

El cuerpo: punto cero del fluir cósmico Una lectura orteguiana*

Lucia M. G. Parente

(...) el único medio que tengo para ir al corazón de las cosas haciéndome mundo y volviéndolas carne.

(M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*)

Introducción

“Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”¹. Se trata de las palabras pronunciadas por Goethe, y citadas en *El tema de nuestro tiempo*, para subrayar el valor intrínseco de la vida, es decir, el valor de la existencia en su ser simple y concretamente percibida. La vida es lo que es gracias a su misma autosuficiencia, en la cual es posible individuar formas expresivas más o menos eficaces a lo largo del fluir cósmico. En la estela de las inspiradoras reflexiones nietzscheanas² de las cuales se alimenta el pensar del filósofo español, estas formas marcan un parteaguas entre vida ascendente (lograda, realizada, noble) y descendente (malograda, desperdiciada, vil). De hecho, en *El tema de nuestro tiempo* se puede leer:

entre uno y otro extremo [de vida] podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen “viles”; en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el “pura sangre”, el “animal noble”, en quien el tipo se ennoblecen. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la

* Deseo expresar mi agradecimiento particular al Prof. Stefano Santasilia por su traducción del texto al español y al querido amigo y colega Agustín Serrano de Haro por la paciente y profesional revisión del texto final.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo III, p. 603. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos.

² Para Ortega, la distinción entre “formas más o menos valiosas del vivir” se tiene que atribuir a Nietzsche, considerado por el mismo filósofo español como “el sumo vidente” (*id.*).

Cómo citar este artículo:

Parente, L. M. G. (2023). El cuerpo: punto cero del fluir cósmico. Una lectura orteguiana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 181-193.

<https://doi.org/10.63487/reo.61>

forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien; el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital⁵.

En estas precisas observaciones de Ortega –que en Italia encontrarán un interesante desarrollo en las reflexiones del filósofo Pietro Piovani⁴– se puede ver claramente⁵ cómo el ser humano no puede, quiéralo o no, colocarse fuera de esta perspectiva puramente biológica. Así, la existencia se realiza mediante la directa confrontación con el tema de la temporalidad, de la *praxis*, de la intuición “en lo concreto del constituirse histórico y biográfico de cada individualidad en sus caminos existenciales y co-existenciales”⁶. Si la vivencia es la expresión de la *singularidad* humana perteneciente a la vida concreta de cada “ser ejecutivo”⁷, que, para decirlo con las palabras del

³ *Ibid.*, 604.

⁴ Hemos considerado adecuado crear un enlace entre las reflexiones de Pietro Piovani (1922-1980) y las de Ortega, en cuanto el filósofo italiano estudió el pensamiento del español. De hecho, en el pensamiento de Piovani se encuentran muchas referencias al filósofo madrileño. Consideramos que es posible encontrar varias “asomanzas” conceptuales y terminológicas, también con relación a los temas de la vida, de lo existente, de la singularidad, y sobre todo del devenir (con respecto al cual hablaremos más adelante). Como bibliografía crítica, nos permitimos remitir a Giuseppe CANTILLO, “Esistenza e storia nel pensiero di Pietro Piovani”, *Archivio di Storia della Cultura*, XIV (2001), pp. 45-47. Entre las muchas obras del filósofo napolitano, nos limitamos a indicar el importante trabajo Pietro PIOVANI, *Per una filosofia morale*, ed. de Fulvio Tessitore. Milán: Bompiani, 2010, que incluye las cuatro principales obras teóricas del filósofo. Para profundizar en el autor véase: Fulvio TESSITORE y Giuseppe ACOCELLA (eds.), *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981)*. Nápoles: Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti, 1982; Paolo AMODIO (ed.), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*. Nápoles: Liguori, 2000, cuya actualización se encuentra en *Archivio di Storia della Cultura*, XXI (2008), pp. 361-372.

⁵ En Ortega, la dimensión práctica de la existencia humana se deja ver también en el canal comunicativo que el mismo filósofo privilegia, es decir, el estilo del ensayo o del artículo de periódico, consustancial con respecto a su estilo de pensamiento –que remite a su convicción-vocación para la cual la claridad constituye la “cortesía del filósofo” –(José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 244). Con relación al estilo de comunicación en Ortega, cfr. Jaime de SALAS, “Comunicación y metáfora en Ortega”, *Convivium: revista de filosofía*, 22 (2009), pp. 131-150; Lucia M. G. PARENTE, *Ortega y Gasset e la “vital curiosidad” filosófica*. Milán: Mimesis, 2013, pp. 33-72.

⁶ Cfr. Anna Maria NIEDDU, “Personalità e autenticità in Pietro Piovani”, *Archivio di Storia della Cultura*, XIV (2001), p. 318.

⁷ “A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. (...) Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva (...). Más aún: esa reacción subjetiva no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etcétera. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella”, José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 676. Sobre el concepto del “ser ejecutivo”, remitimos a “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, en *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984; actualmente en VIII, 197-232.

discípulo Antonio Rodríguez Huéscar, “no es otra cosa que el acto de vivir, acto en el que tomamos parte por igual yo y las «cosas» que en cada momento integran mi circunstancia, acto, pues, mutual –mío sobre ellas y de ellas sobre mí–⁸, entonces esta efectividad del ser se expresa en su *unicidad, intransfieribilidad, irrepetibilidad*.

En Italia, también Pietro Piovani –sensible, al igual que Ortega, a los cambios históricos y a las influencias de la cultura europea del siglo XX, caracterizada por el existencialismo y la fenomenología– consideraba la subjetividad como irreductible por su constituirse en la *efectividad* (que no corresponde a un momento aislable de un proceso racional sino al resultado de reconocimientos y mediaciones conectadas con la misma existencia en su continuo “hacerse”) y por su remitir al inalcanzable límite⁹ cognoscitivo relativo al misterio del origen o, para decirlo según el estilo de Heidegger, relativo a nuestro ser *arrojados en el mundo*. Escribe Piovani parafraseando a Ortega:

La vida es algo que hay “que hacer” porque, realizado el giro de la *alternativa existencial* de la aceptación de mi ser incompleto, será gracias a la unidad de pensamiento y acción como trataré de llenar “la ausencia”¹⁰ que quiere esencializarse.

⁸ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 94. Para profundizar en el tema, cfr. José Emilio ESTEBAN, “L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez”, en Lucia M. G. PARENTE (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 205-240.

⁹ Vale la pena recordar la interesante interpretación de Giuseppe Cacciatore con respecto al sentido del límite en la perspectiva orteguiana, cuando el estudioso afirma que “el raciovitalismo de Ortega –así como el historicismo crítico-problemático de la tradición idealista y antipositivista que va de Humboldt y Dilthey hasta Weber, y que en Italia se extiende desde Vico y el Croce historicista hasta la escuela napolitana de Pietro Piovani– pueda caracterizarse como una implícita filosofía de la crisis en cuanto postula como concepto guía precisamente al sentido del límite, y adopta como método a la conciencia de la historicidad de la contingencia temporal y su traducibilidad en el lenguaje narrativo de la historia”, Giuseppe CACCIATORE, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013, pp. 76-77. Con respecto a la centralidad de la narración histórica dentro de la perspectiva raciovitalista, cfr. del mismo autor “La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta”, en Giuseppe CACCIATORE y Antonello GIUGLIANO (eds.), *Storicismo e storicismi*. Milán: Bruno Mondadori, 2007, pp. 109-168; Lucia M. G. PARENTE, “La historia como texto vital: Ortega y la razón narrativa”, en Gerardo BOLADO y Mykhailo MARCHUK (eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, razón histórica y democracia liberal*. Chernivtsi: Universidad Nacional Jurij Fedkovic de Chernivtsi, 2017, pp. 298-313.

¹⁰ El concepto de ausencia, junto con los corolarios que derivan de ella, representa la cifra del pensamiento de Piovani que fue un atento estudioso de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche (el cual considera que el núcleo principal de la existencia corresponde a su misma imperfección). Piovani amplía y desarrolla ulteriormente este eco nietzscheano en el capítulo “Assenza e valorazione” de *Per una filosofia morale* (1972), preludio de la obra póstuma de 1981, *Oggettivazione etica e assenzialismo*.

Vemos que el filósofo napolitano conoce muy bien el análisis orteguiano relativo al “quehacer”, a la circunstancialidad del pensamiento humano y su consiguiente vocación a la orientación de la cultura, y presumiblemente rememora un pasaje de *Historia como sistema* (1935), en el cual se lee que “la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacernosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”¹¹. Se trata de un concepto que Ortega ya había anunciado en 1932:

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. (...) La vida verdadera es inexorablemente invención¹².

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones (...).

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse¹³.

Ortega percibe profundamente este vértigo de desorientación con respecto al mundo, y orienta toda su producción filosófica según el deseo de comprenderla de manera mejor precisamente para hacerse comprender y poder llenar así aquella *ausencia* a la cual hace referencia Piovani, y que aspira a manifestarse. En fin, la escritura sigue manifestándose como el medio más eficaz para captar las implicaciones teóricas de los problemas existenciales de la vida diaria, en cuanto “por su misma esencia y presencia circunstancial”¹⁴, se iguala a la sustancialidad de la vida. De todo esto se sigue que la co-presencia de ser humano y mundo interindividual, bien representada en las obras del filósofo español, determina la circunstancia, que a su vez representa inequívocamente la expresión del espacio humano intersubjetivo (claramente en sintonía con una derivación de corte fenomenológico husserliano¹⁵, que

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Historia como sistema” (1935), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 47.

¹² José ORTEGA Y GASSET, “Para el «Archivo de la palabra»” (1932), V, 86.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 96.

¹⁴ *Ibid.*, 13.

¹⁵ La descripción, la subjetividad, la intersubjetividad, la reducción fenomenológica, el tiempo, el espacio son todos temas que en Ortega quedan relacionados, delineando una interpretación del pensamiento husserliano que no queda atorada en las cuestiones del idealismo y del ontologismo, sino que se orienta hacia la dimensión del sujeto concreto, de su encuentro con el “otro” en el recíproco devenir *vital, anímico y espiritual*. Se trata de un dinamismo que se puede captar en las páginas de “Vitalidad, alma, espíritu”, en el cual quedan profundamente analizadas las estructuras dinámicas de la subjetividad y del cuerpo (así como lo muestra Giulia Gobbi, joven estudiosa del pensamiento de Ortega, en sus atentas y loables revisiones de las precedentes

concibe la espacialidad viviente como fundada en la espacialidad subjetiva, con lo que “mi vida”¹⁶ —en cuanto singularidad vital de todo ser humano en el mundo— constituye la realidad fundamental dentro de la cual la vida social se manifiesta)¹⁷.

A partir de la interdependencia entre el yo y su circunstancia, mediante la cual la vida misma se sustanciaría, Ortega dirige sucesivamente su mirada pensativa hacia otro retrato hermenéutico que remite a un interés temático de valor permanente: la corporalidad en sus caracteres más típicos y sobresalientes. Y, así, se puede entender por qué la concepción orteguiana puede, todavía hoy, ser considerada como una “innovación metafísica”¹⁸ que obligatoriamente abre el camino de un análisis filosófico de profunda actualidad

traducciones de algunos textos orteguianos publicados en España entre el año 1924 y el año 1929, y que han sido recientemente traducidos al italiano: José ORTEGA Y GASSET, *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*. Milán: Maltemi, 2022. Los textos traducidos y comentados por la estudiosa son: “Las dos grandes metáforas” (1924), “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), “Facciones del amor” (1926) y “La percepción del prójimo” (1929). Se trata de los años en los cuales salen a la luz también los inéditos de Husserl, en los cuales Ortega va precisamente madurando sus reflexiones alrededor del filósofo alemán. Para el pensador madrileño, la fenomenología empieza a representar una gran obra de crítica cultural, mediante la cual resulta posible tomar en consideración y desarrollar ulteriormente temáticas filosóficas muy amplias. Según la apreciable interpretación de Javier San Martín: “La tarea de interpretación de la fenomenología husserliana consistió en reivindicar lo que ahora se llama «el nuevo Husserl», es decir, un Husserl que parte del sentido trascendental que somos cada uno de nosotros, sin por ello dejar de ser personas concretas, que viven corporalmente en un entorno socio-lingüístico e histórico. Esto significa que la trascendentalidad husserliana somos cada uno de nosotros con su cuerpo vivido animal, terminado por aflorar en lo que ahora en la feliz expresión de Donn Welton [en *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003] se llama «el nuevo Husserl»”, Javier SAN MARTÍN, “La vida radical como conciencia trascendental”, *Revista de Humanidades*, 28 (2013), pp. 231-232. Con respecto a la definición de “nuevo Husserl”, véase también “La «nuova» visione della fenomenologia”, *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”*, 6 (2011), pp. 3-31.

¹⁶ “Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella”, José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 345.

¹⁷ La que Ortega desarrolla en *El hombre y la gente* (obra cuyo título deriva de un curso académico muy importante que el filósofo madrileño impartió en 1939, en la Universidad de Buenos Aires, sobre la relación entre ser humano y sociedad), es una verdadera fenomenología de lo social; es decir, una descripción de las herramientas comportamentales y comunicativas adoptadas por el sujeto con el fin de adaptarse, pero sin una autónoma posibilidad de elección (porque aquellas formas derivan de la gente y resultan ser impersonales). Por esto, para poder captar de manera clara un contenido complejo como el del mundo humano impersonal, el mismo Ortega tratará de aclarar el significado de la convivencia social, del fenómeno Estado, del anonimato de la gente, del colectivismo y del individualismo.

¹⁸ “Un campo de investigación casi virgen, y tan difícil como promisorio”, Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ed. cit., p. 122.

completamente relacionado con su particular interpretación de la vida como “realidad radical”¹⁹.

Filosofía de la irremplazabilidad corporal

Hablar de la vida del ser humano, de *su* vida, significa adentrarse en los rincones de su misma existencia en el mundo, pensando en la “arquitectónica de la persona”²⁰ como en la de un ser cuya corporalidad lo sitúa en la existencia real en relación con otras corporalidades. La concepción del cuerpo que Ortega expresa en sus reflexiones concéntricas se perfila, por así decirlo, como una entidad con “dos cabezas”: una física y la otra metafísica. El cuerpo, en su espacialidad física, expresa (*significa*) una realidad metafísica como singular manifestación de un mundo interior, cuya identidad permite reconocer un ser viviente, concreto y único, es decir un *sí* que borra la distancia entre el *yo fenoménico* y el *yo nouménico*. *Mi* cuerpo soy *yo*, porque en él, y a través de él, me reconozco e identifico como sujeto, como persona individual, única y distinta de todas las otras.

Por esto, hablar de *mi* cuerpo significa hablar de *mi* vida. Sale, así, a la luz una interesante idea que anima las densas páginas de Ortega, el cual apela a la bien conocida razón vital e histórica para admitir que solo a partir de la vida de cada yo en su coexistencia (dialogante y contrastante) con el mundo alrededor, es posible hacer comprensible la singularidad del ser humano en su proyección experiencial vivida. Por esta razón, cada vida representa un acontecimiento único cuya expresión resulta ser irrepetible, de la misma manera en que cada cuerpo es indispensable porque la identidad de cada “sí” que compone el universo humano se sitúa en su *irremplazabilidad corporal*. Ortega se obstina en concebir al cuerpo como una posible forma de “resurrección de la carne”²¹, capaz de confrontarse con una perspectiva reduccionista que pensaba en el cuerpo como pura materia orgánica.

¹⁹ La primacía del yo como ser activo constituye, para Ortega, el emblema de la unicidad de la vida en cuanto *realidad radical* de la cual deriva la misma pregunta por el ser. El filósofo se dirige, entonces, hacia un saber significativo en el cual las palabras asumen vida a partir de su propia existencial singularidad. Y las palabras del filósofo, en toda su fuerza comunicativa de la relación con la sutileza del detalle y la forma concreta de la expresión enraizada en un rico tejido cultural, siguen ofreciendo imágenes que representan la vida concreta, en su realidad radical, y el moverse del enigma existencial hacia la luz de la comprensión y, por esto, de la aceptación de la “vida en la fatalidad y en la libertad”. Con respecto a este asunto, véase Lucia M. G. PARENTE, *Ortega y Gasset e la “vital curiosidad” filosofica*, ed. cit., pp. 65-98.

²⁰ Giulia GOBBI, “Introduzione”, en José ORTEGA Y GASSET, *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*, ed. cit., p. 18.

²¹ “Alla resurrezione della carne doveva corrispondere una filosofia inedita che parlava della corporeità e, come un profeta, Ortega (...) era disposto a ricercare una nuova antropologia filosofica con una base concettuale incentrata sul corpo e di vocazione fenomenologica”, Agustín SERRANO DE HARO, “Prefazione”, en José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 7.

La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral –escribe Ortega– estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. (...) Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero “dentro”.

En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma²².

Además del alma, es correcto recordar también al espíritu. Para el filósofo, este genera la capacidad de sentirse protagonista de los propios actos de voluntad y pensamiento (como él mismo indica en “Vitalidad, alma, espíritu”). El juego proporcional entre los tres niveles de la estructura íntima del ser humano ofrece también una panorámica del ser humano en continuo devenir, entre periodos de profunda “porosidad”²³ y otros de fuerte hermetismo (tal como pasa con las épocas históricas²⁴, cuando se desea ampliar el horizonte de investigación). La humana capacidad de realizar, de esta forma, *su* experiencia existencia en devenir, que Ortega supo representar mediante la complejidad de la estructura íntima del ser humano, ha sido reconsiderada por Piovani desde la perspectiva de un nuevo historicismo existencial, cuya síntesis queremos recordar:

La existencia no se sustrae al devenir: es porque, en sí misma, no se para. (...) Si los existentes son en cuanto se hacen, si su hacerse es producción de efectividad, ellos no pueden ser en cuanto son sino en cuanto devienen, y su devenir es un continuo defenderse de la inexistencia, una continua asunción de la conciencia de la precariedad en contra de la cual luchan. El existir es un cuerpo a cuerpo en contra de la inestabilidad, y por esto no puede ser más que devenir²⁵.

Volviendo a Ortega, si la existencia no puede ser más que devenir, el cuerpo de lo existente es la profunda morada de la subjetividad, cuya carne se vuelve a su vez expresión cósmica. Queda claro, entonces, cómo a partir del importante encuentro con la fenomenología “poco ortodoxa” de matriz scheleriana –descubierta por Ortega en 1913, dos años después de su acercamiento a los textos husserlianos– el filósofo español toma lentamente en consideración la ética material de los valores y su interés dominante hacia el ser humano, liberándose así de las ataduras del neokantismo, y “dando vida” a una descripción fenomenológica de la cotidianidad, nunca separada del mundo circunstancial en el cual

²² José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador* VII, II, 680-681.

²³ El término “poroso” será propuesto también por Merleau-Ponty, cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

²⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Dinámica del tiempo” (1927), IV, 55-74.

²⁵ Pietro PIOVANI, “Oggettivazione etica e assenzialismo”, en *Per una filosofia morale*, ed. cit., p. 1035.

el cuerpo-propio²⁶ queda situado. Con respecto a todo esto, las observaciones de Jean-Claude Lévéque nos permiten subrayar la recepción orteguiana de la concepción fenomenológica del filósofo alemán:

Para Scheler, vivir en el cuerpo-propio significa “estar-en él en la experiencia-vivida interior”; es algo inherente con nosotros y, a la vez, parece apuntar hacia el exterior, ser parte del mundo en su materialidad. Esta es la paradoja de la corporeidad. Ortega radicaliza la posición scheleriana en cuanto atribuye al cuerpo una función originaria con respecto a la mediación entre exterior e interior, y con relación a la fundación de la afectividad: en algunos pasajes, el filósofo español parece adelantar las posiciones expresadas por Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* o en los cursos impartidos sobre la Naturaleza en el Collège de France (...). Creemos que Scheler haya sido el primero que ha ofrecido a Ortega las herramientas necesarias para introducir la noción de “cuerpo” en su propia filosofía y poner las bases para una elaboración compleja de la fundación del conocimiento en la vida como realidad radical, aunque las dos posiciones –sobre todo con respecto a la cuestión de las esencias– resultan ser a veces profundamente divergentes²⁷.

Sin duda alguna, en Ortega se encuentra la presencia de los resultados alcanzados por Scheler, así como es evidente la afinidad de sus investigaciones con respecto a las de Merleau-Ponty, sobre todo con relación al concepto de carne (que expresa la recíproca inclusión del nexo cuerpo-mundo)²⁸. Las palabras del filósofo francés presentan claras “sintonías, consonancias, concordancias” con las de Ortega:

las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por él el mundo me rodea (...). La carne = el hecho de que lo visible que yo soy es vidente (mirada) o, lo que quiere decir lo mismo, tiene un *adentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto*, i.e. tiene

²⁶ El tema del “cuerpo-propio” tiene una evidente presencia en la fenomenología en francés, desde Merleau-Ponty hasta Michel Henry, así como dentro de las reflexiones de Lévinas. Quizás, en el panorama español, sean todavía pocos los filósofos que comparten este interés con Ortega; sin embargo, hay autores que se colocan en posiciones cercanas con respecto a la concepción orteguiana del cuerpo, como José Luis Aranguren, José Ferrater Mora, Pedro Laín Entralgo, Agustín Andreu, Agustín Serrano de Haro, José Lasaga, Felipe Ledesma, Nelson Orringer, Carlos Gómez, Jesús Conill, Camille Lacan, Antonio Diéguez.

²⁷ Jean-Claude LÉVÉQUE, “Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia”, en Francesco MOISO, Marco CIPOLLONI, Jean-Claude LÉVÉQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europa*. Milán: Cisalpino, 2001, pp. 77-78 (pp. 71-95).

²⁸ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, traducción al italiano de A. Bonomi. Milán: Il Saggiatore, 1965, pp. 103-104. Para profundizar véase Giovanni INVITTO, “I lettori italiani di Merleau-Ponty: breve cronaca di tre generazioni”, *Chiasmi International*, I (1999), pp. 19-21.

una prolongación, en la muralla que rodea a mi cuerpo, que forma parte de su ser²⁹.

Ya algunos años antes de las afirmaciones de Merleau-Ponty, Ortega declaraba que no solo la carne constituye contemporáneamente lo visible y lo vidente, sino también que:

por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo. (...) Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama expresión. La carne, además de pesar y moverse, expresa, es “expresión”³⁰.

Existe mi *intus*, entendido como trasfondo más íntimo de mí mismo, en el cual confluyen los deseos, las pasiones, las creencias, las esperanzas, los temores, etc., y todos hacen de mi cuerpo un “fertilísimo «campo expresivo o de expresividad»”³¹. Se perfila, así, una “geometría sentimental”³² de carácter único y que se sitúa propiamente dentro de la esfera interior de lo humano. No es importante el tipo de juego de las formas que acontece en este *lugar no lugar*³³ —que no presenta confines determinables y que Ortega mismo llama “intracuerpo”, porque la sustancia que lo genera queda invariada. Por esto, el cuerpo es expresión de un “pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales”³⁴ que subrayan nuestros estados íntimos mediante las variadas y múltiples sensaciones exteriores, así como haría el aparato que selecciona y que pasa o deja pasar a los objetos del mundo exterior³⁵.

El cuerpo-carne –entre biología y biografía– expresa esta singularidad del ser mediante la unicidad de *aquel* particular gesto emocional –que es el más evidente en el universo de los fenómenos expresivos³⁶– para donar valor al sentido de su existencia. El ser humano queda así convocado –a través de un tiempo que le pueda conceder la posibilidad ulterior como mejor valoración de

²⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, ed. cit., pp. 225 y 239.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 182 y 194.

³¹ *Idem*.

³² José ORTEGA Y GASSET, “Geometría sentimental”, en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), en *El Espectador V*, II, 584-595.

³³ “Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana –vida, alma, espíritu–, es inespacial”, José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), II, 682.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, “La percepción del prójimo” (1929), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 218.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 219.

³⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), II, 682.

su sentido³⁷ – al *quebacer* continuo mediante las recíprocas relaciones entre Tú y Yo. Por esto, “la carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido”³⁸ y marca un punto cero en el fluir cósmico. La lectura orteguiana –que compartimos plenamente– surge de la evidencia del cuerpo- propio como parte de sí nunca separada del ser anímico. Además, detrás de cualquier fragmento narrativo derivado por materiales heterogéneos del saber, para Ortega la corporalidad sigue siendo una tierra cuya exploración no acaba nunca. Por otra parte, toda vitalidad (alma y espíritu) encerrada en un cuerpo representa una historia única que, surgiendo de infinitas variables existenciales de *cromosomas cósmicos*, intenta describir el viaje errático que se extiende hasta los confines de su misma existencia corporal según el intento de reunirse con el origen.

Pero entonces: “Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?”³⁹, pregunta Ortega en el comienzo de “Variaciones sobre la carne”, título de un párrafo incluido en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. No hay duda de que lo que vemos es un cuerpo que expresa en sí la humanidad del ser: “Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto”⁴⁰.

¿Se puede dar una conclusión?

El conjunto de las obras orteguianas, recopiladas por la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, rescatadas gracias a la generosa y profunda colaboración de los herederos de su enseñanza, constituye una evidencia de una parte notablemente amplia, y representativa, de la filosofía española contemporánea, y atestigua cómo el legado del pensamiento de Ortega ha

³⁷ Aunque el ser humano esté marcado por la finitud, la evidencia de su ser en el mundo no impide la posibilidad de un continuo *desnacer*, para decirlo con las palabras de María Zambrano. Según Enzo Paci (1911-1976), pensador que a la manera de Piovani seguía dialogando con una fenomenología de corte existencialista muy cercana a la perspectiva de Ortega (y con un historicismo muy cercano a la posición de Croce): “Su fin [del ser] es la verdad que no se encuentra detrás de nosotros sino por delante, y que en las cosas del mundo ya está presente en forma adormecida. Despertar a las cosas, encarnar nosotros mismos este despertar en el cual todo se despierta, esto es volver a la vida auténtica del yo, a su continuo trascenderse, a la paradoja de la intencionalidad. Volver al sujeto, a nosotros mismos, a mí mismo. Despertar continuamente en el asombro del paisaje del mundo”, Enzo PACI, *Diario fenomenológico*. Milán: Orthotes, 2021, p. 128. Para un análisis general del pensamiento de Paci, véase Carlo SINI, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milán: Feltrinelli, 2015.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), II, 683.

³⁹ *Ibid.*, 680.

⁴⁰ *Id.*

sabido afirmarse de manera sólida e influyente, precisamente porque se trata de un pensamiento capaz de producir frutos heterogéneos, perspectivas de investigación y estilos filosóficos a veces muy lejanos entre ellos pero también con respecto a la enseñanza originaria.

La vitalidad de este movimiento de diferenciación y de renovación de su pensamiento atestigua una innegable fuerza especulativa, radicada en un multiforme y asistemático compromiso del filósofo de Madrid. La falta de sistematicidad de sus obras, y la gran apertura y disponibilidad con respecto a los hechos del mundo, marcan tanto la historia del ser humano como su filosofía, que quiere pensar en la vida como “dialéctica de lo real”⁴¹, según un rigor crítico que deriva también de la significativa contribución ofrecida por el *milieu* cultural de la época. Es precisamente gracias a su carácter arquetípico, como este pensamiento no deja de representar en el imaginario colectivo de la filosofía occidental una sugerente referencia a un compromiso directo y radical, a un claro espíritu de planificación y, sobre todo, a una auténtica vocación para un diálogo y una atención interdisciplinar capaces de construir puentes entre diferentes perspectivas filosóficas, sin dejar de lado su irreductible alteridad.

Así, si “la situación prácticamente óptima para conocer –es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos–, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés (...) poniendo en ella una perspectiva de atención”⁴², recordar sus reflexiones sobre el concepto de “cuerpo propio” (“portavoz” de la autenticidad del ser humano) en nuestra era *descorporalizada* puede ofrecer una oportunidad para seguir ejerciendo su sugerente influencia y, a la vez, para tratar de devolver un valor único e intransferible a la categoría de corporalidad, constantemente minada por un conjunto de vacuos algoritmos.

La riqueza del pensamiento de Ortega se encuentra en el diálogo que no llega a acabarse, ofreciendo preciosas “glosas” a la elaboración de todo pensamiento en devenir, y constituye “una vía de acceso a la realidad de nuestro momento por más que ello pueda llevarnos a utilizar su pensamiento en contextos nuevos”⁴³. El filósofo madrileño, dejándose llevar por la admiración hacia el humanista Goethe, ha intentado alcanzar la máxima altura precisamente en aquellas investigaciones con respecto a las cuales percibía más interés,

⁴¹ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 173.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, “Acción y contemplación”, en “Ideas sobre la novela” (1925), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, 896.

⁴³ Parece oportuno extender esta consideración de Jaime de SALAS, “Ortega y el contrato social”, en Francesco MOISO, Marco CIPOLONI y Jean-Claude LÉVÈQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, ed. cit., p. 205, al tema orteguiano del cuerpo propio, que –como el cuerpo social– “tiene que ser real, es decir, darse efectivamente dentro de una perspectiva concreta y no puramente teórica” (*idem*, p. 212).

trabajando con pasión y sin descanso para realizar su obra⁴⁴. Los que se han dedicado al estudio de la natural condición multifacética del pensamiento orteguiano, quizás puedan compartir la afirmación de Fernando Vela que, en 1961, afirmaba que “el edificio de una filosofía, cuando se hace filosofía a la manera de Ortega, nunca resultará acabado”⁴⁵, y más si, como subraya Giulia Gobbi, este edificio queda levantado por encima del “deseo más profundo e íntimo del individuo [que] es el de amar, realizando su propio Sí con todas sus fuerzas”⁴⁶.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMODIO, P. (ed.) (2000): *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*. Nápoles: Liguori. Actualmente, en *Archivio di Storia della Cultura*, XXI (2008), pp. 361-372.
- CACCIATORE, G. (2007): “La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta”, en G. CACCIATORE y A. GIUGLIANO (eds.), *Storicismo e storicismi*. Milán: Bruno Mondadori, pp. 109-168.
- CACCIATORE, G. (2013): *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino.
- CANTILLO, G. (2001): “Esistenza e storia nel pensiero di Pietro Piovani”, *Archivio di Storia della Cultura*, XIV, pp. 45-47.
- ESTEBAN, J. E. (2016): “L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez”, en L. M. G. PARENTE (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prólogo de L. Kauffmann, epílogo de J. San Martín. Milán: Mimesis, pp. 205-240.
- GANIVET, Á. (1991): *Ideario spagnolo*, trad. it. de L. Frattale. Roma: Bonacci Editore.
- INVITTO, G. (1999): “I lettori italiani di Merleau-Ponty: breve cronaca di tre generazioni”, *Chiasmi International*, I, pp. 19-21.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LÉVÈQUE, J.-C. (2001): “Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia”, en F. Moiso, M. CIPOLLONI y J.-C. LÉVÈQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*. Milán: Cisalpino, pp. 71-95.
- MERLEAU-PONTY, M. (1965): *Fenomenología della percezione*, trad. it. de A. Bonomi. Milán: Il Saggiatore.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010): *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NIEDDU, A. M. (2001): “Personalità e autenticità in Pietro Piovani”, *Archivio di Storia della Cultura*, XIV, pp. 317-331.

⁴⁴ Para una interesante visión del tema, ampliando la comparación entre ambos autores, véase Ángel GANIVET, *Ideario spagnolo*, traducción al italiano de Loretta FRATTALE. Roma: Bonacci Editore, 1991, p. 83.

⁴⁵ Fernando VELA, “Evocación de Ortega”, en *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, p. 25.

⁴⁶ Giulia GOBBI, “Introduzione”, en José ORTEGA Y GASSET, *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*, ed. cit., p. 22.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2022): *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*, prefacio de A. SERRANO DE HARO, trad. it. de G. GOBBI. Milán: Maltemi.
- PACI, E. (2021): *Diario fenomenológico* (1961), prefacio de P. A. Rovatti, postfacio de M. Cerulo. Milán: Orthotes.
- PARENTE, L. M. G. (2013): *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Milán: Mimesis.
- PARENTE, L. M. G. (2017): "La historia como texto vital: Ortega y la razón narrativa", en G. BOLADO y M. MARCHUK (eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, razón histórica y democracia liberal*. Chernivtsi: Universidad Nacional Jurij Fedkovic de Chernivtsi, pp. 298-313.
- PIOVANI, P. (2010): *Per una filosofia morale*, ed. de F. Tessitore. Milán: Bompiani.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- SALAS, J. de (2001): "Ortega y el contrato social", en F. Moiso, M. CIPOLLONI y J.-C. LÉVÈQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*. Milán: Cisalpino, pp. 205-215.
- SALAS, J. de (2009): "Comunicación y metáfora en Ortega", *Convivium: revista de filosofía*, 22, pp. 131-150.
- SAN MARTÍN, J. (2011): "La «nuova» visione della fenomenologia", *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"*, 6, pp. 3-31.
- SAN MARTÍN, J. (2013): "La vida radical como conciencia trascendental", *Revista de Humanidades*, 28, pp. 229-245.
- SERRANO DE HARO, A. (2013): "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares, pp. 311-327.
- SINI, C. (2015): *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milán: Feltrinelli.
- TESSITORE, F. y ACOCCELLA, G. (eds.) (1982): *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981)*. Nápoles: Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti.
- VELA, F. (1961): *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente.
- WELTON, D. (2003): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.