.*