

El amor es espacial: una lectura orteguiana

Simona Lorenzano

ORCID: 0009-0007-1032-7962

Resumen

El artículo explora la visión de Ortega y Gasset sobre el amor como *fenómeno espacial*. Partiendo de su antropología filosófica, la reflexión considera el amor como *fenómeno del alma*, donde el amante reorienta su centro de gravedad hacia otro ser. Se muestra que el amor es espacial porque los seres humanos son espaciales y el espacio siempre es perspectiva. Ortega distingue entre *geometrías matemáticas* y *sentimentales*: el amor modifica el espacio lineal y abre una nueva dimensión, el *espacio sentimental*. Asimismo, se mencionan dos cartas de Rilke que parecen constituir una amplificación poética coherente con la interpretación orteguiana del amor.

Palabras clave

Ortega y Gasset, amor, espacio, alma, geometría sentimental, Rilke

Abstract

This paper examines Ortega y Gasset's view of love as a *spatial phenomenon*. Drawing on his philosophical anthropology, it explores how love manifests as *phenomenon of the soul*, wherein the lover transfers their center of gravity to another person. The argument emphasizes that love is spatial because human beings are spatial, and space is always a perspective. Ortega distinguishes between *mathematical and sentimental geometries*: love disrupts the linearity of geometric space and opens access to a new dimension: *sentimental space*. Additionally, the paper references two letters from Rilke's epistolary corpus that poetically amplify and resonate with Ortega's interpretation of love.

Keywords

Ortega y Gasset, love, space, soul, sentimental geometry, Rilke

Cuando hablamos de amor, no debemos caer en el error de empezar a hablar de *amores*. Esta es la primera aclaración que hace Ortega y Gasset en la introducción de “Facciones del amor” (1926), uno de sus ensayos más significativos sobre el tema. Los “amores” son, en efecto, historias más o menos turbulentas que les suceden a hombres y mujeres. Muchos factores pueden complicarlas, hasta el punto de que, en la mayoría de los casos, “hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor”¹. Además, aunque pueda parecer interesante realizar un análisis del amor desde un punto de vista psicológico, reducirlo solo a lo que hombres y mujeres sienten el uno por el otro es limitar su alcance, que es mucho más amplio. Pensemos, por ejemplo, en Dante, quien consideraba el amor como aquello que mueve el sol y las demás estrellas². Así pues, cabe preguntarse: ¿desde qué perspectiva debe contemplarse el amor para realizar una reflexión filosófica sobre este fenómeno?

¹ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor” (1926), en *Estudios sobre el amor* (1939), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 457. En adelante, indicamos el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

² *Idem*.

Cómo citar este artículo:

Lorenzano, S. (2025). El amor es espacial: una lectura orteguiana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 143-160.

<https://doi.org/10.63487/reo.247>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

Consideraciones iniciales

Intentar una fenomenología del amor es una empresa ardua, como sostiene Massimo Vittorio en un ensayo dedicado a Ortega y Gasset titulado *Il filosofo spaziale*³. Esta dificultad radica en el hecho de que, si bien el amor como fenómeno interior solo puede experimentarse en primera persona –en lo que Ortega y Gasset llama la propia *realidad radical*–, como tal es incomunicable: quien *está* implicado *en* el amor no tiene suficiente lucidez para describirlo⁴. Por el contrario, quien *no está* implicado personalmente *en* el amor puede describirlo, pero no lo experimenta. “Qui è il paradosso ed è la vera difficoltà di impostare un’analisi filosofica dell’amore: chi lo sperimenta non può descriverlo; chi può descriverlo non ne ha esperienza”⁵, como escribe Vittorio.

Sin embargo, resulta oportuno tener en cuenta la tesis de Javier San Martín sobre la fenomenología de Ortega y Gasset, tesis que interpreta al filósofo madrileño como un fenomenólogo⁶. Como escriben Noé Expósito y Tomás Domingo Moratalla en la introducción de un volumen colectivo en homenaje a San Martín: “La fenomenología es, antes que nada, *una forma de hacer filosofía*, un método que toma como punto de partida en sus investigaciones, no los datos falibles de nuestras sensaciones ni los constructos conceptuales abstractos, es decir, ni la sensación ni la construcción, sino la intuición”⁷. Y San Martín ha llamado la atención sobre “cómo Ortega pone en práctica el método fenomenológico en todos los ámbitos, desde la antropología hasta la estética”⁸.

A partir del “paradigma”⁹ propuesto por San Martín, algunos estudiosos han investigado la posibilidad de una *fenomenología del amor* en ciertas obras de Ortega y Gasset. Más específicamente, cabe mencionar a César Moreno

³ Cfr. Massimo VITTORIO, *Il filosofo spaziale. Ética e antropología dello spazio corporeo in Ortega y Gasset*. Mantua: Universitas Studiorum, 2023, p. 117.

⁴ Cfr. *ídem*.

⁵ *Idem*. Se aporta aquí una traducción al español para facilitar el seguimiento del hilo argumentativo: “Aquí está la paradoja y la verdadera dificultad de plantear un análisis filosófico del amor: quien lo experimenta no puede describirlo; quien puede describirlo no lo ha experimentado” (traducción mía).

⁶ Entre las numerosas obras de San Martín, véase en particular Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

⁷ Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA, “Introducción”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, p. 11.

⁸ *ídем*.

⁹ En particular, Noé Expósito escribe: “Lo que San Martín nos obliga a replantearnos no es solo una idea o aspecto concreto, sino el *paradigma* mismo desde el que interpretamos la filosofía de Ortega, distinguiendo claramente entre el que denomina «orteguiano-mariasista», por un lado, y el «fenomenológico», por otro”; Noé EXPÓSITO ROPERO, “Antropología, ética y razón práctica en Ortega: una lectura fenomenológica”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., pp. 165-180.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 30445-7882

Márquez, quien realiza una “brevísima propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación”¹⁰, en su ensayo titulado “Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco”, donde el autor se detiene también en el amor intelectual orteguiano con referencia a *Meditaciones del Quijote*. De esta misma obra parte igualmente una reflexión sobre la teoría orteguiana del amor de Alejandro de Haro Honrubia, quien escribe:

En *Meditaciones del Quijote* observamos la deuda de Ortega con la fenomenología, aunque como dice el profesor Javier San Martín, sin hacer aquél ninguna concesión terminológica al nuevo movimiento. La fenomenología del mundo de la vida, aquella que se interesa por las cosas mismas, incorpora en el pensamiento de Ortega la idea del amor (*fenomenología del amor*)¹¹.

Las cosas revelan su sentido en conexión con los demás elementos del universo, cuyo orden responde a la acción benéfica del amor y, en este sentido, Haro Honrubia recuerda el célebre pasaje de las *Meditaciones del Quijote* en el que Ortega y Gasset escribe:

El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.

Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

Pero, ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda¹².

Estos estudios muestran de manera convincente cómo es posible leer en Ortega y Gasset una *fenomenología del amor*, a partir de la idea de San Martín de que “la fenomenología es la filosofía de Ortega”¹³. Sin embargo, el presente trabajo no pretende desarrollar más esta perspectiva. Queremos precisar que el objetivo de este texto es más circunscrito: ofrecer una interpretación del

¹⁰ César MORENO MÁRQUEZ, “Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco. (Notas para una brevísima propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación)”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., pp. 95-107.

¹¹ Alejandro de HARO HONRUBIA, “La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2018, p. 180.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 782.

¹³ Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA, “Introducción”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., p. 9.

amor a partir de la antropología filosófica de Ortega y Gasset, con particular referencia a uno de sus ensayos antropológicos, “Vitalidad, alma, espíritu”. En este sentido, partiendo de la antropología filosófica orteguiana, queremos poner en relación la interpretación del amor que se deriva de ella con otros ensayos menos conocidos y frecuentados del mismo filósofo español, además de hacer dialogar estas ideas con otros autores.

Esta elección encuentra asimismo apoyo en la literatura secundaria. En particular, resulta significativo que Armando Savignano haya tematizado el amor como uno de los asuntos fundamentales de lo que define la *fase antropológica* (1914-1928) del pensamiento de Ortega y Gasset¹⁴. En el ámbito de las “questioni antropologiche”, Savignano plantea

le originali ricerche sul tema dell'amore (dal 1916 al 1926), rispetto alle quali, mentre nel 1914 Ortega vive e interpreta la circostanza spagnola alla luce dell'esemplare chisciottesco, in seguito esso sembra progressivamente cedere il passo ad un altro simbolo universale dell'ispanità: Don Giovanni; il che, da un lato, consente di enfatizzare la dimensione emotivo-sentimentale dell'uomo, che peraltro non è solo ragion pura, ma ragion vitale¹⁵.

Podemos añadir asimismo que María Teresa Russo, en su ensayo *Corpoerità e relazione. Temi di antropología in José Ortega y Gasset e Julián Marías*, sitúa el amor como uno de los temas fundamentales de la antropología filosófica orteguiana¹⁶. En este sentido, cabe mencionar nuevamente a Massimo Vittorio, quien incluye el fenómeno amoroso entre los temas cruciales de la antropología filosófica orteguiana y se detiene en el amor en un capítulo específico, significativamente titulado “Spazi sentimentali”¹⁷.

Definir el amor no es nada sencillo: se pueden captar múltiples aspectos y expresiones, pero encontrar una definición única y exhaustiva sería difícil y también infructuoso. En este sentido, Ortega y Gasset elaboró diversas definiciones del amor que están esparcidas a lo largo de sus ensayos. Las reflexiones más significativas sobre el tema están contenidas en *Estudios sobre el amor*, un

¹⁴ Para una exposición detallada de las cuatro fases señaladas por Savignano en su periodización del pensamiento orteguiano, véase Armando SAVIGNANO, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari: Editori Laterza, 1996, pp. 6-7.

¹⁵ *Ibidem*, p. 45; se aporta aquí una traducción al español: “las investigaciones originales sobre el tema del amor (de 1916 a 1926), en relación con las cuales, mientras que en 1914 Ortega vive e interpreta la circunstancia española a la luz del modelo quijotesco, posteriormente parece ceder progresivamente el paso a otro símbolo universal de la hispanidad: Don Juan; lo que, por un lado, permite poner de relieve la dimensión emocional-sentimental del hombre, que, por otra parte, no es solo razón pura, sino razón vital” (traducción mía).

¹⁶ Cfr. María Teresa RUSSO, *Corpoerità e relazione. Temi di antropología in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Ed., 2012, pp. 71-87.

¹⁷ Cfr. Massimo VITTORIO, “Spazi sentimentali”, en *Il filosofo spaziale*, ob. cit., pp. 117-141.

ensayo publicado en 1939 en Buenos Aires y que constituye una de las obras más reeditadas de Ortega y Gasset mientras él estaba vivo. Téngase en cuenta que esta colección se imprimió por primera vez en alemán en 1933 con el título *Über die Liebe. Meditationen* y la edición española de 1939 es la traducción de esta primera edición. A partir de ahí, entre 1939 y 1954, se publicaron nueve ediciones de *Estudios sobre el amor*, algunas con variaciones significativas en la elección de los ensayos incluidos en la colección. En la edición en 2006 de *Obras completas*, *Estudios sobre el amor* incluye tres ensayos: "Facciones del amor" (1926), "Amor en Stendhal" (1926) y "La elección en amor" (1927). Sin embargo, Ortega y Gasset llega a una de las definiciones más agudas y brillantes del fenómeno amoroso justo cuando no se proponía definirlo, en un ensayo en el que no trata el amor de manera central, sino la antropología filosófica. Me refiero a "Vitalidad, alma, espíritu" (1925)¹⁸, ensayo que logra una inmersión en el *intus* humano, en el *Intracuerpo*.

Según Ortega y Gasset, para la antropología filosófica –o, mejor dicho, para *el conocimiento del hombre*¹⁹– "la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana"²⁰ tiene una importancia fundamental. Tras analizar en profundidad las tres instancias psíquicas que capta y que dan nombre al propio ensayo, Ortega y Gasset reflexiona sobre el *alma enamorada*. El alma que se sitúa en este modo de ser particular realiza la empresa mágica de trasladar su centro de gravedad a otra alma; en este sentido, amar, según el filósofo, es hacer del ser amado nuestro centro, en un intento de fundir nuestra perspectiva con la suya²¹. Estas reflexiones crean las condiciones previas para definir lo que denomina la *geometría sentimental*, a la que dedica un párrafo en el mismo ensayo.

De lo que escribe, podemos deducir que, para Ortega y Gasset, el amor es un *fenómeno espacial*: aludiendo a un espacio que no es geométrico, sino sentimental²². Este espacio, en el que se incluyen los amantes, se abre en el momento en que florece el amor y se convierte en el escenario de sus actos amorosos. Por tanto, el amor acontece. Y en su acontecer, dibuja un nuevo atlas, medido

¹⁸ "Vitalidad, alma, espíritu" es la respuesta de Ortega y Gasset tras leer, con insatisfacción, la nota que el diario *El Sol* publicó el 20 de mayo de 1925 sobre sus dos conferencias tituladas "Temas de Antropología Filosófica" que pronunció en Madrid, en la Residencia de Señoritas, los días 1 y 19 de mayo de ese mismo año.

¹⁹ En "Vitalidad, alma, espíritu", Ortega escribe explícitamente que prefiere llamar a la antropología filosófica "Conocimiento del hombre"; para la página y los detalles bibliográficos consultese la nota siguiente.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), en *El Espectador V* (1927), II, 570.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 583.

²² Cfr. Massimo VITTORIO, ob. cit., pp. 117-141.

con parámetros particulares que son los de la propia *geometría sentimental*²³. Por eso, desde la perspectiva de Ortega y Gasset, el amor es espacial. Intentemos ahora comprender mejor el sentido de esta interpretación.

El amor, un fenómeno del alma

En muchas de sus obras, el pensador español enfatiza la importancia de partir de la *realidad radical*, del ser más profundo y oculto del ser humano, como punto de partida para cualquier reflexión que se realice sobre temas que le conciernen al hombre. En este orden de ideas, es esencial subrayar que, tanto más cuando se trata de explicar fenómenos psíquicos como el amor, se hace aún más evidente la necesidad de una inmersión en el complejo abismo que constituye la esencia del ser humano. Por esta razón, reflexionar sobre “Vitalidad, alma, espíritu” nos ayuda a comprender en qué sentido el amor es un fenómeno del alma y un fenómeno espacial.

En su análisis, el autor español describe la *tectónica de la persona*, articulando la *estructura de la intimidad humana* en tres componentes. En la parte más profunda y abismal se encuentra el *alma carnal*, también llamada *vitalidad*; en la zona media superpuesta se encuentra el *alma*, lo que podría denominarse propiamente lo psíquico; en la zona más emergente, en cambio, reside el *espíritu*. Yendo, por tanto, del exterior al interior del hombre, se manifiestan en orden el *espíritu*, el *alma* y la *vitalidad*. Esta última, la *vitalidad*, es esa forma de energía constitutiva que está en la base de nuestra persona: “Porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ellaemanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma”²⁴.

Sin embargo, es crucial reconocer que, a pesar de su profundidad, nuestro conocimiento sobre este componente es limitado. Cada individuo, al relacionarse con otros, percibe de manera instantánea su reserva de energía, sintiendo de inmediato la cantidad y calidad de la *vitalidad* del otro²⁵. Sucede, por ejemplo, que después de haber conversado con cierta persona nos sentimos vigorizados, refrescados de energía positiva, llenos de estímulo y confianza; pero también sucede que después de haber estado cerca de otro tipo de persona nos sentimos, en cambio, abatidos, maltrechos, malhumorados, como si hubiéramos perdido calor y energía. Esto ocurre porque hay “dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantienen siempre en «superávit»;

²³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 584-585.

²⁴ *Ibidem*, p. 583.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 573.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

otros, de vitalidad insuficiente, siempre en «déficit»²⁶. Sin embargo, como la vida del cosmos es una realidad única, nos contagiamos: “Toda vida es contagiosa (...). Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos”²⁷.

Si la *vitalidad* constituye nuestra base energética animal, el componente más individual de la persona es el *espíritu*. Ortega y Gasset lo describe como el conjunto de actos íntimos de los que cada persona se siente la autora y protagonista más auténtica²⁸. El *espíritu* es la voluntad, el “Yo quiero”, el razonamiento, el entendimiento, el conjunto de inclinaciones estrictamente personales. El *espíritu* no vive de sí mismo, sino que se alimenta de la verdad y la regla, es decir, no habita en sí mismo, sino que hunde sus raíces en el mundo transubjetivo y universal²⁹.

Los fenómenos *espirituales*, además, se caracterizan por ser instantáneos, no perduran, a diferencia de los fenómenos del *alma*. Esta última es la región de los sentimientos, los deseos, los apetitos, las emociones y todo lo más íntimo de una persona. El *alma* se alimenta de sí misma y vive por su cuenta, separada del resto del mundo y de los demás. Ortega escribe: “El *alma* forma un recinto privado frente al resto del universo”³⁰; el *alma* es “casa”, es el espacio definido para el individuo como tal. En este sentido, el individuo experimenta la vida “de sí mismo” y “sobre sí mismo”, trascendiendo los límites impuestos por la lógica, el deber, las normas y el Absoluto³¹.

Además, los *fenómenos del alma* no son instantáneos, sino que se dilatan en el tiempo: pueden ser estados de ánimo o modos de ser. Por ejemplo, se puede *estar* inquieto durante una hora, un día o un mes, o se puede *ser* un alma inquieta toda la vida. Es interesante que Ortega y Gasset describa el *espíritu*, nuestra vida intelectual y volitiva, como un naufrago inmerso en la tonalidad existencial del *alma*. Hay que aclarar, sin embargo, que los *fenómenos del alma*, “*mis* impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, repito, pero no son *yo*. El *yo* asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán”³².

En efecto, bajo el control del *espíritu*, es posible contraer el *alma*, cerrar sus poros, haciéndola así hermética, o, a la inversa, abrir sus poros, haciéndola así capaz de asimilar grandes cantidades de amor o de odio, de entusiasmos o de deseos. En consonancia con esta línea de argumentación, el filósofo distingue entre dos tipos de alma: el *alma insensible*, aquella que ha convertido su

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 574.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 575.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 580.

³⁰ *Ibidem*, p. 581.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 577.

hermetismo hacia el mundo exterior en un hábito, por lo que se caracteriza por ser árida e impermeable a las influencias externas, así como cerrada hacia el interior; y el *alma sensible*, porosa y abierta hacia el mundo exterior, aunque simultáneamente pueda estar cerrada hacia el suyo propio.

Como señala Ortega y Gasset, no es casualidad que el ser humano dotado de una gran inteligencia tienda a ser receptivo y exquisitamente sensible y, sin embargo, posea una intimidad muy seca. Ello se debe al hecho de que resulta sumamente difícil ser sensible y sentimental al mismo tiempo. En este sentido, también añade que el enamoramiento es un instrumento muy delicado de medir “la porosidad y el hermetismo de las almas”³³. Por tanto, podemos afirmar que “Vitalidad, alma, espíritu” ofrece un valioso aparato interpretativo para una comprensión más profunda de toda la filosofía orteguiana. Por ejemplo, nos permite comprender por qué el amor, una actividad sentimental, se distingue de las actividades intelectuales o corpóreas: la respuesta está en que el amor es un fenómeno del *alma*, mientras que los actos intelectuales son fenómenos del *espíritu*.

Hablando de *almas insensibles* y *almas sensibles*, ¿qué alma puede ser más sensible que la del poeta? Sin embargo, como hemos adelantado, las almas que son sensibles hacia el exterior pueden ser, al mismo tiempo, brutalmente herméticas en su interior. Todo es cuestión de cerrarse o abrirse. Podemos encontrar un ejemplo de ello en el poema “Non chiederci la parola” de Eugenio Montale:

Non chiederci la parola che *squadri* da ogni lato
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco
 lo dichiari e risplenda come un croco
 perduto in mezzo a un polveroso prato.
 (...)

Non domandarci la formula che mondi possa aprire,
 sì qualche storta sillaba e *secca* come un ramo.
 Codesto solo oggi possiamo derti,
 ciò che non siamo, ciò che non vogliamo³⁴.

Montale siente que su propia alma no tiene forma, así que declara su incapacidad de usar palabras para describir un lugar sin contornos, para *delimitar* un lugar sin forma. El alma del poeta es confusa, oscura, no puede

³³ *Ibidem*, p. 578.

³⁴ Eugenio MONTALE, “Non chiederci la parola”, en *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie* (1984). Milán: Mondadori, 2000, p. 29 (cursiva mía). Se aporta aquí una traducción al español (traducción mía): “No nos pidas la palabra que escrute íntegramente / nuestro ánimo informe, y con letras de fuego / lo revele y brille como flor de azafrán / perdida en medio de un campo polvoriento. (...) No nos pidas la fórmula que pueda abrirte mundos; / sí alguna contrahecha sílaba, seca como una rama. / Sólo esto podemos hoy decirte: / lo que no somos, lo que no queremos”.

resplandecer como una flor de azafrán. Por eso, Montale subraya que no posee ninguna fórmula mágica que pueda salvar a la humanidad de la inseguridad; porque su alma está cerrada, y un alma *cerrada* es incapaz de *abrir* nuevos mundos. Un alma así –escribe el poeta– solo puede proporcionar unas pocas sílabas retorcidas, tan estériles como una rama seca. En otras palabras, puede describir nuestro negativo: puede hablarnos de nuestro lado oscuro, de nuestra sombra, de nuestro *no ser*, de “*cò che non siamo*”, de “*cò che non vogliamo*”³⁵.

Sin embargo, al igual que en fotografía el negativo contribuye a dar forma a la imagen, el *no-ser* también da forma al *ser*. Cabe señalar que Montale compuso este poema el 10 de julio de 1923 y lo publicó en 1925 en la colección *Ossi di seppia*; por tanto, eran los años en que el régimen fascista se afianzaba en Italia. En esta colección, el poeta encierra la inquietud existencial y el sentimiento de malestar que caracterizaron un periodo histórico marcado por la caída de los ideales del pasado y la afirmación de una ideología nacionalista con su violenta tendencia a la homologación. Interpretando la poética de Montale a la luz del pensamiento de Ortega y Gasset, podríamos decir que, en su intimidad, el poeta italiano deja prevalecer el espíritu que, como hemos escrito, no se basta a sí mismo, sino que tiende hacia una dimensión universal. No obstante, “el predominio del espíritu y el del cuerpo tienden a desindividualizarnos y, al propio tiempo, a suspender nuestra vida de alma”³⁶, como parece evidente en la poesía que hemos analizado.

En los mismos años en que Montale ponía en verso el “mal de vivir” con su poética de lo negativo, en otro lugar de Europa, la poetisa Marina Cvetaeva y el poeta Rainer Maria Rilke componían e intercambiaban cartas que rebosaban de alma dirigida al alma: eran, de hecho, cartas de amor rebosantes de amor animoso. Las vidas de estos dos poetas se entrelazan a través de un epistolario íntimo, profundo y rico en palabras que *abren* nuevos mundos. Sus palabras crean una nueva dimensión, una *geometría sentimental*, en la que estos dos amantes –que en el *espacio geométrico* nunca se encontrarán– comienzan a encontrarse, a rozarse y a amarse. Para estos dos poetas, la palabra es el cuerpo a través del cual son posibles su encuentro, su unión y sus actos de amor. Por tanto, es la palabra lo que Marina Cvetaeva le reclama a su Rilke:

¿Qué es lo que quiero de ti? Eso es lo que le pido a toda poesía y a todo verso poético: la verdad de un $\left. \begin{matrix} \text{de un} \\ \text{de este} \end{matrix} \right\}$ instante. La verdad no va más allá. Sólo la palabra que quiero, que para mí ya es una cosa. Te conozco, Rainer, como me conozco a mí misma. Cuanto más lejos de mí, más profundo *en mí*³⁷.

³⁵ *Idem*.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 581.

³⁷ Marina CVETAева a Rainer Maria RILKE, 22 de agosto de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke* (1926). Berlín: Insel Verlag, 1992; traducción italiana de Ugo

Según Cvetaeva, “el amor vive de la excepción, de las exclusiones, de la exclusividad; el amor vive en las palabras y muere en los actos”³⁸. Y las palabras que Rilke dedica a su amada poetisa revelan y configuran una *topografía del alma*, como escribe la propia mujer:

El más allá (no el religioso, sino el geográfico) Tú lo conoces mejor que el más acá, el aquí, conoces su topografía con todas sus montañas e islas y castillos. Una *topografía del alma*, esto eres Tú. Y con Tu libro (...), has hecho más por Dios que todos los filósofos y predicadores juntos³⁹.

Leer este epistolario es como sumergirse en la interioridad de los dos poetas y encontrar de pronto ante los ojos el espléndido espectáculo de sus almas danzando juntas, alimentando un ferviente amor recíproco. Rilke escribe:

Te recibí en mi alma, con toda mi conciencia que tiembla por Ti, por Tu venida, como si Tu gran compañero de lectura, el océano, junto a Ti, marea del corazón, me hubiera barrido, sumergiéndome. ¿Qué puedo decirte? (...) Has hundido Tus manos en mi corazón como en la cuenca de una fuente fluyente: ahora es a Ti a quien corre (...). Qué puedo decir: todas mis palabras (...), mis palabras, todas, anhelan llegar inmediatamente a Ti. (...) El atlas se ha abierto (la *geografía* para mí no es una ciencia, sino un conjunto de relaciones que pongo inmediatamente en práctica) y Tú ya estás marcada, Marina, en el mapa de lo más íntimo de mi ser: en algún lugar entre Moscú y Toledo he hecho sitio para que se abra paso Tu océano⁴⁰.

Rilke habla de la *geografía* no como una ciencia, sino como un conjunto de relaciones. ¿Y qué es el amor, si no una *geografía* particular que nos orienta continuamente hacia el objeto amado? Y es precisamente en términos geográficos como Rilke le declara su amor a Marina: “El atlas se ha abierto”⁴¹. ¿Por qué no dice simplemente “Te amo”? Porque el gran poeta posee las palabras para describir con mayor precisión lo que siente en su interior. En cuanto Rilke la acoge en su alma, esta comienza a temblar por ella, porque es un alma enamorada. ¿Y qué hace un alma enamorada? Como escribe Ortega y Gasset, “el alma enamorada realiza la mágica empresa de trasferir a otra alma su centro

Persi, en *Marina Cvetaeva, Rainer Maria Rilke. Lettere*. Milán: Sellerio Editore, 2010, pp. 59-60 (aquí la traducción española es mía).

³⁸ *Ibidem*, p. 59 (traducción mía).

³⁹ Marina CVETAeva a Rainer Maria RILKE, 12 de mayo de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*, ob. cit., pp. 19-20 (traducción mía).

⁴⁰ Rainer Maria RILKE a Marina CVETAeva, 12 de mayo de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*, ob. cit., pp. 15-16.

⁴¹ *Idem*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 0345-7882
de gravedad”⁴². Por eso se abrió el atlas y Marina quedó marcada en el mapa de lo íntimo, o, en palabras de Ortega y Gasset, Marina se convirtió en el centro de su *geometría sentimental*. Entonces: “¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?”⁴³ Reflexionaremos sobre esto con más detalle en el siguiente capítulo.

Espacios geométricos y espacios sentimentales

Si *el amor es espacial*, es precisamente porque el ser humano mismo es un *personaje espacial*. “Lo spazio è sempre prospettiva”⁴⁴ y, desde el punto de vista humano, un mismo espacio puede medirse de distintas maneras. Según Ortega y Gasset, hay *espacios geométricos* y *espacios sentimentales*, pues también existen *geometrías matemáticas* y *geometrías sentimentales*. Hasta ahora solo hemos insinuado esta diferencia; veamos ahora con más precisión de qué se trata.

La relación del ser humano con el espacio es extremadamente compleja y también bastante paradójica. La paradoja radica en que la existencia humana es un juego de *perspectivas* entre lo *cercano* y lo *lejano*: por un lado, ese “allí”, que es la distancia, la alteridad de la que depende mi existencia por contraste; por otro lado, ese “aquí”, que es mi circunstancia, aquello que me clava como un clavo en un lugar, excluyéndome de otros⁴⁵. Ortega y Gasset explora esta cuestión de manera iluminadora en “El hombre y la medida de la Tierra” (1954), partiendo del supuesto de que “el hombre está condenado a existir, en cada momento, desde un sitio”⁴⁶. El filósofo aclara, sin embargo, que la concepción del espacio del *ser humano* es muy diferente a la del *geómetra*, es decir, de quien mide numéricamente el espacio utilizando los elementos de la geometría. En otras palabras, *el espacio propiamente humano* es diferente y va más allá del *espacio geométrico*⁴⁷.

El ser humano organiza toda su vida según lo que Ortega y Gasset denomina la *perspectiva cerca-lejos*, que consiste en que, desde el lugar donde me encuentro, todos los demás lugares del mundo se organizan según una perspectiva vital y dinámica de tensiones emocionales⁴⁸. Si deseo algo que está lejos, esa distancia no es geométrica, sino una distensión sentimental, un estiramiento doloroso de mi ser hacia ese lugar remoto⁴⁹.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 583.

⁴³ *Ibidem*, p. 584.

⁴⁴ “El espacio es siempre *perspectiva*” (traducción mía); Massimo VITTORIO, ob. cit., p. 17.

⁴⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Lección I”, en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1191.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la medida de la Tierra” (1954), VI, 883.

⁴⁷ Cfr. *idem*.

⁴⁸ Cfr. *idem*.

⁴⁹ Cfr. *idem*.

Sin embargo, el filósofo subraya que la existencia de la *distancia* en la vida humana tiene un carácter paradójico. En efecto, el hombre no comienza por estar directamente en lo próximo, en lo inmediato, en lo que Ortega llamaría el “aquí”⁵⁰. Del mismo modo que no hay derecha sin izquierda ni alto sin bajo, tampoco se puede tener conocimiento de un “aquí” si no se tiene al mismo tiempo conciencia de un “allí”. Por tanto, para que el ser humano pueda sentirse *aquí*, es decir, para que pueda identificar su circunstancia –lo que equivale a identificarse a sí mismo–, necesita inevitablemente ser también *allí* de alguna manera y en algún sentido. Esto demuestra la primacía del *allí* sobre el *aquí*: mi estar *aquí*, en esta circunstancia particular, depende esencialmente de ese *allí*, de la *alteridad* que me ha colocado *aquí*. Incluso el objeto que vemos cerca, en su inmediatez, se nos aparece naturalmente sobre el fondo del horizonte donde se sitúan otras cosas más lejanas.

Entonces, la paradoja de la relación del hombre con el espacio se origina en que la existencia del hombre es primero *allí*, en la distancia, y solo por contraste con el *allí* aparece el *aquí*. El hecho de ser a la vez *allí* y *aquí* en contraste constituye el carácter paradójico que hace del *espacio* y de la *distancia* una dimensión dolorosa y lacerante de la vida humana⁵¹. En efecto, existe en el ser humano un deseo persistente de que lo lejano se convierta en cercano y lo cercano en lejano; es decir, el ser humano no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a subvertir el orden espacial, negando así la estructura del *espacio geométrico*⁵². En otras palabras, podríamos decir que *el hombre tiene una tendencia natural a humanizar el espacio geométrico*.

Por tanto, se entiende cómo una persona puede estar físicamente cerca, pero sentimentalmente distante, mientras que alguien a quien amo puede estar físicamente distante, quizás a kilómetros de distancia, quizás en otro continente, pero yo la experimento sentimentalmente cerca, de hecho, muy cerca. En este sentido, Ortega y Gasset escribe en *El hombre y la gente*:

es un error dar por sentado que el espacio –o si quieren–, lo espacial o la espaciosidad es originariamente el espacio corporal físico o el espacio de esquemas corpóreos, tema de la geometría. No hay tal: los espacios físicos y geométricos son ya realidades derivadas de la espaciosidad originaria que no es corpórea ni cosa que lo valga sino... espiritual⁵³.

En otras palabras, el espacio en el que se sitúan los cuerpos es diferente del espacio en el que se expresan las almas, ya que –según el filósofo español– puede decirse incluso que “el espacio de los cuerpos es mera precipitación, y,

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, 1191.

⁵¹ Cfr. *idem*.

⁵² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la medida de la Tierra”, VI, 883.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 231.

como petrificación, del espacio de las almas”⁵⁴. Y es precisamente en el espacio de las almas donde se abre el espacio del amor. El amor es el espacio que ofrece la posibilidad del acontecimiento, o, mejor dicho, de uno de los acontecimientos más íntimos que pueden producirse entre los seres humanos. En este sentido, *el amor es espacial* porque su espacialidad incluye tanto la posibilidad de que el amor sea un *lugar*, lo que indica la estabilidad de una relación entre objetos, como la posibilidad de que el amor sea *espacio* en sentido propio, entendido como una “intersezione di elementi mobili (...) l’effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo situano, lo temporalizzano, e lo fanno funzionare in un’unità polivalente di programmi conflittuali”⁵⁵.

El amor es, por tanto, estabilidad y precariedad, punto de orientación y desorientación, porque todo amor auténtico está expuesto al riesgo de la pérdida, de extraviarse; la amada es un espacio que he explorado solo parcialmente y que siempre deseo explorar, pero que nunca llegaré a explorar del todo. Así pues, el amor es un espacio inagotable; tal vez toda su posibilidad de perduración resida en eso. En este sentido, según Ortega y Gasset, el amor es un “eterno insatisfecho”⁵⁶ que exige explorar ese espacio –aunque sea arriesgadamente– una y otra vez. El amor exige la proximidad del ser amado, una proximidad que siempre parece escasa, en coherencia con su naturaleza de *eterno insatisfecho*⁵⁷. El filósofo lo subraya en un ensayo titulado “[La caza solitaria]” (1945), donde también escribe:

Cuando el ser amado se aleja nuestro sentimiento se estira como un elástico se distiende, y esta distensión es dolor, es la pena de amor; mas por lo mismo, en ese dolor y cuanto mayor sea, más y mejor se siente a sí mismo el amor, más se embriaga con su propia pena este amor a distancia, hecho de lágrimas, nostalgia y *saudade*⁵⁸.

Una vez más, no se trata, ante todo y de forma exclusiva, de una proximidad física, sino sentimental. En efecto, Ortega y Gasset se pregunta si amar no es precisamente hacer de alguien el centro del universo, el *lugar* donde se tejen los hilos cuya trama es nuestra vida. Y la respuesta que da el propio filósofo es: “¡Ah! Sin duda, sin duda”⁵⁹. Ahora debería quedar más claro a qué nos

⁵⁴ *Ibidem*, p. 232.

⁵⁵ Se aporta aquí una traducción al español: “intersección de elementos móviles (...) el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo sitúan, lo temporalizan y lo hacen funcionar en una unidad polivalente de programas en conflicto” (traducción mía); Michel DE CERTEAU, *L’invention du quotidien*. París: Gallimard, 1980, p. 173, apud Massimo VITTORIO, ob. cit., p. 28.

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, en *Estudios sobre el amor*, V, 458.

⁵⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “[La caza solitaria]” (1945), IX, 713.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 782.

referimos cuando afirmamos que, en la lectura de Ortega y Gasset, *el amor es espacial*. Es ese *espacio sentimental* en el que se incluyen los amantes y que se abre en el momento en que florece el amor mismo. Esta visión del amor parece resonar con la que Martin Buber expone en su *Yo y Tú* (1923), ensayo en el que argumenta que:

Los sentimientos se “poseen”, pero el amor sucede. Los sentimientos habitan en el hombre; pero el hombre habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo, como si para el amor el Tú no fuera más que un “contenido”, un objeto; el amor está entre el Yo y el Tú. Quien no sepa esto, y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que experimenta, que siente, que goza o que expresa⁶⁰.

Según Buber, quienes nunca han experimentado el amor suelen confundirlo con los sentimientos que habitan en su interior, pero que no abren ningún espacio que incluya un yo y un tú como lo hace el amor. Quienes, en cambio, viven en el amor, lo habitan y lo contemplan, se liberan del engranaje del mundo. Cada hombre es considerado en su *exclusividad* y, en este sentido, el amor se convierte en la responsabilidad de un yo hacia un tú⁶¹.

Del mismo modo, en el *espacio del amor* del que habla Ortega y Gasset, la persona amada se convierte en nuestro centro de gravedad, ya que el amor implica una atracción gravitatoria hacia aquello que amamos⁶². En este sentido, el amor rompe las líneas rectas del tiempo y del *espacio geométricos* y nos permite acceder a otra dimensión: la *geometría sentimental*, descrita por Ortega y Gasset en “Vitalidad, alma, espíritu”. Refiriéndose a una carta de su amigo A., el filósofo da voz a la inquietud de este hombre al tomar conciencia de que su amada, Soledad, se ha ido de Madrid por unos días. La ciudad le parece ahora vacía y casi sin vida. Sin embargo, Madrid es la misma de antes: las calles y las plazas están en su sitio y siempre hay el mismo bullicio del tráfico. Todo ello, sin embargo, parece haberse vaciado de contenido, conservando solo el exterior. Ahora su amigo A. entiende cuánto su amor por Soledad “irradiaba sobre toda la ciudad”⁶³. Madrid es diferente porque ha perdido su centro: “El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía”⁶⁴. En cambio, la ciudad en la que ahora se encuentra empieza

⁶⁰ Martin BUBER, *Ich und Du* (1923), en *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1984; traducción italiana de Anna Maria Pastore en *Il principio dialogico e altri saggi*. Milán: San Paolo, 2014, p. 69 (traducción mía).

⁶¹ Cfr. *ibidem*, pp. 69-70.

⁶² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, V, 460.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 584.

⁶⁴ *Idem*.

a despertar interés y sugestión, empieza a ser más animada, más voluptuosa: “Es un esquema cuyas líneas comienzan a palpitar. Es una estatua de sal que volviese a ser de carne”⁶⁵. Finalmente, todo parece cambiar de orden, articulándose según la influencia y la dirección “del nuevo centro geométrico de atracción sentimental”⁶⁶.

Para el amante, la amada se convierte en una presencia constante y ubicua, de modo que el mundo entero parece estar *embebido* de ella⁶⁷. Podríamos decir que el resto del mundo casi deja de existir, ya que la amada lo ha desalojado y sustituido: el amante siente que la amada se ha convertido en su parte del mundo. Por eso, en relación con las ciudades que cambian de aspecto según la geometría sentimental, Ortega y Gasset afirma que “no hemos visto bien otras ciudades que aquellas donde hemos vivido enamorados”⁶⁸. En tales casos, el amor concentra nuestra alma en su delicioso objeto, dotándonos de una hiper-sensibilidad para absorber los elementos de la ciudad, que se convierte en el escenario de nuestro amor. Así, comprendemos cómo la *geometría sentimental* puede cambiar nuestra forma de ver el mundo.

Esto resulta especialmente evidente en “Geometría de la meseta”, un texto incluido en un ensayo de 1915 en el que, partiendo del tema del viaje, Ortega y Gasset aborda diversas reflexiones provocadas por los paisajes visibles desde el tren entre Madrid y Asturias. En concreto, en el pasaje citado, el filósofo relata la sugestión que le produce León cuando, al amanecer, la ciudad se despierta iluminada por los reflejos del sol, resplandeciente como una joya, mientras el tren se aleja de ella⁶⁹. Mirando el paisaje a través de la ventana, reflexiona entonces sobre el hecho de que el gran Pascal, en su extraordinaria precocidad, fue capaz de reinventar los *principios de la geometría* ya en sus juegos infantiles, llamando a lo que nosotros llamamos “círculo” por el nombre de “redondo” y a lo que nosotros llamamos “recto” por el nombre de “barra”⁷⁰. Sin embargo, según Ortega y Gasset, en la realidad se pueden captar *otras geometrías*. Por ejemplo, existe “una *geometría sentimental* para uso de leoneses y castellanos, una geometría de la meseta”⁷¹: en ella faltan los elementos geométricos pascalianos y en esta geometría particular de la meseta, la vertical es el chopo y la horizontal el galgo⁷². En otras palabras, la *geometría sentimental* se

⁶⁵ *Ibidem*, p. 585.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Amor en Stendhal”, en *Estudios sobre el amor*, V, 481.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Acción y contemplación”, en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), III, 896.

⁶⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Geometría de la meseta”, en “De Madrid a Asturias o los dos paisajes” (1915), en *El Espectador III* (1921), II, 380.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 381.

⁷¹ *Idem* (cursiva mía).

⁷² Cfr. *idem*.

convierte en la *geometría* de referencia de todos aquellos lugares que nos son especialmente queridos: así, la *geometría* de todos nuestros lugares del corazón es la *geometría sentimental*.

El amor es el espacio en el que habitan los amantes, pero también es un espacio que se abre en su *interior*. Es como si el amor fuera un *espacio externo* que se comunica con un *espacio interno* situado en lo más profundo de la *interioridad*. Rilke también expresa muy bien este concepto, en particular en la colección epistolar fruto de su relación amorosa con la poetisa Lou Salomé. En una carta en particular se alude a un lugar que se halla *en lo más profundo del interior*, pero no es un sitio cuya localización precisa podamos captar, ya que forma parte de su naturaleza permanecer vago e inaccesible para terceros: inaccesible, pero profundo.

Podemos observar que, en la colección, después de recibir el poema “Viraje decisivo”, Lou Salomé se refiere con frecuencia a un *espacio interior* que hace que todas las cosas estén vivas. En su carta del 24 de junio de 1914, por ejemplo, escribe: “La «labor del corazón», al contacto con lo que no había sido más que un ver artístico, solo podía realizarse a partir del fondo *más interior*”⁷³. Y, lo que es más importante, el 27 de junio de 1914 escribió de nuevo en referencia al mismo poema:

Hay en él como un *reino* recientemente conquistado, todavía no se distinguen bien sus fronteras, se extiende *más allá del espacio* que se puede recorrer en él; se lo adivina más amplio; se presenten muchos viajes y peregrinaciones por hacer a través de caminos en los que las brumas jamás se disipan. Y solo un poco de fulgor diurno, justo el necesario para avanzar un paso, sería –de un poema al otro– como un modo real nunca practicado de seguir asentándose en un terreno donde (al contrario que en el simple “arte”) el esclarecimiento y la acción siguen siendo una y la misma cosa; esto solo puede ser poema en la medida en que se lo vuelva a conquistar en provecho de la experiencia vivida. En alguna parte, en la profundidad, todo arte *vuelve a empezar* como en sus más remotos orígenes, tal la fórmula mágica, el conjuro –evocación de la vida bajo su forma humana desde el fondo de sus abismos hasta entonces impenetrables⁷⁴.

Como ya hemos visto, en armonía con la concepción del amor de Ortega y Gasset, se halla también otro de los epistolarios de Rilke ya mencionados: el que mantiene con Marina Cvetaeva, la otra poetisa rusa de la que el escritor

⁷³ Rainer Maria RILKE y Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Briefwechsel 1897-1926*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1975; traducción española de José M.ª Fouce, en *Correspondencia*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1997, p. 13.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 17.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 30445-7882
bohemio se enamora casi treinta años después⁷⁵. Esto nos permite sostener que Rilke habla del amor como una fuerza que abre un nuevo espacio descrito por un mapa particular. Así, no solo Ortega y Gasset habla del amor como una corriente que irrumpre, sino que la descripción de Rilke parece representar de forma perfecta la *geometría sentimental* orteguiana.

En conclusión, otro elemento que podemos añadir al hablar de *geometría sentimental* es que la *línea curva* es la que mejor se adapta a ella. En efecto, la relación entre dos amantes es asimétrica: en su entrega mutua de aquello que no tienen, no existe el rigor sistemático de la línea recta, sino la misteriosa flexibilidad de la curva. Esto crea algo parecido a la “curvatura del espacio intersubjetivo” que, en el pensamiento de Lévinas, expresa la relación entre los seres humanos que “es, tal vez, la presencia misma de Dios”⁷⁶. ●

Fecha de recepción: 22/07/2025

Fecha de aceptación: 29/09/2025

⁷⁵ A veces parece que las coincidencias significan algo. El 13 de mayo de 1897, al día siguiente de su encuentro, un joven René Maria Rilke escribió a Lou Andreas-Salomé la primera carta de un epistolario de amor y amistad que con los años se haría más intenso. Casi treinta años después de aquel 1897, y todavía en el mes de mayo, el 3 de mayo de 1926, el poeta, que ya había escrito todo lo que el destino le tenía reservado, inició una correspondencia amorosa muy singular con otra rusa. La destinataria, en esta ocasión, es una poetisa rusa de la que él no sabe nada, salvo su veneración por sus versos; cfr. Amelia VALTOLINA, “Il testamento di Orfeo”, en Marina CVETAeva y Rainer Maria RILKE, ob. cit., traducción italiana de Ugo Persi, p. 75.

⁷⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infiniti. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971; traducción italiana de Adriano Dell'Asta, en *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milán: Jaka Book, 2021, pp. 299-300.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUBER, M. (1984): *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider. Traducción italiana de A. M. Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*. Milán: San Paolo, 2014.
- CVETAЕVA, M. y RILKE, R. M. (1992): *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*. Berlín: Insel Verlag. Traducción italiana de U. Persi, *Marina Cvetaeva, Rainer Maria Rilke. Lettere*. Milán: Sellerio Editore, 2010.
- EXPÓSITO ROPERO, N. (2022): "Antropología, ética y razón práctica en Ortega: una lectura fenomenológica", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 165-180.
- EXPÓSITO ROPERO, N. y DOMINGO MORATALLA, T. (2022): "Introducción", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 9-18.
- HARO HONRUBIA, A. de (2018): "La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), pp. 175-204.
- LÉVINAS, E. (1971): *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. The Hague: Martinus Nijhoff. Traducción italiana de A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milán: Jaka Book, 2021.
- MONTALE, E. (2000): *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie*. Milán: Mondadori.
- MORENO MARQUEZ, C. (2022): "Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco. (Notas para una brevísimamente propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación)", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 95-107.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RILKE, R. M. y ANDREAS-SALOMÉ, L. (1975): *Briefwechsel 1897-1926*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. Traducción española de J. M.ª Fouce, *Correspondencia*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1997.
- RUSSO, M. T. (2012): *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Editrice.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAVIGNANO, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari: Editori Laterza.
- VITTORIO, M. (2023): *Il filosofo spaziale. Etica e antropologia dello spazio corporeo in Ortega y Gasset*. Mantua: Universitas Studiorum.