

**ELOGIO DE LA ELEGANCIA
EN EL CINCUENTENARIO DE LA MUERTE DE JOSÉ ORTEGA Y
GASSET**

Hugo Ochoa D.

RESUMEN

Este trabajo discurre en torno a una tesis que Ortega propone al pasar en *Origen y epílogo de la filosofía*, donde afirma que una etimología posible del término “inteligencia” es el latino *eligentia*, de donde proviene “elegancia”. Así, se relaciona este término con el “buen vivir” de la Política de Aristóteles, con la nobleza, a partir de un texto de Adela Cortina, con el buen gusto y las buenas maneras, con la moda, las formas de pertenencia y de individuación. Desde esta perspectiva, la elegancia modula el modo de ser sin que signifique formas de exclusión pese a su incompatibilidad con las masas y sus características.

Palabras claves: Ortega y Gasset, elegancia, moda, buen gusto, nobleza.

ABSTRACT

This work reflects on a thesis Ortega briefly proposes in *Origin and Epilog to Philosophy*, in which he states a possible etymology of the term “intelligence” is the Latin word *eligentia*, from which “elegance” comes. Thus, this concept relates to “good life” from Aristotle’s *Politics*, to nobleness, taken from a text by Adela Cortina, with good taste and good manners, with fashion, the forms of belonging and individuation. From this perspective, elegance modulates the way of being without implying forms of exclusion despite its incompatibility with masses and its characteristics.

Key words: Ortega y Gasset, elegance, fashion, good taste, nobleness.

Recibido: 26.09.05

Aceptado: 25.10.05

Ortega propone como una posible etimología del término “inteligencia”, el latino *eligentia*, de donde derivó posteriormente “elegancia”¹. Pese a que él mismo no da esta etimología por claramente cierta, es sin duda este sentido el que campea en sus escritos. Efectivamente, su prosa se caracteriza por una elegancia que revela siempre una peculiar perspectiva para hacerse cargo de cuestiones que pueden parecer obvias, porque tal vez la elegancia consiste en eso, en una forma de ser que hace del cotidiano vivir una obra de arte, pero con esa sencillez que no exige esfuerzo, con una gracia que seduce, con una perfecta proporción entre la acción y su objetivo. La inteligencia, desde esta perspectiva, no es una facultad meramente especulativa, para Ortega ciertamente no lo es, sino que se caracteriza por un cierto sentido de la oportunidad, es decir, por un acuerdo entre la vida, la circunstancia y la elección, y así la verdad es adecuación y la inteligencia se adscribe a la razón vital. Esta adecuación ha de estar, pues, enraizada en la vida, en la vida propia, de tal modo que la razón no es una mera facultad discursiva, sino creadora, de allí que la inteligencia, la verdadera inteligencia, sea siempre elegante. No se trata, por lo tanto, de una mera cuestión de belleza, que ciertamente la hay en el acto elegante, se trata de algo todavía más sutil. En toda demostración, por ejemplo, los pasos han de estar encadenados entre sí de tal modo que la consecuencia se siga lógicamente de las premisas, no obstante, en una demostración elegante, que revela una belleza también sensible, esto no es suficiente, se requiere algo más; es precisamente este “algo más” lo que caracteriza

¹ Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960, p. 13.

a la elegancia. Una demostración puede estar bien hecha, ser correcta e inobjetable lógicamente, pero no ser elegante, lo mismo ocurre con el vestir, con el trato con los demás, en definitiva con el vivir.

Se podría pensar que tal es el sentido de la crucial afirmación de Aristóteles en la *Política*², cuando afirma que para el ser humano no es suficiente vivir, sino que éste aspira a vivir bien (*eu zēen*). Es necesario tener presente que este prefijo “eu”, si bien no califica el vivir en un sentido originariamente ético, no obstante, distingue el vivir meramente animal del humano y, desde esta perspectiva, compromete la forma peculiar que adquiere el apetito al estar complicado con el entendimiento. Pues, como afirma el mismo Aristóteles, en la *Ética nicomaquea*³, el ser humano es apetito inteligente y entendimiento apetitivo, de modo que esta mutua implicación es lo que caracterizaría la vida, cuando es humanamente vivida. Y esta complicación significa también que no sólo el acto que procura la satisfacción del apetito ha de estar bien realizado, sino que el apetito mismo debe dirigirse a un objeto acorde a la dignidad de la vida humana. Pero ésta es también una característica de la elegancia, por cuanto la elegancia, por ejemplo, no se juega en el mero acto de comer bien, sino antes que en eso, en el apetecer mismo, la elegancia modula el apetito y, en esa medida, en cuanto el acto de satisfacerlo se ajuste a él, también modula el obrar.

Así, análogamente a como ocurría con una demostración, *eu zēen* significa un vivir que cumple con todas las exigencias propias de la vida y de su conservación, pero añade “algo más”. Este “algo más” es, precisamente, lo característico de la elegancia y, en este sentido, *eu zēen* significaría vivir, pero no el mero vivir, sino vivir con elegancia, en la medida que ésta consiste en un elegir en el que el objeto de la elección se “ajusta” al hombre, pero también se ajusta a su circunstancia, por

² Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252 b 30; 9, 1258 a 1.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b.

cuanto la vida humana, como señala Ortega, es necesariamente circunstanciada. Este ajuste entraña prudencia, pero también, antes que eso, una disposición interna respecto de sí mismo en la que, por una parte, se está consciente de la dignidad inherente que es propia de lo humano, lo cual pone en guardia respecto de la trascendencia de la elección y, por otra, atiende a una configuración global de sentido -la vida humana- que tiene el carácter de autodestinación, en la cual cada elección particular ha de insertarse.

Elegancia proviene del latín *elegans*, “el que sabe elegir”. De allí que Ortega sostenga que “*elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Ética*, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. (...) Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir.”⁴ Con esto Ortega sostiene explícitamente que la elegancia tendría un contenido moral. Pero eso significa también que no se trata del cultivo de conductas propias de un dandy, ni de una sofisticación por la que se encubre lo que se es, o tampoco, como diríamos hoy, de tener actitudes políticamente correctas, de modo de pretender con ello la aprobación general. Se trata de otra cosa, se trata de “*buen gusto*”, que puede ser interpretado como el gusto por lo bueno o, si se quiere, como el gusto por el bien. El cultivo del gusto, ciertamente comienza asentando lo que podríamos llamar criterios primariamente estéticos, comienza por un gusto por la belleza⁵, pero no debe ser entendido esto como un mero refinamiento sensible, ciertamente lo es, sin embargo, es también “algo más”, como muy bien lo vio Platón⁶. En primer lugar, porque el refinamiento del gusto transita casi imperceptible desde la delectación por la belleza, al deseo de su creación, esto es,

⁴ Ibid., p. 14.

⁵ Cfr. Ochoa, Hugo, “El fundamento estético del deber”, *HYPNOS*, 3, 1997, pp. 168-177

⁶ Cfr., Platón, *Banquete*, 209 e ss.

transita desde la contemplación al obrar; como señala Ortega, citando a Platón, "el amor es un anhelo de engendrar en la belleza"⁷, y no se trata sólo de engendrar un hijo, sino de engendrar la propia vida. Pero, en segundo lugar, porque en el obrar se descubre que en este quehacer en pos de lo bello se conjugan, de modo perfectamente armónico, la libertad y la norma. Tal vez como en ningún otro arte, eso se trasparenta en la música, así se puede percibir en la libertad que se pone de manifiesto palmariamente en una obra como, por ejemplo, en una sinfonía: allí las notas juegan y se conjugan unas con otras libremente y, sin embargo, todas ellas están sometidas a leyes rigurosas, más aún, son las leyes las que permiten ese juego. Como afirma Ortega, "el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone"⁸. Y, precisamente por ser superior a cada uno, en la medida que descentra al ser humano de sí mismo, lo compromete con los otros en un proyecto común.

Así, si la elegancia consiste en saber elegir, para ello hay que estar dispuesto a arriesgarse en la elección, pues toda elección entraña una apuesta a futuro, un proyecto, y, por lo tanto, entraña de suyo el peligro de no acertar. La elegancia es un cierto hábito en el trato con las cosas, con los otros, con Dios, consigo mismo, es un cierto saber connatural respecto de lo debido y adecuado, allende todo imperativo o mandato, por eso este hábito se asienta en el carácter. Y, como señala Schelling, "aquel que dilata, una y otra vez, traer a luz una decisión, no produce jamás un comienzo. Por esto el carácter es la condición fundamental de

⁷ Ortega, José, *Estudios sobre el amor*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1978, p. 88.

⁸ Ortega, José, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, tomo 4, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 181.

toda moralidad; la carencia de carácter es ya en sí inmoralidad”⁹. El carácter, entendido en este sentido, es una fuerza del ánimo frente a las dificultades, comprendido también como magnanimidad, por cuanto el magnánimo no se empuqueñece frente a la adversidad, por el contrario, crece. Es precisamente en las situaciones difíciles cuando la elegancia “salva la situación”, análogamente a como el saber especulativo “salva el fenómeno”, es decir, el gesto elegante comprende una situación en una totalidad de sentido (eso es lo que lo hace elegante) y así se encuentra con el otro (o los otros) en un terreno que hace imposible la disputa y que permite una proyección común.

En este sentido, “lo que hay que hacer” o “lo que hay que decir” según señala Ortega, se debe comprender sobre el trasfondo de normas que, no obstante, no limitan la libertad, sino que permiten el juego, es decir, permiten que, como notas de una sinfonía, los hombres se conjuguen unos con otros, con sus obras, con la naturaleza y con Dios. Con lo cual, se afirma que la norma tiene originalmente un sentido estético o, si se quiere, un sentido “sinfónico”. Así, por una parte, en el caso de las normas que validan un raciocinio, por ejemplo, el “se sigue” tiene antes que un sentido lógico, un contenido estético, como las notas de una sinfonía, y de allí que la elegancia de la demostración sea “algo más”, porque la elegancia recupera el sentido originario y fundante de toda ilación discursiva, cual es, llegar hasta la intimidad del otro o de lo real, y para esto se requiere armonizar cada parte con el todo. Pero eso significa también, por otro lado, que lo “debido”, entendido como correspondencia en la acción, si no se realiza con elegancia, puede incluso fracasar en su propósito y, por el contrario, al ser realizado con elegancia, añade al cumplimiento de lo debido la cortesía, lo cual

⁹ Schelling, *Las edades del mundo*, Ed. Cerro Alegre, Valparaíso, 1993, p. 180; *Die Weltalter*, en Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke, Ed. K. F. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856-61, VIII, p. 314.

impregna el deber con una forma de nobleza. Asimismo, el decoro, que significa la perfecta adecuación entre el estilo y la dignidad de la cosa o de la persona, significa el reconocimiento de que el ser de cada uno está en una radical respectividad, de modo que la forma de inserción -armonía- no da lo mismo. Este "no da lo mismo" entraña el reconocimiento de la diferencia como algo capital de la elegancia, exige una vigilia respecto de sí mismo, una forma de atención que no descuida los detalles. Por el contrario, a la grosería todo "le da lo mismo", es decir, es incapaz de distinguir, por ejemplo, a una mujer de una hembra, o una ceremonia de una simple reunión de personas. De modo que la elegancia no es algo superfluo en el comportamiento moral. Pero no debe ser confundida la cortesía con lo que podríamos llamar "cortesanía", esto es, con una forma de adulación y lisonja por la que se pretende alguna prebenda, por el contrario, la cortesía significa una forma de gratuidad en el gesto que lo lleva más allá de lo meramente debido y por ello revela nobleza.

Así, pues, la elegancia es una forma de nobleza, de "caballerosidad" que ve en el otro una dignidad, que se podría calificar de substancial, esto es, independiente de toda circunstancia accidental y de posibles merecimientos, dignidad a la que se ha de corresponder necesariamente con dignidad. Cuando Tirante el Blanco demanda al ermitaño que le explique qué cosa es la orden de caballería, éste responde: "Faltando en el mundo caridad, lealtad y verdad, se apoderó en él la mala voluntad, injuria y falsedad, y por esto fue gran error entre el pueblo y Dios, y gran confusión". Y más adelante agrega: "Y por tanto conviene al caballero que sea más animoso, más valiente que cualquier otro, porque pueda perseguir los males, no habiendo temor ni duda de los peligros que le pudiesen venir." El valor es condición necesaria del caballero, pero no se trata meramente de arrostrar peligros, sino de "perseguir males" para deshacer la confusión, porque allí donde todo está confundido reina la barbarie y la villanía. Sin embargo, también precisa

que: "El caballero fue hecho al comienzo para mantener lealtad y derecho sobre todas las cosas, y no penséis que el caballero sea de más alto linaje nacido que los otros, porque todos naturalmente somos nacidos de un padre y una madre"¹⁰. De modo que la nobleza no significa, en realidad, un linaje de cuna, que no requeriría de otro mérito que la herencia de alguna dignidad ganada por otros, así sean los propios padres, ya que, insistamos en las palabras del ermitaño, "todos naturalmente somos nacidos de un padre y de una madre". Por otra parte, la nobleza se prueba en el peligro, enfrentando con caridad, lealtad y verdad, la mala voluntad, la injuria y la falsedad. La caridad es la virtud que reconoce al otro como hermano; la lealtad es la virtud por la que se pone de manifiesto la propia rectitud, tanto la que va desde los principios a la acción, como la que va desde la autoridad propiamente tal a su legítimo reconocimiento; finalmente, la veracidad es la virtud que a la vez, asiente sin dobleces a lo que es y lo pone de manifiesto. Así, pues, caridad, lealtad y verdad son virtudes cuyo ejercicio entraña una forma de nobleza cuando efectivamente son defendidas sin "temor ni dudas".

Y en el libro del caballero Cifar, el rey Mentón da estos consejos a sus hijos: "Certas muchos embargos ha de sufrir el que quiere ganar nobleza, ca ha de ser franco a los que pidieren, y paciente a los que erraren, y honrador a los que vinieren" (...) y punar en ser con hombres de buena fe, ca ellos raen del corazón el orín de los pecados. El que ama ser de los buenos es alto de corazón, y el que hace buenas obras, gana prez"¹¹. Para el caballero Cifar la nobleza significa ser liberal con los que piden, paciente con los que yerran, acoger a los extranjeros y buscar siempre la compañía de hombres de buena fe, porque ellos "raen del corazón el orín de los pecados".

¹⁰ *Tirante el Blanco*, en *Libros de Caballerías Españoles*, Ed. Aguilar, Madrid, 1954, p.1098.

¹¹ *El caballero Cifar* en *Op. cit.*, p. 171.

La caballería *andante* supone, por lo tanto, no sólo ejercer las virtudes, sino también salir a la búsqueda del lugar o la ocasión en que sean necesarias y hagan falta, para enmendar entuertos, reponer la justicia, socorrer a los débiles; es decir, se trata no sólo de cumplir con el deber en el entorno propio, la andadura de este caballero consiste no sólo en ser caritativo, justo y liberal, sino en propagar tales virtudes, al punto de adquirir el carácter de paradigma.

Pero, por ello mismo, la nobleza entraña más que una dignidad, efectivamente una obligación¹². La nobleza significa, pues, ser objeto de un reconocimiento por el que, paradójicamente, todo derecho que este reconocimiento pueda implicar proviene de las obligaciones que impone; para comprender esto último -la obligación que implica la nobleza-, acudiremos a Adela Cortina, quien propone una distinción entre alianza y contrato, que puede permitir explicar el sentido de una obligación que supera lo meramente debido. Esta obligación exige una forma particular de "ligazón" [alianza] con el otro, respecto de lo cual, propiamente hablando, no se tiene un deber exigible sin más por el otro. "*Hay un tipo de necesidades humanas que nunca podrán exigir ser satisfechas en justicia, porque nadie podrá tener jamás el deber de satisfacerlas. Y no sólo son «obligaciones de beneficencia»: son el tipo de necesidades que sólo se siente obligado a satisfacer gratuitamente quien se sabe vitalmente ligado al que siente la necesidad.*"¹³. Se trata de lo que Cortina llama "bienes de gratuidad" y que, no obstante que constituyen necesidades, no son derechos, por ejemplo, el consuelo, la esperanza, ser amado, etc.¹⁴ Este sentido de gratuidad de la ligazón para con el otro es ese "algo más" que caracteriza al acto noble, por cuanto, como señala el ermitaño en *Tirante el Blanco*, o el rey Mentón, el caballero no exige

¹² Cfr. Ortega, José, *La rebelión de las masas*, Ed. cit., p.182.

¹³ Cortina, Adela, *Alianza y contrato*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 56 (el subrayado es de la autora).

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 168 ss.

por sus obras nada a cambio, sino que sólo ejerce su nobleza. ¿Hasta dónde se debe ayudar al prójimo?; ¿por qué preocuparse del otro en tanto otro?; ¿qué sentido tiene comprometerse más allá de lo exigible?; son cuestiones cuyo solo planteamiento revela que los límites del deber no dan debida cuenta de las formas de inserción en una comunidad que se articula en torno a *algo más* que meras relaciones de justicia conmutativa. De modo que la nobleza significa el obligarse más allá del mero deber, y así nuevamente nos topamos con ese “algo más”, al que le hemos estado siguiendo la pista. Se puede decir, entonces, que la nobleza es una suerte de elegancia en el ejercicio del deber, por cuanto la gratuidad pone en evidencia una dignidad de estilo que consiste, precisamente, en la liberalidad del gesto, al elegir cumplir más allá de lo meramente debido.

Asimismo, nadie puede tener “buenas maneras”, si son meras “maneras”, porque en ese caso propiamente no son “buenas”; ciertamente las “buenas maneras” pueden ser sólo exteriores, pero, aunque lo sean, ya significan la implícita aceptación de someterse a reglas de inclusión, esto es, a normas que permiten el juego de las diferencias al interior de un ámbito de comunicación. De modo que aunque las buenas maneras sean exteriores se sustentan en una forma de respeto por los demás, lo cual tiene siempre un contenido moral. Pero debe tenerse presente que las buenas maneras no son todavía elegancia, ésta agrega a las buenas maneras “algo más”, le agrega un sentido de la pertinencia, una perspectiva de la circunstancia, que pone en evidencia una cierta inteligencia no sólo en el hacer, sino también en el orden del ser, por cuanto la elegancia se refiere fundamentalmente a la vida, a la vida humana en su trato consigo mismo y con lo otro, y ello desde un temple que distingue al elegante por una forma de liberalidad que adquiere un carácter lúdico o deportivo.

En *¿Qué es filosofía?*, Ortega cita a Platón a este respecto: “Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y por eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor de él. Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida - contrariamente a la opinión que ahora domina. Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres”.¹⁵ Lo mejor que hay en el ser humano es sumirse en el juego de ser, y en eso consiste la elegancia: en el humor, en el juego, en la ironía, que permiten la aparición del sentido más profundo, porque desenmascaran toda vanidad, toda soberbia. La ironía es imposible en un mundo grueso, en un mundo en el que cada cosa, cada ser humano, se asienta a sí mismo y sólo en sí mismo, porque eso es una forma de autosatisfacción que no entraña seriedad, sino gravedad; y la elegancia no es nunca grave. Todas las formas de vanagloria son ridículas, y la ironía las desarma con un gesto, con unas pocas palabras.

Ortega, en otro artículo que trata del *gentleman*, afirma que a éste lo caracteriza un sentido lúdico, por cuanto “aspira a hacer de la existencia un juego y un deporte”, de tal manera que se propone ser “en la existencia forzada, de lucha con el medio, según es en el rincón irreal y puramente inventado de sus juegos y deportes”.¹⁶ De allí que se dé el lujo de jugar limpio, el *fair play*, de ser justo, de defender sus derechos pero respetando los del otro, de no mentir, en definitiva, de no hacer trampas.¹⁷ La elegancia del *gentleman* se caracteriza por una suerte de distancia respecto de los apremios propios de la vida y, en este sentido,

¹⁵ Ortega, José, *¿Qué es filosofía?*, Ed. Austral, Madrid, 1980, p. 104. Cfr. Platón, *Las leyes*, libro VII, 803 c.

¹⁶ Ortega, *El tipo ‘gentleman’. Sus exigencias técnicas. El ‘gentleman’ y el hidalgo*, en *Meditación de la técnica*, Obras Completas, Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 351-352.

¹⁷ Cfr. Ochoa, Hugo, *Trampas en el juego*, en *THEMATA* 24, 2000, pp. 247-254.

es un lujo; se trata nuevamente de ese "algo más" que, ahora, se muestra al asumir el juego de la vida con un sentido deportivo. Desde esta perspectiva, la trampa aparece como algo vulgar, propio de quien se limita a vivir, a sobrevivir a *toda costa*, y así se autoexcluye de la vida buena. Sin embargo, no se trata sólo del respeto por las reglas, o del mero cumplimiento del deber, ni tampoco de someterse a un imperativo ciego; el aspecto lúdico de la elegancia en el ser significa disponer de sí, pero asumiendo el riesgo de perder frente al mejor e, incluso, reconocerlo como tal cuando gana, lo cual pone de manifiesto un cierto desasimiento respecto de sí mismo y, simultáneamente, el reconocimiento de un orden respecto de cuya adscripción se conserva siempre la libertad, pero no para hacer trampas, porque eso es poco elegante, sino para abrir permanentemente el juego a otros participantes.

Porque la elegancia, contra lo que se cree habitualmente, si bien es exclusiva, no es excluyente, sino incluyente. Lo es, porque constituye siempre una invitación al otro, a todo otro, a ser idéntico a sí mismo¹⁸, es decir, a tener estilo, a no dejarse arrastrar por la masa y convertirse en ese tipo de hombre que es "sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; que carece de un 'dentro', de una intimidad suya, inexorable e inalienable"¹⁹ La elegancia es, pues, una cierta pasión por la diferencia y en ese sentido es exclusiva, por cuanto replica la propia identidad, que es exclusiva e inalienable, como expresión de sí. Pero constituye una invitación, porque se trata de una expresión pública que, sin embargo, a la vez que se expone, se oculta. Hay en la elegancia una paradoja, el estilo es expresión de la propia identidad, pero, a la vez, la elegancia rehuye toda forma de impudicia, es decir, manifiesta pero no exhibe, muestra pero no ostenta, la elegancia es artista de la sutileza.

¹⁸ Cfr. Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, § 14. pp. 98 ss.

¹⁹ Ortega, José, *La rebelión de las masas*, Ed. cit., p. 121.

Como expresión pública de sí, la elegancia requiere del otro una correspondiente manifestación, por ello la elegancia rehuye la masa y es, por el contrario, esencialmente desmasificadora. La elegancia constituye, entonces, también la defensa pública de la insobornabilidad íntima de cada uno, y significa una protesta explícita contra la aterradora uniformidad que desidentifica al ser humano, transformándolo, a él mismo, en un artefacto producto de la moda. Y no se trata, por cierto, sólo de la moda en el vestir, que probablemente es la menos dañina contra la singularidad irreductible de la identidad, sino de la moda impersonalizadora que masifica el espíritu.

Por otra parte, precisamente en virtud del principio de inclusión, tampoco se trata de una expresión de la individualidad irrestricta de sí mismo que linde en la extravagancia. En el caso de la moda del vestir, por ejemplo, la elegancia no consiste en una forma de excentricidad al punto de abominar de toda moda, sino en pequeños detalles, "algo más", que hacen la diferencia. La elegancia no va contra la moda, sino que la modaliza con el aire de lo propio. Como sostiene Cataldo, "*la ratificación de sí*, a que hace referencia la dinámica de la vestimenta, debe ser interpretada como una *modalidad de individuación*"²⁰. La elegancia se caracteriza por una preocupación por el detalle, sin ser detallista, es decir, se trata de una individuación que individualiza lo común, y así pone en evidencia que la pertenencia no tiene por qué significar ni una masificación, ni la individualidad solipsismo.

Por ello, no debe interpretarse este rechazo a la masificación como si el elegante sufriera una especie de misantropía aguda, en el sentido que le repugnan todas las formas de pertenencia. Para el ser humano, sin duda, ser es pertenecer, el otro nos humaniza y "crear lazos"²¹, como

²⁰ Cataldo, Gustavo, "Vestimenta y corporalidad", en *REVISTA DE HUMANIDADES*, Universidad Nacional Andrés Bello, No 4, 1999, p. 165.

²¹ Es la traducción en la edición española de "*apprivoiser*", domesticar, amansar.

dice el zorro de *El Principito*, significa siempre comprometerse. Pero para establecer lazos de verdadera pertenencia, es necesario primero pertenecerse a sí mismo. De modo que las formas de inclusión que suprimen la propia identidad, constituyendo una tribu con rasgos de identificación que parecen constituir un estilo, pero que no son más que imitaciones de arquetipos siempre externos, precisamente porque despersonalizan, son un remedo de una comunidad. Tienen tales una identidad común, pero no compartida, porque para compartir es necesario ser propio; la verdadera comunidad se gesta desde la diferencia. Pero la elegancia no consiste, tampoco en una suerte de mistificación de la diferencia, sino en una forma de compromiso con el otro, -la elegancia es cosa pública- en el que la distinción -ser elegante es ser distinguido- termina inevitablemente por significar para la masa una forma de reproche; le reprocha que su forma de pertenencia sea radicalmente excluyente, por cuanto las formas tribales son siempre segregacionistas, sectarias, alientan siempre una actitud maniquea que divide a los seres humanos en puros e inmundos [giles y choros]. La elegancia, por el contrario, sabe que la propia elección es una entre muchas posibles, las cosas ajustan unas con otras de muy diverso modo, tan diverso como diversos son los seres humanos.

De modo que, si la elegancia tiene un carácter aristocrático, ello no entraña una cuestión de alcurnia, que signifique algún tipo de privilegio, por el contrario, el paradigma de la elegancia constituye una invitación abierta a la diversidad al interior de una esencial comunidad. No hay menosprecio en la verdadera elegancia, tampoco hay acepción de personas, precisamente porque eso es poco elegante, y lo es porque así como el elegante quiere que lo reconozcan en su individualidad, asimismo, se dispone originariamente al reconocimiento del otro, pero, cuando encuentra una mera masa en lugar de personas, percibe inmediatamente la antipatía que produce su distinción. "La masa - ¿quién diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?- no desea la

convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella”²². Este odio se funda en que la masa discrimina según símbolos de identificación sostenidos en el principio de la homogeneidad, el otro es simplemente enemigo, y para la masa no se puede convivir con el enemigo.²³ Así, la única virtud socializadora es la igualdad y, en este sentido, si bien ser distinto constituye un error, ser distinguido es un crimen.

Pero, así como se ha de vivir con elegancia, también se ha de morir con elegancia, parafraseando una expresión de Esquilo: “no digas que alguien es elegante hasta el día de su muerte”. Efectivamente, si la elegancia modula una forma de vida, ha de modular también la muerte, y morir con elegancia exige todavía mayor desasimiento respecto de sí mismo que el que se ha tenido en vida, la elegancia para morir exige serenidad, que se caracteriza por la experiencia de no pertenecerse a sí mismo, cual es, en definitiva, la raíz última de la elegancia.

²² Ortega, José, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, Ed. cit., p.192.

²³ Cfr. *Ibid.*