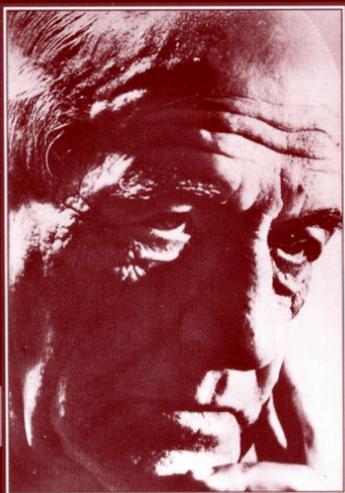




Nelson Orringer

La corporalidad en Ortega y Gasset



11

SERIE DE
FILOSOFÍA ESPAÑOLA





NELSON ORRINGER

LA FILOSOFÍA DE LA
CORPORALIDAD EN ORTEGA Y
GASSET

Serie de Filosofía Española
Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Idoya Zorroza
SECRETARIA

ISSN 1138 - 3232
Depósito Legal: NA 628 - 1999
Pamplona

Nº 11: Nelson Orringer, *La filosofía de la corporalidad en
Ortega y Gasset*
1999

Imagen de portada: José Ortega y Gasset.

© Nelson Orringer

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF NAVARRA, S. L. Polígono Industrial, Calle O, nave 31. Mutilva Baja. Navarra



*A mis hijos David J. Orringer y Neal J. Orringer,
amigos de cultivar el cuerpo y la inteligencia*





ÍNDICE

FILOSOFÍA DE LA CORPORALIDAD EN ORTEGA Y GASSET

1. La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset y Scheler. Planteamiento de la cuestión ..	7
2. El perspectivismo filosófico en la experiencia del cuerpo	15
3. La noción de intracuerpo	22
4. Sobre la vitalidad	45
5. Conclusión: la influencia de la filosofía de Scheler y la originalidad del pensamiento orteguiano sobre el cuerpo	50

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de José Ortega y Gasset.....	63
2. Otras filosofías de la corporalidad consultadas ...	65
3. Otras obras consultadas	67





FILOSOFÍA DE LA CORPORALIDAD

EN ORTEGA Y GASSET

1. La *Filosofía de la corporalidad* en Ortega y Gasset y Scheler. Planteamiento de la cuestión.

El cuerpo humano goza de preeminencia en la cultura postmoderna. Pedro Laín Entralgo escribe de una “progresiva sacralización secularizada [...] en la estimación del cuerpo”. El deporte ha pasado de ser un pasatiempo a ser un «hábito social». La mejora y la conservación de la salud ocupan un lugar extraordinario en el presupuesto del Estado actual. Se ha refinado la atención a la gastronomía en sus dimensiones éticas y estéticas. El yoga se ha hecho ubicuo. Hoy se estudia el lenguaje del cuerpo expresado a través de los gestos, de la cosmética y de la sexualidad¹. Estas propensiones se encuentran reflejadas también en filosofía.

A principios del siglo XX nació la antropología filosófica contemporánea. En consecuencia, el cuerpo humano pasó a primer plano. Max Scheler buscó una definición amplia aunque precisa del hombre como tal, y convirtió el cuerpo en una preocupación básica de la filosofía tras siglos de anticorpora-

¹ P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, ²1984, 129; y véase J. Cruz Cruz, *Gastronomía Medieval*, 2 vols., Grupo Cultural de las Cenas Medievales de Sangüesa, Mutilva Baja, Navarra, 1995.

lismo². En 1926 presentó el problema de una antropología filosófica como la más urgente de la época. Comprendía por tal antropología una ciencia básica de la esencia y estructura esencial del hombre. Dentro de esa ciencia veía contenido el «problema psicofísico del cuerpo y del alma»³. También Ortega señala la necesidad de una antropología filosófica que se plantee el problema de la corporalidad y espiritualidad del hombre:

“La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar «alma»? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. La razón de este abandono es clara. Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer una física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el *contraposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera se llegó a una psicología elemental, a una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana. El primer paso hacia ella es una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad. Yo creo que, por lo menos, hay que

² A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de una antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, 129.

³ M. Scheler, “Mensch und Geschichte”, *Philosophische Weltanschauung, Späte Schriften, Gesammelten Werke*, IX, Francke Verlag, Berna y Munich, 1976, 120.

distinguir tres, cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente. Una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. [...] ‘A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona: debemos llamar «vitalidad», porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico’⁴.

Influido por los escritos anteriores de Scheler, como ha reconocido José Gaos⁵, José Ortega y Gasset vaticinó ya en 1924 un regreso de la filosofía al cuerpo. Escribió Ortega:

“Fuera oportuno sermonear un poco a los que sermonean contra el cuerpo y lo hacen [...] blanco de todos sus insultos. Pero esto constituirá tema aparte, que he de tratar algún día bajo el título «El sentido del cuerpo». Es un tema de insuperable actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne”⁶.

Ortega dice emplear la expresión religiosa para honrar al catolicismo como la religión menos hostil a la corporalidad⁷.

⁴ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras completas*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1962, 455-456. Este ensayo de antropología filosófica, con fecha de mayo de 1924, es el escrito más detallado de Ortega sobre la corporalidad. La trinidad vitalidad-alma-espíritu es platónica (aunque la *República* habla del apetito, no del cuerpo). De múltiples textos de Max Scheler deriva Ortega la mayor parte de su doctrina sobre la vitalidad; del fenomenólogo Alexander Pfänder, muchas teorías sobre alma y espíritu.

⁵ J. Gaos, “La profecía en Ortega y Gasset”, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, Imprenta Universitaria, México, 1957, 44.

⁶ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 453.

⁷ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 453-454. Así dice: “por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad”. O más adelante: “Y el catolicismo ha tenido siempre esta leal impresión de que el cuerpo nos es muy próximo,

Asimismo, el converso Max Scheler estima el cuerpo, puesto que encuentra el eje de la vida cristiana libre de desdén hacia él: “La noción de la «resurrección de la carne» santifica la carne y la idea del «cuerpo», introduciéndolo en el mismo reino de Dios”⁸.

¿Sobrepasa Ortega a Scheler en originalidad al filosofar sobre el cuerpo humano? La crítica se encuentra dividida sobre la cuestión. En su gran libro sobre el sistema de Ortega, Ciriaco Morón Arroyo lo niega, pero Laín Entralgo sostiene lo contrario. Según Morón, Ortega debe su preocupación por el cuerpo a la obra principal de Scheler, *El formalismo en la ética* (1913). Mantiene Morón que el concepto de «intracuerpo», acuñado por Ortega en su ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” (1924), traduce, al parecer, el concepto de la «conciencia interior de nuestro cuerpo» (“das innere Bewusstsein von unserem Leibe”), analizada por Scheler en su *Ética*. No sólo

tanto que, por una cautela hoy menos justificada que antes, enseña a temerlo [...]. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal –tan «católico»–, que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida [...]. No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superiores del catolicismo sobre el protestantismo [...]. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tráfugas. Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» –lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones”. De este modo se enfrenta a quienes no aceptan “la enorme masa de fenómenos que integran ese alma corporal, esa porción del hombre íntimo que se halla sumergida, fundida esencialmente confundida con el cuerpo. La falta de pulcritud, de lealtad intelectual –que unida ciertamente a calidades compensatorias ha caracterizado los dos últimos siglos de ‘idealismo’ europeo– pretendió ocultar este evidente hecho de nuestra continuidad con la carne”.

⁸ M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Vom Umsturz der Werte*, (4ª edición revisada), María Scheler (ed.), Francke Verlag, Berna, 1955, 114.

muestra el Ortega de Morón poca originalidad frente a Scheler, sino que emplea un «tono biologista» que falta en Scheler al hacer de esa vivencia de la propia vitalidad la base de la persona. Scheler, como autor de una ética, ve la trascendencia como la esencia de la persona humana. Ortega, que en “Vitalidad, alma, espíritu” publica sólo el fragmento de un curso de Antropología filosófica, parece a Morón carecer de la precisión posiblemente evidente en el aula de la clase⁹.

Con todo, en fecha más reciente, Laín Entralgo ve de otro modo las relaciones entre los dos filósofos de la corporalidad. Laín considera que Ortega ofrece una “intuición, un nombre y un programa” originales en “Vitalidad, alma, espíritu”. Reconoce la significación, para la antropología, de la ciencia de la sensación del propio cuerpo. Acuña un nombre para esta sensación, el «intracuerpo»¹⁰. Formula un programa para describir con precisión cómo cada cual percibe el cuerpo desde dentro. Laín sostiene que, “no como español deseoso de citar a los suyos, sino como testigo del pensamiento europeo de nuestro siglo, debo afirmar que fue Ortega quien [...] por vez primera expuso de manera temática la necesidad de tener en cuenta el sentimiento del propio cuerpo para alcanzar un cabal conocimiento de la realidad del hombre”¹¹.

Dados sus profundos conocimientos de la antropología filosófica y de la de Scheler en particular, ¿puede haberse equivocado Laín en evaluar la originalidad del somatólogo Ortega? Sería difícil si, como el mismo Laín confesó en un

⁹ C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, 183.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 455; enmarca el tema del *intracuerpo* dentro de una antropología filosófica o el conocimiento del hombre, que dé una “idea más total y compleja de la intimidad humana”.

¹¹ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, 116-119.

curso público de 1988, él iba elaborando entonces nada menos que seis monografías sobre el cuerpo humano¹².

El propósito del estudio presente consiste en integrar perspectivas. Queremos mostrar que ni Morón Arroyo ni Laín han fallado el blanco. Ortega de hecho cuenta con Scheler para su propia idea del «intracuerpo». Es paradójico que esta deuda exceda a lo que Morón ha indicado, pero que no haya disminuido la originalidad y gracia insinuada por Laín. Ortega sintetiza una cantidad de textos escritos por Scheler y por pensadores leídos por él de tal manera, que presta a la corporalidad una importancia que todavía no reviste en Scheler, al tiempo de indicar un camino teórico a Laín, pensador actual sobre el cuerpo humano.

En relación con sus influencias, Ortega prosigue como un compositor virtuoso frente al piano. Scheler le proporciona un estímulo para tocar su pieza sobre el «intracuerpo», la clave en la cual elabora su melodía, los motivos y la escala de donde sacarlos. Mas la pieza es sin duda suya, no atribuible en tono, contenido y sabor a otro alguno. Su pensamiento sobre el «intracuerpo» emerge de una manera perfectamente consonante con su evolución anterior, como una nueva variación de un tema conocido. Vamos a explicar cómo evoluciona Ortega, cómo llega a las ideas de Scheler sobre el cuerpo vivido o *Leib*, cómo Scheler le orienta hacia el pensamiento de otros filósofos acerca del cuerpo y cómo él los emplea para dialogar con Scheler en la reelaboración de sus propias ideas. Las ideas en cuestión aparecen principalmente en tres obras, dos ensayos de la década de 1920, “Vitalidad, alma, espíritu”, 1924 y “La percepción del prójimo”, 1929 y un curso dado tan tarde como 1949 y 50 (*El hombre y la gente*),

¹² P. Laín Entralgo, “El cuerpo humano. Historia y teoría”. («El cuerpo» 7), Curso público inédito, Colegio de Eméritos, Madrid, 1988. Hemos manejado el manuscrito del curso.

y que contiene un segmento derivado directamente de “La percepción del prójimo”¹³.

Según he mostrado en otro lugar¹⁴, 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. Resulta un proyecto filosófico de extraer definiciones o esencias del mundo fáctico. Para Ortega, mi experiencia vivida consiste en mi percepción de mi interacción con mi ámbito concreto o circunstancia. Con todo, para definir mi interacción, no puedo, como sostiene Husserl en torno a 1907, ensimismarme y adoptar una postura teórica que privilegie la reflexión interna para propósitos cognoscitivos, mientras ponga fuera de juego la distinción entre la experiencia interna y la externa. 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 posterioridad¹⁵. Las reservas de Ortega ante Husserl salieron publicadas por primera vez en una forma mal

¹³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente, Obras completas*, VII, Revista de Occidente, Madrid, ²1964, 172, especialmente “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella”, un fragmento de un curso de sociología, dado en el año escolar 1949-1950 en el Instituto de Humanidades (Madrid), donde Ortega parece sintetizar sus aportaciones a la somatología, arremetiendo contra el intelectualismo de Husserl y recuperando a Bergson.

¹⁴ Véase nuestro artículo “Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros”, *Azafea*, 1 (1985), 191-197.

¹⁵ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, *Vom Umsturz der Werte*, (4ª edición revisada), Maria Scheler (ed.), Francke Verlag, Berna, 1955, 401.

disfrazada en el prólogo de 1914 a una antología poética de su amigo José Moreno Villa¹⁶.

Scheler arguye contra el error de sostener que todas las apariencias son primariamente mentales. Refuta también la propensión a relacionar la percepción interna y la externa con el «cuerpo vivido» (*Leib*), o la experiencia del cuerpo que nos es dada tanto desde dentro como desde fuera¹⁷. La refutación continúa en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913), con sus nuevas reflexiones sobre el «cuerpo vivido»¹⁸. Aquí el autor subraya la aguda distinción que existe entre la percepción interna y la externa, una diferencia que no depende del cuerpo, sino de la dirección perceptual. Aun si el «cuerpo vivido» y todo lo que se halla dentro y fuera de él fueran puestos entre paréntesis, sustraídos de consideración, la diferencia seguiría intacta entre la percepción interna y la externa.

Ortega, por su parte, acepta las ideas de Scheler, pero las enriquece con otros préstamos. Presenta el cuerpo humano en general como un ejemplo por antonomasia de su doctrina del perspectivismo.

¹⁶ N.R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979, 75-106

¹⁷ M. Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis", 241.

¹⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, *Gesammelte Werke*, II, (5ª edición revisada), Maria Scheler (ed.), Francke Verlag, Berna y Munich, 1966, 165-167.

2. El perspectivismo filosófico en la experiencia del cuerpo.

En una síntesis de Husserl, de Scheler y de Georg Simmel, Ortega mantiene que la realidad se presenta a los puntos de vista individuales¹⁹. Así afirmará que “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio”²⁰.

¹⁹ En *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, 230-237, Pedro Cerezo Galán rastrea el perspectivismo casi exclusivamente en Husserl. Lamentablemente, Cerezo examina sólo los años 1913 a 1916. Sin embargo, la doctrina, derivada de Leibniz, entró en Nietzsche, en el neokantismo marburgués de Paul Natorp y en el neokantismo neovitalista de Georg Simmel: véase nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas*, cap. IX. Ortega, pensador sintético, nunca se deja afectar por un sólo filósofo. Su perspectivismo corporalista puede definirse como neokantiano-marburgués en el ensayo “Tres cuadros de vino” (1911), como scheleriano en “Estética en el tranvía” (1916) y como simmeliano en “La doctrina del punto de vista” de *El tema de nuestro tiempo* (1923).

²⁰ J. Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, en *El Espectador*, I, (febrero-marzo, 1916), en *Obras completas*, II, 15. En esta revista cultural suya, Ortega formula su propia doctrina perspectivista ayudado por su maestro, el neokantiano vitalista Georg Simmel. “La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad –escepticismo– es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual –racionalismo–. *El Espectador* intentará separarse igualmente de ambas soluciones porque discrepa de la opinión donde se engendran”. Para aclarar su postura, cita Ortega a Leibniz cuando afirma “Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples –es decir de conciencias, añade Ortega–, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les *perspectives* d’un seul selon les différents points de vue de chaque Monade”. En el mismo lugar señala que ese perspectivismo no es el nietzscheano: “me importa advertir que nada tiene de común esta doctrina con lo que bajo el mismo nombre

Estas perspectivas pertenecen a distintas modalidades. Además de la perspectiva visual y de la intelectual, existe la perspectiva de la estimación, que complica las demás. “La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración”²¹.

En vez de disputar sobre las diferencias de puntos de vista, la conducta óptima consta para Ortega de integrar perspectivas para llegar a la verdad plena de un fenómeno²². De ahí su tratamiento del cuerpo humano:

“La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces. [...] La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo–, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está

piensa Nietzsche en su obra póstuma *La voluntad de poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La filosofía del como si*. Es más, el párrafo transcrito de Leibnitz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico”.

²¹ José Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, 19.

²² José Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, 19. Sobre el perspectivismo puede leerse también “Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez)”, en *Obras Completas*, II, 50-58; en donde muestra una orientación culturalista de corte neokantiano. Toma varias perspectivas sobre un problema de la cultura gastronómica, de aspecto aparentemente trivial (cfr. el neokantiano vitalista Georg Simmel), pero que involucra actitudes hacia los dioses, aquí concebidos secularmente como ideales humanos (cfr. el neokantiano panlogicista Hermann Cohen). También puede leerse “Estética en el tranvía”, *El Espectador*, I (1916) en *Obras completas*, II, 33-39, en donde en vez de enfocar el ideal universal (de la belleza), como en el ensayo anterior, Ortega se une aquí al fenomenólogo antikantiano Max Scheler en apreciar la norma de belleza esencial e intrínseca a cada individuo.

otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. *Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano* dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles. La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. [...] En vez de disputar integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real”.

Ortega acentúa la variedad de perspectivas sensoriales en la contemplación del cuerpo no sólo desde fuera, sino también desde dentro. Su conciencia de la perspectiva intelectual le hace adoptar de vez en cuando el punto de vista del médico diagnóstico frente al cuerpo del enfermo. Al mismo tiempo, permanece abierto a las apreciaciones únicas del cuerpo vividas por el niño, por el atleta... y por la mujer.

Para su información sobre estos múltiples puntos de vista, acude a una abundancia de fuentes secundarias. Tal vez orientado por Scheler²³, regresa a sus viejos favoritos Nietzsche y Bergson, a su antiguo maestro Simmel, y hasta depende de escritores menos conocidos y menos prolíficos, como el vienés Emil Lucka, filósofo-poeta ecléctico que ha leído a Simmel sobre la sexualidad²⁴. De Nietzsche, entre otros, Ortega ha aprendido su alta estimación del cuerpo como tema filosófico; su concepción de la vitalidad como con-

²³ M. Scheler nombra a Bergson, a Lucka, y a Nietzsche en *Wesen und Formen der Sympathie* (*Gesammelte Werke*, VII, Francke Verlag, Berna y Munich, 1973), 17, 28, 39, 103.

²⁴ Véase nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas*, cap. IV.

tagiosa, y sus ideas de la vitalidad ascendente y descendente. 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. A Lucka, Ortega parece deber muchas de sus propias teorías sobre la corporalidad femenina.

Tomemos, primero, el cuerpo humano tal como lo perciben los sentidos. Comparemos el tratamiento de esta percepción en Ortega y en sus influencias. Enseguida salta a la vista la mayor concisión de Ortega, añadida a la superior riqueza de sus perspectivas. Como lector de la *Ética* de Scheler y como crítico, cual Scheler, de la reducción fenomenológica de Husserl, Ortega recalca la diferencia entre el cuerpo externo y el interno. Desde el ángulo cognoscitivo, la diferencia resulta para él tan innegable como es la diferencia entre las expresiones «yo ando» y «él anda». Escribe Ortega:

“Las palabras que significan acciones corporales tienen siempre doble significación, según las refiramos a nosotros o al prójimo. «Andar» significa dos hechos muy distintos en «yo ando» y en «él anda»”. “El sentido *andar* en «yo ando» y «él anda» tiene evidentemente un primer aspecto de identidad —de otra suerte no emplearíamos la misma raíz idiomática—. [...] Pues bien: si fijamos con alguna insistencia, nuestra atención en cuál sea la realidad a que el «yo ando» alude, notaremos cuán grande es su diferencia de la aludida por «él anda». El andar de «él» es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el «yo ando» tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio, el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el «yo ando» nos referimos al andar visto por dentro de lo

que él es, y en el «él anda», al andar visto por fuera, en su resultado exterior»²⁵.

Para percibir la vivencia directa del cuerpo vivido, según Scheler, sólo necesitamos suprimir las funciones de todos nuestros sentidos externos. Lo que queda es “una conciencia interna de la cual carecemos con respecto a nuestros cuerpos inanimados”. Con otras palabras, puedo tocar y ver mi mano derecha, pero también sentirla desde dentro cuando me duele como consecuencia del frío invernal. Entonces, la diestra se me convierte en parte de mi conciencia del cuerpo interno²⁶.

Al insistir en la dualidad del cuerpo externo o «cuerpo-cosa» y del cuerpo interno o «cuerpo viviente», Scheler se muestra heredero de Bergson. El vitalista francés, en *Matière et memoire*²⁷, escribe que, al fingir ignorancia de las teorías de la materia y del espíritu, me encuentro en presencia de «imágenes» que interaccionan entre sí. Entre ellas, una en particular “decide sobre todas las demás, en cuanto no conozco sólo el exterior a través de percepciones, sino también el interior mediante los afectos: ella es mi cuerpo”.

²⁵ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 456; “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Obras completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 251 (este es el segmento propiamente metafísico del prólogo de estética a la antología poética *El pasajero* (1914) de José Moreno Villa. Ortega intenta compatibilizar el neokantismo marburgués (del psicólogo Paul Natorp) con la fenomenología (de Husserl y de Scheler). En ambos lugares la cita es muy similar, pero en el segundo de ellos el autor acentúa que “la unidad del andar como íntimo suceso y el andar como acontecimiento externo con ser palmaria, inmediata y presentársenos sin exigirnos trabajo alguno no implica la menor semejanza entre ambas sus caras” concluyendo que “toda una clase de verbos se caracteriza por ser su significación primaria y evidente la que tienen en primera persona. Yo deseo, yo odio, yo siento dolor. El dolor o el odio ajenos ¿quién los ha sentido?”. El texto nos lleva al problema del conocimiento del *otro*, que se mencionará más adelante.

²⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, 399-400.

²⁷ H. Bergson, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 169.

Ortega combina a Scheler y a Bergson en una doble intuición del cuerpo más dinámica que la suya. A diferencia de ellos, Ortega no imagina ninguna supresión por motivos metódicos: de la teoría en el caso de Bergson, de una intuición externa en el de Scheler. En cambio, permite Ortega que sus lectores experimentemos la plenitud de la vida a cada instante. Así, pues, de una forma pasmosa, se anticipa a la especie de percepción hoy posible en la ciencia médica mediante los estudios ultrasónicos, que emplean la visión sonar de los órganos abdominales. Esta contemplación posibilita una serie constantemente cambiante de perspectivas, una que se desliza sobre otra, sin perder ninguna de vista, contribuyendo todas al conocimiento del fenómeno en su totalidad aquí, del cuerpo entero:

“Si caminamos desde la figura exterior humana hacia adentro, no es propiamente el hombre íntimo la primera estación que encontramos. Porque es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior”²⁸.

El conocimiento exterior del cuerpo, implica Ortega, presenta una variedad de aspectos, que dependen de la distancia teórica. Podemos examinar un cuerpo externo como podríamos examinar algo tan familiar y próximo como un árbol, o

²⁸ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 456. Para Ortega y Gasset: “Si queremos describir puramente —antes de aventurarnos a explicar— los fenómenos psíquicos, necesitamos primero dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona, y como un espacio homogéneo, donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zona, estratos, orbes diversos, cuya diferencia no es, de sobra, aparente”, 453. La descripción de la *vitalidad* se realiza, por tanto apelando a una trinidad de elementos.

asumir una actitud más distante y estética hacia él en un espejo, así como contemplaríamos a un cisne en el agua, o tomar una máxima distancia teórica midiéndolo como un astrónomo mide una estrella. De ahí que el conocimiento dependa para Ortega de un concreto punto de vista. La persecución de la verdad sobre un fenómeno exige la integración de todos los puntos de vista posibles sobre él. Además, la búsqueda de la verdad sobre el cuerpo, cuando utiliza los sentidos, no necesita limitarse a los cinco tradicionales. Ortega sabe que los fisiólogos han distinguido por lo menos once²⁹. 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)³⁰.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, *Obras completas*, VII, Revista de Occidente, Madrid, ²1964, 351.

³⁰ P. Lain Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 134.

3. La noción de intracuerpo.

Visto desde dentro, el cuerpo ofrece a cada individuo virtualmente todo un «paisaje interno», para emplear la imagen de Ortega³¹. Esta metáfora incluye la descripción que ha hecho Scheler de la conciencia del cuerpo y de mucho más. Scheler *rechaza por imprecisa* la interpretación acostumbrada de la conciencia intracorporal como meramente “la suma o producto de la fusión de las llamadas *sensaciones orgánicas* (v.g., las sensaciones de los músculos, de las articulaciones móviles, del dolor, de la comezón)”, por oposición a las sensaciones que suelen asociarse, como las del color y del sonido, a los sentidos externos³².

Lo que Scheler califica como conciencia del cuerpo vivido no equivale —dice— a un conglomerado de sensaciones percibido como «localizado en órganos específicos». En cambio, el hecho de la conciencia del cuerpo vivido consiste en “la conciencia de un todo que está más o menos vagamente articulado, y que es dado con independencia de, y *previo a*, la dadidad de cualquier complejo especial de «sensaciones orgánicas»”. La conciencia del cuerpo vivido es a las sensaciones externas como la forma al contenido: “El cuerpo vivido es, pues, la forma subyacente mediante la cual todas las sensaciones orgánicas están vinculadas, y a través de la cual son sensaciones orgánicas de *este* cuerpo vivido y no de otro”³³.

Por ello puede Ortega distinguir el «intracuerpo» del cuerpo externo, puesto que éste tiene una forma y color definido, mientras que aquél es vago por comparación. Es verdad que encuentra Ortega el «intracuerpo» constituido por “sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los

³¹ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 456.

³² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, 397-398; véase también C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, 182-183, nota 7.

³³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, 401.

vasos, por las menudas percepciones del curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc.". Con todo, lejos de identificar el «intracuerpo» con estas sensaciones, lo concibe como una "imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros".

Sobre esa imagen van montados "nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior". En pocas palabras, el «intracuerpo» constituye para Ortega "el marco dentro del cual todo nos aparece". Insiste en el hecho de ser el «intracuerpo» una imagen: comenta que, a todas luces, "es muy distinta la imagen que cada uno tiene del interior de su cuerpo"³⁴.

Esta perspectiva individual, no acentuada por Scheler, apunta a otro influjo sobre Ortega: el de Henri Bergson. El vitalista de París enriquece la concepción orteguiana de «intracuerpo», ofreciéndole matices no encontrados en la conciencia del cuerpo interior postulada por Scheler. Bergson, recordamos, equipara al pie de la letra el cuerpo con una imagen en el sentido de un objeto perceptual que se mueve:

"Bien veo cómo las imágenes externas influyen en la imagen que llamo mi cuerpo: le transmiten su movimiento. Y veo también cómo ese cuerpo influye en las imágenes externas: les restituye algún movimiento. Mi cuerpo, pues, dentro de la totalidad del mundo material, es una imagen que actúa sobre otras imágenes, dando y recibiendo movimiento, con la única diferencia de que mi cuerpo parece elegir, hasta cierto punto, el modo de dar lo que recibe"³⁵.

Puesto que el cuerpo puede afectar a otros objetos alrededor de él, Bergson le atribuye una "situación privilegiada" con respecto a ellos³⁶. He aquí, pues, los tres matices de significación que Bergson ha prestado a la somatología de Ortega: la idea del cuerpo como un motor (muscular, visceral, vascu-

³⁴ J. Ortega y Gasset, "Vitalidad, alma, espíritu", 456-457.

³⁵ H. Bergson, *Matière et memoire*, 171.

³⁶ H. Bergson, *Matière et memoire*, 172.

lar), 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.

Para hacer justicia a Scheler, sin embargo, hay que reconocer que él también incorpora a su visión del cuerpo vivido la noción de Bergson del cuerpo como selector o analizador de la experiencia³⁷. Ortega toma también esta idea de Scheler, aunque una vez más vuelve a Bergson para enriquecer el pensamiento de Scheler. Scheler, que cita de *Matière et memoire* de Bergson³⁸, sostiene que “la «naturaleza» nos es dada como un *todo* indeterminado en cada acto de percepción externa; provee el fondo contra el cual los contenidos sensoriales del momento presente se destacan con mayor relieve”³⁹. El cuerpo vivido nos es dado en la percepción externa como un “cuerpo corpóreo” (*Körperleib*)⁴⁰. Ortega combina a Bergson con Scheler para su propia visión de la percepción externa, según la expresa en “La percepción del prójimo”⁴¹ diciendo que percibimos del mundo exterior “un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena” debido a que en nuestra percep-

³⁷ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 245.

³⁸ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 245, nota 2.

³⁹ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 244.

⁴⁰ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 243.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, *Obras completas*, VI, 159. Este ensayo publicado en *La nación* de Buenos Aires en agosto de 1929, enriquece a Scheler sobre la percepción del yo ajeno con las teorías de Bergson y de Lucka. “Del mundo exterior no percibimos en cada momento sino un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena que se nos presenta destacado sobre la vaga totalidad, difusa y latente, del universo material. ¿Por qué percibimos en cada momento ese trozo, y sólo él, en tan determinada perspectiva? Sin duda porque nuestro cuerpo —cosa entre cosas— [el “cuerpo cósmico” de Scheler] ocupa un cierto lugar y en él recibe unas ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo”.

ción se “intercala nuestro cuerpo” como un cedazo que selecciona lo que va a ser percibido para nosotros.

Está aquí patente la gran medida en que Ortega integra a Bergson con Scheler. Bergson escribe que el psicólogo toma su cuerpo como su punto de partida, y puesto que las impresiones recibidas en la periferia del cuerpo le parecen adecuadas para la reconstrucción de todo el universo material, él no tarda en reducir el universo a su propio cuerpo⁴². Ahora bien, según Scheler, la percepción exterior tiene lugar por la mediación de las funciones sensoriales, que constituyen una “sensibilidad externa” (*aussere Sinnlichkeit*) que se intercala entre el acto y el contenido perceptual⁴³.

Sintetizando, Ortega atribuye a la psicología una preocupación primaria por el problema de la percepción externa, que parece exigir el estudio del papel del cuerpo. Investigación sobre el cuerpo que en Ortega tiene una concreta orientación, como lo expresa el propio Ortega en “Sobre la expresión fenómeno cósmico”⁴⁴:

“Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial [...]. Dicho de otra manera: el cuerpo humano ¿es, por su aspecto, cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral?”. La diferencia

⁴² H. Bergson, *Matière et memoire*, 201.

⁴³ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 243.

⁴⁴ De modo muy similar escribe Ortega en *El hombre y la gente*, 158, “cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo «humana», aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, [...]. Esta com-presencia de algo que no puede por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia una intimidad, es un campo expresivo de «intimidades»”.

entre ambos resulta de que “ni por el color ni por su figura se diferencian esencialmente: lo visible en ellos es, en principio igual. La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver la carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. [...] En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y se enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras el cuerpo está emboscada el alma”⁴⁵.

Está Ortega hablando del cuerpo como *expresión*, el cuerpo no es mera materia como lo es la de una realidad inanimada, el cuerpo vivo señala algo que sólo se presenta a través de él, el *alma*, lo *vital*: “La carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad”. El cuerpo es expresivo del alma, y a su vez, el alma es el configurador del cuerpo: “la figura es expresión del carácter, y el carácter, escultor de la figura, la cual representa un gesto petrificado, donde se enuncia la índole profunda y perenne del sujeto”⁴⁶.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, *Obras completas*, II, 577 (este ensayo de agosto de 1925 intenta armonizar a Bergson con Scheler sobre la expresividad corporal).

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, Ortega introduce el tema de la expresión o com-presencia de lo animado en lo corporal de un modo destacado cuando se enfrenta al problema del conocimiento del otro, el reconocimiento del otro como ser humano. Así, en “La percepción del prójimo” discute varias teorías que considera incorrectas en la cuestión de “¿cómo llegamos a la noticia de que existen otras personas, otros seres como nosotros, dotados de psique, esto es, de una conciencia, de un yo, capaces de pensar y sentir...?”. No conocemos al otro por analogía con nuestra expresión en cuanto no conocemos *inmediatamente* nuestros propios gestos, “Lejos pues, de conocer los gestos primeramente en nosotros y luego en los demás, la verdad es lo inverso”, tenemos un conocimiento inmediato de ello, junto con Scheler, entonces va contra dos importantes prejuicios: “se empieza por suponer que primariamente no percibimos más que nuestro yo, y sólo después [...] construimos más o menos hipotéticamente el yo de los demás. El segundo

Orientado una vez más por Bergson, Scheler lleva a Ortega a admitir no sólo una percepción externa⁴⁷, sino a postular la existencia de un fenómeno que designa como «el sentido interno» («der innere Sinn»), una *percepción íntima*.

El autor de *Matière et memoire* traza una analogía entre la percepción externa y la interna. Si el cuerpo selecciona representaciones externas para la percepción, sirve no para almacenar los recuerdos, sino para elegir los recuerdos útiles. Los trae a la vista mental con el propósito de esclarecer el presente en vista de la inmediata acción futura⁴⁸. La misma idea de selección o criba atribuida a la percepción interior queda expresada por Ortega en “La percepción del prójimo”:

“¿no acontece lo propio en la percepción íntima? En cada momento no percibimos de nuestro yo sino un corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar como flujo de un río por delante de nuestra mirada interior. Y ese breve trozo de nuestra persona se nos presenta destacando sobre el resto oculto de nuestro yo total. El hombre [...] no percibe en cada instante sino una mínima

prejuicio consiste en creer que del prójimo solo nos es dado primariamente la apariencia física de su cuerpo, color, forma y movimientos, de suerte que la existencia de un yo en ese cuerpo es siempre una añadidura que nosotros ponemos”. Desde estas posiciones “no llegaremos nunca hasta el prójimo: será éste siempre un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo”. El problema de la percepción del prójimo queda insoluto si no nos damos cuenta de que “no estamos más lejos ni más cerca del prójimo que de nosotros mismos”, en cuanto no nos conocemos a nosotros mismos de modo tan inmediato o íntegramente, sin mediación de trámite corporal como se nos ha hecho pensar.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 160. “En la percepción externa influyen, claro está, preferentemente, las funciones corporales de ojos, oídos y tactos periféricos; esto es, los sentidos o sensibilidad exterior”

⁴⁸ H. Bergson, *Matière et memoire*, 336.

porción de él. [...] El cuerpo posee también una sensibilidad interna mucho más rica, variada y de fina textura que la externa, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos [...]. Todo ese pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales, con sus incesantes y exquisitas modificaciones, nos acompañan desde la concepción y es el teclado maravilloso sobre el que se apoya directamente la percepción que de nosotros mismos tenemos”⁴⁹.

Asimismo, Scheler comenta que, como la percepción externa, la percepción interna no va directamente al yo y a su experiencia, sino que se halla mediatizada por un «sentido interno»⁵⁰ del que dice que es no sólo un *analizador de la percepción* sino también un *mediador de ella*, en cuanto “selecciona e ilumina” lo que vaya a tener “importancia para la actividad e interés del cuerpo”⁵¹.

Con la noción bergsoniana de la selectividad corporal a la vista, asevera Ortega, que esa sensibilidad interna tiene también esa función de tamizar, presentar o en su caso ocultar a la percepción los estados íntimos⁵².

Una vivencia íntima se hace perceptible por primera vez, nota Scheler, cuando pasa a las intenciones del movimiento y

⁴⁹ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 159-160.

⁵⁰ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 243.

⁵¹ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 245, “El sentido interno es, como el sentido externo, sólo un *analizador* de la percepción, no algo que proporciona de manera positiva el contenido de la intuición. Sólo la percepción interna hace esto. Del contenido de la percepción interna, el sentido interno selecciona e ilumina de manera brillante sólo lo que tiene, en la experiencia mental, un grado correspondiente de importancia para la actividad e interés del cuerpo”.

⁵² J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 160, “Como los sentidos exteriores son el aparato selector, el tamiz que en cada caso detiene o deja pasar los objetos del mundo exterior, así la sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora éstos y no los otros; luego, los otros y no éstos”.

a las tendencias expresivas. La comprensión está tan vinculada al diálogo con uno mismo, según Scheler, que ligar la lengua dificulta la comprensión de un periódico⁵³. La alegría o el amor cuya expresión queda cohibida no permanece igual para la expresión interna, sino que desaparece. Ortega, que cita de *Ser y forma de simpatía*, repite las teorías de Scheler, pero ofrece algunos ejemplos concretos hallados ni en Scheler ni en Bergson: si ponemos la boca en la posición apta para la pronunciación de la *b*, experimentamos dificultad en pensar la *a*. Para ver una idea con claridad, necesitamos puntualizarla entre los músculos frontales. Por eso fruncimos el ceño al meditar. Un bebedor turbado no alivia su tristeza con el alcohol, sino que lo emplea sólo para anublar su propia visión interior de esa melancolía:

“Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima, esto es, para que nos demos cuenta de lo que pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal, siquiera en forma embrionaria, merced a minúsculos movimientos de lengua y boca. Con la lengua ligada, o por otro cualquier procedimiento paralizada, no podréis, sin enorme dificultad, leer con comprensión una página. Si ponemos nuestro aparato bucal en la actitud de pronunciar la *be*, nos cuesta sumo esfuerzo pensar la *a*. Para ver con claridad una idea necesitamos sujetarla, por decirlo así, entre los músculos frontales; de aquí la contracción de la frente en el hombre que atiende y medita. En un estado de atonía muscular, los actos de voluntad se ocultan a nuestra mirada interior y la exaltación de la sensibilidad orgánica que produce el alcohol no nos deja ver nuestra tristeza. El hombre punzado por grave pena que recurre a la botella de licor espirituoso, ciertamente que no deja de estar triste; pero al modificar artificialmente sus impresiones corpora-

⁵³ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 245.

les obtura la ventana psicológica por donde ve, en íntima visión, su amargo sentimiento”⁵⁴.

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 general⁵⁵. 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. En un examen de las alucinaciones, Scheler distingue dos tipos, el normal y el patológico. En el primero, el sujeto proyecta sus percepciones internas sobre objetos físicos situados fuera de él; en el segundo, invierte la dirección de sus proyecciones de modo que para Scheler “la dirección predominante de la ilusión se invierte en todas las psicosis que involucran un aumento de agitación, sobre todo, cuando el enfermo sigue enfocando la condición del yo corporal [...]. Todo el ámbito, junto con los eventos contenidos dentro de él, son «dados» aquí sólo como una suma de cambiantes estímulos de las sensaciones, y, en especial, de las sensaciones sensoriales, corporales, del enfermo”⁵⁶.

Por tanto, Ortega cree un error de la ciencia médica descartar por infundadas las ansiedades del neurasténico tan sólo

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 160. El texto continúa: “Para advertir los pensamientos concretos de otra persona necesitamos que ésta los exprese, es decir, que nos hable. [...] Pero exactamente lo mismo nos acontece con nuestros propios pensamientos. Solía citarse como ejemplo de ingenuidad psicológica que Homero, al quedarse solo Aquiles en dramática meditación, dice que Aquiles se hablaba a sí mismo. No era tan grande la ingenuidad de Homero como se ha creído. Ciertamente, el pensamiento es un acto puramente psíquico y nada corporal; pero la percepción de nuestro pensamiento exige, en efecto, su expresión interior, movimientos embrionarios de la lengua, iniciación de contracción y distensiones en la boca”.

⁵⁵ P. Laín Entralgo, “El cuerpo humano” (Curso), 51.

⁵⁶ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 257-258.

porque carecen de una causa externa. Lo que parece «patológico» al médico son las ansiedades. Pero el perspectivista Ortega razona que, desde el punto de vista del paciente, sería anómala la ausencia de tales temores. Como Ortega ha aprendido de Scheler, no solemos tomar nota de nuestros «intra-cuerpos». Cuando ocurren sensaciones insólitas, “la atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo. Esta inversión hacia dentro es característica de todo neurasténico”⁵⁷.

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 457. Sobre los resultados favorables de un estudio del intracuerpo en la comprensión de la realidad humana, Ortega y Gasset nos dice en el mismo lugar (457-458): “El carácter atribiliario se ha llamado así de la *atra bilis*, de las bilis negra, e indica que ya la sabiduría popular ha puesto en ciertas sensaciones intracorporales del hepático el origen de su temperamento malhumorado. Más de una vez, hablando con los doctores Lafora y Sacristán, nuestros psiquiatras notábamos que es un error de la ciencia usual considerar los terrores del neurasténico como imaginarios e infundados, simplemente por no encontrar causa exterior para ellos. Esto lleva al médico a creer que lo patológico en tales neurasténicos son esos terrores, esas angustias, cuando, a mi juicio, lo anormal sería que no las sintieran. El neurasténico suele padecer pequeños trastornos circulatorios, desórdenes vasculares, que suscitan en el interior del cuerpo sensaciones insólitas. Al llevar cada cual su intracuerpo consigo, en perenne compañía, no solemos pararnos en él. Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida, y, por lo mismo, no atrae la atención. Mas cuando en él se producen esas insólitas sensaciones, la atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo. Esta inversión hacia dentro de la atención es característica de todo neurasténico. Empieza a ser problema para él lo que en el hombre saludable no lo es nunca: su cuerpo interior. Y llega, con el hábito, a ser un virtuoso del escucharse a sí mismo. Normalmente no sentimos, por ejemplo, ese terrible, pavoroso acontecimiento que es el fluir de la sangre por las venas; el sentirla llegar, tal vez con esfuerzo, al extremo de los dedos en manos y pies; el notar el martilleo fatídico de la pulsación en las sienas. Pues bien; he aquí uno de los síntomas más característicos de la neurastenia: sentir la circulación de la sangre. Al poco tiempo, esta función, tan inadvertida por el sano, se convierte en el hecho de más bulto y más de primer plano en la perspectiva del enfermo”.

Para aclararlo, Ortega enfoca la aguda sensibilidad del neurasténico hacia su propio sistema circulatorio. El ejemplo muestra no sólo la proximidad de Ortega a Scheler, sino también su independencia frente a él. “La psicopatología”, escribe Scheler, “no trata las perturbaciones mentales, sino las perturbaciones de la comprensión a través del «sentido interno» (corporal)”⁵⁸. Scheler rechaza por triviales tales perturbaciones como desviaciones de la conciencia hacia dentro, para atender a los dolores pectorales, “en el caso de prestar atención continua a la sensación de la palpitación cardíaca”⁵⁹. Mas el perspectivista Ortega, por el contrario, pondera la sensación de la circulación de la sangre, tan poco atendida por el sano, como el hecho más significativo de la perspectiva vital del neurasténico. Ortega penetra virtualmente en la piel del neurasténico para ver como en él se opera una dolorosa inversión hacia lo interno⁶⁰, donde, al mismo tiempo que lo exterior queda borroso, se aleja, lo interior adquiere una palpitante presencia, donde los fenómenos fisiológicos normalmente no percibidos cuando se está sano son ahora advertidos: las palpitaciones, el fluir de la sangre...

⁵⁸ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 244.

⁵⁹ M. Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, 264.

⁶⁰ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 458. “El resto del mundo parece alejarse borroso, perder realidad, y en su lugar se instala, gigantesco, formidable, el líquido drama de la sangre circulante, el golpe rítmico del corazón, que da su mágica pulsación, sostén de la vida —su mágica pulsación, que siempre parece que va a ser la última. ¿Cómo puede parecer extravagante ni patológico que a tan insólitas sensaciones reales, auténticas, reaccione el enfermo con pánicos, terrores y lamentables angustias? Vaya esto sólo como ejemplo de las fecundas consecuencias que una investigación de la imagen del cuerpo puede proporcionar. Así, en el caso mismo del neurasténico nos pone sobre la pista de un ingente problema, que tampoco he visto nunca atisbado, a saber: cómo se produjo y se produce la inversión de la atención hacia lo íntimo”.

Ortega elogia la cultura de Occidente por aprovechar lo que desde el punto de vista biológico es una anomalía. Convencido de que el ser humano vive en un diálogo interminable con su contorno inmediato⁶¹, Ortega ve la concentración hacia dentro como relativamente anormal. Con todo, el examen interior ha posibilitado el descubrimiento de la intimidad humana y todo valor anejo a ella y venerado como superior:

“[...] naturalmente y en plena salud la atención iría siempre hacia lo de fuera, hacia el contorno vital más allá del organismo. Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar en su interior, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores. Si se compara a Píndaro con Sócrates, se advierte la clara diferencia de un hombre para quien el mundo interior no

⁶¹ La vida, para Ortega y Gasset, (frente a las teorías de Spencer, Darwin o Lamarck, a las que critica en “La expresión fenómeno cósmico”, 581 y ss. y en “El *Quijote* en la escuela”) no es la “progresiva adaptación de relaciones interiores a relaciones exteriores”, sino que siguiendo las ideas contemporáneas en biología (cita a Uexküll en su apoyo) es una relación con el *medio* donde “No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo, hasta el punto de que es una abstracción, cuando se habla de un ser vivo, atender sólo a su cuerpo. El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente: su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir. De aquí se desprende que para entender una vida, sea ella la que quiera, humana o animal, habrá que hacer antes el inventario de los objetos que integran su medio propio o, como yo prefiero decir, su paisaje”, J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, 298; cfr. 284-298. Unas páginas más adelante (301) afirmará: “Porque el hombre entero con todo su cuerpo y toda su alma viene a ser un órgano receptivo, viviente antena radiotelegráfica que recoge e intercepta los infinitos temblores de la realidad circunstante”. En el texto publicado bajo el título “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella”, en *El hombre y la gente*, 154 y ss., introduce en ese entorno vital la presencia del *otro*, del *prójimo* y analiza el modo de su presencia y su reconocimiento como tal.

existe y un hombre vuelto del revés, quiero decir, vuelto hacia adentro. Ambos se preocupan de los jóvenes; pero el poeta apenas ve en ellos otra cosa que la apariencia [...] mientras el moralista les induce a recogerse en sí mismos, a ensimismarse. [...] La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional. Iniciada así la conversión, educada y afinada, pudo luego penetrar hasta lo psíquico y lo espiritual. No es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior —el místico, el poeta, el filósofo— son un poco enfermos de su intracuerpo. En éste, como en tantos otros casos, la cultura se ha logrado mediante el aprovechamiento de lo que biológicamente es patológico”⁶².

Según expresa Nietzsche, los grandes sabios son «tipos descendentes». El mismo Sócrates define el vivir como el estar enfermo durante un largo rato. Sócrates y Platón parecen a Nietzsche mostrar síntomas de decadencia. En *El nacimiento de la tragedia*, los ha calificado de seudogriegos o de antigriegos, hostiles a la vida helénica⁶³. La obra temprana de Nietzsche sobre la tragedia presenta a Sócrates como a la figura que por su propia cuenta desheredó el genio griego, admirado “como Homero, Píndaro y Esquilo, como Fidias, como Péricles, como Pitia y Dionysos”⁶⁴. El joven Nietzsche descubre la clave del carácter de Sócrates en su famoso demonio. Este demonio, en opinión de Nietzsche, representa la conciencia crítica, que se opone al instinto normal y natural⁶⁵.

⁶² J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 458.

⁶³ F. Nietzsche, *Götzen=Dämmerung. Werke in zwei Bände*, II, Hausen, Munich, 1967, 166.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Werke in zwei Bände*, I, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930, 19.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 19-20.

Ortega, que combina los varios textos nietzscheanos aquí aludidos, contrasta la cosmovisión de Sócrates con la de Píndaro: para el poeta, el mundo interior parece no existir; para el filósofo, el mundo exterior. Los dos intelectuales tratan a la juventud. Pero Píndaro pinta la apariencia animosa, el pie ágil, el puño seguro del atleta. El moralista Sócrates, por otra parte, anima a los jóvenes a entregarse a la introspección. El demonio se le antoja a Ortega una señal segura de que Sócrates es neurótico, susceptible a las extrañas sensaciones de su «intracuerpo», las cuales le parecen voces internas⁶⁶.

El perspectivismo de Ortega, en fin, le motiva a concluir que la atención al propio cuerpo es anormal en el varón. Pero sostiene lo contrario en el caso del sexo femenino de nuestra especie. Habrá leído en el ensayo de Scheler, “Sobre el sentido del movimiento de las mujeres” (“Zum Sinne der Frauenbewegung”) que para el hombre y la mujer su vivencia del cuerpo dada al yo es no sólo distinta, sino que contiene una “diferencia insuperable, esencial”⁶⁷.

El perspectivista Ortega omite la humorada de Scheler y expresa la comparación en términos más favorables para la mujer a quien le atribuye una *sensibilidad interna más viva*

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 458: “Sócrates tiene todo el aire de un neurótico, habitado por extrañas sensaciones intracorporales, lleno de voces interiores (su «demonio»)”.

⁶⁷ M. Scheler, “Zum Sinne der Frauenbewegung”, *Vom Umsturz der Werte*, (4ª edición revisada), Francke, Berna, 1955, 205-206. “La manera en que el cuerpo vivido de uno es dada al yo psíquico del hombre y de la mujer (es decir, el distanciamiento en ambos casos), seguramente contiene una diferencia insuperable, esencia I. En relación con el modo en que la mujer experimenta constitutivamente su propio cuerpo vivido —la manera cómo se siente dentro de él y lo sabe—, el hombre lleva el suyo por doquier mientras mantiene su distancia de él como si éste fuera un cachorro atado con una cuerda

en relación con el hombre⁶⁸, y una percepción *más fina* del intracuerpo que en el varón⁶⁹.

Volviendo a su visión de la vida como un diálogo con el entorno inmediato, Ortega contrasta de modo contundente al hombre con la mujer. La coexistencia del hombre normal con su cuerpo equivale a la ausencia de sensación salvo en los infrecuentes momentos de placer o dolor. La experiencia de la mujer, por otro lado, es notable por la constancia con que su cuerpo le llama la atención a vivas sensaciones intracorporales. De aquí, lo que Scheler ha dicho del cuerpo masculino, puede Ortega decirlo del femenino, aunque en un sentido totalmente diferente: ella siempre lleva su cuerpo “delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable”. Saca Ortega una consecuencia sorprendente. Escribe que toda la vida psíquica de la mujer se despliega en un estado de mayor fusión con el cuerpo que en el caso del hombre⁷⁰.

⁶⁸ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 161, en el apartado titulado “Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo”: “En igualdad de las demás condiciones, la mujer posee más vida interior que el hombre, y yo he creído forzoso insinuar la relación entre este hecho y la más fina percepción que de su intracuerpo tiene el ser femenino”.

⁶⁹ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 458: “Es un hecho notorio que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y son como sordas comparadas con las de la mujer”.

⁷⁰ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 161-162. “La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones, normalmente, olvidamos nuestro hermano cuerpo; no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y

Para probarlo, Ortega enriquece el pensamiento de Scheler sobre la mujer con teorías sacadas de una fuente no nombrada, la monografía de Emil Lucka titulada *Las tres etapas de lo erótico*. “En el caso de la mujer –sostiene Lucka– el primario impulso sexual permea todo su ser; se ha refinado y depurado sin grandes fluctuaciones ni cambios; en el caso del hombre, siempre se ha restringido a ciertas regiones de su vida física y psíquica, y una experiencia enteramente nueva fue exigida antes que [ese impulso] lograra su forma final del amor personal”⁷¹.

Esta diferencia entre los sexos ha producido un resultado curioso: el erotismo masculino tiene una historia, mientras que el erotismo femenino carece de ella. El hombre vio a la mujer, primero, como a un mero medio para saciar sus sentidos; después, como a un ser superior a quien había que adorar desde lejos, y, en la actualidad, como a una compañera con quien aspira a la igualdad en una relación que fusione sexualidad y espiritualidad. La mujer, empero, vive para Lucka “ajena” al dualismo del hombre de modo que ella tiene por naturaleza esa *fusión* o *unidad* entre sexualidad y espiritualidad que el varón sólo consigue (si lo hace) con mucho esfuer-

rehén vulnerable. Las consecuencias de esto son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que el hombre; es decir, su alma es más corporal –pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente, suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios; más bien actúan como irreconciliables enemigos”. Ahí encuentra justificación al hecho “eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta, y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo”.

⁷¹ E. Lucka, *Die drei Stufen der Erotik*, Schuster & Loeffler, Berlín y Leipzig, 1913, 292.

zo⁷². Por eso “a la mujer normal el fenómeno del amor dualista le parece ininteligible, hasta insaludable. La unidad del amor (entre cuerpo y alma) es para ella una cosa común y corriente”⁷³.

En Ortega descubrimos la misma distinción de Lucka entre la sexualidad masculina y la femenina. La íntima y natural unión en la mujer, a diferencia del varón, de cuerpo y alma se deja ver con gran claridad en su forma de enfrentarse al amor. Ortega habla de una *diferente actitud ante el erotismo*⁷⁴. En la mujer, escribe Ortega, el grado de penetración entre cuerpo y espíritu excede con mucho al que se encuentra en el hombre. En el hombre puede encontrarse una oscilación entre dos extremos: el sensualismo, la vivencia de un amor meramente carnal y el platonismo, o un amor “puramente psíquico”⁷⁵.

Estos extremos, sin embargo, “suelen repugnar” a la mujer. Su atracción física al hombre, piensa Ortega, va de la mano con una atracción sentimental a él.

⁷² E. Lucka, *Die drei Stufen der Erotik*, 291. “Ella, cuya vocación más auténtica es el amor, recibió de la naturaleza todo lo que la mayoría de los hombres se han esforzado mucho por conquistar y sólo han procurado ganar a medias”.

⁷³ E. Lucka, *Die drei Stufen der Erotik*, 291.

⁷⁴ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo,” 163: “la conexión, peculiarmente estrecha, entre alma y cuerpo que caracteriza a la mujer rinde sus más claros efectos en el sacro recinto del amor. Si comparamos hombres y mujeres de tipo medio, normales, [...] pronto salta a la vista su diferente actitud ante el erotismo”.

⁷⁵ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo,” 163: “Es normal que el hombre sienta deseos y placentero arrebató carnal hacia mujeres que no despiertan en su ánima el menor efecto. [...] Asimismo, no es raro que el hombre de extremada selección y firme disciplina mental experimente un amor puramente psíquico, hecho todo él de místicos sentimientos, sin ganga alguna de carnales instintos. Ello es que el hombre ha oscilado siempre entre esos dos polos y extremos del amor carnal y el amor místico, entre el sensualismo y el platonismo”.

“Normalmente es incapaz de sentir atracción física si no va precedida de una adhesión sentimental y viceversa, cuando el puro afecto psíquico, en apasionada tormenta, se apodera de su espíritu, arrastra y estremece su carnal soporte. [...] Merced a su afortunada predisposición psicológica logra, pues, la mujer, desde luego y sin esfuerzo, esa perfecta unidad entre el amor del alma y del cuerpo que es, sin duda, la forma ejemplar y la ecuación moral del erotismo. Norma y ejemplo a que sólo ciertos hombres egregios, de exquisita condición, consiguen elevarse. Hallándose así el cuerpo femenino todo él transido y como saturado de su espíritu, adquieren un peculiar sabor simbólico las concesiones que de sus gracias corporales haga. La entrega del cuerpo es para ella, en verdad, símbolo y síntoma de sus sentimientos, [...] como símbolo de entrega espiritual”⁷⁶.

No sólo en el amor, sino en otras esferas de su existencia, la intensa unión de cuerpo y espíritu separa a la mujer del varón a los ojos de Ortega. En el ensayo “La coquetería” (“Die Koketterie”), Georg Simmel define este fenómeno como un simultáneo sí y no, la entrega y la defensa femenina de la propia persona, y, al mismo tiempo, la primera etapa en el desarrollo del traje. La forma primitiva del vestido consiste en el adorno de uno mismo. El adorno llama la atención al ser así adornado, al tiempo de velar a aquel ser⁷⁷. La Venus de Milo parece medio vestida a la vez que medio desnuda.

Ortega infiere que de la nativa contextura fisiológica femenina le lleva a fijarse con más detenimiento en su realidad interna. Es creadora, por tanto, de una *cultura del cuerpo* de la que considera como hitos relevantes el adorno, el aseo y la

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo,” 162.

⁷⁷ G. Simmel, “Koketterie”, *Philosophische Kultur*, Kiepenheuer, Potsdam, ³1923, 108-109.

“cultura del gesto”⁷⁸. El traje, el adorno, para Ortega, como para Simmel, no tiene como origen una necesidad biológica: de proteger el cuerpo del calor o el frío, pero tampoco es únicamente una forma de encubrirlo, de ocultar la propia intimidad, pues al mismo tiempo que el vestir salvaguarda lo más íntimo, lo *expresa*, “cubre y a la vez descubre”, tapa y a la vez expresa lo íntimo, el alma⁷⁹.

¡Cuánto Ortega ha sobrepasado a Scheler, apenas consciente de la elevada conciencia corporal de la mujer!

Después de haber bosquejado las ideas de Ortega sobre la corporalidad en el hombre y en la mujer, para completar a la familia humana, necesitamos tener en cuenta sus doctrinas sobre el niño en relación con el cuerpo. Aquí llegamos en cierto sentido a la raíz del fenómeno entero de la propia expe-

⁷⁸ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo,” 162-163: “impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino, que es, en resolución, la fina cultura del gesto”.

⁷⁹ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico,” 592: Como tantas otras cosas que un tiempo se supuso engendradas por el utilismo vital, vamos hoy viendo que el traje tiene un origen superfluo. No para guarecerse de la temperie fue inventado, sino para adornarse, para subrayar el cuerpo haciéndolo vistoso. Spencer resume las observaciones de muchos viajeros, haciendo notar que los primitivos se quitan el traje cuando llueve o niega para que no se estropee. [...] El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. [...] Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario. [...] ¿No existe un sorprendente paralelismo entre la mayor desnudez y la más rica vida interior? Cuanta más intimidad posea el ser, mayor será su nudificación; es decir: su cuerpo nos hablará más de su alma”.

riencia del cuerpo humano. El niño prepubescente es para Ortega prácticamente puro cuerpo, primigenia vitalidad indiferenciada⁸⁰. Al principio, según Scheler, la humanidad vive más en la comunidad que en su individualidad. Las ideas, sentimientos y empeños del niño pertenecen casi exclusivamente a las de su “entorno inmediato”⁸¹.

Ortega expresa idéntica idea en términos cósmicos: “El niño, como el animal, no se siente «frente» al cosmos, sino que es trozo del cosmos”. Por esta razón, encuentra Ortega, sus acciones caen bajo el dominio del «alma corporal», el *Leibich* de Scheler⁸². Si la vida en general puede verse, según la ve Simmel, tanto como un proceso dinámico cuanto como un fijo contenido cultural⁸³, es de entender que Simmel vea al niño como a un promotor de la vida como proceso⁸⁴. De aquí que Ortega como educador prefiera asegurar la vitalidad pri-

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, 593: “Relativamente al adulto es el niño puro cuerpo [...] sin que su fisonomía acuse enérgicamente la personalidad. Diríase que el alma no ha tenido aún tiempo para labrar su propio retrato en el cuerpo a su servicio. Sin embargo, [en el adulto...] Nos parece como si el esqueleto de la persona, hasta entonces oculto [...] hubiese vencido a la carne envolvente y quisiese salir afuera [...] nos parece súbitamente aclarado su secreto interior. Entonces es él, verdaderamente él”.

⁸¹ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 241.

⁸² J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 468-469: “Contemplemos la vida del niño. Su alma apenas si ha comenzado a formarse y su espíritu no ha despertado aún. Las acciones que le vemos ejecutar, su existencia toda, están dominadas casi exclusivamente por el alma corporal. Si le comparamos con el adulto, nos parece muy próximo al animal, y, como éste, sin plena individualidad. [...] El niño, como el animal, no se siente «frente» al cosmos, sino que es trozo del cosmos. No tiene cámara ni «recámara». Por esta razón, su existencia parece exenta de centro radiante. En realidad, niño y animal viven cósmicamente, y su centro es el centro mismo del cosmos, con quien maravillosamente coinciden”.

⁸³ Véase N.R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, 31.

⁸⁴ G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Kurt Wolff, Leipzig, 1924, 99.

migenia del niño, el interminable flujo de sus energías, antes de cultivar sus otras facultades⁸⁵.

Para llegar a la conclusión de cuál ha de ser el carácter de una educación esencial, una educación que asegure *la vitalidad primigenia* del niño antes que el cultivo de facultades apoyadas sobre ella, Ortega nos distingue tres estratos en la actividad, de ellos el primario es el que sustenta los otros dos, y es calificado como “la raíz de la existencia personal”⁸⁶. Así

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, *Obras completas*, II, 278. El ensayo, publicado en el diario *El Sol*, en marzo de 1920, parece partir de las teorías de Bergson (*Matière et memoire*, 203-204) sobre el cuerpo de la ameba por contraste con los cuerpos mejor diferenciados en la percepción de la realidad. En este ensayo se pregunta qué es lo que se debe enseñar en cuanto “Lo importante —se dice— es que el niño averigüe pronto qué es un ferrocarril, una fábrica, una letra de cambio. La vida real se compone del uso de esas cosas, y cuanto mejor se conozca su estructura y manejo más fácil será el triunfo en la «lucha por la existencia». [...] El problema de la educación elemental es el problema de la educación esencial. Todo dependerá, pues, del acierto con que determinemos cuáles son las funciones esenciales de la vida en el orden psíquico”, 274. La respuesta, a través del ejemplo de la ameba y una reflexión sobre las funciones vitales (“La bicicleta, el pie y el pseudópodo”, 275-278) concluye que “sería bastante absurdo que enseñásemos a los niños el uso de la bicicleta y no les enseñásemos a andar” y por lo tanto “toda aquella zona de la vida que consiste en la actuación de estructuras fijas y especializadas representa una vitalidad mecanizada, secundaria. [...] Si tras el funcionamiento de los órganos no quedase latiendo insumisa la vitalidad primigenia, inmecanizada o inespecializada, el organismo, cuanto más complicado, sería menos apto para subsistir” (277). De ahí la conclusión de asegurar en la educación esa vitalidad primigenia en lugar de seguir a la ciencia que “ha atendido, con raro exclusivismo, a aquellos fenómenos que aconteciendo en el ser vivo, son menos vida” (277).

⁸⁶ J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, 278: “podremos distinguir tres clases de actividad espiritual: Primera: el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización, y corresponden al montar en bicicleta. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad de la creación artística, que siendo íntimas al hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables: ellas valen en el orden psíquico lo que el andar en el corpóreo. Tercera: los ímpetus originarios

bajo y anterior a toda forma cultural se encuentra sosteniéndola la “vida primaria y espontánea del espíritu”, la vida esencial⁸⁷, las formas culturales no son sino configuraciones, *decantaciones*, dice Ortega, de esa vida primigenia y generante “precipitado de vitalidad” frente a “vida mecanizada y anquilosada”.

Por todo ello, la función de la educación elemental que Ortega nos propone habrá de asegurar esa vida primaria y espontánea, es decir, una vida creadora, habrá “fortalecer” la fuente primigenia de la vida espiritual en lugar de atender a las elaboraciones o cristalizaciones culturales, atender a la *natura naturans* en lugar de a la *natura naturata*⁸⁸.

de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal. Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia”.

⁸⁷ J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, 278: “Previa a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquéllas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura, es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada”. A raíz de ello se plantea una crítica a la *especialización* que olvida “que la vida primaria e indiferenciada perdura bajo este especialismo” y no sólo perdura sino que “en el hombre culto perdura, como base de sustentación vital, el hombre salvaje [...] fontana inagotable de la organización cultural y civil”.

⁸⁸ J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, 279: “Los grados superiores de la enseñanza podrán atender a la educación cultural y de civilización, especializando el alma del adulto y del hombre. Pero la enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu, que es idéntica hoy y hace diez mil años, que es preciso defender contra la ineludible mecanización que ella misma, al crear órganos y funciones específicas, acarrea. [...] A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuide-

Por todo ello, Ortega y Gasset realiza en “El *Quijote* en la escuela” el siguiente llamamiento: “Yo pido que se atienda y fomente la vida espontánea, primitiva del espíritu, precisamente a fin de asegurar y enriquecer la cultura y la civilización”, nos dice que “una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente [...] tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea” con lo que “lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique”⁸⁹.

mos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*”.

⁸⁹ J. Ortega y Gasset, “El *Quijote* en la escuela”, 283. Así dirá más adelante: “Suele pensar que el procedimiento mejor para obtener hombres perfectos consiste en adaptar desde luego el niño al ideal que tengamos del hombre maduro” en lugar de ello “hagamos niños perfectos, abstraendo en la medida de lo posible de que van a ser hombres” pues “la madurez y la cultura son creación, no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y del salvaje”. Y la madurez no es “una supresión, sino una integración de la infancia”, “el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy”, 298-300. Por ello: “La enseñanza elemental debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el «buen ciudadano», serán atendidos después”.

4. Sobre la vitalidad.

Ninguna personalidad fuerte puede existir, a juicio de Ortega, sin una superabundancia de energías vitales, acumuladas a la base de la intimidad humana que él denomina el «alma corporal»⁹⁰. Vitalidad es, para Ortega donde se funden lo anímico y lo corporal, y al mismo tiempo el lugar de donde manan, y raíz de la que se nutren. Todo en el hombre está en dependencia de esa fuente que es la vitalidad⁹¹:

“Ese fondo de vitalidad que nutre todo el resto de nuestra persona, y como una salvia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea –moral, científico, ...–, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado «alma corporal»”⁹².

⁹⁰ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 460-461. “[...] hay que distinguir tres [zonas o regiones de la personalidad] cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente. Una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. En mi última conferencia decía yo de ella, ‘A ese alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona: debemos llamar «vitalidad», porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad””.

⁹¹ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 455-456.

⁹² J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 460-461. En este contexto se entienden las afirmaciones de Ortega cuando señala que “la vida organizada, la vida como uso de órganos, es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical”, o también “La vida no organizada crea la organización, y todo progreso de ésta, su mantenimiento, su impulsión constante, son siempre obra de aquélla”. Al respecto puede consultarse también “El *Quijote* en la escuela”, especialmente 289-292 cuando habla de la ‘vida ascendente y decadente’ y cuando señala el objetivo de la educación esencial.

Pese al término derivado de Scheler, Ortega se separa de él. Más movido por un afán de veracidad que por una voluntad de sistema, sigue a Bergson, que Scheler critica por su monismo, su hipótesis metafísica de una sola fuerza vital presente en todos los seres vivos⁹³. Escribe Bergson que la vida es “esencialmente una corriente lanzada por la materia y que extrae de ella lo que puede”. Se trata de una “inmensa onda que se propaga desde un centro y que, en la casi totalidad de su circunferencia, se detiene y se transforma en oscilación en su lugar”⁹⁴. Comenta Ortega, “Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación”⁹⁵.

Para buscar evidencia de esta gran fuerza vital, Ortega modifica una observación de Scheler sin citarle, como con el fin de refutarle con datos para él bien conocidos. Según *Ser y formas de simpatía*, “a nuestro ver, todos los niveles de la vida mental, desde la aprehensión sensorial hasta los actos más elevados del espíritu, se derivan de un fondo independiente de energía mental, que de ningún modo está prestada por la energía instintiva de la libido”⁹⁶.

Ortega, empero, prefiere calificar aquella energía como oculta: “el alma corporal, que he llamado «vitalidad». Ciertamente que apenas si sabemos lo que es; pero cada cual advierte que todos sus actos, mentales o materiales, manan, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser. Y advierte además que ese tesoro tiene una cuantía determinada, y que a veces parece menguar,

⁹³ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 46.

⁹⁴ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, André Robinet (ed.), Presses Universitaires de France, París, 1970, 720.

⁹⁵ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 468.

⁹⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 207.

y otras henchirse como una vena fluvial hasta cierto nivel máximo”⁹⁷.

Para Scheler, dentro de los límites de las energías psíquicas, una exigencia superabundante de energías puede surgir desde uno de los niveles de nuestra existencia psíquica. Esta urgencia puede turbar la armonía y equilibrio de poderes psíquicos. Puede ser necesario derivar energías de otros niveles, dependiendo de la cantidad disponible y de las leyes internas de su distribución. Es de lógica, pues, que para Ortega, cada cual perciba variaciones en la cantidad de su tesoro personal de energías vivas⁹⁸. El contacto con otras personas produce tales cambios. Las energías vitales positivas o negativas son contagiosas, elevando o deprimiendo el vigor personal de otros: “porque la vida es precisamente la realidad única, entre todas las del cosmos, que se contagia. Hasta el punto que

⁹⁷ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 459. En “El *Quijote* en la escuela”, 290 y ss., dirá que nuestras emociones matrices “de nuestras ideas y actos se originan a su vez de una radical fluencia psíquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima, [...] de ella nacen los sentimientos mismos y es menos concreta, más imprecisa que éstos. Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye. [...] ese pulso psíquico [...] es en unos hombres de tonalidad *ascendente*; en otros, de tonalidad *descendente*. Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. [...] como un rebosamiento de la interna abundancia. [...] Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital *descendente*, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos, [...] encontrase menguados”. “Del mismo modo, a poco que tratemos un individuo, percibimos inequívocamente a qué tipo de pulsación vital pertenece. Si es de tonalidad *ascendente*, nos sentimos, al apartarnos de él, como contagiados de su plenitud y mejorados por una inefable corroboración vital. Si es de tonalidad *descendente*, notamos que, sin saber por qué, se nos han cegado de pronto fuentes de interna actividad”.

⁹⁸ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 459.

cabría, por uno de sus haces, definir la vida como aquello que es capaz de contaminar y contaminarse”⁹⁹.

En *Ser y formas de simpatía*, Scheler arremete contra Nietzsche por reprochar a Cristo como a un supuesto ladrón de energías vitales¹⁰⁰. En el cristianismo, sostiene Nietzsche, el padecimiento se hace infeccioso mediante la compasión, a veces produciendo una pérdida de energías desproporcionada a la causa: la muerte de Cristo. “Este instinto depresivo y contagioso”, asevera Nietzsche, “impide aquellos instintos que favorecen la conservación y elevación de los valores vitales: como un multiplicador de miserias y como un conservador de todo lo lastimoso, [ese instinto] es precisamente un

⁹⁹ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 459: “Y no sólo percibe éste su básico tesoro de energía, sino, lo que es más sorprendente, al entrar en contacto con otro hombre nota al punto la cantidad y calidad de la vitalidad ajena. ¿Quién no lo ha experimentado? Al separarnos de cierta persona con quien hemos conversado un buen rato, nos sentimos tonificados. Y no porque aquella persona sea muy inteligente, ni porque se haya mostrado bondadosa: no le debemos ni una enseñanza ni un favor. Sin embargo, salimos del trato con ella como refrescados, llenos de confianza en nosotros mismos, optimistas, saturados de impulsos y plenitud, con una firme fe en la existencia. Si queremos analizar los motivos de esta corroboración y aumento de vitalidad, no hallamos ninguno concreto. Mas hay otras personas cuya proximidad, por breve que sea, nos deja maltrechos y extenuados, llenos de desconfianza y como si la existencia hubiese cobrado un agrio sabor. Al separarnos de ellas somos menos que antes y, por decirlo así, hemos perdido calorías. Y es que, en efecto, hay dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantienen siempre en «superávit»; otros, de vitalidad insuficiente, siempre en «déficit». El exceso de aquéllos nos contamina favorablemente, nos corrobora y nutre; el defecto de éstos nos sorbe vida, nos deprime y mengua. Cómo, por qué mecanismos acontezca esto, es cosa que ignoramos; pero el hecho no ofrece duda. Ni, a la postre, es tan inesperado [...]. Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes, nos robustecemos; entre débiles nos extenuamos. Se contamina hasta la belleza [...]; se contagia la vejez y la juventud...”.

¹⁰⁰ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 28.

instrumento principal para el aumento de la decadencia”¹⁰¹. Sin embargo, en “Vitalidad, alma, espíritu”, que cita de otro pasaje de *El Anticristo* de Nietzsche¹⁰², Ortega tiene presente esta obra polémica sobre el tema de la infecciosidad de la fuerza vital. Nietzsche empieza su libro distinguiendo dos tipos de hombres, el de valor egregio y el contrario. El tipo más elevado ofrece un sentimiento de poder; el más débil deprime. “La simpatía [del cristianismo] se opone a los afectos tonificantes que alzan las energías del sentimiento vital; actúa de un modo depresivo. El poder se pierde a través de la simpatía”¹⁰³. Asimismo, Ortega, que omite la crítica nietzscheana del cristianismo, y que no trata aquí la simpatía, distingue entre los individuos a base de los tipos de vitalidad que caracterizan a cada cual. Algunos derivan su entusiasmo de un exceso de energías vitales; otros se sienten débiles debido a un «déficit» de fuerzas. “El exceso de aquéllos nos contamina favorablemente, nos corrobora y nutre; el defecto de éstos nos sorbe vida, nos deprime y mengua”¹⁰⁴.

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Der Antichrist. Versuch einer Kritik der Christentums*, *Werke in zwei Bänden*, II, Alfred Kroneer Verlag, Leipzig, 1930, 215.

¹⁰² Sobre el tema de la evasión protestante del mundo y de la inclusión católica de la vida, y, sobre todo, del cuerpo, véase el texto ya citado de: J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 456.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 215.

¹⁰⁴ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 459.

5. Conclusión: la influencia de la filosofía de Scheler y la originalidad del pensamiento orteguiano sobre el cuerpo.

En conclusión, Ciriaco Morón Arroyo ha hecho una aportación valiosa al hispanismo filosófico al recalcar el influjo de Scheler en la somatología de Ortega. Pero las páginas anteriores acaban de mostrar que 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.

Nadie comprende las ideas somatológicas de Scheler mejor que Pedro Laín Entralgo, y él acentúa respetuosamente la originalidad de Ortega. En su libro definitivo sobre la antropología filosófica de Scheler, Antonio Pintor Ramos cita con aprobación del resumen hecho por Laín de las funciones de la corporalidad en Scheler. Según *Teoría y realidad del otro*,

“Dentro de una visión total de la persona humana, [para Scheler] el cuerpo cumple un cuádruple papel de mediador, analizador, catalizador y limitador de la vida psíquica: es medio necesario para que el psiquismo exista; analiza, especificándolas, las vivencias que integran la percepción interna; cataliza su ocasional intensificación en la conciencia, y limita el área de lo efectivamente vivido, y aun la vida misma, en cuanto fenómeno cósmico¹⁰⁵.”

En Ortega, afectado por Scheler, aparecen los cuatro papeles que el filósofo muniqués atribuye al cuerpo. Hemos visto que toda vivencia psíquica contiene para Ortega algún

¹⁰⁵ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, ²1983, 199.

componente de corporalidad, aun si ésta sirve sólo como un marco de toda la existencia. Además, hemos notado en Ortega la mediación de la experiencia externa y la interna por lo que él, a imitación de Scheler, ha denominado la «sensibilidad externa» y la «sensibilidad interna». Con su plasticidad estilística, ha asemejado las dos sensibilidades a cedazos, y así ha acusado la función analítica servida por el cuerpo humano, que pone de relieve las vivencias psíquicas del «intra-cuerpo». Es más: la idea del cuerpo como catalítico de la experiencia intensa aparece en Ortega gracias a los préstamos de Nietzsche sobre la contagión psicofísica de energías vitales. Por último, sin duda el cuerpo limita la vida psíquica para Ortega como para Scheler. Por doquier que vayamos, vamos acompañados de nuestro cuerpo, que matiza todo cuanto hacemos y percibimos. Las sensibilidades interna y externa nos enfocan en ciertas vivencias y excluyen otras de vista. Así, pues, si por casualidad nos encontramos entre gente vitalmente deficiente, perdemos energías que habríamos conservado y aun aumentado de haber podido acompañar a las dinamos humanas de fuerzas vitales.

Al comparar el pensar de Ortega sobre el cuerpo con el de Scheler, encontramos que el perspectivismo del filósofo madrileño le allana el camino para la recepción de las ideas de Scheler, aunque también para la asunción o superación de las mismas. Entre las líneas de “Vitalidad, alma, espíritu” descubre Laín un vasto proyecto que, al parecer, no aparece en Scheler: una ambición de concebir una teoría completa del cuerpo humano¹⁰⁶. Aquella teoría tendría que contener por lo menos las nociones del cuerpo como un “conjunto de instrumentos, fuente de impulsos, causa de sentimientos, carne expresiva, apariencia simbólica y hacedor de mundo, límite y peso”¹⁰⁷. En rigor, las ideas de Ortega sobre el cuerpo, tal y como las expresa en “Vitalidad, alma y espíritu” y en “La

¹⁰⁶ P. Laín Entralgo, “El cuerpo humano” (Curso), 51-55.

¹⁰⁷ P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, 139.

percepción del prójimo”, abarcan todos menos el primero de los términos aquí enumerados. Del cuerpo, escribe, proceden los impulsos ofensivos y defensivos, las atracciones sexuales, las sensaciones orgánicas y la sensibilidad musical¹⁰⁸.

La noción de la carne como expresiva y de la apariencia corporal como simbólica se repite en Ortega, no en Scheler. En “La percepción del prójimo”, Ortega celebra la perspicacia de Bergson en este sentido. Según *Matière et memoire*¹⁰⁹, el cerebro, allende sus funciones sensoriales, no desempeña otro papel que el de hacer la pantomima de la vida mental. Por eso, Ortega sostiene que la expresión interna, los movimientos nacientes de la lengua, los comienzos de contracciones y distensiones bucales, nos instruyen con regularidad desde dentro sobre nuestro propio pensamiento. “Juega, pues, la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada interna como ante un público”¹¹⁰.

En la percepción exterior, Ortega mantiene la misma posición: “El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma. El hombre exterior es el actor que representa al hombre interior”¹¹¹. Como señala el propio Ortega, “nues-

¹⁰⁸ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 453: “Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraigada en el cuerpo y viene a ser como una alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espiritual”.

¹⁰⁹ H. Bergson, *Matière et memoire*, 871.

¹¹⁰ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, 161. El texto, ya citado con anterioridad, muestra esa íntima unidad entre la expresión corporal y el pensamiento.

¹¹¹ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, 579. “Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana –vida, alma, espíritu–, es inespecial. De aquí que le sea forzoso, para manifestarse,

tro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo. Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita”¹¹².

Cuando el hombre interior aspira a hacerse héroe, el hombre que quiere ser él mismo, bien puede experimentar su cuerpo como límite y peso. Según el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, afectadas por la teoría bergsoniana de lo cómico¹¹³, el género novelístico intenta hacer uso de “la significación poética que hay en la caída violenta del cuerpo trágico, vencido por la fuerza de la inercia”¹¹⁴. Pese a esta visión del cuerpo como un obstáculo, Ortega lo presenta también como un hacedor de mundo en el sentido de Laín. Esto significa que el cuerpo es el “fundamento material de la activa y sucesiva presencia del sistema psicoorgánico en el mundo y en la realidad”. Dicho de otra forma, el cuerpo otorga “consistencia mundanal y material” a la plena realización del individuo como persona¹¹⁵. En cuanto tiene el cuerpo los atributos del «cuerpo vivido» de Scheler, este “básico fenómeno fundante” obra fundando “la dadidad tanto del alma corporal,

cabalgar la materia, trasponerse o traducirse en figuras de espacio. Todo fenómeno expresivo implica, pues, una trasposición; es decir: una metáfora esencial [...]. Ciertamente que en nuestra figura y gestos no se deja ver toda nuestra intimidad; pero ¿es que alguien ha visto un cuerpo? [...]. Lo único que podemos hacer es dar vueltas en torno al objeto corporal y sumar los aspectos que sucesivamente nos presenta; pero entero y de un golpe, con auténtica e inmediata visión, no lo vemos nunca. Conviene no olvidar esta sencilla observación, porque de ordinario creemos que el mundo material nos es por ejemplo patente y, en cambio, el mundo íntimo nos es por completo inasequible”.

¹¹² J. Ortega y Gasset, “La expresión fenómeno cósmico”, 579. “El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. [...] Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente”.

¹¹³ N.R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, 178-180.

¹¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote, Obras completas*, I, Revista de Occidente, Madrid, ⁶1963, 397.

¹¹⁵ P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, 139.

como del cuerpo cósmico”, o del cuerpo interno y del externo¹¹⁶.

Ahora bien, el «intracuerpo» orteguiano también incluye la función de fundar la experiencia. Afectado por Bergson, Ortega privilegia el «intracuerpo» presentándolo como un marco de toda la experiencia. En él, escribe:

“¿No merecería la pena de analizar, de describir con alguna minucia, cómo es para cada cual su cuerpo, visto desde dentro, cuál es el paisaje interno que le ofrece? Por lo pronto, lo que yo he llamado en mis cursos universitarios el intracuerpo no tiene color ni forma bien definida, como el extracuerpo; no es, en efecto, un objeto visual [...]. Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece. Es conveniente [...] notar la enorme importancia que el intracuerpo tiene en la arquitectura de la persona humana. El día que este asunto se investigue bien, revelaría, muy probablemente, que es muy distinta la imagen que cada uno tiene del interior de su cuerpo. En ella cala una de las raíces de nuestro carácter. Así, la euforia, la sensación de bienestar que es forzosa para que se forme un carácter confiado y optimista, no es sino el aspecto general que a algunos seres afortunados ofrece su cuerpo”¹¹⁷.

Ortega insiste en calificar el «intracuerpo» como el “asiento o cimiento al resto de nuestra persona”, “el plinto de la estatua espiritual”, “la raíz del árbol consciente” donde “lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea o frontera que separa lo uno de lo otro”. Agrega que “Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella,

¹¹⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, 399.

¹¹⁷ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 456-457.

asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles”¹¹⁸.

¹¹⁸ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, 453. El tratamiento de la corporalidad se presenta dentro de una visión no dual de la realidad humana: “Si comparamos el hambre o el placer sexual con el pensamiento en que Einstein formula su abstracta teoría o la decisión heroica que hace a un hombre sucumbir por el deber, hallaremos tal distancia y diferencia, que nos parecerá forzoso dividir nuestra intimidad en mundos u orbes diferentes. Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraigada en el cuerpo y viene a ser como una alma corporal”, (453). Esto sin negar que “si ésta constituye el cimiento y raíz de nuestra persona, su periferia animal, la cima de ella, o por mejor decir, su centro último y superior, lo más personal de la persona, es el espíritu [...]. Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase «yo quiero» [...] nos parece emanado de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse «yo». [...] Cuando obramos [...] en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese espíritu personalísimo del «yo» que quiere [...] Esas inclinaciones denominadas son ciertamente «mías», pero no son «yo». [...] Lo propio acontece con el pensamiento. El acto en que entendemos con evidencia suficiente una proposición científica sólo puede ser ejecutado por ese centro de mi ser, que es la mente o espíritu. Ni con el cuerpo, ni con el alma *sensu stricto* se piensa [...] se produce un contacto inmediato entre el «yo» espiritual y lo entendido”, “Vitalidad, alma, espíritu”, 461. Puede consultarse también en “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, 577-593, la distinción entre espíritu y alma. Y en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, 250 y ss. La comprensión del «yo» como lo ejecutivo: “no es el hombre en oposición a las cosas, «yo» no es este sujeto en oposición al sujeto «tú» o «él», en fin no es ese «mí mismo», *me ipsum* [...] que creo conocer [...]; el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es solo una imagen de mi «yo». [...] mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver solo su espalda envuelta en el paño de una capa”.

No precisa leer entre líneas para comprender que Ortega conceptúa el cuerpo como un hacedor de mundo.

Con todo, forzaría sus textos de 1920 atribuirles la visión del cuerpo como un conjunto de instrumentos. No negamos que en 1924 escribe que “lo vital es la formación del brazo y su repertorio de posibles movimientos; dado el brazo y sus posibilidades, su trayectoria en cada caso es cuestión simplemente mecánica”¹¹⁹. Mas en este contexto, así como en todos sus ensayos de la época, parece seguir al Scheler de *Ressentiment* en concebir la vida como una realidad *a priori* con independencia de su diferenciación en vida biológica y existencia biográfica¹²⁰.

Dada la confusión de los límites entre las dos formas de vida, el lector de estos escritos nunca tiene la seguridad de si el cuerpo humano sirve a su dueño como un conjunto de instrumentos, o si el individuo sirve como una herramienta para la primigenia fuerza vital. En “Vitalidad, alma, espíritu”, las

¹¹⁹ J. Ortega y Gasset, “El origen deportivo del Estado”, *Obras completas*, II, 610.

¹²⁰ M. Scheler, *Ressentiment*, 88. J. Ortega y Gasset, en “El *Quijote* en la escuela”, 284 y ss., rechaza que se comprenda la vida como lo hace “la biología de la adaptación” que “propende a considerar la vitalidad como la suma de funciones singulares relativamente independientes. Vida, sería, según esto ver + oír + andar + digerir [...]”. Y ello porque “hacía olvidar o cegarse para todos aquellos fenómenos que presentan al ser vivo funcionando integralmente, de modo que cada una de sus funciones es operación del organismo entero”. Y continúa: “Merced a ello, se inicia una interpretación de la vida inversa de la tradicional: en lugar de aparecer como una suma que resulta de ciertos sumandos previamente existentes, adquiere más bien el cariz de una división, esto es, de una especificación. La vitalidad es anterior y creadora de sus funciones concretas”. O como el mismo Ortega señala a nota, con una cita de De Bary “No son las células quienes forman la planta, sino la planta quien forma la célula”. Lo mismo ocurre en la vitalidad psíquica, como el ejemplo propuesto entre *desear* y *querer*, donde el “deseo nutre el querer”, “es una función interna”, “vierte su influjo dentro del organismo psíquico”.

palabras «cuerpo» y «vitalidad» se emplean a menudo como sinónimos.

En los años 1930, la crítica que Martin Heidegger hace del antropologismo de Scheler disminuye su presencia en los escritos de Ortega. La visión orteguiana de la corporalidad se angosta hasta no admitir apenas más que la utilidad para la realización del proyecto vital. En el célebre ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), Ortega distingue a cada individuo de su cuerpo y de su alma; le equipara con un programa de vida biográfico, forzado a convivir con cuerpo y alma, “mediante” ellos¹²¹.

En *El hombre y la gente*, donde Ortega cita a Husserl, califica el propio cuerpo como el instrumento u *organon* universal con que cuento¹²². Al mismo tiempo, tras enfermedades

¹²¹ J. Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras completas*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1966, 399. Por ejemplo, “Vitalidad, alma, espíritu”, 461-462, donde diferencia el espíritu, la cima de la persona, su centro último y superior, lo más personal, identificándolo con el “conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista”, como por ejemplo la voluntad y el entendimiento, designando como distintivo del espíritu el que fuera “generador de actos propios”, y revela como otra nota que diferencia lo espiritual del alma la duración: “Los fenómenos espirituales o mentales no duran; los anímicos ocupan tiempo. El entender que $2+2=4$ se realiza en un instante. Puede costarnos mucho tiempo llegar a entender algo; pero si lo entendemos – esto es, si lo pensamos–, lo pensamos en un puro instante. [...] La volición [...] es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión. En cambio, todo lo que pertenece a la fauna del alma, dura y se alarga en el tiempo. Mientras pensar y querer son actos, por decirlo así, puntuales, son deseos y sentimientos líneas fluyentes”. Y continúa: “entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona [...] y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y crear, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma”.

¹²² J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 163. “Mi cuerpo no es mío sólo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Es *mío* porque me es el instrumento inmediato

sufridas en el exilio, el envejecido Ortega reconoce el cuerpo como resistencia, limitación: “No me deja [...] hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos [...]; por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu”¹²³. Con Heidegger, para quien la espacialidad del ser-ahí es una propiedad de su corporalidad, el último Ortega define al hombre como “alguien que está dentro de un cuerpo”, que le hace “inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios”. El mundo en torno mío consiste en presencias que chocan con el objeto más próximo a mí, mi cuerpo. Concluye Ortega, pues, a la manera de Bergson, que mi cuerpo convierte los demás objetos en cuerpos, los corporaliza, hasta el punto de «in-corporar» todo el mundo¹²⁴. De ahí que

de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas –para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u *organon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuy «*ser para*» me es más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra. Todo esto lo ve perfectamente Husserl”.

¹²³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 159: “El mundo de mi vida me aparece como distinto de mí porque me resistía, por lo pronto, a mi cuerpo –la mesa resiste a mi mano, pero mi cuerpo mismo, aun siendo lo más próximo a mí de mi mundo, me resiste también, no me deja sin más ni más hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos, los desmesuramientos de mi fantasía; por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu. No obstante todas esas resistencias y *negaciones de mí* que el Mundo mío me es, son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella. Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, sólo relativamente un no-yo. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal, pertenece a mi mundo se me anuncia y denuncia un ser –el Otro– y un Mundo, el suyo, que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío”.

¹²⁴ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 125.

Ortega pueda acompañar a Gabriel Marcel en su *Journal metaphysique* (1927) al decir, «Yo soy mi cuerpo», si por el cuerpo se entiende la visión que tiene un ser de sí mismo como “realizado en el cuerpo” de un modo fundamental, no accidental¹²⁵. Y de ahí la posibilidad de comparar el *corps vécu* de Marcel con el «intracuerpo» de Ortega, el *corps-pour-moi* de Sartre, el cuerpo fenoménico de Merleau-Ponty¹²⁶.

Perspectivista siempre, Ortega no resiste a la tentación de contemplar el cuerpo desde fuera a la vez que desde dentro. Al hacerlo, percibe el cuerpo con el sociólogo Alfred Schütz como un *Ausdrückfeld*¹²⁷, un «campo de expresividad»¹²⁸. Ningún fenómeno corporal lo demuestra mejor y en forma más condensada que el ojo humano. Como somatólogo, Ortega se muestra heredero de Bergson, que sostenía, pasmado: “Todo parece maravilloso [...] si se considera un ojo [...], en donde miles de elementos están coordinados en la unidad de la función”¹²⁹.

Con un eco de la concepción de Bergson del cuerpo como mimo de estados internos, Ortega inventa una metáfora tan veraz como inolvidable:

¹²⁵ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 252.

¹²⁶ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 120.

¹²⁷ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena: J. Springer, 1932, 141.

¹²⁸ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 155. En relación al conocimiento del otro dirá: “el Otro [...]. Presente no nos es de él más que un cuerpo, pero un cuerpo que es carne, y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o intimidad. Ya esto pasaba en alguna medida con el animal. El cuerpo de lo que va a sernos otro Hombre, o el otro, es un riquísimo «campo de expresividad». Su faz, su perfil, su talle entero son ya expresión de alguien invisible cuyos son. Lo mismo sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas”.

¹²⁹ H. Bergson, *L'Évolution de la vie, Oeuvres*, 546.

“la mirada, que es tan expresiva porque es un acto que viene directo de la intimidad, con la precisión rectilínea de un disparo, y, además, porque el ojo con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son iris y pupila equivalen a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro. Los músculos oculares —u orbiculares y palpebrales, el *levator*, etc., las fibras musculares del iris— son de una *fabulosa* finura de funcionamiento. [...] la mirada nos significa lo que pasa en la intimidad de otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora. Constituyen, pues, las miradas un vocabulario”¹³⁰.

El cuerpo humano, pues, es un pequeño mundo, como sostienen antiguos y modernos. Sin embargo, el macrocosmos de la cultura postmoderna ha tenido que esperar casi siete lustros tras la muerte de Ortega para ver la formulación de una teoría consistente, sistemática e integral del cuerpo humano. En 1988 publica Laín Entralgo su monografía *El cuerpo humano. Teoría actual*, que pretende revolucionar en el sentido de Thomas Kuhn la ciencia del cuerpo humano. Partiendo de su antropología médica, elabora un nuevo paradigma universal del cuerpo humano, asunción o superación de todos los demás paradigmas corporales. Al examinar el paradigma más reciente, vemos que Laín Entralgo se sitúa frente a Ortega como Ortega se ha colocado en relación con Max Scheler. Para emplear la imagen de Hegel tan adecuada a una historia de la filosofía del cuerpo humano, el presente se relaciona con el pasado como un acróbata que se mantiene sobre los hombros de otro: ve más, mejor y a un nivel más alto que el otro, aunque sin perder de vista su dependencia de ese otro, sobre quien se apoya para hacer su propio número.

¹³⁰ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 156.

Desde 1972, Laín Entralgo ha aspirado a una síntesis de la última ciencia y filosofía de la composición, de la génesis, de la organización, de la dinámica y de la autopercepción del cuerpo humano. En esa aspiración sintetizante alienta Ortega. Paradójicamente, todo el paradigma sintético de Laín se basa, por eso, en la inseguridad del ser humano, en su inquietud constitutiva, en la cual se apoya, cual acróbata, al tiempo de temer esta precariedad existencial. El paradigma lainiano se resume en el cuerpo humano percibido como “cuerpo de un vertebrado bipedestante que individualmente está ejecutando una conducta específicamente humana; conducta que debe ser descrita y entendida como resultado diacrónico y global de la sucesiva actividad psicoorgánica de un sujeto personal que vive en el mundo”¹³¹.

El conductismo existencial en que Laín Entralgo funda su paradigma pone de manifiesto que, como Scheler y como Ortega, su somatología parte de una antropología filosófica. La filiación antropológica de esta noción del cuerpo da sus frutos en la monografía de 1995 *Ser y conducta del hombre*. Sin embargo, examinada con minuciosidad en su evolución, esa somatología manifiesta la inseguridad o inquietud metódica de su autor. Al intentar compatibilizar la filosofía más corriente con la ciencia médica y biológica más al día, el somatólogo Laín a veces se inclina más hacia la filosofía, y otras veces hacia la ciencia particular¹³². No de otro modo *mutatis mutandis* ha filosofado Ortega sobre el cuerpo, luciendo ora una voluntad de sistema, ora un afán de veracidad científica. Es más: visto el perspectivismo de Ortega, da lo mismo tomar el cuerpo exterior o el «intracuerpo» como punto de partida teórico. El mismo Laín concluye que nos pasma y nos abruma la superabundancia de mensajes que nos envía nuestro cuerpo, bien ilustrándonos, o bien confundién-

¹³¹ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 286.

¹³² N.R. Orringer, *La aventura de curar: La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, 136-137.

donos¹³³. De donde se desprende que toda meditación seria sobre el cuerpo humano termina, al fin y al cabo, como la rigurosa sistematización de los problemas de somatología. En Laín los problemas muestran universalidad, personalismo, dinamismo y conductismo existencial. No en vano ha estudiado la filosofía de la corporalidad de Ortega: como un Pigmalión intelectual, este metafísico de la razón vital da vida con sus meditaciones a la elástica metáfora cósmica que es el cuerpo humano.

¹³³ P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, 130-131.



BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de José Ortega y Gasset.

-“Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Obras completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, ⁶1964, 247-264.

-“Estética en el tranvía”, *Obras completas*, II, Revista de Occidente, Madrid, ⁶1963, 33-39.

-“La doctrina del punto de vista”, *El tema de nuestro tiempo*, *Obras completas*, III, Revista de Occidente, Madrid, ⁵1962, 197-203.

-*El hombre y la gente*, *Obras completas*, VII, Revista de Occidente, Madrid, ²1964, 69-271.

-*Meditaciones del Quijote*, *Obras completas*, I, Revista de Occidente, Madrid, ⁶1963, 309-400.

-“El origen deportivo del Estado”, *Obras completas*, II, 607-610.

-“La percepción del prójimo”, *Obras completas*, VI, 153-163.

-“Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras completas*, IV, Revista de Occidente, Madrid, ⁶1966, 395-420.

-*¿Qué es filosofía?*, *Obras completas*, VII, 273-438.

-“El Quijote en la escuela”, *Obras completas*, II, 273-306.

-“Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, *Obras completas*, II, 577-594.

- “Tres cuadros del vino”, *Obras completas*, II, 50-58.
- “Verdad y perspectiva”, *Obras completas*, II, 15-21.
- “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras completas*, II, 451-480.



2. Otras filosofías de la corporalidad consultadas.

Bergson, Henri: *L'Évolution créatrice*, André Robinet (ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1970, 487-809.

-*Matière et memoire, Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, ²1963, 161-378.

Lucka, Emil: *Die drei Stufen der Erotik*, Schuster & Loeffler, Berlin y Leipzig, 1913.

Marcel, Gabriel: *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1927.

Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Versuch einer Kritik der Christentums, Werke in zwei Bänden*, II, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930, 211-242.

-*Die Geburt der Tragödie, Werke in zwei Bänden*, I, 1-28.

-*Götzen=dämmerung, Werke in zwei Bänden*, II, 159-209.

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, II, (5ª edición revisada), Maria Scheler (ed.), Francke Verlag, Berna y Munich, 1966.

-“Die Idole der Selbsterkenntnis”, *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, III, (4ª edición revisada), Maria Scheler (ed.), Francke Verlag, Berna, 1955, 213-292.

-“Mensch und Geschichte”, *Philosophische Weltanschauung, Späte Schriften*.

-*Gesammelte Schriften*, IX, Francke Verlag, Berna y Munich, 1976, 120-144.

-*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Vom Umsturz der Werte*, 33-147.

-*Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, VII, (6ª edición revisada), A. Francke Verlag, Berna, 1973, 9-258.

-*Zum Sinn der Frauenbewegung, Vom Umsturz der Werte*, 197-211.

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, J. Springer, Viena, 1932.

Simmel, Georg: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Kurt Wolff, Leipzig, ⁴1924.

-“Die Koketterie”, *Philosophische Kultur*, Gustav Klenpenheuer, Postdam, ³1923, 104-125.



3. Otras obras consultadas.

Cerezo Galán, Pedro: *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.

Cruz Cruz, Juan: *Gastronomía Medieval*, 2 vols., Grupo Cultural de las Cenas Medievales de Sangüesa, Mutilva Baja (Navarra), 1995.

Gaos, José: "La profecía en Ortega y Gasset", *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en América española*, Imprenta Universitaria, México, 1957, 9-71.

Gómez Bosque, Pedro: *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1984.

Láin Entralgo, Pedro: *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, ²1986.

- "El cuerpo humano. Historia y teoría", Curso público inédito, Colegio de Eméritos, Madrid, enero-abril, 1988.

- *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

- *Ser y conducta del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.

- *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, ²1983.

Morón Arroyo, Ciriaco: *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968.

Orringer, Nelson R.: *La aventura de curar: La antropología médica de Pedro Láin Entralgo*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

- "Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros", *Azafea*, 1 (1985), 185-236.

- *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

Pintor Ramos, Antonio: *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.

Soler Grima, Francisco: *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, Santiago, 1965.



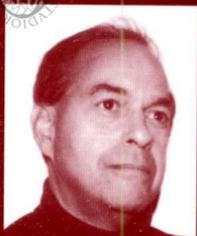
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
- Nº 7 Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
- Nº 8 Averroes, *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
- Nº 9 Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
- Nº 10 Tomás de Mercado (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
- Nº 11 Nelson Orringer, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)









Nelson Orringer

Catedrático de la Universidad de Connecticut (EEUU) donde dirige el programa de Letras Hispánicas. Ha sido dos veces becario Fulbright en España. Es miembro de numerosos comités editoriales y del Comité Ejecutivo de la Fundación X. Zubiri de Norteamérica. Se ha especializado en filosofía contemporánea comparada, de teología comparada y de historia de la medicina actual. Entre sus publicaciones destacan: *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979), *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?" de Ortega* (1984), *Unamuno y los protestantes liberales* (1985), *La aventura de curar: la antropología médica de Pedro Laín Entralgo* (1997), *Ángel Ganivet: la inteligencia escindida* (1998), así como ediciones comentadas de F. Ayala y de A. Ganivet.

José Ortega y Gasset (1883-1955) desarrolló una teoría del cuerpo humano, estrechamente vinculada a la de Max Scheler, aunque superior en amplitud y en riqueza de matices. Exige el examen del cuerpo humano desde múltiples puntos de vista, y el perspectivismo matiza y enriquece sus meditaciones sobre el cuerpo desde 1911 hasta 1950. Ortega profetizó una "gigante reivindicación" del cuerpo humano en el Occidente del siglo XX, y contribuyó a iniciar la filosofía actual de la corporalidad en España (Zubiri, Laín Entralgo).

