

# ORTEGA Y GASSET (1903-1914). PRIMERAS APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE CUERPO

ALBA MARTÍNEZ AMORÓS

Universidad de Valencia

Dos intereses se unen en este trabajo<sup>1</sup>: el pensamiento de José Ortega y Gasset y el papel del cuerpo en la realidad que llamamos “hombre”.

La pregunta sobre el ser humano es el eje central en torno al que gira toda la filosofía. Ciencia, arte, literatura, religión, todo está enfocado para el hombre y por el hombre. Según la concepción que se tenga sobre el ser humano, así se interpretan todos los demás interrogantes, tanto teóricos como prácticos, que van saliendo al paso en la existencia.

Pensar acerca del hombre significa tomarlo como centro de la mirada e intentar ordenar, de un modo comprensible, su hacer. Por eso me siento atraída por el pensamiento de Ortega: parte de un “hecho bruto”, como le gusta decir, que es el hombre actuando en el mundo, manejándose con las cosas, serpenteando entre los avatares de la vida. Este tomar la vida como tarea por hacer y no como algo acabado y fijo, como una cosa o sustancia que podemos observar y estudiar como quien investiga cualquier otro objeto natural para obtener de él sus rasgos definitivos, es una opción realmente enriquecedora y rompedora de muchos esquemas anquilosados que, hoy por hoy, no pueden satisfacer nuestras preguntas.

Es posible abrir nuevos horizontes de pensamiento acerca del hombre en un tiempo excesivamente positivista, excesivamente cientificista, y lograr un equilibrio entre las nuevas tendencias, sobre todo en neurología, que no anule una dimensión de trascendencia en la existencia del ser humano.

Nuestra vida como seres humanos, mi vida, el papel de mi cuerpo en mi existencia, porque lo siento como diferente al cuerpo, también vivo, de otros seres de la naturaleza: su humanización. La corporeidad humana tiene un algo de trascendente, “divino”, sin necesidad de separarla de la materia como les parecía

---

<sup>1</sup> Voy a emplear indistintamente los términos “ser humano”, “hombre”, “sujeto”. No debe interpretarse en ningún sentido como decantación por un género, sino por considerarlos conceptos con el mismo significado y que mejor expresan el sujeto al que me refiero en la lengua que estoy usando.

Cuando aparezca cualquier nombre propio, como José Ortega y Gasset, escribiré el nombre completo sólo la primera vez; después, lo escribiré abreviado, por ejemplo Ortega, por simplificar.

El texto irá acompañado en algún momento con frases en cursiva, señalando de dónde procede la cita; se ha hecho así por no considerarla suficientemente extensa para ocupar un párrafo aparte, o por continuar la sintaxis y no romper una frase o razonamiento.

Si aparecen algunos términos con comillas que no tengan nota a pie de página, o bien es porque se sobreentiende el origen, o bien porque es un término que deseo resaltar.

En el libro *Acercas del alma*, de Aristóteles, Tomás Calvo Martínez ha traducido el término “ousía”, por “entidad” en vez de “sustancia”. Cuando cito algún fragmento del texto, he puesto entre paréntesis “sustancia” para que se entienda que nos referimos a lo mismo, ya que es más común utilizar este último.

oportuno a los primeros filósofos. Hoy decir esto es cometer una falta que deja marca indeleble y dicta sentencia.

¿Cómo pensar de nuevo esta idea? ¿Por qué ese rechazo a pensar esta opción? Esta postura que, a mi juicio, es uno de tantos prejuicios que el hombre ha sostenido y sigue sosteniendo a lo largo de su historia, parece absurda en un tiempo que gusta presumir de libertad y tolerancia.

Pues mi ilusión es esta. Comenzar con este trabajo los primeros pasos torpes de una andadura que piensa ir sumergiéndose desde la superficie de la vida humana hasta sus secretos más molestos. Pensar el hombre sin ataduras científicas, libre de la presión de un empirismo que deja sin comprender tantas facetas de la vida real y concreta. Tomar mi propia existencia como “hecho bruto” y pensar qué dice Ortega acerca de ella.

Ortega y Gasset va a ser la primera ventana hacia esta aventura. Las demás irán abriéndose por el camino.

El hecho de tener que ajustar el tiempo a una tarea que excede en mucho las posibilidades ha impuesto la determinación de estudiar sólo una primera parte en la extensa obra de Ortega, lógicamente desde el principio hasta una fecha o una obra que pudiéramos considerar relevante. Esto último ha sido lo decidido: tomar sus *Meditaciones del Quijote* como el límite ficticio a un primer encuentro.

Por otra parte, se hace también necesario mirar hacia la espalda del propio filósofo y bucear, aunque sólo sea un poco, entre la carga intelectual que arrastra para poder comprender mejor la evolución de su personal cosmovisión. Por ello, Aristóteles y Nietzsche, junto con Scheler y Bergson, por ser relevantes en sus comienzos, van a hacer de sustrato filosófico en este trabajo, conscientes de que existen muchos otros que también han influido en su desarrollo intelectual, pero que no podemos abarcar. Desde sus primeras influencias del Neokantismo o la fenomenología, como las referencias al Psicoanálisis, todo debido a su estrecha relación con Alemania; y también obras y figuras de la intelectualidad española.

El objetivo del trabajo, por tanto, centrado en este periodo de 1903 a 1914, es extraer las primeras alusiones de Ortega a la cuestión del cuerpo en toda esta primera etapa, previa a sus importantes escritos de 1925, sobre todo, cuando el tratamiento de este problema ya es central.

Lo que se pretende es demostrar, frente a otras opiniones, que aunque no sea el tema fundamental de la reflexión del joven filósofo, la pregunta por la esencia de lo vitalmente humano está latente en la trayectoria personal de Ortega. No se trata de una cuestión que aparece en un momento espacio-temporal, antes del cual no se ha pensado ni discernido, por pertenecer al ámbito prohibido de lo subjetivo. Y porque eso es lo que se desea comprobar en este trabajo, el procedimiento va a ser muy simple. Tomar las breves y moteadas palabras del propio Ortega acerca de este problema e ir las ensartando para ver el camino recorrido hasta su primer gran discurso en *Meditaciones del Quijote*. Todos los escritos posteriores, densos y bien concebidos, son el fruto maduro de un germen más temprano, lleno de promesas.

Por tanto, el trabajo lo vamos a dividir en dos partes principales: una que abarca desde su inicio, ya licenciado en Filosofía y Letras, hasta la primera gran obra *Meditaciones del Quijote*. La segunda, será el análisis de esta obra desde el punto de vista de su aportación a la idea del cuerpo vivido.

En la primera parte, hemos establecido cuatro apartados, dos de los cuales dividen el desarrollo en los dos periodos de estancia en Alemania. El primero, en soledad y recién doctorado, de 1904 a 1907, con un regreso a su tierra entre medias. El segundo, acompañado por su mujer Rosa Spottorno, en 1911.

Después de cada regreso a España, Ortega viene cargado de conocimientos y de proyectos. En el primero, abanderado de la “europeización” de España a través de la cultura, con proyectos de una nueva pedagogía y todavía agarrado a la creencia en un idealismo que le conduzca a la verdad objetiva. En el segundo, despierto del sueño, seguro acerca de la imposibilidad de este idealismo y preparado para iniciar su personal epopeya.

Este camino del conocimiento, como ya anunció Platón “áspero y duro”, encuentra posada en sus *Meditaciones del Quijote*. Segunda parte del trabajo. Y decimos posada, no meta. Porque, al contrario, va a representar el asentamiento de sus pensamientos para tomar impulso hacia mayores alturas.

El cuerpo vivido, que es circunstancia y perspectiva, adquiere forma en espera de renovadas reflexiones. Pero, en cuanto a lo que este trabajo se propone, es suficiente de momento. Hemos dado el paso, una vez rechazado para siempre el conflicto entre la “*res extensa*” y la “*res cogitans*”, para concebir nuestra realidad como una compleja comunión de lo corpóreo y lo espiritual o anímico, sobre la que tendremos que seguir pensando.

## ANTECEDENTES

### A. ARISTÓTELES

*El alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivamente del alma, mientras que otras parecen ser afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales.<sup>2</sup>*

El ser humano es un ser que vive en el mundo. Si partimos de este hecho incuestionable, lo primero que salta a la vista es que, en ese mundo en el que estamos inmersos, hay cosas que contienen un principio de vida y otras que no. Dentro de las primeras está el hombre.

Cuál sea ese principio vital ha sido tema de reflexión desde el principio de la filosofía. Cuando los griegos conciben la existencia de algo incorpóreo, inmortal, que dan el nombre de *psyché*, fundan la primera concepción dualista del hombre como un compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu. Pero la clave en esta cuestión va a estar en la relación que mantienen estos dos elementos constitutivos.

Lo que de ello piense Platón va a ser distinto a lo que conciba Aristóteles, su discípulo, los dos grandes referentes de la antigüedad clásica. En la concepción de Platón, el hombre está compuesto de dos elementos bien diferenciados, uno de los cuales es corrupto, perecedero, afectado por todo lo sensible; el otro va a ser justamente su opuesto: imperecedero, eterno, inmutable. Uno arrastra al hombre hacia lo sensible, lo somete y sojuzga a todo tipo de necesidad, mientras que el otro puede elevarlo hacia las altas cumbres de lo inteligible, y de lo terreno

---

<sup>2</sup>ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Editorial Gredos, Madrid, 2010, p.37 (402a).

alzarlo a lo divino. El hombre es el alma. Su cuerpo es su propia prisión, su carga, su pesado lastre con el que ha de bregar durante su vida terrena.

No así en Aristóteles. Su concepción hilemórfica salva la separación que establece el platonismo y marca así el origen de una nueva visión natural de la realidad humana.

Vamos a centrarnos exclusivamente en aquellos textos que más interesan para nuestro tema: el Libro VI de *Ética a Nicómaco* y *Acerca del alma*.

De la obra de Aristóteles, *Acerca del alma*, fruto maduro de su hacer filosófico beben, como de la fuente original, todas las teorías que se consideran vitalistas, sean del color que sean. Por tanto, Ortega y Gasset encuentra en ella una inspiración fundamental.

La idea de alma como una sustancia, por tanto como un ente que tiene la existencia *per se*, la va a compartir con Platón pero desde una comprensión diferente. La idea platónica va a ser recogida por los neoplatónicos, como Plotino, y va a llegar a Descartes. Su formulación de la *res cogitans* y la *res extensa* es una redefinición del dualismo platónico que encaja en la naciente visión mecanicista y se instala con la modernidad en la psicología metafísica. Se separa de toda relación con la vida, y justo esto es lo contrario al planteamiento de Aristóteles que la concibe desde una visión naturalista, aunque comparta el hecho de considerarla una sustancia.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad (sustancia) y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado-, en segundo lugar, como estructura y forma (...) la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia<sup>3</sup>.

El alma es entelequia, el principio de los animales, nos dice al comenzar el Libro I. Por tanto, habrá que aclarar qué entiende por principio y si, el hombre que está dentro de esa clasificación de los animales, manifiesta diferencias o no.

Pero lo primero a tener en cuenta es qué tipo de relación establece entre materia y forma. Para Aristóteles las afecciones del alma –como la alegría, el miedo, el amor- se dan con el cuerpo, de modo que son intrínsecas a la materia. Si esto es así, el físico sería el que tendría que estudiarlas para dar su definición, no el psicólogo.

Después de analizar todas las teorías acerca del alma que han dado sus predecesores, en el Libro II es Aristóteles el que va desgranando toda su concepción acerca de los seres que tienen vida.

Empieza incluyendo los cuerpos naturales dentro de la categoría de sustancia y los clasifica entre los que tienen vida y los que no. El cuerpo natural que tiene vida es una entidad compuesta que se autoalimenta, crece y envejece. Conclusión: el alma es la forma específica de todo cuerpo natural que tiene vida en potencia, y como la entidad (sustancia) es entelequia, el alma es la entelequia de este cuerpo. Visto así, nos recuerda que no cabe pensar en que alma y cuerpo sean una misma cosa.

Cuando preguntamos “¿qué es esto?” estamos preguntando por la esencia de algo determinado. Si lo que preguntamos es por una entidad concreta, “¿qué es un hombre?”, estamos pidiendo que se nos diga cuál es su forma específica, es decir, las funciones que corresponden a esta entidad natural y que la hacen ser lo que es. Por eso, al centrar la atención en el cuerpo de un ser vivo, Aristóteles pone el ejemplo de una parte del mismo, el ojo, y nos dice que si fuera un animal, su alma sería la vista, ya que el ojo sin visión –sin su facultad o función- dejaría de

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Op. Cit., p.69 (412a)

ser lo que es. Y si este razonamiento lo aplicamos a la totalidad del cuerpo vivo, entendemos que el alma no se pueda separar del cuerpo ya que es su función.

De este modo, cuando decimos que lo animado se distingue porque tiene vida, contamos con que posee la capacidad para las distintas operaciones en que consiste vivir, así como el principio gracias al cual pueden llevarlas a cabo. Estas operaciones son: *intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo*<sup>4</sup>.

Por tanto, sus facultades son la sensitiva, la nutritiva, la discursiva y el movimiento. Aunque el alma sea el principio de estas facultades, lo que parece también evidente es que la esencia de cada una de ellas es diferente: consiste su función en operaciones distintas.

Según su teoría hilemórfica, la sustancia se puede entender como materia –que es potencia-, forma –que es acto- o el compuesto de ambas, que es el ser vivo o animado. Por tanto, el cuerpo no puede ser el acto del alma, pero sí al revés. Y por ello, el alma no es cuerpo, pero es algo del cuerpo, y no de un cuerpo cualquiera, sino de *aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo*<sup>5</sup>.

Estas primeras ideas están en el trasfondo de la concepción de Ortega y Gasset acerca del alma cuando escribe sobre ella, por ejemplo, en el artículo “Sobre el proceso Rull. Lamentación” de 1908, como se verá en la Primera parte de la exposición.

El alma es, pues, para Aristóteles, causa del cuerpo vivo en tres sentidos: como entidad (sustancia) de estos cuerpos, como principio del movimiento y como finalidad.

También las plantas tienen vida, pero sólo les afecta la facultad nutritiva; en el resto de los seres vivos, se amplía a la sensitiva que, según Aristóteles, implica tener también la facultad desiderativa. Y mientras que el movimiento local también lo poseen algunos animales, sólo los hombres se benefician de la facultad discursiva y el intelecto.

Estas últimas facultades son propias de las virtudes del intelecto, distintas a las virtudes del carácter, que es la doble clasificación que hace Aristóteles. En *Ética a Nicómaco*, en concreto en el Libro VI, dice que son dos las partes del alma: la racional y la irracional y dentro de la primera, a su vez hay una parte, que es la *científica*, que se ocupa de lo que es y no puede ser de otra manera, mientras que la otra, que es *calculadora*, considera lo que admite la posibilidad de ser de otro modo. Como concibe la virtud (*areté*) como la actividad del alma, las que corresponden a la parte racional serán superiores. Estas son las virtudes intelectuales.

Distanciándose de Platón y situándose en el ámbito de la psicología, establece tres elementos que rigen la acción del alma: la sensación, el intelecto y el deseo. Como la sensación por sí sola no lleva al comportamiento racional, prueba de ello son los animales, quedan las otras dos para estudiar el alma en el hombre.

El punto de partida de toda acción es la elección, y para que esta se determine, es necesaria una inclinación, que es la razón para dicha elección:

Claro que la producción no es un fin sin más, sino con-vistas-a-algo; pero sí lo es la acción: el bien-estar es un fin, y la tendencia es hacia éste. Por eso la elección es o

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Op. Cit., p.73 (413a)

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Ibidem*, p.75 (414a)

bien entendimiento unido a la tendencia, o tendencia unida al razonamiento; y un principio de esta clase es el hombre<sup>6</sup>.

A mi juicio, siguen resonando estas ideas en el pensamiento de Ortega. Y es de señalar que Aristóteles establece una jerarquía ascendente en la posesión de estas facultades, de modo que la vida vegetativa sería el escalón inferior. No obstante, el comentario que hace acerca de la facultad primaria y básica, que es la nutrición, y que por tanto todo ser vivo posee, revela un profundo sentido de la dimensión trascendente en que consiste la vida, la procreación. Presentándola como acto natural, la eleva a lo “sobrenatural”:

Y es que para todos los vivientes que son perfectos – (...) - la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos – (...) - con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente (...); y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie<sup>7</sup>.

Este es el acto altruista de la vida, porque dejando salir de sí misma nueva vida, no se perpetúa a sí misma por el egoísta deseo de eternidad, sino que se da “en otro”, para que otro distinto a ella misma, participe también de este don.

Este punto me parece de lo más sugerente para afrontar los grandes y graves interrogantes de nuestro tiempo sobre la cuestión de la vida en todas las esferas, sobre todo en Bioética. Pero no nos desviemos de nuestro objetivo.

La primera facultad que recibe un ser engendrado de otro es la *sensación*, el sentir. Esta siempre es acerca de objetos individuales, mientras que la ciencia lo es respecto de objetos universales. La ciencia, nos dice también en *Ética a Nicómaco*, se ocupa de lo que es por necesidad, no engendrado, eterno. Por tanto, los seres naturales no son objeto de conocimiento científico. Serán asunto de la Inteligencia y el Entendimiento (1143b).

Muy semejante a las explicaciones de Platón en el Libro VII de *La República* cuando se refiere al conocimiento, Aristóteles parte de la vista como facultad del órgano sensorial que nos permite la visión de los colores que recubren todas las cosas que tienen en sí mismas la causa de su visibilidad; no obstante, para que esto sea así, necesitamos la luz. Pero hay otras que no son visibles por sí mismas, como el aire, el agua y otros, y a estas realidades las va a llamar *transparentes*. Como nota curiosa, Ortega utiliza en *Meditaciones del Quijote* esta idea de la transparencia para explicar la cualidad específica de los objetos estéticos.

En esta capacidad sensorial los seres humanos somos diferentes, pero no superiores al resto de los animales. Ahora bien, en cuanto a la voz, nos dice Aristóteles que sólo es posible producirla con una parte especial del cuerpo: es privilegio de los animales que reciben aire en su interior. Igual que la lengua tiene dos usos, la capacidad de gustar –necesaria- y la de hablar, cuya finalidad es exclusivamente *la perfección*, del mismo modo ocurre con el aire introducido en el cuerpo. Por un lado regula la temperatura y ayuda al corazón, pero también se usa para la voz, que es por supuesto una perfección del que la posee, pero no necesidad. Y, ¡atención!:

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Libro VI. Madrid, 2001. Alianza Editorial. Libro VI, p.183 (1139b)

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Op. Cit, p.80 (415a-415b)

(...) ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado<sup>8</sup>.

Es sorprendente el conocimiento que Aristóteles muestra de la fisiología, pero todavía es más elogiable el modo en que va intercalando, en la pura biología, los matices esenciales que van destacando al ser humano del resto de los animales como seres vivos.

No obstante, el hombre es inferior a otros animales en cuanto al olor y al gusto, pero no respecto al tacto, a los que gana en precisión. Curioso porque aquí Aristóteles dice que *de ahí que sea el más inteligente de los animales*.<sup>9</sup> Y mientras que los objetos de los otros sentidos son percibidos cuando el medio influye sobre nosotros, sin embargo, los objetos del tacto los percibimos al mismo tiempo que el medio. Si colocamos los objetos encima del cuerpo, *directamente sobre la carne*<sup>10</sup>, dice Aristóteles, es entonces cuando se perciben; por tanto, está claro que la carne es el medio del tacto.

Esta idea también es muy sugerente. Cuando el hombre en sus orígenes pasa a la posición erguida, no sólo descubre el horizonte que se abre a su mirada, sino que las manos pasan a ser el instrumento de dominio sobre su circunstancia. Ortega va a desarrollar a lo largo de sus escritos toda una concepción novedosa de la técnica como dimensión intrínseca y radical del ser humano, especialmente en *Meditación de la técnica*. Y, desde luego, será un tema a investigar porque la importancia del tacto en la comunicación corporal es fundamental, así como todo el mundo de la significación y la creatividad a través de las manos.<sup>11</sup>

En cuanto al olfato, distinguiéndose nuevamente de los otros vivientes, sólo funciona en el hombre cuando aspiramos en la respiración. Por tanto, respecto a todos los sentidos, su modo de padecer el influjo de cualquier realidad individual es, no como tal realidad individual compuesta de materia y forma, sino como siendo de una cualidad o de otra, y como forma. Esta es la razón de que las plantas no tengan sensibilidad, ya que no poseen el principio capaz de abstraer la materia y quedarse sólo con las formas.

La importancia de los sentidos a la hora de pensar el cuerpo vivido es evidente. Para Aristóteles son estos cinco sentidos los que afectan a los organismos vivos; pero Ortega sabe que los fisiólogos, en su época, ya han aumentado a once:

A la vista, al oído, al olfato y al gusto, deben agregarse la sensibilidad laberíntica y vestibular del oído, la presión del contacto, el dolor, el frío, el calor, la kinestesia (las sensaciones musculares, tendinosas y articulares) y la cenestesia (la sensibilidad visceral).<sup>12</sup>

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Op. Cit., p.97 (420b)

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Op.Cit., p.98 (421a)

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Ibidem*, p.106 (423b)

<sup>11</sup>En el libro de Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*, recoge cinco ensayos de importantes filósofos, entre ellos de Ortega, pero nos interesa reseñar aquí el de José Gaos sobre "La caricia". Se trata de una bella y al mismo tiempo sería exposición de uno de los rasgos que considera plenamente humanos, donde aparece la función significativa del tacto en la caricia por las relaciones que se establecen: *El sujeto que acaricia, el hombre; el objeto acariciado, un sujeto capaz de percibir y comprender la caricia, asentir a ella, consentir en ella, corresponder a ella con otras –el hombre. Pero tampoco todos los hombres igualmente*. SERRANO DE HARO, Agustín (Ed). *Cuerpo vivido*. Madrid, 2010. Editorial Encuentro, p. 78.

<sup>12</sup> ORRINGER, Nelson R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona, 1999, Universidad de Navarra, p.21.

Del Libro III nos interesa quedarnos también con algunas cuestiones. Establece Aristóteles una diferencia entre pensar y percibir sensiblemente. Esto último lo hacen todos los animales; en cambio, lo primero no. Toda la filosofía griega ha distinguido estos dos modos de conocimiento, el sensible y el racional; por tanto, habrá que ver qué se entiende por cada uno de ellos cuando hablamos del conocimiento humano.

El alma propia de los animales se define por la potencia de discernir –que incluye pensamiento y sensación- y la de tener movimiento local.

Los movimientos de desarrollo y envejecimiento, puesto que se dan en todos los seres vivos, serían producidos por una parte del alma que está presente en ellos y es la nutritiva y reproductora. El principio motor del movimiento local, en cambio, ha de ser otro, ya que se propone un fin y va acompañado de la imaginación o del deseo, aunque ya hemos comentado que éste no es suficiente. Por ello, está claro que se refiere al intelecto práctico, no al teórico, que es la virtud de la Prudencia, ya que actúa con vistas a un fin. Mientras que el intelecto siempre acierta, el deseo y la imaginación no.

El principio motor es, entonces, el objeto que se desea, que es lo que se presenta como bueno, lógicamente. Y como el bien realizable es lo que puede ser de otra manera, el impulso motor del alma es el deseo.

Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro (...) <sup>13</sup>.

Esta idea me parece muy interesante en relación a Ortega. En textos posteriores a los que nos toca investigar, define la vida como “futurición”. Pero sin irnos tan lejos por sujetarnos a nuestro propósito, la contraposición entre los impulsos, deseos, emociones incontrolables del “mundo interior” frente al “yo”, del que tratan sus primeros textos, encontrarían aquí acomodo, a mi entender.

De ahí que los filósofos griegos y, entre ellos, Aristóteles, propongan la Prudencia como la capacidad para deliberar sobre lo bueno, lo que conviene, y no sólo para uno mismo sino también para la comunidad. En el caso de Ortega, se multiplican los textos en que habla del “alma” referida al individuo y paralelamente a la sociedad, y, por supuesto, como el elemento imprescindible para que ambos encuentren su verdadera y auténtica naturaleza.

La Prudencia es la virtud de la parte racional del alma que afecta a las opiniones, en tanto que éstas pueden ser de una manera o de otra.

(...) la actividad humana se realiza plenamente mediante la Prudencia y la virtud moral. En efecto, la virtud hace que sea recto el objetivo y la Prudencia los medios que a él conducen <sup>14</sup>.

La diferencia fundamental de Aristóteles con Sócrates, y que le lleva a cuestionar su intelectualismo moral, es la identificación que éste hace entre virtud y conocimiento; en Aristóteles, las virtudes guían o conducen a la razón, pero no se confunden con ella: *En efecto, no somos más aptos para obrar por el hecho de conocer la Medicina o la Gimnástica.* <sup>15</sup>

En cuanto al movimiento hay que distinguir, por tanto, el motor, lo movido y aquello con que mueve. El animal, claro está, es lo movido. Pero cabe distinguir en el motor una parte inmóvil, que es el bien realizable a través de la acción, es

<sup>13</sup>ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Op. Cit., pp.138-39 (433b).

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Op. Cit., p.198 (1144a)

<sup>15</sup> Ibidem, p.197 (1143b)



decir, el fin que desea alcanzarse, y la facultad desiderativa que es la que mueve al moverse ella misma. Esta facultad necesita, pues, el deseo para que se dé, lo cual implica a su vez la imaginación. La imaginación puede ser sensible o racional, y sólo de la sensible participan todos los animales.

En consecuencia, la imaginación deliberativa sólo se da en los animales racionales; es un cálculo racional que necesariamente ha de usar una sola medida, puesto que se sigue siempre lo mejor. En *Ética a Nicómaco* avisa que no hay que confundirla con la conjetura ni con la agudeza; y para que el deseo no la arrastre, *la "buena deliberación" sería "la rectitud relativa a lo que conviene con vistas a un fin, cuya verdadera concepción es la Prudencia"*<sup>16</sup>.

Concluyendo: el alma nutritiva es necesaria para todo ser que vive, pero no la sensitiva. Respecto al animal, necesita de las dos:

Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin. Ahora bien, todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza. (...) en efecto: ¿por qué había de carecer de sensación? Quizás porque sería mejor para el alma o para el cuerpo. Pero de hecho no ocurriría ni lo uno ni lo otro: ni aquella entendería mejor ni éste tendría una existencia mejor careciendo de sensación<sup>17</sup>.

Esta concepción de la naturaleza de los seres vivos rompe con la separación entre lo sensible y lo racional de la filosofía de su maestro Platón. Sin negar la existencia de ambas realidades, las convierte en un único entramado vital que funciona cooperativamente y dirigido a un fin común: una vida lo mejor posible. La teleología que orienta todo proceso natural eleva lo biológico a un estatus imposible de abarcar desde una visión positivista, como la que por su parte rechaza también Ortega.

A mi juicio, aunque con evidentes distancias, la idea de Ortega de que el hombre auténtico es el que asume las riendas de su vida y construye su vida cumpliendo lo que es su destino, sería semejante a este planteamiento teleológico, pero con la gran salvedad de que cada hombre decide libremente asumirlo o no.

La concepción aristotélica del alma como principio vital, por tanto, es necesaria tenerla como parte del bagaje de todo pensador que centra su pensamiento en la vida, en este caso, Ortega. Aunque lo primero a señalar sea que se opone a la idea de entidad o sustancia de Aristóteles. Su metafísica defiende la independencia de la vida respecto a la materia, que es lo mismo que decir del alma respecto al cuerpo. O sea, que el acto primero del ser vivo es el alma y el segundo, la vida. Entre ambos actos estarían las potencias o facultades del alma. En cambio, para Ortega el alma no es *una realidad sustancial sino un modo de actuar y manifestarse la vida del hombre, su realidad radical*<sup>18</sup>.

## B. NIETZSCHE

*Es difícil ser comprendido: en especial si uno piensa y vive... (al ritmo del Ganges) entre hombres que piensan y viven de otro modo, a saber... (al ritmo de la tortuga), o en el mejor de*

<sup>16</sup> Ibidem, p.194 (1142b)

<sup>17</sup>ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Op. Cit., pp. 141-42 (434a-b).

<sup>18</sup>LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Mayo, 1994 Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores, p. 120.

*los casos...”según el modo de caminar de la rana” (...) y debemos estar cordialmente reconocidos por la buena voluntad de poner cierta sutileza en la interpretación<sup>19</sup>.*

Frente al criticismo de la filosofía Kantiana, Friedrich Nietzsche va a buscar una nueva perspectiva que incorpore a la razón pura otros elementos que, por pertenecer al cuerpo, la van a transformar en una “razón impura”. También pertenece a los pensadores que ponen la vida como centro de su reflexión, y no la ciencia. Por eso es importante confrontarlo con Ortega para demarcar sus posibles coincidencias y sus seguras discrepancias.

La revisión crítica que lleva a cabo en la línea de todo criticismo, la va a hacer, en cambio, desde la fisiología, aunque haya partido de la filología. Defiende la unidad de lo físico y lo psíquico en una concepción del cuerpo como organización no estática, sino dinámica. Nuestro cuerpo no es una cosa más, sino el hilo conductor gracias al cual interpretamos el mundo. Esta valoración del cuerpo como tema filosófico la va a compartir Ortega.

Pero Nietzsche va a tomar un camino distante al del filósofo español, centrándose en lo irracional, instintivo y salvaje del cuerpo, y rechazando toda intervención de lo racional. No existe la “cosa en sí”. Sólo hay interpretaciones acerca de la realidad en la que estamos y el sentido que aparece en esa interpretación. Por tanto, frente al pensamiento, con lo que contamos es con la interpretación del sentido, que procede de nuestro centro vital, nuestro cuerpo.

En el momento de vivir, de la praxis, el hecho de que creamos que algo es verdadero sólo responde a que esa interpretación nuestra, particular, la hemos “incorporado” en nosotros; es decir, es una experiencia vital, que además nos enfrenta a otros sujetos que tienen sus propias interpretaciones y por ello cuentan también con la verdad vital de su representación de las cosas. La existencia se convierte entonces en una lucha por la imposición de un sentido.

De este modo, la verdad depende del punto de vista del valor que posea para la vida; lo que llamamos “mundo verdadero” nos lo hemos inventado nosotros. Esta “razón del cuerpo” se expresa, según Nietzsche como una voluntad de dominio sobre la realidad, lo que adoptará la formulación de *voluntad de poder*.

La vida no puede prescindir del cuerpo, y como es una realidad dinámica, ha de admitir el devenir. El hombre, para asumir la vida, ha de partir necesariamente de tres condicionantes: los sentidos a través de los que el cuerpo se sumerge en la vida, los impulsos, entre los que siempre hay un conflicto continuo, y las vivencias, que es todo aquello que experimentamos y pasa a formar parte de nosotros.

Teniendo en cuenta estos “a priori”, cuando nos preguntamos qué es algo, hemos de partir de la premisa de que se trata siempre de algo para mí, aunque sin olvidar que no hay una perspectiva que lo abarque todo. De ese modo, se cuestiona el segundo de los dos polos de la relación cognoscitiva sujeto- objeto.

El hombre no tiene más que su perspectiva, desde la que se convierte en “individuo soberano” (“individuo autónomo supraético”), con auténtica “conciencia de poder y libertad”, con el “privilegio extraordinario de la responsabilidad”, porque en su perspectiva (“desde sí mismo”) tiene su “medida del valor”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, 1980, 6ª edición. Alianza Editorial. Sec. II, 27, p. 52.

<sup>20</sup> CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Madrid, 3ª ed. 2007, Ed. Tecnos, Cp. I, p.45

Expresada esta idea por el propio Nietzsche, la encontramos en su obra *Más allá del bien y del mal*:

Suponiendo que ninguna otra cosa esté “dada” realmente más que nuestro mundo de apetitos y pasiones, (...) ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o “material”). (...) Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad – a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis- (...) entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, -sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más que eso<sup>21</sup>.

La base de la crítica de Nietzsche acerca de la verdad es que no existe la “cosa en sí”. En esto coincide con Ortega, ya que también va a rechazar el concepto de ser de la metafísica clásica. Pero para Nietzsche esto se traduce en aceptar que lo único que existe es la interpretación y el sentido que surge en el interpretar. Su consecuencia pragmática es que tampoco podemos contar con un mundo exterior a nosotros, igual a sí mismo, que sería el referente de nuestro lenguaje y acerca del cual podríamos hablar de él con certeza. Ese tipo de inteligibilidad es imposible: no hay verdad como adecuación, sino apariencia; no hay pensar, sino interpretación del sentido. El lenguaje es pura metaforización.

(...) La creencia en “certezas inmediatas” es una ingenuidad moral que nos honra a nosotros los filósofos: pero (...) - el filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha (...) yo mismo he aprendido hace ya mucho tiempo a pensar de modo distinto, a juzgar de otro modo sobre el engañar y el ser engañado, (...) Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada del mundo. Confesémosnos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas. (...) ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre “verdadero” y “falso”? ¿No basta con suponer grados de apariencia?(...)<sup>22</sup>.

La metáfora es uso creativo del lenguaje, fruto de mirar desde un punto o perspectiva vital que brota del propio cuerpo, como centro que es de nuestra vida. Esta idea de perspectiva es completamente distinta a la de Ortega, porque sin dejar de afirmarlos ambos como el modo humano de situarnos ante la realidad, para Nietzsche no hay ninguna pretensión de verdad, sino todo lo contrario. Su perspectivismo lo que quiere afirmar es lo pretenciosamente humano que es creer que hay una única verdad absoluta.

En cuanto al lenguaje, la postura del joven Ortega la comprobaremos con los textos que vamos a comentar de “Ensayo de estética a la manera de prólogo”.

Respecto al hecho de que yo no pueda alcanzar la verdad completa porque estoy ligado a mi perspectiva, en Ortega no significa que no exista. Yo alcanzo un ínfimo trozo de esa verdad, y si pudiéramos aunar todas las perspectivas de todos los sujetos en todos los tiempos y espacios, nos encontraríamos frente a ella. Pero esto sólo es posible para Dios. No obstante, coinciden en rechazar la razón pura de la filosofía kantiana, sólo que Ortega, al admitir que la vida pone de su parte unas condiciones puesto que se da en un cuerpo, la razón haya de concebirse, en su búsqueda de comprensión, como “razón impura”. En Nietzsche, por el contrario, va a suponer el rechazo de toda racionalidad, la vuelta atrás en el paso del mito al logos: *¿no basta con suponer grados de apariencia?*

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. Sec. II, 36, pp. 61-62.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. Sec. II, 34, p. 60.

Las palabras de Nietzsche acerca del interés por *pensar de modo distinto* nos trae a la memoria cuando Ortega, en *Meditaciones del Quijote*, también se plantea como intención *posibles maneras nuevas de mirar las cosas*<sup>23</sup>. Sólo que, a diferencia de Ortega que está en el momento de influencia fenomenológica, para Nietzsche no podemos conocer realmente el fenómeno porque todo es simple apariencia.

Por tanto, en Ortega, cada perspectiva ofrece un trozo de la verdad completa en tanto que responde a un trozo de la realidad absoluta. Lo que ocurre es que cada individuo sólo puede aspirar a eso. Para Nietzsche, en cambio, como lo explica claramente Jesús Conill en su libro *El poder de la mentira*<sup>24</sup>, cada perspectiva es la expresión de la voluntad de poder de un sujeto; remite a una imaginación poética que no presenta una verdad objetiva, sino que únicamente interpreta. Todo son apariencias; la mentira forma parte de la vida y lo mejor es asumirlo.

Pero, ¿no es esto mismo lo que expresa Ortega cuando escribe que hay que *salvar las apariencias*? Aunque en un primer momento nos dé que pensar, hay una importante diferencia: que para Nietzsche detrás de la apariencia no hay nada más que una interpretación; no hay ninguna realidad, ninguna verdad absoluta en ningún sentido. En cambio, para Ortega, la apariencia es nuestro modo de acceso a la realidad que sólo puede ofrecerse perspectivamente, y este modo humano hay que recuperarlo si queremos comprender la relación humana con la realidad que le circunda. Pero la limitación de nuestro cuerpo para estar en el mundo, no implica que éste no sea.

En cuanto a la voluntad de poder que se hace carne en la vida, es la expresión de la libertad. Si comparamos esta idea con el pensamiento de Ortega, podríamos pensar que cuando habla de la relación del ser humano con la circunstancia, también hay ahí una situación de superioridad respecto al mundo entorno, que en los animales es de adaptación y sumisión, mientras que en el hombre es de “reabsorción”, como él mismo dice, de la circunstancia. Cada sujeto humaniza su mundo y lo transforma, ¿no es eso voluntad de poder? Pero no hay que olvidar la otra parte. En Ortega, también se da el mismo proceso a la inversa: el mundo, la circunstancia, no es pasiva respecto a mí y contribuye en la construcción de mí mismo, poniéndome obstáculos o facilidades.

Además, el que realiza esta aventura en Ortega es el “yo” como unidad de cuerpo y circunstancia externa, mientras que en Nietzsche es sólo el cuerpo el verdadero centro desde el cual se interpreta el mundo.

No obstante, la interpretación de J. Conill, es que, al sumergirse en lo profundo de lo corpóreo, la postura de Nietzsche sería más biográfica que biologicista, que es como se suele clasificar. A partir del cuerpo, de los impulsos y los afectos, existiría como una “inteligencia corporal”<sup>25</sup> que es previa a todo uso lógico y racional, desde la cual inventamos el mundo. De ahí que después nos parezca todo tan lógico, precisamente porque ha salido de nosotros mismos.

La capacidad de poder realizar esto es la libertad, pero no es que el hombre lo haga por gusto; no tiene más remedio que dar sentido a las cosas y ha de hacerlo

<sup>23</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914. Tomado de la última edición de las *Obras completas*. Tomo I\_ 1902/1915. Madrid, 2004. Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales, S.L. Fundación José Ortega y Gasset, p.753.

<sup>24</sup> CONILL, J. *El poder de la mentira*, Op. Cit., Cp. I, p.83.

<sup>25</sup> CONILL, J. *Ibidem*, p. 122.

desde sí mismo, desde su cuerpo. Y en esta voluntad de dominio es donde aparece el interés vital por la “autosuperación”<sup>26</sup>.

El héroe trágico en Nietzsche es el que se enfrenta a la vida en ese afán de libertad de poder; en Ortega, cuando veamos *Meditaciones del Quijote*, comprobaremos que es también el “héroe”, en la figura del hidalgo Don Quijote, el hombre auténtico que acepta su destino frente a la pasividad de la existencia del villano.

J. Conill, en este sentido, hace una llamada a revisar la interpretación fuertemente negativa que tiende a hacerse de la “voluntad de poder”:

(El poder) No es fuerza bruta, sino fuerza viva inteligente: transvaloradora y legitimadora. Este grado de razón (o inteligencia) contenido en la fuerza tiene el carácter de la interpretación y la libertad, puesto que la voluntad de poder “interpreta” y se equipara a la “libertad” (...) con nuestras interpretaciones, no sólo valoramos la vida y el mundo, sino que a través de ellas la voluntad de poder se adueña de algo, superando otras interpretaciones. Porque “no hay hechos”, sino fuerza inteligente de interpretación transvaloradora. Y ese impulso radical del hombre por el poder se ha denominado “libertad”<sup>27</sup>.

El rechazo ante este concepto clave en la filosofía de Nietzsche, a mi juicio, procede de que, el ejecutar o no esta voluntad de poder, hace que se distingan dos tipos de hombres: uno fuerte y otro débil. Esto implica, a su vez, una valoración que según desde dónde se haga –el punto de vista, la perspectiva- puede resultar inmoral o, simplemente, una descripción ajustada a la realidad.

Cuando Nietzsche está criticando la predilección por los débiles en la religión cristiana, se está situando en un terreno que aboca en la inmoralidad. Por eso será necesaria para él una “transvaloración” de los valores morales cristianos. Pero cuando identifica el “rebaño” como aquellos hombres que no son capaces de tomar por sí mismos las riendas de su vida, que son vitalmente cobardes, frente al “señor”, que se enfrenta a la vida como individuo, en solitario, asumiendo lo que le pueda aportar de sufrimiento, no se entiende por qué ha de verse tan rechazable esta postura. ¿No es real la existencia de estos dos tipos de hombres en todos los tiempos?

Evidentemente, al débil esto no le hace ninguna gracia: *La mirada de los esclavos no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso; (...) es sutil en su desconfianza frente a todo lo “bueno” que allí es honrado -, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica*<sup>28</sup>.

Esta misma idea la comenta Ortega muchas veces en sus escritos; además, será clave en su obra *La rebelión de las masas*. Lo que ocurre es que hay que ser cuidadoso a la hora de exponer estas cuestiones. Una cosa es la figura del “filósofo gobernante” en Platón, o la “minoría selecta” intelectual en Ortega, y otra muy diferente el “superhombre” de Nietzsche si sólo vemos en él un Napoleón, un Hitler, un Stalin, o cualquiera semejante de los terribles ejemplos que ha dado la humanidad.

Aclarado con mejor o peor fortuna, y ajustándonos a los textos que nos corresponden por nuestra limitación, podemos elegir este fragmento muy sugestivo extraído del escrito de Ortega “La destitución de Unamuno”, como botón de muestra de lo que queremos decir:

Un hombre honrado no puede ver sin encenderse de indignación que ante su presencia se atropelle a un prójimo que conduce una vida limpia y perfecta, trabajadora y ascética, exento del poder defensivo que el dinero proporciona y sin el

<sup>26</sup> CONILL, J. *El poder de la mentira*. Op. Cit., p. 127.

<sup>27</sup> CONILL, J. *Ibidem*, p.136

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit, Sec .IX, 260, p. 225.

ofensivo que las actas de diputado o los fusiles de la guardia civil. Si además de estas cualidades posee el ofendido la de ser Unamuno, abandonarlo equivaldría a revelar una perversión de los instintos. Porque es perversión cordial presenciar, mano sobre mano, sin sentirse movido a enérgica intervención, cómo un valor inferior, un no valor, osa atentar contra un valor superior. Un pueblo donde esto acontece va próximo a la muerte: triunfará en él una selección inversa y los peores aniquilarán a los buenos y mejores<sup>29</sup>.

Toda esta nueva filosofía que acepta y defiende la distancia entre hombres distintos, que se niega a admitir la igualdad absoluta defendida por los modernos y opuesta a la propia naturaleza, es el punto de encuentro entre Ortega y Nietzsche. Ahora bien, la deriva de éste le lleva a concebir un nuevo hombre capaz de llevar a cabo lo que llama una “transvaloración” y admitir como nuevos valores todo lo que ayude a este hombre excepcional a “imponer” su voluntad de poder. Es una nueva ilustración que cuenta con lo infrahumano, con la vida entera del ser humano, pero llevada a sus últimas consecuencias, al margen de todo vínculo cordial con los demás.

También Ortega quiere recuperar esta parte de nuestro cuerpo: *Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración?*<sup>30</sup>, escribe Ortega en la Introducción de *Meditaciones*, pero esta reivindicación de lo profundo de nuestra vitalidad va en una dirección muy diferente: recuperar como digno todo lo que se da en nuestro cuerpo viviente para alcanzar una concepción integral de la vida humana.

No podemos ocultar una parte del hombre si queremos llegar al misterio del ser humano. Todavía más cuanto que es una parte que, por ser de nuestra naturaleza, ayuda a comprender al hombre tal cual es, no tal como querríamos que fuese desde una cosmovisión u otra. Ahora bien, en Ortega, insistimos, esta posición en absoluto le conduce a la “transvaloración” nietzscheana.

Para Nietzsche, frente a la universalización e igualación de la modernidad, que supone la negación del individuo, hay que atreverse a dejarlo como soberano. Porque ni somos iguales por naturaleza y menos si cabe social e históricamente. Cada hombre está él solo, ya que ni siquiera después de la muerte se mantiene esa esperanza: Dios ha quedado anulado en ese nuevo orden de valores, junto a la moral de los débiles.

Esta soberanía es poder sobre las circunstancias, sobre sí mismo, una fuerza interior que implica responsabilidad; esta autonomía individual, frente a la kantiana, es la auténtica libertad; pero, una “libertad trágica”.

Con esta absoluta transvaloración se educa al hombre en la afirmación de la vida, en la génesis de individuos excepcionales frente a los mediocres, la masa. El superhombre representa el sentido de la nueva interpretación transvaloradora de la vida, que es lucha por ser uno mismo, tragedia.

Este es el sentido en que Conill se refiere a Ortega como el filósofo que mejor ha entendido el significado que Nietzsche da al superhombre. De hecho, puede ser una inspiración sobre el hombre auténtico, el individuo frente a la masa, del que habla Ortega. Pero, evidentemente, mucho habría que pulir aquel concepto en lo que tiene de desprecio a la consideración moral y caritativa respecto a los otros, y salvando la apología de la violencia y el sufrimiento que se derrocha en Nietzsche, ya que este último, no se entiende como consecuencia de un altruismo, sino en la medida que es necesario para triunfar en la lucha individual por imponer la voluntad de poder.

<sup>29</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “La destitución de Unamuno”, 1914. O.C. T.I, p. 662-63.

<sup>30</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914, O.C. T.I, p.758.

Incluso en la “Meditación preliminar” de *Meditaciones del Quijote*, Ortega nombra a Nietzsche<sup>31</sup> cuando contrapone la erudición y la comprensión, comentando cómo en la época de la Restauración se pierde todo discernimiento para valorar la genialidad y en cambio la vulgaridad se eleva a categorías que en absoluto le corresponden. Esto mismo lo comenta en su libro Ciriaco Morón:

(...) la restauración (1875-1902). (...) elevó lo mediano y confundió los rangos de valor. Muestra de esta subversión en el plano intelectual sería la erudición, (...) El Quijote cayó entonces en manos de los eruditos, (...) <sup>32</sup>.

Pero la intención de Ortega siempre va en la dirección de reclamar el valor de la cultura frente a la incultura y, por ello, la necesidad de reconocer que no todos somos igualmente cultos.

Precisamente también en *Meditaciones del Quijote*, aparece una reflexión del lenguaje que es de interés matizarla.

La diferencia fundamental entre ambos es la negación del concepto por parte de Nietzsche. No hay necesidad de la razón; o, mejor dicho, es imposible buscar la racionalidad de lo real. Lo que llama “razón corporal” es precisamente su rechazo a admitir que podamos interpretar la realidad de otro modo que no sea a través del cuerpo. Este cuerpo es pura vitalidad, pura pulsión e instinto. Aunque, ¡cuidado!, como tampoco ocurre en Ortega, esto no implica una recuperación de la idea de naturaleza frente a cultura al estilo rousseauiano; es una nueva ilustración, pero que parte de la vida, no de la razón pura.

Ortega en cambio, aunque no use todavía el término que dará nombre a su pensamiento, “razón vital”, ya está situado, a mi juicio, desde sus primeros textos, en una posición que asume el hecho de que pensar al hombre es hacerlo desde la razón. Se trata entonces de definir esta nueva razón que ha de contar con lo corpóreo, con lo sensible, hasta el punto que asuma ser razón de la vida, parte de ella. Y esta es la distancia que establece con la razón kantiana.

Para concluir, hemos visto cómo la hermenéutica genealógica de Nietzsche le ha llevado desde una crítica al lenguaje como pura metáfora de la realidad – desde la filología- a considerar el cuerpo como el centro de esa metaforización – hasta la fisiología por tanto-. El punto desde el cual hay que interpretar correctamente la vida es nuestro propio cuerpo, su inframundo, la naturaleza en estado puro, en toda su animalidad.

Por todo ello, podríamos decir, según Conill, que su “biologicismo” es cercano al concepto biográfico, ya que *una biología de la vida abarcaría todo lo viviente, desde sus niveles inferiores hasta la psicología (como ocurre en Aristóteles)*<sup>33</sup>.

### C. MAX SCHELER Y HENRI BERGSON

Con el nacimiento de la antropología filosófica a principios del siglo XX, la cuestión acerca del cuerpo adquiere por fin un lugar central en la filosofía. El principal filósofo al que debemos esta hazaña es Max Scheler.

Siguiendo este mismo propósito, Ortega también va en busca de una antropología que dé respuesta a la materialidad y espiritualidad del hombre. Así es que vamos a dar unas breves ideas acerca de la relación entre ambos filósofos,

<sup>31</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Op. Cit., p. 771.

<sup>32</sup> MORRÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, 1968. Ediciones Alcalá. Cp. IV, p.146.

<sup>33</sup> CONILL, J. *El poder de la mentira*. Op. Cit, p.118.

junto a otra de sus grandes influencias que es el vitalista Henri Bergson, y ver en qué medida Ortega recoge ideas de ambos y en qué otra medida su planteamiento es original.

Como es natural, hay opiniones diversas. El libro que voy a citar de Nelson Orringer defiende una postura superadora de la oposición entre Laín Entralgo, quien aboga por la originalidad en el planteamiento de Ortega, frente a Ciriaco Morón, quien considera que sigue al pie de la letra la obra de Scheler, *El formalismo en la ética*.

En cuanto a la obra de Ortega que a nosotros nos afecta, Morón defiende que el Prólogo de *Meditaciones del Quijote* es una muestra inequívoca de la influencia de Scheler en Ortega porque a su primera idea acerca de la cultura formada por la ciencia, la moral y el arte, aquí ha pasado a concebirla como reflexión acerca de la vida espontánea, como descripción de la pluralidad.

(...) el ideal no es “engendrar” el universo, sino salvar las cosas, dejarlas ser en su pluralidad, contemplar, no construir.

(...) la oposición a las morales utilitarias –como Kant- y la oposición a la moral kantiana basada exclusivamente en la ley, (...) Todos estos elementos, que constituyen la base ideológica de las *Meditaciones*, proceden de Max Scheler, y ellos explican las diferencias entre el discípulo de Marburgo y el nuevo pensador de El Escorial.<sup>34</sup>

Para N. Orringer no es necesario situarse en la defensa a ultranza que hace L. Entralgo ni en la opinión de Morón, quien niega toda la originalidad con que Ortega retoma las ideas de Scheler. Es cierto que la noción de “intracuerpo” de Ortega se inspira en la “conciencia interior de nuestro cuerpo” de Scheler, pero la sobrepasa con mucho. A su juicio, este tema lo trata Ortega en los dos ensayos “Vitalidad, alma, espíritu” (1924) y “La percepción del prójimo” (1929), y después en el curso de 1949- 50 que se recogerá después en el libro *El hombre y la gente*, el cual contiene un trozo en que repite “La percepción del prójimo”.

También coincide Javier Zamora en señalar la influencia de Scheler sobre Ortega cuando en 1911 ya se haya enfriado su entusiasmo por el idealismo neokantiano y amplíe su búsqueda en otras fuentes.

Además, el grupo se abrió a los aires frescos de la fenomenología de Edmund Husserl, (...); a los no menos jugosos textos de Franz Brentano, (...); y a la filosofía de Max Scheler, (...)<sup>35</sup>.

Dicho esto, es evidente que en el propósito de este trabajo quedan fuera de nuestro alcance aquellas obras posteriores a *Meditaciones*, en 1914. No obstante, es importante dejar a la vista el tratamiento del cuerpo humano en los comienzos de la preocupación por este asunto, de modo que tener presente a Scheler como a Bergson, es indispensable. Citamos a N. Orringer:

(...) el pensamiento original de Ortega se inicia en 1913 con un intento de reconciliar la psicología neokantiana de su maestro Paul Natorp con la fenomenología de Edmund Husserl. (...) Aunque afectados por Husserl como inventor del método fenomenológico, tanto Scheler como Ortega critican su presupuesto de la superioridad apodíctica de los fenómenos mentales a los físicos. La crítica de Scheler aparece en el artículo de 1911 titulado “Sobre los autoengaños”, después ampliado y republicado como “Los ídolos del autoconocimiento”, y citado por él una y otra vez con posterioridad. Las reservas de Ortega ante Husserl salieron publicadas por primera vez en una forma mal disfrazada en el prólogo de 1914 a una antología poética de su amigo José Moreno Villa.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> MORÓN ARROYO, Ciriaco. Op. Cit, pp.101-102.

<sup>35</sup> ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Barcelona, 2002. Editorial Plaza y Janés, Cp.II, p.113.

<sup>36</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Op. Cit, p. 13-14.



Este texto lo vamos a tratar al final de la Primera parte del trabajo. En cuanto a Scheler, además del texto citado, también en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913) refuta ese postulado fenomenológico.

En esta obra, Scheler defiende que la distinción entre la percepción externa y la interna no depende del cuerpo, sino que se refiere a la dirección, al foco hacia el que se dirige la percepción, gracias al cual considero esos actos como aconteciendo en mí.

A propósito de lo dicho, para nuestra finalidad es ante todo importante que la diferencia de las dos direcciones del percibir no sea considerada en ningún sentido como relativa al cuerpo vivo y, con arreglo a ello, tampoco a las funciones y órganos sensibles. (...) Por esta razón, la “percepción externa” como dirección de acto no tiene nada que ver en principio con la “percepción sensible”.<sup>37</sup>

De este modo se va a enfrentar a toda la tradición moderna que plantea esta distinción como si se tratara de lo que está fuera y lo que está dentro del propio cuerpo:

El problema psicológico y gnoseológico de la percepción interna fue una de las más tempranas y constantes preocupaciones intelectuales de Max Scheler, y pieza maestra de su polémica contra los supuestos del pensamiento moderno. Este, desde Descartes, venía afirmando que la percepción interna es a la vez percepción de sí mismo y fuente de toda certidumbre; por lo tanto, saber superlativamente cierto.<sup>38</sup>

Para Scheler, es posible percibir al otro y tener de él una “percepción interna”; de hecho, acontece en un primer momento partiendo de la apariencia del otro, no como objeto sensible, sino como una totalidad expresiva que yo vivo. Esa vivencia de su expresividad – sea de alegría, de enfado, o de lo que sea- empieza siendo, no de mí propio yo, sino de otro yo, pero vivida en mí.

¿Cómo esa vivencia llegará a ser real y efectivamente mía? Ya lo sabemos: por obra de mi cuerpo; más concretamente, por obra de un modo de mi sensibilidad somática correspondiente a lo que Scheler llama *Leibseele* («alma propio-corporal») o Leibich («yo propio-corporal»), y Ortega llamará *intracuerpo*: el sentido interno, la sensibilidad del cuerpo respecto de sí mismo.<sup>39</sup>

En términos del propio Scheler, queda expresado de este modo:

El sentido interno, a nuestro entender, no es ninguna hipótesis, y menos aún una hipótesis metafísica. Es un hecho. No implica nada más que el reconocimiento de que toda vivencia psíquica, que tiene que llegar a ser efectivamente percibida de un modo interno por un ser vivo, tiene que ocasionar en el estado del cuerpo vivo de éste alguna variación característica que muestre una determinada legalidad respecto a los impulsos de movimiento del cuerpo vivo<sup>40</sup>.

O sea, que el cuerpo es activo tanto en la percepción interna como en la externa. Gracias a él puedo percibir y compartir la vivencia de la expresión del otro, y además es la condición para que yo tenga, en virtud de sus alteraciones, el sentimiento interno de los cambios que se dan en mi psique. Porque, a diferencia de lo que se ha pensado tradicionalmente, el “yo propio” no es algo fijo, sino que marcha al compás de la vida individual.

Influido por la lectura de este libro, Ortega también mantendrá esta distinción entre percepción externa e interna. Veremos más adelante cuando lo explique utilizando la diferencia entre las expresiones “yo ando” y “él anda” en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”. La noción de *intracuerpo* la desarrolla en “Vitalidad, alma, espíritu”, de 1925.

<sup>37</sup> SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Salamanca, 2003. Ediciones Sígueme, p. 58.

<sup>38</sup> LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro. I. El otro como otro yo, nosotros, tú y yo*. (1961). 2ª ed. Madrid, 1968. Editorial Revista de Occidente, S.A. p.237.

<sup>39</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro. I. El otro como otro yo, nosotros, tú y yo*. Op. Cit., p.238.

<sup>40</sup> SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Salamanca, 2003. Ediciones Sígueme, p. 65.

Según N. Orringer, a su vez, la dualidad entre cuerpo externo y cuerpo interno, Scheler la ha heredado de Henri Bergson, de su obra *Materia y memoria* (1896). Por tanto, es evidente que en Ortega se halla simiente de ambos, aunque produciendo una intuición del cuerpo más dinámica que la de ellos.

De Bergson provienen el vínculo entre la vitalidad cósmica como un todo y el cuerpo individual, la idea del cuerpo como fuente de conocimiento tanto desde fuera como desde dentro, y la noción del cuerpo como un mímico de estados íntimos.<sup>41</sup>

Respecto a la conciencia del cuerpo en Scheler, es opuesta a la versión que la concibe como si fuera un compuesto de todas las sensaciones de nuestro organismo; estas se distinguirían de las otras sensaciones propias de los sentidos externos, como el color o los sonidos. Tener conciencia del propio cuerpo, del cuerpo vivido, es tener conciencia de un todo donde, lo que entendemos por sensaciones orgánicas, tendrán su propia y particular actuación de modo que serán de este, y no de otro, cuerpo.

La construcción cartesiana se viene además totalmente abajo por el hecho de que la totalidad de los fenómenos vitales y el modo de darse del “cuerpo vivo”, nítidamente diferenciado de la suma de sensaciones orgánicas y de todas las unidades meramente corporales, no encuentran ningún tipo de lugar en la separación de substancias meramente “extensas” y “pensantes” no extensas y de sus modos. “Vida” y “cuerpo vivo” en su modo de darse no pueden ser reducidos ni a la empatía de un sentimiento primariamente anímico en los objetos externos percibidos, ni a una mera agrupación de semejantes fenómenos físicos, (...)42.

Ni empirismo ni intelectualismo. Estas posiciones han de ser superadas o no habrá forma de entender la vida humana como sujeto corpóreo. Lo que Ortega llamará “intracuerpo”, inconfundible respecto de cualquier sensación de nuestro organismo, es como la imagen de nuestro interior.

En esto aparece también una diferencia con Scheler: para Ortega cada imagen es individual, una perspectiva personal, y, según N. Orringer, esto se debe a la influencia de Bergson, que compara el cuerpo con una imagen tal cual como la entendemos ordinariamente: algo que percibo, en movimiento. Además, también concede al cuerpo una situación de mayor poder que al resto de los objetos que están a su alrededor. Por tanto, recopilando las influencias de Bergson en la idea del cuerpo en Ortega, éstas serían:

(...) la idea del cuerpo como un motor (muscular, visceral, vascular), la noción del cuerpo como una imagen interna móvil y la concepción del cuerpo como un lugar de privilegio en relación con el resto de la experiencia.<sup>43</sup>

De todos modos, Orringer matiza que también Scheler ha recogido la influencia de Bergson acerca de la idea del cuerpo como el que selecciona la realidad exterior. De este modo, en Ortega habría realmente una combinación de ambos en su concepción de la percepción externa. Como el desarrollo de esta idea corresponde al texto “La percepción del prójimo”, no vamos a detenernos. También va a ser tema fundamental en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, pero de nuevo sobrepasa nuestro cometido.

Hemos comentado que, junto a esta percepción externa del cuerpo, influido por Bergson a través de Scheler, Ortega va a tomar de éste la existencia de una “percepción interna” o “sentido interno” cuya misión es seleccionar en nuestro interior aquello a lo que prestamos atención y lo que dejamos oculto, imperceptible. Laín Entralgo también reconoce estas conexiones, sólo que, en su opinión, van a adquirir una proyección inexistente en ellos.

<sup>41</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Op. Cit, p. 18.

<sup>42</sup> SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Salamanca, 2003. Ediciones Sígueme, p.43.

<sup>43</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Op. Cit, pp. 23-24.

La patología del cuerpo y de la mente, pues, llama la atención a Ortega. El médico Laín Entralgo estima la aproximación de Ortega a la corporalidad neurasténica como un método para la exploración del «intracuerpo» en general. Ortega bien puede deber esta dimensión de su somatología, en su mayor parte, a sugerencias leídas en el ensayo de Scheler, "Los ídolos del autoconocimiento", modificadas con información sacada de Bergson<sup>44</sup>.

De hecho, en "Vitalidad, alma, espíritu", fuera por tanto de nuestro alcance, va a desarrollar Ortega una explicación del proceso de internamiento que se produce en el neurasténico de tal modo que, lo que en estado normal no percibimos de nuestro interior, entonces toma la posición central.

Otra de las influencias de Scheler, y que hoy puede ser muy controvertida, es la consideración de que, para los varones, prestar atención al propio cuerpo no es lo normal o habitual; en cambio, opina que en la mujer ocurre lo contrario: su vivencia de la interioridad de su propio cuerpo es absolutamente constante, de mayor intensidad y cualidad. Tema del todo sugerente, pero que corresponderá, como otros de los que hemos mencionado, a un trabajo posterior más amplio.

N. Orringer nombra en su libro un pensador, menos conocido, y que le ha podido influir en esta cuestión; se trata del libro de Emil Lucka titulado *Las tres etapas de lo erótico*, de donde toma la distinta visión de la sexualidad y la espiritualidad en el hombre y en la mujer. Coincide Ortega, ya que piensa que la unión de cuerpo y espíritu separa a ambos sexos en muchas esferas de la existencia, idea que también aparece en Georg Simmel. De este último no hemos dicho nada hasta ahora, pero irá asomando de vez en cuando ya que es otro de los maestros neokantianos, aunque con posiciones vitalistas, que va a hacer mella en Ortega.

Si bien es importante tratar el cuerpo femenino y masculino, no lo es menos respecto a la edad. Para Scheler la corporeidad del niño es pura vitalidad, se siente integrado en su entorno inmediato. Pues también Ortega, en sus propuestas pedagógicas, va a dar prioridad al desarrollo de la espontaneidad, antes que las otras facultades, por considerarla vida primaria y esencial.

La idea de vitalidad, eje central en su concepción del hombre, se define en Ortega como la fuente de donde surge y se nutre tanto lo anímico como lo corporal. Pero, aunque es un término que procede de Scheler, en este tiempo va a adoptar la versión de Bergson según la cual emanaría de una única fuerza o ímpetu vital, de modo que cada organismo es un momento de esa vitalidad cósmica. Esta fuerza vital la desconocemos, pero la experimentamos.

En resumen, y para quedarnos con lo principal, concluimos con una cita de Orringer que sintetiza lo expuesto hasta aquí:

(...) el influjo proviene de una variedad de escritos de Scheler (sobre todo, "Los ídolos del autoconocimiento"), y no sólo de su *Formalismo en la ética*. Además, las modificaciones que hace Ortega del pensamiento de Scheler, al cual añade teorías de vitalistas como Nietzsche, Bergson y Simmel, patentizan su independencia intelectual y una apreciación de la veracidad sobre el pensamiento sistemático.<sup>45</sup>

El perspectivismo de la filosofía de Ortega es el filtro por el que van a pasar todas las ideas de sus predecesores, de manera que aunque las asuma, adquieren una novedosa sistematización acerca del cuerpo humano. Por esta visión perspectivista, Ortega necesita contemplar el cuerpo desde dentro y desde fuera; y siguiendo los pasos de Bergson, también defiende que mi cuerpo convierte a los otros objetos que hay fuera de mí en otros cuerpos.

<sup>44</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Op. Cit., p. 30.

<sup>45</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Op. Cit., p. 50.

Si entendemos que nuestro cuerpo es la realización de nosotros mismos, con absoluta individualidad frente a los otros, podemos comparar sin temor a errar, estos cuatro conceptos:

(...) el corps vécu de Marcel con el «intracuerpo» de Ortega, el corps-pour-moi de Sartre, el cuerpo fenoménico de Merleau-Ponty.<sup>46</sup>

## PRIMERA PARTE (1903-1914): ANTES DE *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*

### A. PRIMERA EXPERIENCIA EN ALEMANIA

#### 1. PROEMIO

En 1903, con veinte años y bajo el pseudónimo de Rubín de Cendoya, en un escrito titulado “Moralejas”, José Ortega y Gasset retoma una cita de Heine donde alaba el papel del cuerpo frente al espíritu. Está tratando otras cuestiones, la de dar salida a problemas que tienen que ver con la economía, pero esta cita nos sirve de excusa para iniciar una trayectoria en su obra, que vaya dejando a su paso las alusiones al tema que nos interesa.

Hora es que reconozcamos la economía política y el arte del comercio como ciencias nutritivas y que vengan a ocupar en nuestra actividad el lugar que dejaron vacío al alejarse las marchitas soñaciones teológicas e históricas. Y si hasta ahora habíamos pensado con la imaginación y tan mal nos iba, acaso comencemos a idear con el vientre. “En verdad –dice Heine- que el cuerpo, a veces, es más clarividente que el espíritu. A menudo piensa mejor el hombre con sus lomos y con su estómago que con la cabeza”. Así sea<sup>47</sup>.

El que Ortega aluda a este texto lo sitúa entre los que buscan rescatar el cuerpo del lugar en que ha estado subyugado desde tiempos y espacios remotos. En la vieja visión dualista del hombre arrastrada desde la filosofía griega, siempre le ha tocado el papel del “malo”, mientras que el alma, el espíritu, separada años luz de él en cuanto a dignidad y cuna, ha tenido que padecer su contacto y desear su liberación.

El tema de este trabajo es precisamente este: cuál es la postura del joven Ortega en sus inicios de pensador acerca del hombre como viviente que posee un cuerpo humanizado.

Si el tema fundamental de su filosofía es la vida concreta y personal, y una vida que necesita ser pensada desde una razón humana, el cuerpo en que se incardina la vida es determinante para comprender el modo en que se vivencia. Reflexionar sobre lo que hay de materialidad y de espiritualidad en el sujeto “hombre” hasta la primera gran obra, *Meditaciones del Quijote*, de 1914, va a ser el interés que mueva todas estas páginas.

Ya hemos comentado en la Introducción que el tratamiento del tema es cronológico con la pretensión de avanzar paralelamente a sus escritos, conforme su pensamiento va formándose y convirtiéndose en escritura. La forma periodística que adopta es de sobra conocida, pero recordamos que su verdadero ingreso en el periodismo lo realiza en 1904, con 21 años, empezando sus colaboraciones con el periódico familiar *El Imparcial*. Algunos de los escritos del periodo que va desde 1904 a 1912 los publicará en el volumen *Personas, obras, cosas*, en 1916.

#### 2. REPENSAR EL DUALISMO

<sup>46</sup> ORRINGER, N. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Ibidem, p. 59.

<sup>47</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Moralejas”. Helios, diciembre de 1903. O.C., T.I, p.15

Ortega se va a hacer eco, para rechazarla, de la influencia ejercida en nuestra cultura por la interpretación neoplatónica del hombre, asumida por la filosofía cristiana sobre todo con San Agustín. Tenemos la tendencia a pensar según la oposición sensible- racional, apetitos-voluntad, inteligencia-sentidos, como si de dos reinos en disputa se tratara. Y además, uno de ellos legítimo y el otro bastardo, pero con una fuerza tal que la vida se convierte en un constante esfuerzo en controlar la tendencia a las viles pasiones a que se ve arrastrada la voluntad humana. Al cuerpo, la carne, causa fundamental de nuestros males, le urgiría una enérgica voluntad que pueda encauzar su natural espontaneidad y lo apacigüe.

Esta idea fuertemente arraigada en nosotros es necesario repensarla y así es como Ortega, a mi juicio, asume el reto. Tomar el hecho tal cual se presenta e introducirnos en él hasta sus raíces más inhóspitas para poder desentrañar su verdad. ¿Qué hay de cierto en esta visión del hombre?

Si tomamos nuestra propia realidad humana como objeto de nuestro pensar, e intentamos observarnos a nosotros mismos, lo que constatamos es que, al mismo tiempo que hay una parte que nos parece conocer y controlar, existe otra, donde se amontonan emociones e instintos de todo tipo sin que nada podamos hacer. ¿Qué parte de nosotros es ésa?

¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado? (...).

Y es que existe una vida que está bajo la consciencia: en ese oscuro recinto inexplorable alientan instintos que no conocemos; allí llegan sensaciones de que no nos damos cuenta: en él se realiza todo género de operaciones fisiológicas y psíquicas de las que únicamente percibimos los resultados. (...) ¿Puede tener otra explicación esto, que admitir la existencia de una labor análoga a la intelectual, a la consciente, verificándose callada, bajo la conciencia?<sup>48</sup>.

Es un mundo que se escapa a la percepción de nuestros sentidos, que se escapa a la expresión a través de la palabra, porque están lejos de su alcance, inaprehensibles. En un primer momento, creemos que sabemos de nosotros mismos, sobre todo frente a los demás que, al quedar fuera, nos parece que no tienen acceso a nuestro interior como nosotros. Pero, pensado más detenidamente, nos damos cuenta que hay una vida interior que actúa en nuestro hacer, y que también nosotros desconocemos realmente los hilos que la mueven. Y nos sorprendemos ante nuestras propias reacciones sentimentales, emotivas, sin tener capacidad de control sobre ellas.

Ortega, como Scheler entre otros, pone en cuestión ya en estos momentos la primacía de la *res cogitans* sobre la *res extensa*. La certeza del *cogito* cartesiano no es tan evidente como ha mantenido el idealismo desde hace tres siglos. Y sólo basta con dirigir uno la mirada hacia su propio interior para darse cuenta de ello.

Esta idea es fundamental para nuestro propósito porque nos sitúa ya con Ortega en una oposición clara frente al dualismo cuerpo-alma. En este tiempo, Ortega va a acudir a la cuna del idealismo, a Alemania, ilusionado por hallar la filosofía que le confirme la posibilidad de alcanzar verdades objetivas. ¿Qué ocurrirá con esa parte no consciente que convive en nuestro ser?

### **3. EN TIERRAS GERMANAS (DICIEMBRE 1904– MARZO 1906. OCTUBRE 1906- SEPTIEMBRE 1907.**

<sup>48</sup> ORTEGA Y GASSET, J. "El poeta del misterio". *El Imparcial*, 14 de marzo de 1904. . O.C., T.I, p.30.

Hemos de tener en cuenta que Sigmund Freud ha publicado en 1899 su obra más importante e influyente, *La Interpretación de los Sueños*, con la que la psicología conoce una nueva disciplina y modo de entender al hombre que va a denominarse Psicoanálisis. Ortega, se va a imbuir de esta teoría para conocerla a fondo, como veremos más adelante. Ya se ha doctorado en Filosofía y Letras en diciembre de 1904, viaja a Leipzig en febrero de 1905 y se matricula en la universidad; su principal influencia aquí son las clases de psicología de Wilhem Wundt.

Después marcha a Berlín a finales de octubre, donde está, como director del Instituto de Psicología, el psicólogo experimental Carl Stumpf que ha estudiado con Rudolph Hermann Lotze y Franz Brentano. Permanece hasta marzo de 1906. Esto significa que al encontrarse en el centro intelectual de Europa, va a estar al día de lo que se estudia, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias, y como se ve, en la nueva psicología.

Sin pretender extendernos lo que sería de desear, señalamos como ejemplos del amplio equipaje intelectual que lleva en este primer viaje a Alemania, las ideas de Ernest Renan, quien influye, entre otras cosas, en su opinión acerca de la culpabilidad de la tradición católica en la decadencia de los países latinos frente a los germanos; además, el positivismo de Jacques Nivicow, al que ya ha leído. Pero también le interesa Charles Darwin, Platón; se ha deleitado, por supuesto, con *El Quijote* del que parece que llega a escribir algunas notas<sup>49</sup>, según cuenta Javier Zamora. Por celebrarse su tricentenario, Miguel de Unamuno escribe *La vida de don Quijote y Sancho*, publicado este mismo año de 1905, que lee con gusto.

Además se va a lanzar a la *Crítica de la razón pura* de Emmanuel Kant, directamente del alemán que ya maneja después de ocho meses de estancia. Tampoco hemos de olvidar que lo que interesa a Ortega en estos momentos, y que va a marcar sus preferencias, es conseguir en España el triunfo de una cultura que favorezca el desarrollo de la ciencia, y esto a través de la pedagogía. La principal influencia en este campo va a ser el neokantiano Paul Natorp.

Cuando Ortega consigue volver a Alemania en octubre de 1906, después de regresar unos meses a España, va a Marburgo y se queda allí hasta septiembre de 1907. Se dedica a estudiar el idealismo platónico y kantiano, bajo la influencia de Herman Cohen y Natorp. Este último ha escrito una *Pedagogía social* que Ortega ya conoce y elogia.

En este tiempo no escribe artículos periodísticos; de ahí que demos un salto hasta el siguiente texto con el que podemos continuar nuestro propósito. Su objetivo ahora está en iniciar en su patria esa urgente labor de desarrollo de la ciencia, para potenciar la cultura y conseguir su propósito de “europeización” de España. Va a organizar conferencias a través del conocido como “Trust” de la Prensa, al que pertenece el periódico familiar *El Imparcial*.

Par hacernos una idea de su posición en estos momentos, vamos a acudir a un texto de un estudioso de Ortega, Ciriaco Morón:

La vida humana se define en función de la cultura, que es física matemática, ética y estética; la cultura es norma y objetividad frente a los impulsos o inclinaciones del individuo; por eso la cultura es fuente de socialización; el hombre no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad; en estética, el valor supremo es el clasicismo, que es el imperio de la norma y de la ley; la religión es una función de la cultura en

---

<sup>49</sup> ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Barcelona, 2002. Editorial Plaza y Janés, Cp I, p.44.

la medida en que se haga un ingrediente de la ética: la religiosidad es la actitud de respeto<sup>50</sup>.

En opinión de C. Morón, esta es la síntesis de lo que fluye en la cabeza de Ortega durante la etapa que vamos a estudiar en este trabajo; respondería a una postura objetivista que va a extenderse hasta 1914. Pero recordamos que no hay una interpretación unánime al respecto. Por ejemplo, Julián Marías, discípulo de Ortega, rechaza esta etiquetación de los primeros años de filósofo. Es cierto, no obstante, que Ortega busca en sus inicios esa objetividad, pero que marque tan drásticamente su pensamiento tal como él lo plantea, parece extremar la posición. Además, el aceptar escritos en que ensalza lo objetivo frente a la subjetividad no puede ser prueba irrefutable ya que, como acabamos de ver, también hay textos en los que se expresa de otra manera. A mi juicio, se está librando una batalla personal entre el ideal que persigue y la realidad vital que experimenta.

Por tanto, la postura de este trabajo, recordamos, no es acorde con la de Morón. De hecho van a ir saliendo expresiones de afirmación de la individualidad y singularidad del yo a lo largo de escritos de diferentes años.

## **B. EN TIERRAS HISPANAS (SEPTIEMBRE 1907)**

Pasado ese tiempo de separación de la actividad periodística, empieza una ya ininterrumpida labor en diferentes periódicos y revistas. Por eso, el siguiente artículo para nuestro tema es de 1908. Cuando vuelve de Alemania, su principal preocupación es conseguir la “europeización” de su patria. Por eso, los textos que nos pueden ilustrar sobre el cuerpo están ligados a su idea de cultura, porque lo que hace que un pueblo se eleve sobre la mediocridad es que la posea, del mismo modo que el alma para el cuerpo.

El alma es el principio que defiende la materia de la corrupción. El alma es una guerra incesante contra la inercia.

Lo que en el cuerpo podéis llamar ánima, se llama en una sociedad cultura política. Procúrese que no se apague en una raza, si se busca que la raza no muera. Désela pasto y substancia; orientense todos los órganos étnicos a la destilación de esa divina esencia, que da vida, como en el cuerpo del individuo todos los sistemas de órganos están puestos sólo para convertir todo en quimo y en quilo, en trotadora sangre<sup>51</sup>.

Vemos que, aunque el tema del artículo no es la relación del alma y el cuerpo, queda plasmada perfectamente la idea de alma que Ortega tiene en estos momentos y que la liga tanto al hombre como a la sociedad, raza o cultura, términos que, para él, responden a la misma realidad.

Lo primero que hemos de atender es la definición que nos ofrece. El alma es principio de vida, causa de ese modo de existir vital que hay en todo lo que no está muerto e inerte. El alma hace que exista de otro modo lo que, si no fuera por ella, estaría condenado a ser mera materia inerte. Por tanto, según Ortega, todo ser vivo, todo organismo o cuerpo, posee este principio vital, tal como lo vio ya Aristóteles.

Pero, ¿hay diferencia entre los seres humanos y el resto de los seres vivos respecto a qué sea ese principio vital? Evidentemente sí; este texto refleja claramente que el tratamiento que Ortega hace de lo humano se separa de lo puramente biológico.

<sup>50</sup>MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*. Op. Cit., Cp. II, p.77.

<sup>51</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el proceso Rull. Lamentación”. *Faro*, 12 de abril de 1908. O.C., T.I, p.159. La revista *Faro* la funda Ortega en febrero con la ilusión de que sea la que alumbre los pasos de la nueva ciencia en España.

La ciencia, cuando intenta descifrar este misterio de la vida, se empeña en uniformar, en generalizar, ofrecer leyes inalterables para cada grupo de seres que comparten rasgos determinados por ella misma, y los encasilla bajo el nombre de especies y géneros. Pero lo que ocurre es que esa vida formalizada, disecada, que se nos presenta científicamente no es la vida auténtica que uno experimenta en sí mismo, que siempre es dinámica, individual y concreta.

Vida es cambio de sustancias; por tanto, convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse<sup>52</sup>.

El pensamiento acerca de la vida clava ya sus raíces bien hondas y se adivina claramente su perfil: la vida como coexistencia y diálogo con lo distinto pero inseparable. Siendo un hecho individual, se realiza cooperativamente, en mutua e imprescindible “relación con”. ¿Con qué?: con todo aquello que constituye su en-torno, su paisaje, su horizonte; lo que años después se expresará en la fórmula “yo y mi circunstancia”. Y dentro de ella, mi cuerpo y el de los otros, porque cada vida es vivir un cuerpo en todo momento. L. Entralgo lo explica así, retomando la idea de Scheler:

No es ilícito decir que cuando el cuerpo nos permite vivir despreocupados respecto de él, y cuando no empeñamos nuestra atención en la faena de autocontemplarnos —y por tanto, inconscientemente, en la actividad de incoar en nuestro propio cuerpo tenues movimientos expresivos—, la vida psíquica consiste en convivir vivencias comunes con quienes nos rodean: convivir con el otro, en tal caso, no es solo vivir junto a él, es también compartir las mismas vivencias, dar plena y doble significación a la palabra «convivencia».<sup>53</sup>

Por eso, es necesario hacer una reflexión sobre el cuerpo desde otro punto de vista al de la ciencia; que no quiere decir opuesto o al margen, sino desde un ángulo diferenciador que es justo lo que la ciencia no hace. La ciencia uniforma la realidad y la ajusta a medidas. Pero lo que definimos como “el cuerpo humano” no es “mi cuerpo”; mi cuerpo sólo lo vivo yo: me sostiene en la existencia de un modo preciso y particular que modifica el tiempo y el espacio, todo el paisaje. Por eso no coincido necesariamente con otros sujetos que están en mi cercanía cuando, sin embargo, nos referimos al mismo mundo externo que compartimos.

Esta idea que expone aquí Ortega hace pensar que el supuesto objetivismo que se le aplica en estos primeros tiempos de su filosofar, no parezca tan claro, a pesar de todo. De hecho, decíamos que J. Marías se opone a la periodización de su obra que hace otro de sus discípulos, José Ferrater Mora. Tampoco se lee aquí un ajustamiento a la interpretación que de la realidad hace la ciencia, sino todo lo contrario; entiendo que, frente a la explicación abstracta y generalizadora de lo científico, Ortega apela a la búsqueda de la verdad, pero atendiendo a lo particular que se muestra en la vida.

Al mismo tiempo, es constante, por su preocupación acerca de España, la comparación del individuo con la sociedad, ambos necesitados de este pulso vital, no sólo en sentido biológico, sino en un sentido más profundo. Esto significa que se amplía y va rellenando de contenido lo que, en un primer momento, se ha definido como vitalidad: ¿qué es este aliento de vida que llama “alma”? un tesoro interior de ideas, pensamientos, creencias, que constituyen el ser más profundo y convierte en único al organismo humano que la posee: su ser mismo.

Y, del mismo modo, una sociedad que quiera serlo con autenticidad, también ha de tener esa “alma” propia que marca el rumbo de su trayectoria

<sup>52</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Adán en el paraíso”. Agosto, 1909. O.C. T.II, p.75

<sup>53</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Op. Cit. Vol. I, pp. 242-43.



personalísima y la abre al futuro. Alma o interioridad la necesita tanto el hombre particular, como toda “raza” o cultura que quiera sobrevivir.

Vemos, pues, que en esta época, la importancia de lo hispano, lo celtíbero, es una prioridad en Ortega. Pero se trata de un patriotismo con mucha dosis de pesimismo que comparte con figuras de relevancia intelectual como Joaquín Costa y Giner de los Ríos, así como con aquellos que, por Azorín, se denominarán Generación del 98, entre los que está Unamuno.

### 1. CUERPO HUMANIZADO

Hasta este momento, se puede deducir que Ortega concibe al hombre como un ser vivo cuya corporeidad o materia posee un alma que lo hace ser cuerpo vivo humano, no simplemente cuerpo vivo. Esto significa que está humanizado, que ha sido modificado por la humanidad del hombre y de ahí que sus actos biológicos no lo sean del mismo modo que los del resto de los seres vivos.

Esto supone calificar actos que responden a necesidades primarias de un modo diferente al resto de la naturaleza viviente. Así, por ejemplo, comer desmesuradamente lo catalogaremos de modo negativo. ¿Por qué? La única razón que podemos encontrar es que hay algo en nosotros, los seres vivos humanos, que nos impulsa a distinguir entre lo que nos parece adecuado o correcto, y lo que no, sea esto lo que fuere, - no es esta la cuestión. A este hecho responde nuestra dimensión moral, que pertenece a la estructura propia de nuestro modo de ser natural, y es la responsable de esa continua valoración de nuestro hacer y el de los demás, aunque se trate de necesidades biológicas primarias. A nadie se le ocurriría mirar con malos ojos a su perro o al del vecino por avaricia en el comer. Vemos, incluso, que nuestro propio lenguaje delata este fenómeno, porque ¿qué otra cosa queremos significar con el término “avaricia” sino un actuar excesivo de carácter peyorativo? O sea, que nuestros actos fisiológicos o cualesquiera, en el mismo momento que son actos humanos, ya no son sólo eso: están humanizados.

Una de las causas de la visión negativa del cuerpo procede precisamente de pensar que es el causante de acciones que socialmente consideramos vituperables. La manifestación incontrolada de ese *oscuro recinto*, que contiene nuestros impulsos más íntimos, nos pone a cada uno en guardia contra esta parte nuestra que, perteneciéndome, no responde a mi “yo”, no es del todo yo.

En un texto del 10 de mayo de 1908 que escribe para descalificar al fiscal del Supremo, lo acusa de practicar una moral que él llama “visigótica”. Esta moral, que procede de la Edad Media, considera el máximo pecado la concupiscencia; la lujuria sería la máxima inmoralidad, y, por tanto, la máxima virtud, la castidad<sup>54</sup>.

Esta ha sido, a mi juicio, la gran incompreensión, arrastrada en la concepción del hombre en la cultura cristiana. Se ha pensado que el cuerpo era siempre causa de pecado, cuando esta visión negativa realmente no es cristiana. El dualismo platónico sí identificaba todo lo sensible, y por tanto el cuerpo, como el lastre que el alma, venida a menos y para purificar sus culpas, tenía que soportar y vencer para no permanecer en esta vida terrena y poder recuperar su lugar supraceleste en el eterno “cortejo de los dioses”<sup>55</sup>. En la espiritualidad cristiana, es todo lo contrario, la resurrección de la carne, no sólo del espíritu, corrobora la igualdad de valor en el hombre de lo corporal y lo espiritual y su

<sup>54</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “La moral visigótica”. *Faro*, 10 de mayo de 1908. O.C. Tomo I, p.167.

<sup>55</sup> PLATÓN. *Fedro o de la belleza*. Obras Completas, editorial Aguilar, p. 864.

indisolubilidad. Cada hombre resucitará en cuerpo y alma porque no existe tal separación. Nuestro cuerpo, en tanto que es “templo del espíritu” (1Co 6,19) no es un simple conglomerado de materia, ni siquiera materia dotada de ímpetu vital como todos los seres vivos de la naturaleza; es “espíritu encarnado” o “carne espiritualizada”. Esto es, ser humano.

El problema es que la platonización de la doctrina original cristiana, llevada a cabo por los neoplatónicos, es un lastre que acompaña, hasta hoy incluso, su visión antropológica. Y en España, sobre todo en la de Ortega, el catolicismo se vive según esta concepción. No podemos tampoco olvidar que Ortega está sufriendo en sus propias carnes esta rigidez de costumbres propia de la época, cuya moralidad se centra sobre todo en lo que afecta a las faltas contra el espíritu y que son, por tanto, “culpa” de la carne. Su noviazgo con Rosa Spottorno desde 1902, según cuenta en su libro J. Zamora, es claro ejemplo de la sumisión a lo que él llama “moral visigótica”.

Esta concepción de lo carnal como algo negativo, a mi juicio, ha dificultado enormemente la comprensión unitaria del hombre. Por eso, ha sido y continúa siendo tan difícil hacer compatible una concepción que, rechazando la negatividad de lo corpóreo, no implique necesariamente la eliminación de lo espiritual para hacerle justicia. Esto es lo que ha hecho el materialismo: queriendo dignificar la materia, el cuerpo, ha quitado de en medio al causante de su degradación.

Pero el problema es que entonces, a mi juicio, quedan sin respuesta la mayoría de los interrogantes del hombre. Los estudios que se están desarrollando en la actualidad acerca de la neurología aplicada a todos los ámbitos, incluso a los más extravagantes, van en la línea de dar respuesta física a las cuestiones que, hasta ahora, no la han tenido, al menos para una importante porción de la intelectualidad. Habrá que esperar resultados y seguro que los hay excelentes. Pero el empeño en desterrar *a priori* todo signo de trascendencia en la propia naturaleza humana no deja de ser un prejuicio nefasto si lo que queremos es avanzar en la comprensión de nuestro ser como humanos. Ortega, desde luego, no parece ir en esta línea.

Para el Ortega de este momento que estudiamos, el hombre está entre el animal y Dios; y es la ciencia, la búsqueda del conocimiento que llevamos como una impronta en nuestro ser, lo que marca la diferencia porque *entre la materia y Dios hay la humanidad, en la cual se funden aquellos extremos blandamente. En el hombre, la materia se justifica, se diviniza*<sup>56</sup>. Idea, por cierto, de connotaciones platónicas.

## 2. MUNDO HUMANIZADO

Ahora bien, ese saber acerca del mundo no está del todo claro que Ortega lo entienda como una ciencia objetiva, tal como se pretende desde el criticismo neokantiano. Por eso, caben las dudas acerca de que haya realmente un periodo en su pensamiento que pueda denominarse exclusivamente “objetivista”. ¿No habrá sido la pretensión con la que acude el joven Ortega a Alemania, pero que no llega a encontrar un asentimiento profundo y convencido? Queda expuesta esta duda que puede surgir, a mi juicio, al leer lo que el mismo año, pero tres meses después de la cita anterior, exactamente el 12 de agosto de 1908, escribe en *El Imparcial*:

---

<sup>56</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “La moral visigótica”.Op. Cit., p.168.

El mundo es nuestra proyección, no nuestra representación, como pensaba Schopenhauer: (...)

Las cosas son proyecciones de nuestra intimidad. Lo que anda vagando por los fondos de nuestro corazón, eso andará viviendo a la luz del día. Mas si tenemos el alma vacía de sustancias, si nuestro ánimo carece de contenido, ¿qué proyectamos, qué mundo será el que pongamos ante nosotros? Un mundo de formas, un mundo escolástico<sup>57</sup>.

Cuando hablamos de la “visión del mundo” no es otra cosa que el conocimiento que tenemos de él; pero a esta concepción no llegamos desde fuera, absolutamente al margen de ella, sino que, según nos dice Ortega, la construimos desde nosotros mismos, desde nuestras ideas, creencias, experiencias, que son las que ocupan nuestra alma, la de cada cual. Pero, a su vez, nuestra intimidad no está formada *a priori*; cada cual es el que la va rellenando, contando con lo que le circunda: la situación histórica, social y cultural que le ha tocado vivir, como el cuerpo que le ha tocado en gracia y desde el cual se sitúa en el mundo.

Este pensamiento revelado en estas líneas muestra la conformación de la interrelación que Ortega va a defender entre el sujeto y el mundo, de modo que no se entiendan como dos realidades independientes –sujeto y objeto–, sino como co-autoras en la constitución de una misma y única realidad: el “ser en el mundo”, “yo y mi circunstancia”.

¿Cuál es el peligro de este acaecer?: lo más temible es tener *el alma vacía de sustancias*, porque entonces quedará hueca, a merced de lo que otros piensen y decidan, un mundo sin mi visión individualísima. Ser persona es tener la intimidad llena de lo mío, construido a partir de lo otro, lo de fuera o lo de otros “dentros”, pero hechos míos. Porque desde ahí es desde donde miro el mundo y lo interpreto y comprendo; relleno las formas, creo los conceptos y convierto todo en inteligible. Es más, este mismo proceso se repite referido igualmente a toda sociedad, en este caso a la española. Porque toda sociedad tiene su ser íntimo, como todo individuo tiene el suyo. ¿No se ven ya las raíces de lo que en *Meditaciones del Quijote* llame Ortega “perspectivismo”?

A estas alturas, es importante tomar nota de un dato biográfico: en lo que respecta a su vida profesional es tiempo propicio. El 24 de junio de 1909 es nombrado por real orden profesor de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid y en octubre da su primera conferencia en el Ateneo de Madrid. Para España, en cambio, es un tiempo convulso. La opinión de Ortega la recogemos nuevamente del historiador J. Zamora:

España no existía como nación porque desde hacía tres siglos – (...)– no había tenido continuidad cultural, como la habían tenido Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. (...) La reforma de España tenía que ser, por tanto, intelectual y moral, antes que económica. Los españoles necesitaban para su felicidad elementos espirituales antes que materiales. Necesitaban cultura europea, (...)<sup>58</sup>.

Por eso, insiste en que, del mismo modo que el alma es lo que humaniza la materia en el organismo humano, en la sociedad, en cada grupo humano, también es necesaria un “alma” que sea la que dinamice y oriente esa materia y la arranque de la mediocridad. El texto siguiente, con el que damos un salto temporal al 12 de enero de 1910, describe perfectamente esta idea:

No olvidemos que el pueblo es carne, es materia: su comercio normal con las ideas exige un mediador plástico, como aquél que imaginó Cudworth para explicar la unión del alma con el cuerpo. El pueblo, los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural, no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena. Una

<sup>57</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Disciplina, jefe, energía”. *El imparcial*, 12 de agosto de 1908. O.C. Tomo I, pp.205-206.

<sup>58</sup>ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Op. Cit., Cp. I, p. 82.

sociedad necesita que la sensibilidad para las ideas sea en ella un hecho normal y constante: no otra cosa que esa continuidad ideológica es la cultura, y, en mi opinión, hombre culto es aquél para quien en todo momento el mundo interior existe. El inculto, el abyecto, sólo alcanza la visión de las sustancias ideales en dos o tres instantes de su vida: cuando el placer sumo o el extremo dolor utilizan tanto sus nervios, que las vibraciones de estos valen momentáneamente como una ficción de espiritualidad<sup>59</sup>.

Es de señalar que la visión que presenta aquí de la cultura ha cambiado sustancialmente de la que nos indicaba C. Morón. La identificación de cultura con la interioridad es más que manifiesta, por lo que si, en los momentos de su primera estancia entre los neokantianos, la entendió como “física matemática, ética y estética”, desde luego ahora ya ha dejado esa posición. Según Morón, hay que esperar más tiempo, porque en 1909, Ortega está convencido de que la verdad objetiva es lo único que importa y rechaza todo contenido subjetivo.

Es cierto que dejará escrito en una nota de 1915, cuando preparaba la edición de estos artículos para su libro *Personas, obras, cosas*, en 1916, que había sido un error esta posición de anulación de la subjetividad. Pero que esto lo escribiera en esa fecha, no significa que mucho antes no lo hubiera descubierto ya y fuera haciéndole sitio en su modo de pensar.

Según lo que leemos en este texto, alma en el hombre y cultura en una sociedad o raza - como la ha llamado en otros textos- es una y la misma cosa: el “mundo interior”<sup>60</sup> que todo lo humano posee y que sería su sello de calidad. Si nos falta esto, el hombre está perdido y la sociedad lo está también; es la decadencia de una raza<sup>61</sup>.

Expresión exquisita de esta dimensión humana es todo aquello que sólo el ser humano puede hacer: la ciencia, la expresión artística en todas sus manifestaciones, los actos de amor y generosidad hacia el otro. Todo esto es cultura. Este estar abocado hacia fuera transforma el mundo exterior que para el resto de los seres vivos es inalterable según sus propias fuerzas. Por eso, en el cuerpo humano viviente no hay adaptación al medio sino transformación.

La existencia humana se convierte en lugar y ocasión de una recreación continua e infinita en sus posibilidades. Es la magia humana que dota a la realidad de apariencias impensables. Por eso, para Ortega es tan fundamental recobrar la idea del alma como parte del sujeto humano responsable de la humanización de la realidad. Fluye entre cada uno de nosotros y nuestro entorno, un continuo ir y venir de modelaciones que van configurando la vida particular y concreta.

Ahora bien, este movimiento no está impreso necesariamente en nuestra naturaleza. Si un individuo no lo desea, no lo quiere, permanece en la pasividad del estar, del simple sobrevivir, del mismo modo que una sociedad puede permanecer estancada entre la pequeñez de un transcurrir sin historia.

---

<sup>59</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, p.318.

<sup>60</sup> Ese “mundo interior”, que es el alma para Ortega, lo llamará en “Vitalidad, alma, espíritu” *cuerpo* o *intracuerpo*; a su vez, los cambiará por la palabra *carne* en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, textos ambos de 1925.

<sup>61</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Sencillas reflexiones”, 22 de agosto de 1910. O.C. T.I, p. 376. Encontramos al respecto: *Una decadencia política es una enfermedad localizada que puede combatirse: fue un error militar, un error económico, etcétera. Una decadencia histórica, empero, es el semblante en que exterioriza un pueblo su muerte interior, la gangrena de su substancialidad étnica.*

Ese dinamismo, esa energía que es el alma, es la que empuja hacia las cumbres más altas; igual que *Eros*, entre los helenos, sólo que aquí el cuerpo acompaña en la ascensión porque no puede ser de otro modo. Como toda elevación, ha de haber una dirección que conduzca a la meta. Esa tarea de encontrar el mejor camino es la educación; por eso es necesario cuidarlo y protegerlo o, de lo contrario, deriva en la enajenación para el hombre, la muerte para una raza, ya que es lo único que salva a la sociedad de la caída en lo meramente superficial y anodino.

La influencia de las lecturas de Platón en esta época es notable. Cultura y educación son la misma cosa. Y se ha de desear alcanzarlo, porque el deber, a diferencia de lo que pensaba Kant, no suele ser suficiente en el hombre para despertar la voluntad y ponerla en camino.

Hay un precioso texto del 10 de agosto de 1910, que rezuma influencia platónica, del que transcribimos sólo un párrafo aunque bien merecería escribirse completo. Es el siguiente:

Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarcillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación.

Donde el lirismo falta, la cultura se estanca y las razas se pudren, como se descompone el cuerpo cuya alma se ha ausentado. Y es exacta medición del valor histórico de los pueblos la fórmula de la densidad lírica. ¿Cómo no ha de ser así?<sup>62</sup>

Toda una serie de términos que se refieren a la misma realidad: intimidad, yo, mundo interior, vida interior, personalidad, la “descomposición” del cuerpo cuando falta el alma. La riqueza en expresiones sobre la especial condición de la corporalidad humana va en aumento. Pero todavía Ortega piensa desde un idealismo que cree en la posibilidad de ideas objetivas, absolutas, que todos compartiríamos porque parece, según leemos, que existen y pueden ser alcanzadas.

En cualquier caso, distinguimos tanto en el ser humano como en la sociedad y el Estado, una dimensión fundamental sin la cual se pierde lo auténticamente humano. Porque también los animales viven en sociedad, y del mismo modo, el hombre puede llevar adelante una vida que no lleve la marca de lo auténtico, una existencia puramente de supervivencia. Respecto a esta idea sobre el instinto de conservación, rescato un fragmento que muestra cómo lo aplica al ámbito social y político:

Un partido conservador aún puede vivir sin ideas, porque representa intereses reales, porque es realismo. La democracia no, porque es idealismo, es destrucción de lo mal construido y construcción de lo bien ideado. (...)

La conservación es un instinto, el instinto más radical: por eso hay siempre conservadores, porque es natural. Liberalismo es, por el contrario, superación de todos los instintos sociales, domesticación de la naturaleza: por eso, en el pleno sentido de la palabra, hay tan pocos liberales en España, porque es cultural<sup>63</sup>.

No puede evitarse en la lectura de sus textos la sensación que tiene uno de su casi “desprecio” por el pueblo español. La incultura de nuestra raza la debe sentir como insoportable, porque son muchos los modos y momentos en que Ortega aprovecha para hablar sin tapujos sobre este hecho. Más que en el pesimismo, raya en la violencia verbal. Queremos suponer en el joven filósofo, el ímpetu sin

<sup>62</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “El lirismo en Montjuich”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, p.374-75.

<sup>63</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, p.318.

freno por intentar cambiar esta situación. Pero ya le comentaba más de una vez su amigo Ramiro de Maeztu que debía moderar sus formas.<sup>64</sup>

Respecto a los instintos, según Ortega, del mismo modo que hablamos de instintos biológicos y de una existencia que se desarrolla en un medio vital, podemos hablar de instintos sociales. Aunque la interrelación que aquéllos establecen con su medio no tiene nada que ver con la del hombre, porque lo quiera o no, mejor o peor, ha de decidir cómo quiere vivir. No obstante, lo cierto es que la mayoría de los individuos tiende a la “conservación” de la tradición, de lo establecido, de lo ya admitido. Por eso, sólo un pueblo que mira al futuro, y no al pasado, puede avanzar hacia metas mejores de existencia que están como posibilidades abiertas a la experiencia.

El problema está cuando un hombre o una sociedad no sabe tomar entre sus manos su destino. Entonces deja llevar su existencia por los caminos que otros transitaron, agarrados como las lapas a lo que ya ha sido y sin la aventura de inventar y arriesgar. Lo que ocurre a este pueblo o a este individuo es que ha consentido que se adormezca su alma, en la comodidad de lo consuetudinario - como el animal en sus instintos-. Y para asegurar esa riqueza que toda raza o cultura construye, insiste Ortega en la importancia de *ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidad*<sup>65</sup>.

Esta insistencia en el valor de la interioridad no ha de entenderse como confrontación entre cultura y naturaleza, como si lo natural fuera superficial en sí mismo y hubiera que desecharlo para construir nuestra propia idiosincrasia, o la de un pueblo. Lo biológico o natural es intrínseco a nuestro ser, pero de tal modo que no es separable de aquella otra potencialidad que existe en nosotros y nos capacita para modelarla a voluntad.

Hay otro texto que puede completar esta idea y que anuncia un tema que Ortega va a desarrollar posteriormente respecto a la errónea distinción entre naturaleza y cultura, civilización o barbarie:

¿Qué es la cultura sino la valorización cada vez más exacta de los hechos? Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental: la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos<sup>66</sup>.

El ser humano vive el mundo externo al compás de su vivir interior: no son dos planos de una realidad, sino la misma y única realidad que se va conformando y delimitando a la vez, sin distancia espacio-temporal. Mi tiempo y mi lugar es el tiempo y el espacio del mundo que habito. No estoy yo y el mundo, sino que ambos estamos y nos vamos haciendo. Como Machado bellamente dice: “...se hace camino al andar”. Es tiempo de romper con la imagen que nos conduce a ver “sujeto” y “objeto” como siendo dos, y concebir una realidad en la que el sujeto es para el objeto y el objeto para el sujeto. Ortega evidencia claramente su distancia respecto al criticismo kantiano.

## C. SEGUNDA EXPERIENCIA EN ALEMANIA (1911)

### 1. DATOS BIOGRÁFICOS

<sup>64</sup> ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Op. Cit., p. 75.

<sup>65</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “¿Una exposición Zuloaga?” *El imparcial*, 29 de abril de 1910. O.C, T.I., p. 343.

<sup>66</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Una polémica”, II. *El imparcial*, 6 de octubre, 1910. O.C. Tomo I, p.386.

Ahora llega el momento de plantearnos si al hablar del alma, cabe pensar en alguna influencia de la teoría psicoanalista de Freud, que Ortega conoce. ¿Cuál es su situación intelectual en esta nueva estancia en su querida Alemania?

Vuelve a Marburgo en 1911, casado ya con Rosa Spottorno y esperando su primer hijo. En este segundo viaje no está sólo tampoco profesionalmente: desde su última permanencia, mantiene amistad con los neo-kantianos Cohen y Natorp, pero también con Nicolai Hartmann. Forman parte de lo que se llamará Generación del 14. Junto a él, defiende una nueva teoría del conocimiento que rompe con el esquema sujeto-objeto de la filosofía kantiana. En este tiempo, ya se sienten distantes intelectualmente de sus maestros neo-kantianos:

Los jóvenes de Marburgo entre 1907 y 1911, al llegar a los veintiséis años no eran ya neokantianos, (...) concretamente a Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth y él mismo. ¿Por qué no lo eran? (...) Aquellas filosofías profundas, serias, agudas, llenas de verdades, parecían sin *veracidad*. (...) Esto lo lleva a introducir, al lado del dilema *verdad-error*, otra cuestión: la veracidad del filósofo.

El segundo elemento de la reacción de los jóvenes de Marburgo a la filosofía vigente fue “la voluntad de sistema, (...)”<sup>67</sup>.

Esta última idea ya la expone, según comenta en su libro J. Marías, en unas notas de 1908. La búsqueda de la verdad es búsqueda de sistema porque *es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo*<sup>68</sup>.

Además, van a intentar encauzar el idealismo kantiano desde la nueva concepción que ofrece la recién nacida fenomenología, con Edmund Husserl, quien ha dado un curso semestral en el invierno de 1910-1911 en Gotinga.

Además, el grupo se abrió a los aires frescos de la fenomenología de Edmund Husserl, (...); a los no menos jugosos textos de Franz Brentano, (...); y a la filosofía de Max Scheler, (...).

En 1911, Ortega no estaba ya tan receptivo a una verdad puramente idealista, pues naturaleza y espíritu conviven.<sup>69</sup>

Como ya no está comprometido con el criticismo kantiano, parece ver en la fenomenología, aunque por poco tiempo, el método que conduce a esa verdad objetiva, definitiva, que ha estado buscando. Por tanto, el panorama filosófico abierto ante él es, por un lado, la antítesis idealismo y positivismo que han escindido el conocimiento entre lo ideal y lo natural; esta nueva concepción de la conciencia pura desde la fenomenología; y, en psicología, además de Freud, Wilhem Dilthey, al que de momento no ha prestado casi atención, y que está defendiendo la separación de las ciencias del espíritu, de la psicología experimental y de la psicofísica.

## 2. REFLEXIONES SOBRE EL PSICOANÁLISIS

Como ya hemos mencionado, se interesó también durante esta etapa por la psicología y en especial por la obra de Freud. Esto puede deducirse simplemente del artículo que publica este año de 1911 en La lectura, con el título “Psicoanálisis, ciencia problemática”<sup>70</sup>.

Respecto a la nueva psicología psicoanalista, en “Nueva medicina espiritual” comenta lo que supone su aparición, al lado de Breuer, como

<sup>67</sup> MARÍAS, Julián. *Circunstancia y vocación*. Madrid. Revista de Occidente, 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera, pp.131-32.

<sup>68</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Algunas notas”, 1908. O.C. T.I, p.201.

<sup>69</sup> ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Op. Cit, pp. 113, 115.

<sup>70</sup> ZAMORA BONILLA, J. *Ibidem*, p. 116.

reconocimiento de la existencia de enfermedades del “alma” que hay que curar atendiéndola a ella y no al cuerpo -como se ha venido haciendo hasta el momento-. *Médicos de las almas*<sup>71</sup>, llama a los psiquiatras, que, en cierto sentido, usurpan el lugar de los sacerdotes que hasta ahora han ejercido ese papel.

Ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *katharsis* espiritual. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesionario<sup>72</sup>.

El que la conciencia sea objeto de la ciencia es algo inevitable, puesto que es siempre reflexión acerca de todo lo que envuelve al hombre, y una de sus facetas es *el material espontáneo y salvaje de la conciencia*. La teoría freudiana va a ser objeto de atención y de elogio para unos, mientras que para otros merezca una opinión poco grata. Para Ortega su teoría no es verdadera, pero sí sugerente. Ortega considera que esta teoría sobrepasa el ámbito de la medicina, de la terapia psicológica, al plantear la existencia de la mente como una esfera que se distingue de lo meramente corpóreo, porque entonces *se planta de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología*<sup>73</sup>.

En este artículo, de nuevo, insiste en la novedad que representa para la psicología el que tanto Breuer como Freud se propongan buscar en el alma misma la causa de sus problemas. Pero esto conlleva una grave consecuencia para esta ciencia y para la medicina, porque el hecho de no querer salirse del ámbito de lo fisiológico y buscar sólo en el cuerpo la razón de lo psíquico, tiene un motivo de peso:

Se trata de la unidad de la experiencia; es decir, de la condición que hace posible el carácter decisivo de las determinaciones científicas: que sean inequívocas. (...) Y como sólo la fijación inequívoca en la serie temporal mantiene un fenómeno distinto de los demás, determinado, eso de que ocurran en un mismo tiempo dos variaciones equivale a la indistinción de éstas, a su inexactitud o valor equívoco<sup>74</sup>.

Su pretensión de aclarar los fenómenos mentales patológicos lleva a Freud a ampliar el método de Breuer y tratar al enfermo, no mediante la hipnosis, sino en estado normal, para hallar en la interioridad del sujeto algún vestigio que le ayude a entender. Ahora bien, esto para Ortega es meterse en berenjenales, ya que *el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables*<sup>75</sup>.

Otro de los motivos para criticar su doctrina es la cuestión, que ha tratado ya en “Nueva medicina espiritual”, acerca de la expulsión fuera de la conciencia de aquellas representaciones o deseos y su consiguiente olvido. Hay unas fuerzas ocultas, según Freud, que del mismo modo que empujan al olvido, impiden el recuerdo. Pero la cuestión es dónde está todo ese material psíquico desterrado. En el inconsciente. Aquí empieza un problema, según Ortega, si nos ponemos a indagar en los resultados al aplicar las técnicas del psicoanálisis:

Sin embargo, el interés especulativo comienza cuando de ese esquema pasamos a los detalles de la técnica psicoanalítica y a las averiguaciones que Freud y su escuela pretenden haber hecho mediante aquella en los rincones más ocultos y profundos del alma humana, en las sencillas respuestas de la psique, más allá de la consciencia del individuo donde sólo lo urbano y más o menos pulido existe. No, ahora vamos a

<sup>71</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Nueva medicina espiritual” I. Un adivino de ensueños. La Prensa, Marburgo 1 de octubre, 1911. O.C. T.I, p.476.

<sup>72</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911. O.C. T.II, p.489.

<sup>73</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. Op. Cit., p.485.

<sup>74</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. Ibidem, p.487.

<sup>75</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. Ibidem, p.489.



chapuzarnos en los fondos perpetuamente tormentosos del verdadero individuo, del espontáneo ser de cada cual que, ignorado por la misma persona, rige los actos de esta como un celado manipulador<sup>76</sup>.

Freud se ha lanzado al tratamiento de lo inconsciente como si fuera el primero en la especie que lo ha hecho y no tuviera roca donde agarrarse. Y se dedica a una descripción de hechos psíquicos tal como acontecen, cuando esta psicología ha criticado a las demás teorías precisamente de esto mismo. En ningún momento da razones de por qué se explica como ellos dicen, y no de cualquier otro modo.

Scheler, por ejemplo, tiene una idea bien distinta acerca del “subconsciente” y encaja mejor con la reflexión de Ortega:

A la conexión de vivencias que en cada caso está alejada de la esfera del sentido interno también en los fenómenos que actúan simbólicamente para ella podemos llamarla la “parte subconsciente” del yo. Pero entonces debe quedar claro que esto no tiene nada que ver en absoluto con el así llamado “inconsciente”, (...). Así, pues, la vivencia subconsciente es por principio accesible a la percepción interna, y lo que la hace subconsciente es sólo el que en el respectivo caso no actúa sobre el sentido interno, por medio de cuya excitación las vivencias adquieren primero aquella determinada magnitud de viveza por la que son percibidas actualmente como sucesos presentes<sup>77</sup>.

En Ortega, según lo que hemos visto, el concepto de alma es mucho más profundo que el de Freud: es impulso personal y único hacia la comprensión de nuestra existencia, en base a todo lo que en ella se entreteje de ideas, creencias, sentimientos, recuerdos, emociones, deseos, todos ellos conformando nuestra identidad. La personalidad la confiere un alma despierta y activa, capaz de dar significado al mundo entorno y apropiárselo con su firma. En 1912, escribe lo siguiente:

Dicho de otro modo –y perdónenme ustedes que insista- : si por conciencia entendemos provisionalmente el hecho de darnos cuenta de algo, por ejemplo de este salón, ocurrirá que todos coincidimos en este momento, en este hecho de darnos cuenta de este salón, pero el salón de que nos damos cuenta, lo que percibimos, la serie de recuerdos y sentimientos que en cada uno de nosotros modulan y constituyen el objeto “salón del Ateneo”, es distinto en cada uno de nosotros porque proviene del volumen total de nuestra vida psíquica diferente en cada individuo, intransferible de uno a otro, en suma: proviene de la unidad de la conciencia individual.

Vista así nuestra intimidad como estructura delicadísima y *sui generis* no habrá dificultad en reconocer que dentro de ella hay una fortísima jerarquía, quiero decir que hay en ella contenidos de mayor y menor energía, que habrá unos situados, por decirlo así, en la periferia mientras otros constituyen centros de irradiación, de evolución. Qué habrá recuerdos cuya sombra y poder abarquen regiones enteras de nuestra conciencia, que habrá opiniones nuestras que podemos considerar como matrices de innumerables otras opiniones y, por tanto, emociones anejas a aquéllas cuyo color sentimental matizará grandes dominios de nuestro espíritu<sup>78</sup>.

Así pues, a la teoría de Freud, según Ortega, hay que oponerle una visión de la conciencia que no es general y abstracta, sino absolutamente individual. Es la conciencia de este o aquel sujeto, no lo consciente de un sujeto indefinido y anónimo. Cada uno de nosotros posee su conciencia, - nuestro mundo interior-, que es la nuestra, y desde la cual constatamos el mundo; ese darse cuenta es de cada cual y por eso nuestra comprensión o interpretación no es científicamente igual a la de otro, aunque lo externo exista para todos de la misma manera.

<sup>76</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. Op. Cit., p.493.

<sup>77</sup>SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Op. Cit., pp. 70-71.

<sup>78</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Tendencias actuales de la filosofía”, 1912. O.C. T.II., p. 236.

Que el mundo esté ahí, ante nosotros, no significa que sea ajeno a nuestra mirada. El espacio personal desde el cual cada uno mira el mundo, conforma lo mirado. De ahí que, al dar cada uno prioridad a unos elementos o a otros de nuestra consciencia (recuerdos, emociones, ilusiones, angustias...), hagamos imposible que haya dos miradas idénticas; por tanto, tampoco dos consciencias iguales.

#### **D. DE VUELTA A TIERRAS HISPANAS**

##### **1. DATOS BIOGRÁFICOS**

Retomamos la trayectoria vital de Ortega cuando, de vuelta a España a finales de 1911, después de la estancia en Marburgo, se instala en la Casa de los Oficios de El Escorial, en la Sierra, alejándose así de la agitación de la capital. Tendríamos que destacar de este periodo, que se inicia ahora, la publicación en 1913 de dos libros muy importantes para su evolución intelectual: *Ideas*, de Husserl y *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno. Esta obra es una rotunda expresión del irracionalismo y va a suscitar en Ortega la voluntad de ofrecer una propuesta distinta.

Por otro lado, tiene lugar la fundación de la Liga de Educación Política Española (LEP) y la publicación de su manifiesto en octubre de 1913. Significa la concretización del ideal, que venía de años atrás, de conseguir europeizar y modernizar a la masa social española a través de una minoría intelectual que se haría cargo de su educación. La influencia platónica es incuestionable, aunque también, como comentamos al principio, de la pedagogía de Natorp y Pestalozzi<sup>79</sup>.

La aparición pública de la Liga se produce en marzo del año siguiente, y Ortega escribe para la ocasión “Vieja y nueva política”: esta va a ser una especie de presentación en público de su figura como líder intelectual de su generación. A partir de este año, Ortega empieza a ser una figura reconocida tanto fuera como dentro de España.

##### **2. REFLEXIONES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA**

J. Marías nos cuenta que Ortega dice haber empezado a estudiar en serio la fenomenología en 1912; de hecho se publican en 1913 dos obras suyas sobre fenomenología: “Sensación, construcción e intuición”, que es el discurso inaugural de la sección filosófica del Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, y “Sobre el concepto de sensación”, una colección de artículos.

En el primero de ellos, hace una revisión crítica del empirismo y el neokantismo junto a la fenomenología, que se le presenta ahora como una posible salida a los problemas que halla en las otras dos teorías; pero va a encontrar nuevas objeciones nada más comience su estudio. En el segundo trabajo define así la fenomenología:

---

<sup>79</sup> En “La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1916. O.C. T.II, p.97, escribirá: *El otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón, renueva por necesaria congenialidad esta idea. La escuela, según él, es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos. En estos años que corren, el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia.*

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí mismo, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. (...) Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo. Esa descripción pura es la fenomenología<sup>80</sup>.

¿Cuál es la objeción que presenta? Que la fenomenología elimina lo que Ortega llama “poder ejecutivo” de los actos de nuestra conciencia cuando esta actúa de modo natural. Este poder consiste en que, en el acto de percepción no se deduce ni induce la verdad, sino que, como postura natural, aceptamos que existe de verdad lo que tenemos delante, una cosa real que pertenece a un *ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos “mundo”*.<sup>81</sup>

Lo que verdaderamente le parece valioso de la fenomenología es su método; de hecho considera que el idealismo de Platón, Descartes, Leibniz y Kant –filósofos todos de gran influencia en Ortega- han contado con este principio fenomenológico de considerar los objetos, lo primero de todo, como *presencias inmediatas ante la conciencia*.<sup>82</sup> El error ha estado en pretender que la conciencia sea también un objeto más.

Para entender el alcance de la crítica a la fenomenología que va a hacer en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, hemos de apuntar brevemente estas reflexiones que nos propone. Lo primero, que en todo acto de percepción se nos presentan las cosas como siendo opacas, aunque los sentidos nos las muestran sólo como “superficies”; por tanto, concebimos como diferente la cosa real de la cosa visual. De este modo, llama “factor ideal de la percepción” todo lo que no es visible de la cosa real. Cita muy importante:

La “cosa real visual” consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa<sup>83</sup>.

Esos “puntos de vista” evidentemente son lo que denominará “perspectivas” en *Meditaciones*. Si esto ocurre en toda “cosa real” que se presente a la percepción, cuánto más va a darse en el caso de que no sea un objeto cualquiera sino un cuerpo con vida, en concreto nuestro cuerpo. No sólo porque el cuerpo percibido es puro dinamismo, sino porque el cuerpo que percibe también lo es.

Por tanto, estos “puntos de vista” desde los cuales nos acercamos a las cosas, y también al cuerpo de los otros, son el modo como mi cuerpo mira la realidad que se le presenta delante. Son mis puntos de vista –los de cada cual- porque yo soy mi cuerpo. Esta noción del “punto de vista”, como hemos dicho, es ya la explicación del concepto de “perspectiva”. Según N. Orringer, implica en Ortega retomar las concepciones de Nietzsche, Bergson y su maestro neokantiano, Simmel.

Las dificultades que observa en la fenomenología están contestadas en el fondo de las reflexiones que hace sobre la metáfora en “Ensayo de estética a manera de prólogo” que escribe en 1914 para el libro de poesía *El pasajero*, de José Moreno Villa, como comentamos al hablar de Scheler. Aquí hace una crítica

<sup>80</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el concepto de sensación”, 1913. O.C. T.I, p. 631.

<sup>81</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el concepto de sensación”. Op. Cit.p. 631.

<sup>82</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el concepto de sensación”. Ibidem, p. 634.

<sup>83</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el concepto de sensación”, Op. Cit., p. 636-7.

a la posibilidad de la reducción fenomenológica, así como a la idea de conciencia pura. Ver esto nos va a ayudar a dar un gran paso en nuestra indagación, ya que vamos a extraer sus reflexiones acerca del “yo”, de la subjetividad, que parecen como si fueran los prolegómenos de este tema y que concluirá en *Meditaciones del Quijote*.

No obstante, es interesante contar con que hay quienes piensan que las críticas de Ortega a la fenomenología responden a una falta de comprensión por su parte, ya que se apoya sólo en la lectura de *Ideas*. Por ejemplo, es la opinión que resulta del estudio que hace de este tema M<sup>a</sup> Carmen López:

La confusión de Ortega está en que entiende la reflexión como un volver sobre algo que se nos había hecho patente con anterioridad y que podíamos recordar como si fuese un objeto cosificado. Interpreta el recuerdo como un volver a representar lo que en otro momento fue real, con lo cual la ejecutividad queda en suspenso. (...) Reflexión en Husserl no es un acto subjetivo que tenga por objeto otro acto previo al sujeto, sino la misma intuición; es un acto segundo que acompaña a toda vivencia y resulta indispensable para dotar de sentido a lo que se nos da en la actitud natural. La reflexión es el modo de conocer la vida del yo y esa vida fundamenta y justifica, a su vez, la reflexión. A diferencia de la reflexión natural (única que tiene en cuenta Ortega), la reflexión fenomenológica analiza el acto mismo porque renuncia revivirlo en la actitud natural.<sup>84</sup>

Esta cuestión, que no deja de ser interesante, excede la posibilidad de dedicarle más tiempo en este trabajo, pero queda abierta para posteriores estudios. A este respecto, son de interés los trabajos, reseñados en la bibliografía, de Philip W. Silver y también de Javier San Martín.

En cualquier caso, lo cierto es que aunque haya opiniones como la que acabamos de exponer, en este trabajo nos parecen más ajustadas a la trayectoria real de Ortega las que lo sitúan en una crítica clara al planteamiento fenomenológico de Husserl, ya que no puede hacer compatible el objetivo del conocimiento de una conciencia pura intencional con la idea de “impureza” que envuelve el significado de conciencia en Ortega.

### 3. TOMANDO POSICIONES: EL YO EJECUTIVO

¿Qué es el “yo” para Ortega a estas alturas de su pensamiento? Lo primero que tendríamos que distinguir es el uso propio de la gramática que nos muestra la distancia entre el pronombre yo, y los otros dos: tú y él. No representa la misma realidad la expresión “yo ando” que “él anda”, según el ejemplo de Ortega. Mientras éste último lo percibo como ajeno a mí, fuera de mí, y puedo describirlo ya que lo contemplo con mis sentidos como cualquier otro objeto de la realidad, mi andar incluye sensaciones muy distintas, vividas en mí. Esta es la dualidad entre mi cuerpo y el cuerpo externo de los otros yos.

Ahora bien, recordando lo comentado al principio acerca de Scheler, no hay que confundir esto con la existencia de la percepción externa e interna, como si nos refiriéramos a lo que está fuera de mí y lo que está dentro. La corporalidad humana posee un “sentido interno” por el que accedo a la interioridad del otro: esto es la percepción interna. Lo puedo hacer a través de la expresividad de su cuerpo, de modo que la vivencia de su tristeza, por ejemplo, que yo percibo, es de él, pero vivida en mí.

Hay una serie de verbos que acusan mucho más la distancia: odiar, desear...sentir dolor es el ejemplo que toma Ortega. Nadie hay que pueda decir

<sup>84</sup>LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. “El problema de la intersubjetividad en Ortega”. Colegio Universitario de la Rioja, Universidad de Zaragoza. C.I.F., TXVII, fac. 1 y 2 (1991).

que ha sentido el dolor de otra persona. Mi dolor y la imagen del dolor no tienen nada que ver. La conciencia del problema del conocimiento del “otro”, de los otros, se presenta con rotundidad en este momento. Pero la cuestión es que el conocimiento de mi propia interioridad es tan difícil como la del otro. No es cierto que haya certeza sobre mi subjetividad, tal como, desde Descartes, se nos ha querido presentar como evidente. Y este hecho parece más costoso de admitir.

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante.

De este modo llegamos al último escalón del análisis: “yo” no es el hombre en oposición a las cosas, “yo” no es este sujeto en oposición al sujeto “tú” o “él”, “yo”, en fin, no es ese “mí mismo”, *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma delfico: “Conócete a ti mismo”. (...)

(...) subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo (...) <sup>85</sup>.

¿Qué significa esto? Que el yo es ejecutividad. Y por eso, porque no es una cosa ni una sustancia, se escapa a nuestra pretensión de conocimiento. Aquí subyace la objeción a la reducción fenomenológica ya que anula lo ejecutivo y natural en el yo, reduciéndolo a una conciencia pura, para garantizar así un conocimiento absoluto y objetivo. Esto es imposible: en el momento en que ficticiamente paralizo este actuar del yo y me pongo a pensar en él, no es el yo lo que tengo delante, sino su imagen. Nadie tiene acceso a este yo ejecutándose porque al querer pensarlo y *convertirse en imagen deja de ser intimidad* <sup>86</sup>.

Si acudimos a un texto de Scheler, podemos comprobar que su influencia sobre Ortega es muy clara:

Cuando en una “percepción interna” miro hacia mí y hacia lo que me está dado como perteneciente, llevo a cabo un acto de percepción interna, dentro de él quizás también un acto del notar, de la observación, (...) exactamente igual a como también en la percepción externa llevo a cabo un acto de la observación, por ejemplo, del sol por medio de un (48) telescopio. En este sentido de la palabra “acto”, un acto nunca puede convertirse en objeto de percepción alguna; nunca en un “objeto” en general, nunca en un “algo”. El ser del genuino acto consiste más bien en su ejecución, y precisamente en esto es absolutamente –no relativamente– diferente del concepto de objeto. Esta ejecución puede tener lugar sencillamente y con “reflexión”. Mas esta “reflexión” no es ninguna “objetivación”, ninguna “percepción” <sup>87</sup>.

El propio Ortega, continúa en su disertación expresándose así:

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinal. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud <sup>88</sup>.

Este podría decirse que es el drama de la existencia humana, ya que, queriendo saber todo acerca de sí misma, posee una estructura ontológica que no lo permite. Por eso dice Ortega que la fenomenología, al hacer la reducción o *epokhé*, suspende lo ejecutivo, es decir, anula el yo, lo convierte en una cosa, aunque sea una cosa ideal. Y esta realidad que no se puede reducir no es, como ella defiende, la conciencia o subjetividad, sino el yo ejecutándose; es decir, el yo ocupándose de las cosas: la vida humana en definitiva.

Evidentemente, como hemos comentado ya, este yo existe como cuerpo viviente, de modo que lo que decimos del yo, también lo estamos diciendo del

<sup>85</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”.1914, III. Tomo I, p.669.

<sup>86</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo” IV. Op. Cit., p.670.

<sup>87</sup>SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Op. Cit., pp. 47-48.

<sup>88</sup>ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo” IV. Op. Cit., pp.670-1.

cuerpo. Del mismo modo que una parte de mi yo es asequible a los demás –por mis palabras, por mis actos- pero hay otra importante que permanece oculta, también de mi cuerpo externo pueden los otros percibir aspectos, -aunque no necesariamente-, pero menos de su parte interna.

El Yo es posible únicamente a través de “su” cuerpo. Él se acepta a sí mismo como inseparable de su cuerpo. Pero nuestro cuerpo nos pertenece sólo en parte, él no es del todo “nuestro”, porque no está subordinado del todo a nuestro control y porque forma parte del mundo externo, lo cual lo somete a interdependencias difíciles de manejar. El cuerpo, en cierto grado, no es “nuestro” en un sentido más: cuando asumimos la actitud de observadores de nuestro propio cuerpo.”<sup>89</sup>

No obstante, ¿cómo hace el hombre por intentar sacar a la luz ese mundo interior? Se sirve del lenguaje. Pero no tenemos ninguna garantía de que las palabras puedan comunicar nuestra intimidad; es más, las sentimos impotentes. A pesar de esto, la incomunicabilidad y soledad que puede llegar a sentir un hombre cuando quiere expresar sus emociones o sentimientos más íntimos, no supone caer en el escepticismo, según Ortega. Afecta sólo al conocimiento de nuestro íntimo ser: no cabe introspección alguna, búsqueda interior como en San Agustín. Tampoco el arte lo entiende como vía de salida para nuestra intimidad, como se ha solido interpretar. Entonces, ¿qué hacer? ¿Nos conformamos relegando todo lenguaje a la inutilidad? Seguro que no. Había escrito cuatro años antes:

Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es lo originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión<sup>90</sup>.

El lenguaje, imprescindible para comunicarnos con otros yos, es sobre todo el medio para constituir nuestra intimidad. Pero no sirve para mostrarla; sólo puede aludir a ella, y al hacerlo, dejarnos su imagen. Sin embargo, lenguaje no es sólo la palabra hablada o escrita. ¿Qué pasa con el lenguaje del arte?

¿Cuál es la diferencia entre un objeto real y otro inventado por nuestra imaginación, un objeto estético? Que uno existe y el otro no. El ejemplo de Ortega es comparar la imagen visual de un hombre cualquiera pensando y la imagen del Pensador de Rodin. La primera imagen es como si narrara lo que tengo delante, un hombre pensando; pero en la segunda, en el objeto de arte, *tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente*<sup>91</sup>.

Ortega rechaza la interpretación usual en la teoría estética de que nosotros proyectamos nuestra intimidad en la obra de arte que contemplamos; no: no es mi intimidad la que presencio, sino la suya, la de la propia obra. Esta es la idea: la intimidad del hombre no se deja aprehender por el lenguaje, pero se expresa en el actuar, en el hacer *poiético* que dirían los griegos, en la producción de lo bello, en el arte. Ahora bien, no tal como solemos pensar, en el sentido de que hace patente la vida latente en el artista.

Por eso mismo, contraponen *secreto de la vida y del ser*, lo latente, con su *realidad ejecutiva*, que es lo único que sí puede des-ocultar el arte. Por tanto, a

<sup>89</sup> KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. 2010, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, p. 531.

<sup>90</sup> ORTEGA Y GASSET, J “La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1910. O.C. T.II, p.94.

<sup>91</sup> ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo IV. Op. Cit., p. 671.

mi entender, está ahí la concepción vital, dinámica, del yo frente a la visión estática que se defiende desde Descartes: el yo ejecutándose es el único modo de acceso a nuestra intimidad. Este convencimiento es el que le va a llevar a disertar sobre la necesidad de un lenguaje cuya “gramática” no tenga como centro el sustantivo, porque la realidad no es un conjunto de cosas como ha defendido el realismo.

(...) ¿Qué es lo que transporta al alma vecina este sonido “me duele”, qué es lo que significa? No el dolor doliendo, sino la imagen anodina del dolor. (...)

Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.

Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo.

*No digo -icuidado!-* que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva-(...)<sup>92</sup>.

El objeto estético lo identifica Ortega con la metáfora. ¿Por qué? Para explicarlo, Ortega establece la comparación entre la percepción de un objeto opaco y un cristal. Éste no ofrece ninguna resistencia y deja ser a lo que hay detrás. Esto ocurre en el objeto estético, sólo que lo que hay detrás es él mismo, su intimidad.

Se suele pensar que entre los dos elementos que se relacionan en una metáfora hay una semejanza real; pero esta es siempre sobre algún aspecto insignificante que sirve de excusa. Este reconocimiento, a la par de la identidad y no-identidad real, hace que la metáfora sirva de lanzadera hacia la búsqueda de un nuevo objeto, distinto a los que se relacionan en ella. Por ejemplo, el “ciprés-llama” del que habla Ortega en este ensayo.

Ahora bien, cuando tengo una imagen, como la del ciprés, siempre hay dos cosas: es imagen de algo y, además, algo mío puesto que es mi imagen. Así es que, *con respecto al ciprés es sólo una imagen; pero con respecto a mí es un estado real mío, es un momento de mi yo, de mi ser*<sup>93</sup>.

En consecuencia, lo que ocurre en ese acto de ver “el ciprés” es que está por un lado la palabra del sustantivo ciprés, pero por otro, el verbo que expresa “mi ver el ciprés”. Por tanto, mi ver el ciprés supone el hecho de dejar a un lado la cosa ciprés y dirigirme a mí mismo percibiéndome como sujeto que ejecuta una acción, la de tener la imagen mía del ciprés porque lo estoy viendo; así es que toda imagen, que es un acto de mi yo, y que produce una reacción subjetiva, lo denomina Ortega “sentimiento”, coincidiendo así con la nueva psicología. La percepción será entonces toda reacción subjetiva que provoca una imagen objetiva en nuestra conciencia, aun sin ser conscientes de ello.

De este modo, al sustituir nuestra imagen del ciprés por la imagen de una llama, lo que hacemos es un proceso de metaforización: por su similitud, pero *aún después de crear una metáfora seguimos ignorando su porqué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama*<sup>94</sup>. Del lugar real de una imagen a su *lugar sentimental* hay una recreación metafórica.

Pero hay que insistir en no confundir la postura de Ortega con la idea de la obra de arte como expresión de un sentimiento real. Su postura es que el sentimiento es medio de expresión, no lo expresado; el objeto de arte es eso, un objeto en un mundo de objetos distinto al de los objetos físicos. La diferencia del

<sup>92</sup> ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo IV. Op. Cit., p. 672.

<sup>93</sup> ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo IV. Ibidem, p.675

<sup>94</sup> ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo IV. Op. Cit., p.677.

lenguaje del arte con el de la palabra es que estas aluden a las cosas, mientras que el arte *las efectúa*<sup>95</sup>. Por eso en cada artista se da un nuevo lenguaje que da a luz objetos de los que desconocíamos su existencia.

A pesar de las resonancias nietzscheanas, las discrepancias con Ortega son profundas. Nietzsche, como hemos tratado al principio del trabajo, reduce todo nuestro lenguaje a pura metáfora: sólo hay interpretación y desde ahí surge el sentido. No le cabe otro modo a nuestro cuerpo para entablar la relación con el mundo: vivir es metaforizar. Su rechazo de la razón pura productora de conceptos petrificados, que pretenden referirse con verdad a la realidad, le conduce al otro extremo en el que se coloca como clave para la búsqueda del sentido de la realidad a lo que hay de más impuro, instintivo e irracional. Al sustituir el valor del cuerpo, como centro de la vida, eliminando por completo la razón, elimina la posibilidad de buscar la verdad, puesto que desaparece siquiera como deseo.

## SEGUNDA PARTE (1914): *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*

### A. PROEMIO

*(...) considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber*<sup>96</sup>.

Se considera la primera gran obra de Ortega. Su discípulo J. Marías lo expresa diciendo que aquí llega a “tierra firme”. Sin acudir a establecer periodos o etapas en su obra, en las que no todos coinciden, vamos a considerarla, ajustándonos a la opinión general, la obra del joven filósofo que marca el punto de partida de un pensamiento absolutamente personal y sin los vaivenes, que hemos visto producirse en los escritos anteriores, entre su vocación por un idealismo que le condujera a la verdad objetiva y la existencia concreta y vital del hombre que se le presenta como obstáculo real para alcanzar ese objetivo.

Lo que nos interesa resaltar en esta obra fundamental de Ortega es el papel que juega su concepción del cuerpo en los dos puntos centrales de su personal filosofía: el perspectivismo y la circunstancia. Es en esta obra donde los define con una total afirmación de su originalidad, a pesar de que estas ideas hayan ido germinando en el tiempo transcurrido hasta ahora.

Según C. Morón, hay tres pensadores cuya influencia es patente en esta obra. Por un lado, Max Scheler, del que hemos hecho una breve reseña al principio del trabajo; su maestro Georg Simmel, en segundo lugar, y, por supuesto, Cohen, ya que lo que había ido a buscar a Alemania era, recordamos, un idealismo que colocara la cultura como la llave para el desarrollo de la ciencia en España a través de la pedagogía.

Respecto a Simmel, Ortega había leído sus escritos desde su estancia en Berlín, y de él asume una visión en perspectiva de realidad, que se va a ver

<sup>95</sup>ORTEGA Y GASSET, J. Ensayo de estética a manera de prólogo IV. Ibidem, p.678.

<sup>96</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914, OC, T.I, p. 752.



claramente reflejada en las *Meditaciones del Quijote*. Además, comenta J. Zamora que Ortega, a sabiendas o inconscientemente, va a utilizar su mismo estilo de ensayo, sin aportar ninguna nota o cita a su escrito.

De estos dos pensadores también hemos hecho alguna otra mención, aunque por supuesto quedaría por hacer una revisión mucho más amplia en trabajos posteriores.

La descripción con la que empieza esta meditación es la del bosque de “La herrería”, en el Escorial, donde parece ser que se ha retirado para alejarse del ajetreo de la capital, aunque según J. Zamora estaba metido de lleno en la vida cultural y política. No olvidemos que el asesinato del archiduque Francisco Fernando en Sarajevo el 28 de junio de 1914 desencadena una carrera bélica que acaba en la Primera Guerra Mundial. Ortega comprueba incrédulo la pasividad de España ante los hechos que acaecen y la neutralidad ante el conflicto decidida por el gobierno de Dato y apoyada por Alfonso XIII, a pesar de tener alianzas con Gran Bretaña y Francia. También le va a afectar la destitución de Unamuno, causando un nuevo desengaño acerca de nuestra patria y urgiéndolo a dar conferencias y escribir un famoso artículo –al que ya hemos aludido– denunciando el carácter español.

Este paraje lo conoce muy bien de su juventud; por tanto, ha formado parte de su experiencia vital. Su actitud en esta descripción es la de un sujeto gracias al cual el bosque existe, pero que no por esto se convierte en una realidad subjetiva. Es con lo que hay fuera de mí con quien me las tengo que ver; pero tampoco estoy yo como una parte del bosque. Así, superando las dos posturas clásicas, aparecen los dos extremos del hecho perceptivo –sujeto y objeto– como necesitados mutuamente para darse como una nueva realidad en la que esta distancia no existe ya que no es real.

Como nuestro asunto es la idea de cuerpo, el interés se va a centrar sólo en escudriñar los lugares en los que Ortega puede habernos dejado noticia de su concepción, explícita o implícitamente. Aunque, dado que toda reflexión y pensamiento entrelaza y reúne la realidad total que es el ser humano y su vida, seguimos contando con el hecho, como en la primera parte, de que la disección y extracción del tema no va a resultar una cirugía limpia, aunque tampoco consideremos esto como un problema.

Lo que sí asumimos como propósito, y pretendemos alcanzarlo del mejor modo posible, es el objetivo que Ortega se propone en esta meditación:

(...) dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. (...) <sup>97</sup>.

Y, además, uniéndose de este modo a la comprensión platónica del filosofar, con la intención de llevarlo a cabo como un conducir amoroso hacia la verdad, sin la actitud prepotente del creído, sino con el amor desbordante del enamorado – como el filósofo auténtico en la mente de Platón–.

## B. CUERPO Y CIRCUNSTANCIA

Circunstancia, pues, significa en *Meditaciones* lo mismo que vida espontánea: nuestra vida diaria, abierta a sus múltiples estímulos con el grado natural de reflexión que la constituye en vida humana. De esta

<sup>97</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Op. Cit., p.747.

vida puede hacerse cultura sencillamente aplicándole la atención –amor- y descubriendo las aristas esenciales que se ocultan bajo la aparente casualidad y circunstancialidad. (...)98.

Este texto introductorio deja bien claro que Ortega identifica en esta obra circunstancia y vida individual o espontánea. La primera alusión al tema que nos concierne aparece en este mismo inicio, cuando se dirige al lector explicando cómo ha de acometerse la tarea del pensar. Es en esta aclaración cuando apela a la *actitud propia de toda alma robusta* –que es la que, en esa búsqueda del conocimiento, tiene como propósito la comprensión de lo que el otro defiende, porque sólo así se puede hablar de verdadera tolerancia- y continúa: *¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente?*99

No nos sorprende que Ortega, como en los escritos de años anteriores, vuelva a plantear en paralelo la cuestión del “alma” referida al ser humano como individuo y a la raza o cultura como grupo social humano.

Ha introducido la cultura no como oposición a la vida espontánea –la vieja oposición entre naturaleza y civilización- porque busca el elemento unificador, igual que comentábamos en Nietzsche, salvando claramente las distancias. Esto que unifica es la preocupación del hombre por las cosas, su comprensión –de ahí la actitud amorosa-. Lo que pretende, pues, en estas meditaciones o reflexiones a modo de ensayos es presentarnos *posibles maneras nuevas de mirar las cosas*100.

Si miro, lo que encuentro es la “circunstancia” que apresura a identificar con la vida de cada uno, lo inmediato para cada cual. Pero lo más inmediato para mí es mi cuerpo. Sólo por él y en él me coloco en mi circunstancia porque él mismo es parte de ella. Yo no lo he elegido, como tampoco el tiempo y el lugar en el que me hallo; cuento con él para estar en el mundo y convertir el medio en “paisaje”. Gracias a él una parte del inmenso horizonte que se abre ante el sujeto, se vuelve cercano; pero, también gracias a él, otra parte queda fuera de su alcance, se convierte en dificultades u obstáculos en el vivir.

El modo como encontramos este esencial sentido de las cosas, a través de la criba que nuestra razón hace con ellas, fructifica en la cultura. Por eso, ella es el alma de un pueblo. Este nuevo trasfondo moral tendría su inspiración en la *Ética material de los valores* de M. Scheler, pero, en el caso de Ortega, sustituyendo los valores por las cosas.

Este proceso se presenta, entonces, como un delicado equilibrio entre dejar ser a las cosas sin pretender concebirlas según nosotros, y al mismo tiempo, encontrar *el espíritu que encierran*101. En textos posteriores, como *Vitalidad, alma y espíritu*, Ortega desarrollará esta distinción que ahora ya deja ver.

De modo que, al poco de empezar a leer, nos encontramos con su tesis de partida:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. (...) En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

98 MORRÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, 1968. Ediciones Alcalá. Cp. IV, p.146.

99 ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.750.

100 ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.753.

101 ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.755.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo<sup>102</sup>. Pero, ¿qué significa “salvar las circunstancias”? Su idea de circunstancia es novedosa respecto a tratamientos anteriores. J. Marías recoge las distintas versiones sobre este concepto, anteriores a Ortega, para señalar lo que hace de ella una nueva concreción que comprende tanto el mundo exterior como interior del sujeto. De ahí su importancia para nuestro tema.

Sobre todo marca la distancia respecto a Husserl y a Jakob von Uexküll, del que el propio Ortega reconoce su influencia. La idea de mundo que nos rodea, en Husserl, contiene tanto la realidad física como valores, ideas; pero antes, Uexküll había empleado el mismo término *Umwelt* dándole una significación biológica: abarcaría lo que para el animal es significativo de todo lo exterior (“mundo perceptible”) pero también el conjunto *de objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal*<sup>103</sup> (“mundo de efectos”); ambos mundos dependen entre sí gracias al organismo que es el que lleva a cabo el proceso de selección sobre el mundo que le rodea. Por tanto, el cuerpo sería como un intermediario gracias al cual se da un equilibrio vital entre el medio y el individuo.

Respecto a Husserl, la diferencia fundamental es que en Ortega la circunstancia no es intencional; es real, es todo aquello con lo que me encuentro para llevar adelante mi vida y, por tanto, lo que me pone en situación para, a partir de ahí, ver qué hago.

Por tanto, no coincide ni con la significación biológica de Uexküll ni tampoco con esta significación intencional fenomenológica. Cuando, para definir al *yo*, incluye nuevamente un segundo *yo* además de la circunstancia, se está separando de toda postura anterior a él. Significa que la circunstancia incluye también mi cuerpo, como ya hemos comentado anteriormente; mi realidad interior se presenta como formando parte de lo exterior al *yo*, referido en este caso al sujeto de la predicación.

El *yo* de Ortega sólo se concibe con la circunstancia y ésta con aquél en una interrelación ontológica y epistemológica. Retomando a J. Marías, lo expresa así:

(...) es el *sujeto* del vivir, *centro* de una circunstancia; (...) es, pues, el yo quien da a la circunstancia su carácter de tal, por tanto unitario, y, en suma, vital; pero, a la inversa, la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo que no está simplemente definido por ser “centro” suyo, (...) no soy más que con ella, me condiciona, pero no agota mi realidad, no la *determina*. (...) Yo, en el sentido real del término, no soy mero sujeto o soporte de la circunstancia, no soy sólo “el que” vive en ella, sino *quien* hace su vida con ella, (...) <sup>104</sup>.

“Yo” y “circunstancia” están, por tanto unidos en el primer “yo”. No pueden concebirse por separado, que es justo lo que ha hecho la filosofía hasta ahora, dando preeminencia a uno de los dos polos. Además, el yo, entendido hasta ahora como subjetividad, como conciencia, se ha concebido como una instancia superior al cuerpo, pero en absoluto como siendo ese mismo cuerpo. Evidentemente, la dificultad de pensar en una entidad que está como flotando en un espacio “virtual”, dificulta completamente la comprensión de la realidad humana. Es incluso normal que ante semejante fantasía, haya nacido esa repulsa hacia la pretensión de una dimensión trascendente en el ser humano. Por eso, sólo arrancando este idealismo tan hincado en nuestras raíces, es posible abrir

<sup>102</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, pp.756-7.

<sup>103</sup> MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*, Op. Cit., p. 152.

<sup>104</sup> MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*, Op. Cit., p. 184.

los ojos a otro modo de entender al hombre. El tránsito a una nueva concepción del cuerpo y del yo es imprescindible.

Hemos dicho ya que no le parece válida a Ortega la última propuesta de la fenomenología que concede a los objetos una realidad meramente intencional. Cuando esta teoría sólo ha cumplido un año de rodaje, Ortega afirma la realidad personal y ejecutiva de la vida humana que tiene como caracteres esenciales el azar y el ser problemática. Azar porque en ningún momento hemos elegido nada de lo que constituye nuestra circunstancia: nos encontramos con un cuerpo y un entorno vital y con ellos hemos de hacer nuestra vida. Ese es nuestro problema, ante el que no podemos escabullirnos.

Por comparar cómo argumenta L. Entralgo acerca de la famosa sentencia orteguiana, traemos a colación esta cita en que, al tratar la pregunta sobre la realidad del otro frente al yo, defiende que Ortega ya planteaba este problema en su apotegma, puesto que el primer “yo” de la expresión propone por sí mismo la cuestión de las otras realidades que son “tú” y “él”.

“Yo soy yo y mi circunstancia”. El primer “yo” es mi vida en tanto que se ejecuta; y cuando me detengo a pensar en él, su realidad propia —la realidad que soy yo— se halla integrada por dos ingredientes: la ocasional, parcial y concreta realización de ese yo que se opone subjetivamente a las cosas y puede contemplarlas (el yo de los psicólogos y de los filósofos idealistas), y las cosas con que mi vida está siendo en aquel momento ejecutada (mi circunstancia, la porción de la realidad exterior a mí que de algún modo me pertenece).<sup>105</sup>

Al explicar esta idea de circunstancia, J. Marías nos remite a un texto anterior de 1906, “La pedagogía del paisaje” y otro, que ya hemos tratado en la primera parte, “Adán en el paraíso”, donde se encuentran dos anticipaciones de la idea que aquí explicita. Junto a expresiones propias del naturalismo positivista del que da alguna muestra en su juventud, y de las que se arrepentirá años después, empiezan a mostrarse los elementos que van a constituir su perspectivismo y la unión de idealismo y realismo en la razón vital.<sup>106</sup>

En cuanto al primer texto, elogiando el papel de la naturaleza como pedagogo, nos dice claramente cómo en el hombre el entorno natural se convierte en *paisaje* desvinculado de lo meramente biológico y actuante en la propia vida.

Los paisajes han creado la mitad mejor de mi alma, y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.

(...)

Creo que las dos grandes virtudes que ha de formar en el hombre la pedagogía son la sinceridad y la serenidad. Pues bien, ambas las enseña la naturaleza mejor que todos los maestros del mundo<sup>107</sup>.

Esta circunstancia tampoco remite a los grandes acontecimientos políticos o sociales que pueden darse en nuestra vida, como hecho histórico que es, sino que alude a lo cercano, a lo cotidiano del vivir. Y la mirada ha de posarse sobre esta realidad que, por parecer insignificante, ha sido casi siempre relegada por el filósofo. Ha de pensarse lo pequeño y lo que, por creerse sin relevancia o mezquino, ha quedado oculto aunque sin esfumarse nunca: el cuerpo humano como cuerpo sexuado, por ejemplo. Esta idea, tan radical para la teoría freudiana, es una constante en Ortega, aunque por supuesto sin la centralidad que adquiere en aquella. *Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración?*<sup>108</sup>

<sup>105</sup> LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Op. Cit., p.283.

<sup>106</sup> ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Op. Cit., p. 108.

<sup>107</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “La pedagogía del paisaje”, OC, T.I, 1906, p.102.

<sup>108</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.758.

Es de vital importancia, si realmente queremos que la vida concreta de cada ser humano se convierta en centro de la reflexión filosófica, que asumamos el cuerpo en toda su complejidad. El hombre no puede ser un ser vivo natural al que se le amputa una parte esencial de su condición. El querer ocultar una parte de nuestra realidad corporal supone una previa valoración hecha desde un “punto de vista” que se pretende absoluto.

Cuando Ortega escribe que hay que “salvar” la circunstancia o de lo contrario tampoco yo me salvo, a mi juicio, está planteando una recuperación integral de la naturaleza humana. El peligro de haberla dejado en manos del “tribunal de la razón” pura ha sido el que, para ésta, todo lo que excede su comprensión ha sido desterrado del conocimiento. Pero Ortega, al alejarse de ella y reconocer una “razón impura” se ha situado en el buen camino para recuperar en una unidad vital todo lo que constituye al sujeto humano.

La separación sensible-racional, cuerpo-conciencia, ha de ser superada. El dar el nombre de “razón vital” a esta nueva manera de pensar sobre lo humano vendrá después, pero el camino se ha ido haciendo desde un principio. Por tanto, para que el sujeto se haga cargo, sepa a qué atenerse –expresiones utilizadas por Ortega- ante lo inmediato que le presenta su estar en el mundo, ha de pasarlo por su reflexión personal. Este uso del *logos* que Nietzsche, por su parte, había rechazado para explicar la vida, es lo que lo separa absolutamente de él, a pesar de que ambos pongan el acento en la vida; en cambio, lo aproxima a Bergson.

Se trata, pues, de un proceso de humanización de la circunstancia ya que el hombre la incorpora a su proyecto; mejor dicho, hace su proyecto en ella y desde ella, con todo lo que le ofrece. Por eso, no se trata simplemente de una coexistencia, sino de una pertenencia mutua. De ahí que haya dicho Ortega que el hombre no tiene más remedio que procurar una asimilación de la circunstancia y este dinamismo es una tarea que se lleva a cabo con las cosas y gracias a la cual estas adquieren sentido. Este sería el significado de “reabsorber la circunstancia”.

Evidentemente, no podemos hacernos cargo de toda esta realidad que se nos pone delante como circunstancia externa; sólo atendemos a una parte de ella, mientras que hay otra que permanece como horizonte de posibilidad. Es más, incluso la propia estructura de la realidad contiene una parte que nos es fácilmente manifiesta, pero esconde otra más profunda que requiere una disposición a penetrarla. De esta circunstancia que nos rodea, nos importa la realidad corpórea, de modo que intentaremos pensar lo que nos dice en este texto pensando en el cuerpo:

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas<sup>109</sup>.

Respetar lo que de profundo e incognoscible se nos presenta ante nosotros, se trate de lo que entendemos por mundo exterior o sea nuestra propia y personal realidad, es el requisito imprescindible para no engañarnos en nuestra búsqueda de la verdad.

Lo que le ocurre al hombre es que al percibir la realidad no puede tenerla ante sí de una manera completa y clara. El hecho es que no tiene más remedio

<sup>109</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.766.

que verla desde su posición en el mundo, la cual no es otra que la de mi cuerpo. O sea, que lo primero que me sitúa ante ella es un cuerpo, el mío, que no es igual que el cuerpo de otro. Para mí, el cuerpo ajeno pertenece, como todas las demás cosas, al mundo exterior, y por ello, aunque puedo tener una percepción interior acerca de él, siempre será otro cuerpo vivido en mí. Hay parte que se muestra y parte que no, pero siempre de otro modo distinto a mí.

Mi cuerpo, a su vez, es lo que mis sentidos me muestran y lo que me ocultan. Pero esta profundidad de lo corpóreo es experimentada de modo individual e intransferible; por eso, la vivencia sólo puedo tenerla de mi cuerpo. Conocer el cuerpo del hombre es vivir mi cuerpo, porque no existe un indeterminado “cuerpo del hombre”. Necesariamente, como en todas las cosas, vamos a tener que asumir, según Ortega, que amar el cuerpo y querer conocerlo es lo mismo, y el que ama, deja ser aquello que ama, no le impone sus condiciones. Y lo mismo con la entera realidad. Por tanto, y siguiendo el texto de Ortega, hemos de atenernos a una clara diferencia:

(...) hay un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer y el dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, (...) Al contrario, para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas<sup>110</sup>.

Se trata de la distinción que Ortega denomina como “mundo latente” y “mundo patente”. El primero exige atención y, por tanto, es una actividad; hacer esto es lo que denominamos mirar, mientras que el segundo es simplemente ver, pura pasividad. Pero el ver humano auténtico es necesariamente interpretación, y por eso hay mundo. Así es que, lo que llamamos cosas son, en realidad, interpretaciones nuestras de la realidad, vistas desde cada uno de nosotros; es decir, perspectivamente.

### C. CUERPO Y PERSPECTIVA

En cuanto a la idea de perspectiva, aparece por primera vez en la filosofía de Leibniz en un sentido muy parecido al de Ortega; no así en el caso de Nietzsche, también filósofo de referencia en la cuestión del perspectivismo.

Para este, el conocimiento se reduce a una utilidad vital -en sentido predominantemente biológico-, de modo que su perspectivismo pretende eliminar el problema epistemológico de la distinción entre verdad y error. No tiene sentido hablar de verdad porque en el momento que recuperamos el olvido acerca del origen de nuestro lenguaje y nuestra pretensión de que se corresponda con la realidad, caemos en la cuenta de que lo que llamamos conocimiento sólo es una construcción de nuestra fantasía. Para Nietzsche, porque nosotros necesitamos tener seguridad frente al mundo, lo hemos convertido en algo a nuestro antojo, estático y fijo, justo lo contrario de lo que él es, y a esta “tela de araña” le concedemos la categoría de verdad. Por tanto, lo que hay son perspectivas que, desde el centro vital que es nuestro cuerpo, interpretan el mundo y le confieren un sentido.

L. Entralgo también nombra a Gustav Teichmüller como antecedente en el uso de este concepto. El mundo, según lo vemos, se ordena perspectivamente según este pensador, pero para él cada punto de vista sobre el mundo sólo nos da una imagen ideal, no real:

---

<sup>110</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.768.

Idealismo, materialismo y spinozismo están para Teichmüller en una misma línea o serie; todas sus *Weltanschauungen* son perspectivas, pues sólo nos introducen en la imagen del mundo tal como aparece de tal o cual manera desde nuestro punto de vista. Toda esa imagen del mundo es solo *ser ideal*, como contenido de nuestra actividad cognoscitiva, (...) El *mundo real*, por el contrario, por el cual se pregunta Teichmüller “para poner término al *encanto*” (...) es algo distinto<sup>111</sup>.

Por tanto, en estos dos filósofos la perspectiva no se identifica con la realidad; es un acuerdo, una invención, mientras que en Ortega es la íntima estructura de la realidad y lo que hace posible su verdad. La realidad es perspectiva. Por tanto, nuestra actitud ha de ser de respeto a esta condición de lo real. El único problema está en tomar un punto de vista como el único y verdadero; todas las perspectivas son igualmente necesarias para constituir la realidad e igualmente válidas, cuestión en la que discrepa con Leibniz, para quien sí hay unas perspectivas más privilegiadas que otras.

Ahora bien, la perspectiva o punto de vista no se concibe como un hecho estático, de modo que su papel sea sólo reflejar lo que está ahí; cada perspectiva actúa sobre la realidad, la constituye. También en esto difiere de Leibniz, ya que su idea de perspectiva tiene un cariz distinto: para él la perspectiva no procede de la misma configuración de la realidad, sino de las distintas mónadas. Por ello, admite puntos de vista mejores y peores. Ortega no. No se trata de discutir sobre los diferentes puntos de vista, sino de integrar todas las perspectivas para poder llegar así a la verdad de un fenómeno.

Acerca de las influencias de Ortega, N. Orringer, comenta:

(...) la doctrina, derivada de Leibniz, entró en Nietzsche, en el neokantismo marburgués de Paul Natorp y en el neokantismo neovitalista de Georg Simmel: (...) Ortega, pensador sintético, nunca se deja afectar por un sólo filósofo.<sup>112</sup>

Podemos decir que, efectivamente, la circunstancia y la perspectiva son, para Ortega, parte intrínseca de la vida humana. Si hay una circunstancia, incluido mi cuerpo, que es aquello con lo que cuento para llevar a cabo mi vida, también ha de haber un “desde dónde” me coloco y a partir del cual hago mi personal y particular tarea. No soy una sustancia etérea, una subjetividad inextensa, que por encima de las cosas realiza su existencia. Estoy entre ellas y, necesariamente, en un punto de ese horizonte inmenso que es la realidad, el cual me acerca una parte de él y me deja otra como lejanía. Ese punto desde el cual miro las cosas y pasan a ser mi mundo es la perspectiva. Por tanto, mi cuerpo es perspectiva.

Como no puedo estar simultáneamente en todos los puntos posibles que ofrece la realidad, nunca podré abarcarla completa, y por tanto absolutamente, con mi mirada. Pero la realidad está ahí. Soy yo mi propio límite: mi cuerpo es al mismo tiempo apertura y libertad, limitación de posibilidades.

Cuando uno fija la mirada, desde su lugar vital, sobre el horizonte de su circunstancia y escruta, adquiere una idea. Pero esa idea, que se hace contando con la inevitable perspectiva, es necesario que deje ser a lo que está fuera para poder conocerlo en su mismidad. Exige, pues, según Ortega, mirar hacia lo oculto e intentar comprender. De este modo, todo lo real me presenta dos caras, lo superficial que inmediatamente capto con los sentidos de que dispone mi cuerpo, y lo profundo, que exige pararse, meditar.

Con nuestro cuerpo, en tanto que forma parte de nuestra circunstancia, ocurre algo parecido. Lo superficial en él, sólo puedo separarlo de su interioridad

<sup>111</sup>MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*, Op. Cit., p. 171.

<sup>112</sup>ORRINGER, Nelson R., Op. Cit., p. 15. Nota 19.

si lo que miro es el cuerpo de otro. En el mío propio, no puedo hacer esta distinción. Percepción externa e interna se confunden inevitablemente.

Según Ortega, los mediterráneos pertenecemos a una cultura de lo superficial, a diferencia de los germanos, que es una raza sumergida en la interioridad. Esta dicotomía la ha vivido en sus propias carnes: J. Zamora cuenta que Unamuno decía de Ortega que, a pesar de su devoción por esa ansia de profundidad de lo germánico que él intentaba trasladar a nuestra tierra, no podía evitar sus raíces ibéricas.

Por eso, reconoce el peligro que hay en que el “sensualismo” que caracteriza a la cultura del Mediterráneo, que *es una ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos*<sup>113</sup>, no nos deje preservar nuestra intimidad.

Esta ha sido desde el principio la preocupación de Ortega. Cultivar la interioridad, el alma. Frente a lo superficial de una cosa, está su profundidad, que es su sentido, y por tanto el modo como coexiste con las demás cosas; por eso son cosmos, un mundo, para nosotros. Si nos quedamos sólo con la impresión, lo que nos ofrece es la simple materia, la *carne* de una cosa. Esta mirada sensible ha de complementarse con una mirada de nuestra reflexión que vaya más allá y, sumergiéndose en su intimidad, nos ofrezca su sentido. Por tanto,

La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real.

La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

(...) ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!<sup>114</sup>

Este texto confirma la línea de pensamiento que se perfilaba ya en el primer texto de este trabajo, donde entresacábamos una valoración de la dignidad de lo sensible, constitutivo del hombre. Lo material y lo espiritual, en el tradicional lenguaje filosófico, lo sensible y lo racional, se nivelan y unifican para dar razón de la realidad. Pero una duda surge al continuar la lectura de este capítulo: que Ortega defiende aquí el concepto como el instrumento auténtico de la percepción ya que sin él nos quedamos en la superficie de las cosas. Sin embargo, en el texto ya comentado “Ensayo de estética a manera de prólogo”, había definido la percepción como “sentimiento”, ya que éste es la reacción subjetiva a una imagen.

Ahora bien, si nos paramos a pensar, a mi juicio, lo que ocurre es que en Ortega sólo puede haber una visión completa mediante el concepto, porque este es el órgano o instrumento para apresar las cosas. Quedarnos sólo con lo intuitivo es pretender retroceder al mito y eliminar el logos. Por eso, la diferencia con Nietzsche es sustancial. A este respecto, comenta C. Morón que Ortega propone como término medio entre el “hombre gótico” del concepto y el “hombre mediterráneo” de lo sensible, al “hombre clásico” *que busca la regularidad como éste (el gótico), pero que la busca en las cosas de la tierra, como aquél (el mediterráneo)*<sup>115</sup>.

Al entender así el conocimiento, resulta que una mirada que se quede sólo en la impresión, en lo superficial, no puede llegar al fondo de las cosas, a su total comprensión: es necesario el concepto, *luz derramada sobre las cosas*.<sup>116</sup> Por eso, nuestra cultura ha de saber aunar su sensualismo con la claridad que surge de la

<sup>113</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.778

<sup>114</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.784.

<sup>115</sup>MORRÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Op. Cit., Cp. III, p.95.

<sup>116</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Op. Cit., p.788.



meditación. ¿Cómo puedo saber de mi vida, del cuerpo gracias al que transcurre, si sólo me quedo en su superficie? Es más, ¿es que puedo realmente hacer esto, separar lo que hay en él de percepción externa y lo que llamo “lo psíquico”? Lo que nos dice Scheler podría suscribirlo igualmente Ortega:

Sólo porque lo psíquico es una forma de existencia y de ser dado, también tiene sentido hablar de intuición (y percepción) externa e interna como de una diferencia de dirección y de forma de la intuición. Si los objetos psíquicos estuvieran separados de los objetos físicos por unos rasgos comunes definitivamente determinables o sólo en el modo de ordenación de los mismos elementos, este modo de hablar no tendría ningún sentido<sup>117</sup>.

#### D. CUERPO Y AUTENTICIDAD

¿Qué sentido tiene hablar del *Quijote* en una obra donde expresa por primera vez lo que ya es para Ortega el resultado de sus reflexiones? Lo que está claro es que esta obra la considera el ejemplo quizá más importante del apogeo de nuestra cultura, de nuestra raza.

Al leer estas páginas comprendemos que responde a una interpretación radical del hombre. Esta novela, como todas, se asienta en el presente, con personajes tomados de la vida cotidiana, que no tienen nada de poéticos. Para ellos, como para nosotros, lo real es lo sensible, las apariencias, justo lo contrario a lo que en la filosofía griega tomaban como real: lo profundo, la esencia, lo latente.

El interés de toda novela es la descripción de la realidad que acontece en ese momento, el hoy, vulgar y anodino, que no tiene nada de poético. Pero en esta obra, se van a presentar confrontados los dos modos de situarse ante la vida que puede tener el hombre. Uno es adaptarse a la circunstancia y vivir según la perspectiva de la mayoría, de lo común y anónimo, conformándonos con la superficie de las cosas, dejando transcurrir la vida en el eterno retorno de lo que siempre ha sido así. El otro, transformar la circunstancia recreándola desde la propia mirada, atreviéndose a destacar y ser diferente, y por tanto, molesto; a “reabsorber la circunstancia” en un ansia de devolverla renovada.

Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. (...) son de nuestro mismo tejido y condición<sup>118</sup>.

Mundo interior, artístico, creativo, frente al mundo exterior, la realidad misma. Don Quijote se presenta como la línea que comunica ambos mundos: está entre los dos, puesto que siendo real, busca la aventura. Esta naturaleza bimodal es la del hombre. Aquí Ortega retoma a Platón.

Por un lado, mi cuerpo tiende a buscar la acomodación, el estar bien en su circunstancia y sostenerse en ella. Si nuestra vitalidad fuera como la del resto de los seres vivos, nos bastaría con esto. Una existencia placentera, intentando eliminar los obstáculos que toda circunstancia presenta, y alojando nuestro ser en las facilidades que nos regala.

Pero ocurre que nuestro ser profundo nos revela una interioridad que no acabamos de reconocer del mismo modo que me identifico con mi cuerpo externo. Mi imagen en el espejo refleja el cuerpo real que soy yo, pero no puedo

<sup>117</sup> SCHELER, M. *Los ídolos de autoconocimiento*. Op. Cit., p.46.

<sup>118</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.808.

ver igualmente lo que hay en mí. Y aunque tienda a pensar que esta intimidad es mía y por ello la conozco plenamente, la experiencia de mi propia vida me demuestra lo contrario.

En mi interior descubro sensaciones, emociones, sentimientos, ideas, obsesiones, dudas, certezas, dolores, ilusiones...Y no es necesario que las ordene por categorías para tener conciencia de su existencia. Están ahí y son “yo”; unas depositadas por mi voluntad y otras muchas sin haber tomado parte alguna.

Ahora bien, la actitud de cada hombre ante su ser más íntimo no está determinada por la especie. Poseer ese tesoro vital no implica necesariamente sacar partido de él. La libertad humana que se expresa en nuestra voluntad da buena razón de ello. El deseo, del que hablaba Aristóteles, viene aquí a estar en la figura del hidalgo empujándolo a salir de la realidad dada en busca de otra por hacer, sólo imaginable desde la fantasía creadora.

(...) venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el “sentido” de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la “materialidad” de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación<sup>119</sup>.

No hay oposición, sin embargo, porque referirse a la realidad supone hacerlo siempre desde un lugar, desde un “sentido”; por tanto, desde una interpretación. El que utilice los términos “realidad”, en singular, y “realidades”, en plural, hay que entenderlo como la distinción entre las cosas, que son reales, y lo que hace que tengan una realidad u otra, cuestión inseparable del yo que, en su hacer con ellas, las interpreta.

Por tanto, la realidad que se presenta ante cada uno de nosotros, como a los personajes de una novela es siempre una perspectiva, que concede el carácter de mundo a la circunstancia. Esta idea es la centralidad de esta obra: *vivir, en efecto es estar en un mundo*<sup>120</sup>.

Cuando Don Quijote ve gigantes en los molinos de viento, repite un hecho humano atemporal: mirar lo presente desde un ángulo ideal es lo que hace el espíritu frente a la materia, mi mundo interior frente al mundo exterior, la cultura frente a la naturaleza, en un continuo apareamiento que es la historia del hombre. Cuando en esta relación domina lo ideal vivimos bajo una “ilusión”, mientras que si domina lo material, aparece lo que llamamos realismo: el simple y llano estar ahí de la realidad.

La aventura es irrealidad que persiguen aquellos hombres que no se conforman con lo que se les presenta, sea desde la tradición social, sea desde los propios instintos biológicos uniformadores de nuestra conducta. Estos hombres inconformistas, según Ortega, son los “héroes”. Necesitan la valentía de querer ser ellos mismos frente a todo lo impuesto, tarea bien difícil y dolorosa en que han de estar en continua lucha con una parte de sí mismos y abiertos siempre a la invención de un modo nuevo de acción –nos viene a la mente la “transvaloración” de Nietzsche-.

¿No está aquí en claro germen la idea del hombre auténtico que construye su proyecto vital, tema central en posteriores obras? También para nuestro tema hemos encontrado el camino: la parte de sí mismo desde la cual, según Ortega, el hombre es capaz de alzarse sobre lo consuetudinario.

<sup>119</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.812.

<sup>120</sup>MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*, Op. Cit., p. 241.

Resulta, pues, que la vida humana se desarrolla en una doble batalla. Por un lado, ya hemos visto cómo el hombre, en su vivir, humaniza la naturaleza, la circunstancia y la hace mundo; no la deja intacta como el resto de los organismos vivos. Ahora contemplamos cómo la circunstancia pretende “reabsorber” al hombre, tragándose su pretensión creadora, deshumanizándolo. La dualidad que nombramos más arriba, presente en el ser humano.

Por eso, el ser héroe es una posibilidad intrínsecamente humana. El querer ser uno mismo y distinto es trágico simplemente porque su vivir consiste en no aceptar ser una realidad natural más, una cosa, sino un yo único. Este tema se desarrollará en sus siguientes obras cuando defina al hombre como *pretensión* o *proyecto*, cuando hable de *programa vital*, del *estar vocado a*, de la aceptación libre del destino, de que la vida es *futurición*... Pero, de momento, nos detenemos aquí, ya que este es el límite que hemos elegido para este trabajo.

El héroe, en definitiva, es el que quiere elegir su propio destino y ser lo que actualmente no es. Esto es la tragedia; por tanto, la voluntad es la que rige, como en el caso del Quijote, que no es una figura épica del pasado, imaginaria, sino real, un héroe. Y ¡cuidado!: no hay fatalidad en este querer seguir el propio destino. Frente a éste aparece el villano, incapaz de voluntad propia, y para el que la vida está presa de la necesidad –como cualquier otro ser vivo-. *Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad*<sup>121</sup>, dice bellamente Ortega. Naturalmente, para este villano, la realidad que el héroe proyecta es pura ficción. Pero no sólo eso, sino que molesta este individuo que se sale del cauce uniforme y uniformador labrado por la inmovilidad de la tradición y los hábitos. Y como respuesta, inspira burla y desprecio.

Mas en torno al héroe muñón que dentro conducimos, se agita una caterva de instintos plebeyos. (...) No pedimos justificación al que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderla. (...) La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones<sup>122</sup>.

Esta idea de ir a contracorriente, que provoca la risa del ignorante<sup>123</sup>, porque no se acomoda a lo cotidiano y resulta siempre extravagante, la explica ya Platón en la *República*. Pero no sólo eso; en aquel momento histórico, esa irritación va a llevar a la condena y muerte de Sócrates, que perfectamente podemos poner como modelo de hombre virtuoso, excelente, auténtico, excepcional. Un héroe.

¿No es esto realmente lo que corrompe y mata a una sociedad y al hombre mismo? Tal como Ortega ha venido expresando desde sus primeros textos, anular la intimidad del hombre, el impulso que lo empuja a sobrepasar la inmediatez y buscar lo mejor, en definitiva, trascenderse y arrastrar con él lo humano, es la causa del lento progreso de la humanidad hacia su completa humanización.

Y no es culpa de nuestra naturaleza sensible que, como “excrecencias plúmbeas” en términos de Platón, arrastra al barro nuestra débil voluntad. Mi cuerpo es voluntad encarnada; me acompaña en cada movimiento sin perder el compás. Es tan mío como mi reflexión y así lo siento. Por eso, cuando mi cuerpo acusa el cansancio, también mis pensamientos son lentos y torpes. No hay excusa: ser héroe o villano es elección personal. Lo ridículo es creer que se es lo que, en verdad, no se es, no el querer serlo.

Pero la historia, según Ortega, se va repitiendo, y donde se muestra más tenazmente es en nuestra patria. ¿Qué ha ocurrido en el siglo XIX? Su ideal es el

<sup>121</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.819.

<sup>122</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.820.

<sup>123</sup> PLATÓN, *La República, o de la justicia*. O.C. Madrid, 1972. Ed. Aguilar, p.779 (517b).

realismo, por tanto negación de toda heroicidad. Además, a esto se añade la situación desde el ámbito científico que es la siguiente:

Las ciencias naturales basadas en el determinismo habían conquistado durante los primeros lustros el campo de la biología. Darwin cree haber conseguido aprisionar lo vital –nuestra última esperanza– dentro de la necesidad física. La vida desciende a no más que materia. La fisiología a mecánica<sup>124</sup>.

Se concibe el organismo como algo meramente físico que se adapta al medio; pierde así la libertad, la posibilidad de ser uno mismo. Adiós a los héroes. Triunfa lo verosímil. Triunfa el positivismo.

De ahí que, Ortega, parta de un rechazo completo a estas posturas científicas que desde Augusto Comte están extendidas por gran parte de las corrientes filosóficas del siglo que empieza. De ahí también que, en su deseo de encontrar la verdad objetiva, busque en el neokantismo las fuentes de su pensamiento. La deriva de las ideas en el camino de su filosofar ya hemos visto cómo van tomando forma y quedan definidas en esta obra. Con ella, según algunos comentadores, empieza su verdadera filosofía y lo anterior es “pre-historia” -como dice su discípulo J. Marías-; según otros sería la condensación de esos primeros años de búsqueda y hallazgos. A mi juicio, es cierto que la rotundidad de las definiciones se da en esta obra, pero también que para llegar a ellas las ha tenido que ir construyendo poco a poco.

El pensar es como recorrer un trecho, no hay más remedio que andarlo.

## CONCLUSIONES

Lo primero de todo, hemos de situar a Ortega por encima de las viejas polémicas entre intelectualismo e irracionalismo, entre idealismo y realismo.

Aunque Ortega, recién doctorado, acude a Alemania en busca de la verdad objetiva que cree hallarse entre los neokantianos, guardianes fieles del criticismo más puro, va a resultar que, tras unos cuantos años de estudio, y con el contacto de otros pensadores del momento, su rumbo toma otras direcciones.

Hemos visto a través de sus primeros escritos que, si bien la intención originaria de su pensamiento es la búsqueda de una verdad objetiva que lo distancia de todo lo subjetivo, su propio camino de indagación y reflexión le va llevando indefectiblemente a la consideración de la idea de la vida individual y concreta: la de sí mismo. Esta es la clave desde la cual hay que leer los distintos afluentes que van a parar a la fuente primordial: entender toda la realidad humana es comprender la vida, punto de partida de todo sujeto humano.

Primera consecuencia inevitable: la razón pura de la verdad objetiva se desmorona. Pero, la postura que se defiende en esta exposición es que no hay que esperar a *Meditaciones del Quijote*<sup>125</sup>. Ante las opiniones contrarias referidas a la cuestión de un antes y un después, de una etapa objetivista de juventud y el inicio de su auténtica filosofía a partir de 1911, 1913 o 1914, según autores, este trabajo se sitúa en una posición en que las fechas se diluyen y lo que va apareciendo es una breve, lenta si se quiere, pero firme generación y desarrollo de la idea del hombre como dotado una vida individual, concreta, en que no cabe hacer la distinción entre su alma y su cuerpo porque constituye una unidad.

<sup>124</sup>ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Op. Cit., p.825.

<sup>125</sup> MORÓN ARROYO, C. “Las dos estéticas de Ortega y Gasset”. University of Pennsylvania, Philadelphia. Centro Virtual Cervantes, p.440: *Su cambio radical de ideas en 1914, como se anuncia en Meditaciones del Quijote frente a los escritos de juventud, (...)*.

Como es natural, los comienzos de todo pensamiento son un andar a tientas que va adquiriendo firmeza conforme se van dando pasos. Julián Marías cuenta que Ortega cuando algún discípulo le enseñaba lo que estaba escribiendo, si le parecía interesante, contestaba “Siga pensando, siga pensando...” Pues bien, a mi juicio, esto le ha ocurrido a él, como a cualquier otro.

En ese continuo pensar, lo que surge de uno mismo junto con lo que otros han pensado ya, se va construyendo una nueva teoría, Es cierto que el tratamiento que haga del cuerpo a partir sobre todo de textos como “Vitalidad, alma, espíritu”, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, “La percepción del prójimo”, supera con creces todo lo que va desgranando hasta esas obras. Esto no es óbice, no obstante, para considerar que el tema del cuerpo y del alma bulle en su cabeza desde el principio, como demuestran los textos que hemos comentado en el trabajo, con mayor o menor fortuna.

Como antes decíamos, en el momento que Ortega comprende la imposibilidad de una razón pura, ha encontrado su camino. Porque esta confirmación íntima le viene de intuir que el hombre no puede hacer ni pensar nada si no es desde sí mismo, y este sí mismo ha de ser el centro neurálgico. Comprobar que este yo existe indefectiblemente en un cuerpo, el suyo, es como la espuma que sigue a una ola, el dejar deslizarse la idea. Tan sencillo y tan poco tratado en toda la historia de la filosofía. Sorprendente.

Indefectiblemente, el paso siguiente es ponerse al lado de los que están cercanos a su pensar, los que incluso le han ayudado a convertir en idea su intuición; y confrontar pensamientos. Porque a un mismo horizonte se puede llegar desde diferentes sendas. Por eso, es necesario contar con el máximo número de ellas: la que procede del lejano, pero siempre actual, mundo de los griegos, Platón y Aristóteles; la que coincide en el vitalismo perspectivista de Nietzsche; la que encuentra fundamento en Scheler y Bergson; lo que le ha ayudado de sus maestros Simmel, Natorp y Cohen. Y bastantes más que ni siquiera se han señalado en este trabajo.

Esta exposición asume lo mucho que queda por trabajar, incluso en estos primeros años, sobre Ortega; pero contiene, al menos, un suficiente panorama sobre el que habrá que extender el amplio bagaje intelectual del que parte y desde el cual renueva la visión del hombre, de nuestro cuerpo vivido.

Esta nueva visión de un yo corpóreo y espiritual, centro vital desde el cual emprendo la tarea de mi existencia, es la que le va a proporcionar su defensa de la perspectiva como entidad o sustancia de toda la realidad. Y junto a ella, inevitablemente, la circunstancia, de la que este cuerpo humanizado forma parte. Por tanto, la vida de cada uno, la realidad que más me toca, es circunstancial, es perspectiva; dinamismo, ejecutividad.

Cómo se entienda esta concepción de la vida concreta es la tarea por delante, quehacer costoso, paso a paso, como la vida misma, con aciertos y errores. Y como en toda vida también, en unos momentos se atenderá más un aspecto de los tantos que me ofrece, y en otros, otro distinto. Pero no porque sean más importantes o menos; hasta lo más nimio es de ayuda para entender cada vida, nos recordará Ortega. Lo que ocurre es que siempre ha de haber una elección sobre las posibilidades que se ofrecen en nuestro horizonte vital. La elección del foco hacia el cual dirigir nuestra mirada es personal e inexorable, porque no podemos atender de golpe a la totalidad de nuestra existencia.

De ahí que, en estos primeros textos, se muestra un joven pensador cuya máxima preocupación es su patria, su raza: España. Un pueblo que arrastra en sus venas unas cuantas virtudes y bastantes defectos, que le han hecho quedar

aislada, a pesar de no serlo geográficamente. En el extremo de Europa, lo ibérico parece proceder de otros tiempos, de otros espacios, muy hundidos en lo mediterráneo, en la piel de las cosas curtidas por el sol.

Hacer de esta España que se enorgullece de su peculiaridad una España “a la altura de los tiempos”, europeizada, es la meta con la que Ortega empieza su andadura. La cultura de nuestro pueblo es el objetivo; la nueva educación de nuestros jóvenes, el camino.

Pero no cualquier cultura, sino la que es auténtica, la que posee “alma”. De modo que, el tema de nuestra investigación aparece al pelo de lo que significa tener una raza,- un pueblo, una cultura- con “alma”, y carecer de ella. Y esta cuestión va a ir escapándose por las fisuras que van dejando los diferentes temas que trata, bien sobre las nuevas corrientes en filosofía, en psicología, en la ciencia; bien en el arte, en política, en economía.

A mi juicio, no creo que sea de manera inconsciente. Pero sí es cierto que no ocupan el tema central, como va a ocurrir en escritos y obras posteriores.

En cualquier caso, y a modo de confirmación de que la cuestión del cuerpo, del alma, del yo, ha estado presente de una u otra manera en todo tiempo, que la ha ido redefiniendo desde el principio de su trayectoria, en un continuo repensar lo ya pensado, he aquí lo que sólo pretende ser un dejar caer las notas del preludio que introduce su personal melodía:

1903: Revalorizar el cuerpo sensible frente a la dimensión espiritual.

1904: Nuestro interior es un misterio.

1908: El alma es para el individuo lo que la cultura para una sociedad.

Rechazo a la moral que sobrevalora las faltas “de la carne” frente a las “del espíritu”. El mundo es la proyección de nuestra intimidad.

1909: Vivir es “vivir con”.

1910: Ser inculto es carecer de mundo interior.

1911: El alma es una selva virgen. El alma es el espontáneo ser de cada cual.

1912: Cada uno tiene una vida psíquica diferente.

1914: Yo frente al tú (al otro). *YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA*.

## BIBLIOGRAFÍA

### TEXTOS PRELIMINARES

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid, 2001. Alianza Editorial.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid, 2010. Editorial Gredos.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, 1980, 6ª edición. Alianza Editorial.

NIETZSCHE, Friedrich. *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, 2012. Ed. Tecnos.

PLATÓN, *La República, o de la justicia*. Obras Completas Madrid, 1972. Ed. Aguilar.

SCHELER, Max. *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca, 2003. Editorial Sígueme.

### TEXTOS DE ORTEGA Y GASSET:

- “Moralejas”. *Helios*, diciembre de 1903.
- “El poeta del misterio”. *El Imparcial*, 14 de marzo de 1904.
- “La pedagogía del paisaje”, 1906.

- “Algunas notas”, 1908.
- “Sobre el proceso Rull. Lamentación”. *Faro*, 12 de abril de 1908.
- “La moral visigótica”. *Faro*, 10 de mayo de 1908.
- “Disciplina, jefe, energía”. *El imparcial*, 12 de agosto de 1908.
- “Adán en el paraíso”. Agosto, 1909.
- “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910.
- “La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1910.
- “¿Una exposición Zuloaga?” *El imparcial*, 29 de abril de 1910.
- “Sencillas reflexiones”, 22 de agosto de 1910.
- “Una polémica”, II . *El imparcial*, 6 de octubre, 1910.
- “El lirismo en Montjuich”. *El imparcial*, 1910.
- “Nueva medicina espiritual”. *La Prensa*, Marburgo 1 de octubre, 1911.
- “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911.
- “Tendencias actuales de la filosofía”, 1912.
- “Sensación, construcción e intuición”, 1913.
- “Sobre el concepto de sensación”, 1913.
- “Ensayo de estética a manera de prólogo”, 1914.
- “La destitución de Unamuno”, 1914.
- *Meditaciones del Quijote*, 1914.

Recogidos en:

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo I\_ 1902/1915. Madrid, 2004. Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales, S.L. – Fundación José Ortega y Gasset.

#### **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:**

- BASSAS VILA, Javier. “Cuerpo vivido” (Recensión al libro homónimo). *Δαιμων. Revista Internacional de Filosofía* nº 53, 2011, pp. 177-185.
- CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Madrid, 3ª ed. 2007, Ed. Tecnos.
- COPLESTON, Frederick C. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 2000-2004. Editorial Ariel.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 6ª ed. 1979, Alianza Editorial.
- FERRATER MORA, José. “Ortega y la idea de la vida humana” *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, nº 18, París, mayo-junio 1956. Pp. 33-39.
- KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía* nº 46. (Segundo semestre, 2012. Pp. 529-535
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Mayo, 1994. Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro. I. El otro como otro yo, nosotros, tú y yo*. 2ª ed. Madrid, 1968. Editorial Revista de Occidente, S.A.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro. II. Otredad y proximidad* Madrid, 1968. Editorial Revista de Occidente, S.A.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Oviedo, 1999. Ediciones Nobel, S.A.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, 1961. Revista de Occidente. Vol. I, II.
- LÓPEZ SAÉNZ, Mª Carmen. “El problema de la intersubjetividad en Ortega”. *Cuadernos de investigación filosófica*. Nº 17, La Rioja, 1991, pp. 199-229.
- LUTEREAU, Luciano. “Yo, cuerpo y persona. Homenaje a la obra de Aída Aisenon Kogan”. *Revista Científica de UCES*, (Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales), Buenos Aires, Vol. XV nº 1, otoño, 2011, pp. 163-165.
- MARÍAS, Julián. *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid. Revista de Occidente, 1973, Colección El Alción.
- MARÍAS, Julián. *Ortega. II. Las trayectorias*, Madrid 1983, Alianza Editorial.
- MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. (1941). 28ª ed. 1976. Alianza Editorial.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, 1993. Editorial Planeta-Agostini.

- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, 1968. Ediciones Alcalá.
- MORÓN ARROYO Ciriaco. “Las dos estéticas de Ortega y Gasset”. Centro Virtual Cervantes.
- ORRINGER, Nelson R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona, 1999, Universidad de Navarra.
- RICO BOVIO, Arturo. “Las coordenadas corporales. Ideas para repensar al ser humano”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 43, n° 108, Costa Rica, enero-abril 2005, pp. 89-96.
- ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Barcelona, 2002. Editorial Plaza y Janés.

## OTROS TEXTOS

- ÁLVAREZ, Lluís X. y SALAS, Jaime de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Oviedo, 2003, Universidad.
- DOMÍNGUEZ, Atilano; MUÑOZ, Jacobo; y SALAS, Jaime de (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, 1997. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- LLANO ALONSO, Fernando y CASTRO, Alfonso (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.
- MARÍAS, Julián. *Acercas de Ortega*, Madrid, 1991, Espasa Calpe.
- MARTÍN, Francisco José, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- MASSÓ, Noe, *El joven José Ortega y Gasset (1902-1916): anatomía del pensador adolescente*, Castellón, Ellago ediciones, 2006.
- REGALADO GARCÍA, Antonio, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Madrid, 1990, Alianza Editorial.
- SALAS, Jaime de, *Razón y legitimidad en Leibniz: una interpretación desde Ortega*, Madrid, 1994, Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayo de interpretación*. Madrid, 1998. Ed. Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, 2012. Biblioteca Nueva/ Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- SERRANO DE HARO, Agustín (Ed). *Cuerpo vivido*. Madrid, 2010. Editorial Encuentro.
- SILVER, Philip W., *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Madrid, 1978, Alianza Editorial.