

DIMENSIONES DEL CUERPO Y CONOCIMIENTO MORAL EN ORTEGA Y GASSET

*Dimensions of the body and moral knowledge in Ortega y Gasset
philosophy*

Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 14 de junio de 2015
Aceptado: 30 de marzo de 2016

RESUMEN

El presente artículo pretende diferenciar cuatro dimensiones de la corporeidad en la obra de Ortega y Gasset. A partir de ahí, se determinará el decisivo papel que el cuerpo propio juega en el conocimiento en general y, de manera singular, en el conocimiento moral. A lo largo de todo el desarrollo argumental se adoptará un enfoque crítico, mostrando las dificultades y las virtudes del punto de vista orteguiano sobre este particular.

Palabras clave: Ortega y Gasset, corporeidad, sentidos, conocimiento, ética.

ABSTRACT

The aim of this article is to distinguish four dimensions in the philosophy on corporeality in Ortega y Gasset works. Then, it will be shown the decisive importance of the human body in knowledge and, specially, in moral knowledge. It will be taken a critical approach, taking into account the difficulties and virtues in the Orteguian view about this subject.

Key words: Ortega y Gasset, corporeality, senses, knowledge, ethics.

INTRODUCCIÓN

José Ortega y Gasset (1883-1955) fue muy consciente de que una reflexión coherente sobre el elemento corporal del ser humano era precisa si quería que su filosofía estuviera a la altura de los tiempos: era propio de éstos que el hombre hubiera aceptado la existencia de su cuerpo¹. Y, en efecto, lo tuvo muy en cuenta: dedicó a este aspecto una considerable cantidad de páginas, para lo que hizo gala de un aceptable conocimiento de los estudios biológicos de su tiempo². Así, hizo del cuerpo uno de los ejes temáticos de su obra y lo puso en relación con otros tales (según algunos intérpretes, será el cuerpo el ejemplo por antonomasia de su doctrina del perspectivismo³), sabedor del estatus privilegiado que mantiene⁴ y situando el plano fisiológico en la base de algunos planos tan propiamente humanos como el pensamiento⁵.

El objetivo que me propongo en las siguientes páginas es doble. En primer lugar, trataré de diferenciar cuatro dimensiones del cuerpo que se entrevén (de manera más o menos explícita, según el caso) en el *corpus* orteguiano; y, en segundo lugar, sobre la base precedente, trataré de destacar el papel esencial que la corporalidad juega, siempre dentro de la filosofía del pensador madrileño, para el conocimiento en general y para el *conocimiento moral* en particular, prestando especial atención a las dificultades que sobre este tema existen. Para ello, tendré en cuenta dos claves metodológicas: trataré de exponer y criticar a Ortega en sus propios términos y en su propia filosofía, es decir, *orteguianamente*; y lo haré desde la perspectiva de quien trata de analizar el ‘dentro’ del hombre, su *intus*, desde lo que manifiesta su fuera, su cuerpo. Asimismo, me limitaré en esta investigación al cuerpo propio, pero debo dejar indicado que el cuerpo ajeno –sobre todo, respecto a su percepción y significación– fue

1. Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Taurus 2004-2010, 10 volúmenes. En adelante, citaré a Ortega por estas *Obras Completas* indicando el libro o artículo de la cita, a continuación el tomo de las *Obras* en romanos y, finalmente, la página en arábigos. En este caso, «Revés del almanaque», II, 816.

2. Hay muchos ejemplos, algunos de los cuales mostraré más abajo. Otro lo podemos encontrar en *La redención de las provincias y la decencia nacional*, IV, 738. Vemos que la cuestión aparece en textos que, en principio, poco o nada parecen tener que ver con el asunto.

3. Cf. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico 1999, p. 14.

4. Cf. GARCÍA GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión: La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset 2009, pp. 408-409.

5. Cf. *El tema de nuestro tiempo*, III, 579.

una de las más graves preocupaciones del autor⁶. También he de hacer constar, ya que no lo abordaré en este texto, que la reflexión orteguiana en torno al cuerpo, analizada desde el presente, será determinante para la comprensión del pensamiento (ciertamente misógino) del autor en torno a la mujer⁷ y para, a través de las categorías ‘vitalidad’, ‘alma’ y ‘espíritu’⁸, diferenciar a los seres humanos según su cultura⁹.

1. CUATRO DIMENSIONES DEL CUERPO

Para cumplir el programa que he señalado más arriba, dedicaré las páginas siguientes a mostrar cuatro dimensiones que se pueden percibir, respecto al cuerpo, en la obra de Ortega. Así, considero que el cuerpo humano, analizado desde el prisma de este filósofo, es circunstancia, circunstancial, circunstanciado y, a falta de un término mejor, circunstanciador.

1.1. *El cuerpo es circunstancia*

«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»¹⁰. La más célebre expresión de Ortega y Gasset muestra nítidamente que el yo, en una de sus dimensiones (concretamente, se refiere al yo de la vocación, que es el segundo yo que aparece en la cita), es precisamente lo otro que la

6. Hay muchos ejemplos de la preocupación por el cuerpo del otro; particularmente claro es Ortega en *El hombre y la gente*. Por ejemplo, cf. X, 194-195.

7. Hay muchos pasajes en esta línea, si bien llama la atención que ya en sus primeros textos se enfoque así el asunto. Por ejemplo, cf. I, 672-673.

8. Analizadas, evidentemente, en el célebre ensayo «Vitalidad, alma, espíritu», II, 566-592. De él debo rescatar una idea subyacente a toda la filosofía de la corporalidad orteguiana: el cuerpo separado del alma no es sino una abstracción, y lo mismo viceversa. En la misma línea, cf. «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 682.

9. Ortega se concentrará, desde sus inicios, en la diferenciación entre latinos y germánicos, y especialmente (como no podía ser de otro modo) entre los dos pueblos que él mejor conoció: el alemán y el español. Sobre la distinción entre estos dos últimos grupos en base a la corporalidad y su mayor o menor relación con el alma, cf. «El alemán y el español», IV, 10. En esta misma línea, dirá de los mediterráneos, sensualistas, que son meramente «soportes de los órganos de los sentidos» (*Meditaciones del Quijote*, I, 780). Igualmente, Ortega considera que, en último extremo, es español y patriota (sin dejar de ser europeo) en la medida en que para llegar a ser europeo es su hispánico cuerpo lo único que tiene. Cf. «La conservación de la cultura», I, 152.

10. *Meditaciones del Quijote*, I, 757.

circunstancia y con quien ésta debe dialogar. Así pues, en este epígrafe quiero apostar por una afirmación que, pese a su aparente gravedad, es clara en el pensamiento de nuestro filósofo: el cuerpo no es yo, sino *circunstancia* de mi yo. De este modo, siendo lo más próximo a nosotros –junto con el alma–, no es lo que nosotros somos, sino algo que nos pertenece. Pero, ¿en qué sentido podemos afirmar que nos pertenece nuestro cuerpo? En la misma que nos pertenecen las demás cosas: el cuerpo, el alma (en sentido laxo), el carácter, etc., son nuestros «por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse», el *yo* de la vocación¹¹.

De esta manera, dirá del cuerpo que es una *cosa* en muchísimas ocasiones¹² (siendo las cosas lo opuesto al hombre, tal y como indica Ortega en *Historia como sistema*; y siendo muy relevante que el ‘ensimismamiento’, que es lo que diferencia al hombre del animal, sea «esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas»¹³, aunque Antonio Rodríguez Huéscar ha tenido la suficiente sutileza para mostrar que el ensimismamiento nunca es total, sino relativo: «No se puede escapar totalmente del cuerpo, huir de él»¹⁴). El filósofo que nos ocupa llegará al extremo de afirmar que el cuerpo es parte de la circunstancia¹⁵, explicitando la idea que ahora reflejo. E, insistiendo más en ello, repetirá al menos dos veces¹⁶ una pregunta tremenda: «Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?». Al margen de la respuesta que cada uno crea oportuno dar, queda clara la intención orteguiana de distinguir al hombre de su cuerpo, en el cual, digámoslo así, habita. Incluso podemos llevar las cosas al extremo: al morir, queda de nosotros el cuerpo, pero el *yo* se desplaza a donde cada cual considere. De este modo, con el óbito se produce un «vacío de intimidad»¹⁷. En definitiva, sentenciará Ortega en al menos dos

11. Cf. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 125.

12. Ante todo, lo repite en *En torno a Galileo*, retomando recurrentemente en cada lección/capítulo del curso que compone el texto la idea que ya mencionaba en las anteriores. Pero, como digo, la idea de que el cuerpo es una cosa es poco menos que un tópico para Ortega: alude a ella en «No ser hombre de partido», IV, 307; en *Meditación de la técnica*, V, 569-571, donde dirá que el *yo* no es cosa sino drama; en «En el centenario de Hegel», V, 690; en *Historia como sistema*, VI, 64; en «La percepción del prójimo», VI, 217, en que llama al cuerpo «cosa entre cosas»; en *El hombre y la gente*, X, 217-218; etc.

13. «Ensimismamiento y alteración», V, 536.

14. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Éthos y lógos*, Madrid, UNED 1996, p. 47.

15. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 124; «Cuestiones holandesas», V, 402.

16. En «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680; y en «Problemas del aspecto humano», III, 815.

17. Cf. «Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes», VI, 310.

momentos, «el cuerpo no es lo humano en el hombre»¹⁸. Sea como fuere, retomaré la cuestión más tarde para vincularla a la ética orteguiana.

1.2. *El cuerpo es circunstancial*

Considero, en segundo lugar, que el cuerpo es *circunstancial* en tanto en cuanto, pudiendo haber sido otro, es el que es: Ortega dirá que, literalmente, «el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir con él»¹⁹. Planteado de otra manera, que nuestro cuerpo sea el que de hecho es se debe puramente a la contingencia; pero, una vez que hemos “caído” en él, no podemos tener otro, y en tal medida nos es necesario. Así, afirma nuestro filósofo:

...mi nacimiento no es vivido por mí, no pertenece a mi vida, la cual se compone sólo de aquello a que yo asisto y que yo por mi cuenta gozo o sufro. También yo veo que otro muere; pero este hecho no pertenece ya al difunto. Nacimiento y muerte existen sólo en otra vida distinta de la que nace y muere²⁰.

En último término, toda esta idea se aclara con la célebre expresión –en un contexto, claro está, muy diferente– de Leopoldo Alas “Clarín”, cuando afirmaba que «me nacieron en Zamora»: pudo haber nacido en otro lugar, pero, habiendo venido al mundo en la capital zamorana, ya no podrá dejar de haber sido alumbrado allí. Esta primera caracterización será esencial en nuestra exposición en la medida que supone una correspondencia respecto al *yo* de la ética que Ortega maneja, el de nuestra *vocación*: es inmodificable, aunque bien podía haber sido diferente. Por eso, creo que acierta Jaime de Salas cuando, refiriéndose al *yo* vocacional, habla de una “necesidad contingente”²¹; caracterización que, me reafirmo en ello, podemos atribuir también al cuerpo. Del mismo modo, no puedo más que compartir terminología con Agustín Serrano de Haro cuando sostiene que

El cuerpo con el que me encuentro y que me sirve en toda acción no coincide con mi vida como la realidad radical íntegra, ni con el *yo* que se proyecta creadoramente hacia el futuro, pues su lugar ontológico específico, el del cuerpo, viene

18. «Vives», V, 610 y «Pasado y porvenir para el hombre actual», VI, 778.

19. *En torno a Galileo*, VI, 398.

20. «¿Qué es el conocimiento? Trozos de un curso», IV, 593, n.1

21. Cf. DE SALAS, J., “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Ortegaianos* (Madrid) 6 (2003), p. 100.

a ser ahora la circunstancia. Aun siendo el mío propio primordial y permanente, mi cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia²².

No obstante lo anterior, me gustaría introducir una sutileza. Serrano de Haro dice, como se acaba de indicar, que el cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia, equiparando ambos puntos. A mi modo de ver, no está del todo acertado. He hablado en este epígrafe del cuerpo en tanto que circunstancial; en el siguiente, trataré de mostrar al cuerpo en tanto que circunstanciado (o, en sus términos, en tanto que radicado en la circunstancia).

1.3. *El cuerpo es (y está) circunstanciado*

Aunque el título de este epígrafe pudiera parecer un juego de palabras, nada más lejos de la realidad: el cuerpo está circunstanciado, pues se encuentra radicado en una circunstancia; y *es* circunstanciado, porque, si no, no es. Nótese bien, entonces, mi discrepancia con Serrano de Haro: el cuerpo nos toca azarosa, circunstancialmente; y, además (aunque la distinción sea fruto de la abstracción: no hay cuerpo humano sin todos y cada uno de los rasgos que estoy considerando), es y está en una circunstancia. Desarrollemos ahora, pues, este último matiz.

La idea que pretendo mostrar es más sencilla de lo que parece: sugiere que nuestro cuerpo está en una determinada circunstancia geográfica, histórica, familiar, política, social... Algo que, siendo evidente, no podemos dejar de advertir. Curiosamente, en algunos pasajes de su obra señala Ortega que la circunstancia cultural, y no sólo la étnica (si sólo nos atuviésemos a considerar la etnicidad hablaríamos expresamente de «raza»²³), puede llevar a modificaciones anatómicas²⁴, punto que recuerda en cierto modo a la visión que Winckelmann tenía sobre los griegos; si bien es igualmente cierto que matizará esta postura en otras ocasiones²⁵.

No puedo detenerme en este aspecto más de la cuenta, pero no querría dejar de señalar que, en este punto, Ortega se está haciendo eco de las teorías biológicas más punteras de su juventud (Roux, Driesch, Pavlov, von Uexküll), según las cuales el cuerpo biológico animal o humano dejaba de entenderse al

22. SERRANO DE HARO, A., "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en: ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares 2013, p. 313.

23. «Problemas culturales», II, 128.

24. *Meditaciones del Quijote*, I, 776.

25. Por ejemplo, aunque no exclusivamente, en «La guerra, los pueblos y los dioses», I, 914-915.

margen de la circunstancia para empezar a comprenderse en diálogo con ella, formando una unidad²⁶: en «El *Quijote* en la escuela» dirá que «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»²⁷. En este sentido llega a afirmar que los meros instintos corporales son herencia, un «repertorio vital ya hecho» que está inoculado en nosotros²⁸.

Aunque más abajo me detendré más en ello, es muy de destacar el papel que Ortega concede al tacto. De momento, y a modo prologal, puedo adelantar que esta primacía táctil se debe, entre otras cosas, a que es en el mundo de las cosas corporales (y, por extensión, susceptibles de ser tocadas) en el que primariamente nos encontramos. Así, considerará que

El organismo animal o humano necesita obtener un cierto mínimo de dominio sobre los cuerpos físicos, sin el cual sucumbiría, imposibilitando ulteriores evoluciones y más altas empresas. He aquí que el intelecto se haya entrenado espontáneamente en el manejo de objetos corporales. Somos corporalistas natos, y las cosas físicas, los objetos más antiguos y habituales de nuestra mente; hasta el punto de que para ocuparnos intelectualmente de otra clase de temas necesitamos antes luchar, no sin tenacidad y bravura, contra ese hábito multimilenario de pensar sobre cosas tangibles y visibles²⁹.

Ya vamos viendo que es el tacto, quizá el más estrictamente “corporal” de los sentidos, el que se posiciona como condición básica de posibilidad del desarrollo del ser humano: el cuerpo reivindica su importancia.

Aunque sólo puedo hacerlo de pasada, es este un buen momento para indicar una nueva analogía o semejanza entre el modo en que Ortega considera el cuerpo, por una parte, y el *yo* de la vocación, por otra. Así, señalará muy acertadamente que «Sin límites no hay dibujo ni fisonomía»³⁰, de manera que no cabe considerar algo así como un cuerpo humano sin definir, lábil y, en ese sentido, “en abstracto” (muy bellamente hereda Zubiri este pensamiento, afirmando que «la corporeidad define de una manera definitoria los límites y el campo constitucional del ser viviente en cuanto tal»³¹); del mismo modo,

26. Cf. por ejemplo «Muerte y resurrección», II, 283; y también «Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*», III, 730, donde dirá que el medio no es sólo el correlato del yo, sino, directamente, un órgano del cuerpo biológico: el de la excitación.

27. «El *Quijote* en la escuela», II, 423.

28. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 581.

29. «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer», III, 398.

30. «Góngora. 1627-1927», IV, 182.

31. ZUBIRI, X., *Tres dimensiones de la vida humana: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza 2006, p. 55.

en «Pidiendo un Goethe desde dentro», refiriéndose justamente al continuo elegir que es la vida humana, dirá Ortega que «Usted no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto»³². No creo estar forzando las citas si explico que 1) tanto el cuerpo como el yo de la vocación están circunstanciados, en el sentido aquí expuesto; y 2) están limitados por su perfil, por una silueta que hace contactar al cuerpo o al yo, justamente, con lo que es externo a ellos³³.

Cabe añadir a lo dicho que algunos seguidores más o menos ortodoxos de Ortega han reflexionado sobre este punto. Así, Laín Entralgo ha desarrollado sugerentes investigaciones sobre la manera en que el cuerpo es precisamente el que, por medio de los sentidos (más abajo ahondaremos en ello), hace al hombre patente su estar circunstanciado o «estar en la realidad»³⁴. Muy claro es en *Ser y conducta del hombre*: «la certidumbre de estar en el mundo –en consecuencia, el poder decir “yo soy yo y mi circunstancia”–, de mi cuerpo procede en su primer origen»³⁵. Solidariamente con ello, mostrará en otro lugar que el cuerpo constituye precisamente el *aquí* y el *ahora*³⁶, (Ortega advirtió que el *aquí* y el *yo* son inseparables³⁷), dimensiones a las que Antonio Rodríguez Huéscar, muy a su manera, ha denominado *hicceidad* y *nuncciedad*, respectivamente³⁸.

1.4. *El cuerpo es circunstanciado*

Finalmente, decía que nuestro cuerpo es *circunstanciado*, primer aspecto realmente relevante y novedoso de esta presentación. Y entiendo así al cuerpo, al menos, por tres razones. En primer lugar, el cuerpo y sus movimientos han de suponer, por su propia espacialidad, alteraciones en el resto de la circunstancia (tanto es así que, señala Ortega, no podemos afirmar si el perfil del

32. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 124.

33. Desde luego, el cuerpo es *externo* con respecto al yo y con respecto a la interioridad; pero eso no quita que también haya una exterioridad respecto al cuerpo humano, perogrullada que, en cualquier caso, no me gustaría escatimar.

34. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa Universidad 1989, p. 226.

35. LAÍN ENTRALGO, P., *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa Calpe 1996, p. 311.

36. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe 1991, p. 244.

37. *El hombre y la gente*, X, 183.

38. Cf. *Éthos y lógos*, op. cit., *passim*.

cuerpo le pertenece a él o a su entorno³⁹, pero es claro que, como ya hemos señalado, todo cuerpo debe tener un límite para ser tal⁴⁰. Luego abordaré más a fondo el asunto).

Segunda razón por la que digo que el cuerpo es circunstanciador: el cuerpo de cada cual determina la circunstancia para el individual *yo* de la vocación a que Ortega se refiere. Considero que tal aspecto, aunque evidente, rara vez o nunca se ha destacado, pese a su centralidad en la argumentación del filósofo: de cara a la realización o no de nuestro proyecto vital; es decir, a la hora de llegar a ser el que tenemos que ser (tal es, en muy resumidas cuentas, la idea orteguiana de la vocación, vertebradora de su ética), el cuerpo puede ser apoyo u obstáculo, facilidad o dificultad⁴¹. Es, pues, un agente fundamental (aunque no el único) al perfilar la circunstancia relativa al plano ético del ser humano. Digo que no es el único elemento fundamental, pues hay que ponerlo en relación, por ejemplo, con la atención, la imaginación, etc.⁴². Por otra parte, encontramos aquí un nuevo paralelismo entre la concepción orteguiana de la corporalidad y la de la vocación, pues ésta también es en cierto modo circunstanciadora, esto es, generadora de modificaciones en la circunstancia y creadora, por ende, de un nuevo mundo: éste y aquélla se oprimen mutuamente, determinándose⁴³.

En tercer lugar, podemos ir más allá: dado que la realidad circunstante al individuo se caracteriza según el pensador madrileño como aquello que se nos resiste en el plano físico o intelectual, el cuerpo es *circunstanciador* en la precisa medida en que configura la realidad (física) en torno a nosotros, cabría incluso decir *para* nosotros. Así, señala el autor: «El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas»⁴⁴. He indicado más arriba que el tacto es determinante sobre el particular que ahora nos ocupa, y la última cita lo refuerza. Sin embargo, es en *El hombre y la gente* donde más nítidamente se observa el papel del cuerpo, a través del tacto, a la hora de circunstanciar la realidad. Así, llegará a decir el autor que, gracias al tacto, «Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo»⁴⁵, pues es al cuerpo al que resisten los objetos

39. Cf. «Esquema de Salomé», II, 480.

40. Cf. *supra*, nota 30.

41. Cf. «La razón histórica [curso de 1940]», IX, 533.

42. Cf. «Dios a la vista», II, 606.

43. Ortega repite esta idea muchas veces, pero quizá la más clara sea la exposición realizada en «Prólogo a una edición de sus obras», V, 96.

44. «Sobre *El santo*», OC II, 20.

45. *El hombre y la gente*, X, 183.

mundanos como el propio cuerpo resiste al *yo*⁴⁶. Quizá en un exceso, afirmará Ortega que «El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido –repárese, sólo en este sentido– sólo *es* su cuerpo»⁴⁷; sin embargo, hace un uso muy inteligente de las cursivas: el hombre *es* su cuerpo en la medida en que sólo su cuerpo *es*; lo más humano del hombre no consiste en ser, en naturaleza, sino en historia: no es, sino que vive.

Del mismo modo, el cuerpo es el actor fundamental a la hora de producir *gestos*, siendo éstos, en cierta manera, herramientas para la transformación de la realidad que nos circunda, a la vez que están determinados por ella: «Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos»⁴⁸. Esta última cita permite poner de manifiesto algo evidente y que mencioné más arriba. Que yo haya seccionado en cuatro dimensiones la corporalidad humana no supone en modo alguno que se den separadas, sino todo lo contrario. La cita precedente, insisto, es buena muestra de ello: el cuerpo es circunstanciador en la medida en que permite alterar la circunstancia; pero, a la vez, está circunstanciado: se encuentra inmerso en un mundo que ejerce de estímulo. Y lo propio ocurre con la vocación.

Sea como fuere, creo que ahora tiene todo el sentido dar la razón a Nelson R. Orringer, quien con otra terminología vino a indicar lo que yo he intentado defender en este epígrafe: «Ortega conceptúa el cuerpo como un hacedor de mundo»⁴⁹.

2. CUERPO Y CONOCIMIENTO

2.1. *El cuerpo, los sentidos y una necesidad epistemológica originaria*

Llega así el momento de hablar específicamente sobre el cuerpo y la epistemología. El conocimiento ha de arrancar necesariamente, para el autor madrileño, del cuerpo y, particularmente, de los órganos de los sentidos (a los que habría que llamar de manera más precisa “partes del cuerpo tangentes al medio que nos relacionan con él”, marcando una clara diferenciación respecto a otras partes corporales que el autor trata como las glándulas, que no son tangentes al medio, o el pelo, tangente éste al entorno pero inútil en cuanto a la sensibilidad respecto al él).

46. *Ibíd.*, X, 217.

47. *Ibíd.*, X, 183.

48. *Las Atlántidas*, III, 751.

49. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., p. 56.

El origen sensorial del conocimiento⁵⁰, que Ortega lleva incluso al ámbito estético⁵¹, no deja de ser un lugar común de muchas filosofías. Más singular es que, para nuestro pensador, los sentidos no son cinco, sino once: vista, oído, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, el contacto-presión, la sensibilidad al dolor, al frío y al calor, la kinestesia –los sentidos muscular, tendinoso y articular– y la cenestesia o sensibilidad visceral⁵² (habría otro “sentido” en sentido laxo, cuyo órgano sería el de la visión distante como tal, que es el sentido histórico⁵³; y habría que repetir que es el tacto –diseminado entre varios de los sentidos indicados– el fundamental, pues por medio de él nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás: reaparece, insistentemente, el papel circunstanciador del cuerpo⁵⁴).

Es significativo, por cierto, que Ortega insista en la idea de que no todos los organismos poseen los mismos sentidos, lo que, obviamente, supone distinta apertura al conocimiento y al mundo de unos y otros⁵⁵; a lo que hay que añadir que la *atención* ejercerá de segundo cedazo⁵⁶ a la hora de considerar los materiales aportados por el primer filtro, los sentidos: hombres en distintas *situaciones*⁵⁷ y enfrentados a los mismos estímulos prestarán atención a unos u otros elementos⁵⁸ y tendrán, en definitiva, diferentes conductas. Esta postura (que reaparecerá en *El hombre y la gente* y que puede ponerse en relación con los estudios de Arnold Gehlen o con la distinción zubiriana entre las realidades estímúlicas y las realidades de realidades) retoma la dimensión circunstanciadora de la corporalidad, añadiendo en este caso un matiz: no sólo en el ser humano encontramos tal dimensión. Además, hay que retomar la centralidad de la espacialidad del cuerpo, en la medida en que estar en *aquí* y *allí* determina, como no podía ser de otra manera, qué parte de la realidad

50. De hecho, lo llama el autor «puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica», «La percepción del prójimo», VI, 214.

51. Cf. «Estética en el tranvía», II, 178-179.

52. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano...*, op. cit., p. 134.

53. Cf. «Prólogo a *Historia de la filosofía*», de Émile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía), VI, 144.

54. Cf. *El hombre y la gente*, X, 182.

55. Cf. «El Quijote en la escuela», II, 422.

56. Ibid, 426. Cf. también ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., pp. 24-25.

57. Sobre el modo en que entiendo el concepto de *situación*, cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva 2002, pp. 162-170.

58. Cf. «Cabeza y corazón», IV, 83.

somos susceptibles de percibir⁵⁹: nos encontramos, en suma, con *una* parte de la realidad, y a ese encuentro es al que cabe llamar propiamente *experiencia*⁶⁰. En cualquier caso, y siguiendo a uno de sus intérpretes, podemos resumir estos párrafos notando que Ortega analiza el cuerpo como «una frontera fundada por los sentidos a través de los cuales se realiza una constante transmisión selectiva entre el mundo y la intimidad del hombre»⁶¹.

Lo que más nos interesa es que si esos once sentidos han llegado a su realidad actual se debe, según el autor (por ejemplo, en *Adán en el paraíso*) a una necesidad epistemológica originaria vinculada al cuerpo y el desarrollo de éste: es la función la que lleva a la creación y desarrollo de los órganos sensitivos; pero es la necesidad –en este caso, epistemológica: tanto en la ética como en la vida nos resulta imprescindible conocer la circunstancia–; es la necesidad, digo, la que crea, a su vez, la función.⁶² Debo señalar en este punto que tal idea es primeriza en el pensamiento de Ortega, y en 1915 procederá a retocarla ligeramente, indicando que función y órgano no son causa y consecuencia, sino coetáneos; pero, en cualquier caso, el filósofo madrileño va a considerar el cuerpo –*mutatis mutandi*– como «la suma de aparatos *con* que se vive»⁶³, una máquina adscrita ineludiblemente a una función: el conocimiento de lo circunstancial⁶⁴. Tengo que advertir, en cualquier caso, que estas últimas relaciones entre los órganos y las funciones reaparecen conflictivamente en otros escritos posteriores del autor, como «El origen deportivo del Estado»⁶⁵ o «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer»⁶⁶. Sin embargo, no cabe duda de que dicha relación función-órgano resultó llamativa para sus contemporáneos –interpretándola cada uno como pudiera en base a las modificaciones que el propio Ortega introdujo. Así, Antonio Machado dedicó al filósofo madrileño algunos de sus «Proverbios y cantares», siendo muy significativo el siguiente:

*El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.*

59. «La percepción del prójimo», VI, 217-218.

60. Cf. DE MELLO KUJAWSKI, G., «La experiencia en Ortega», en: MARÍAS, J. et al., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, Mezquita 1984, p. 22.

61. KOPRINAROV, L., «El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación», en *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla) 46 (2012 – Segundo semestre), p. 531.

62. Cf. «Adán en el Paraíso», II, 63.

63. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 125.

64. Cf. «El Quijote en la escuela», II, 403.

65. Cf. II, 707-708.

66. Cf. III, 398.

2.2. *Cuerpo y conocimiento moral*

Hasta aquí he abordado, de manera poco específica, el papel que el cuerpo juega en la concepción orteguiana del conocimiento en general. Sin embargo, resulta especialmente significativo el hecho de que el cuerpo es el elemento *fundamental* para obtener un conocimiento moral, aspecto que merece ser destacado. He señalado ya en varias ocasiones cómo la mecánica de la filosofía de Ortega se repite en lo que toca a su filosofía de la corporalidad y en lo relativo a la ética de la vocación; mostraré ahora cómo estos ámbitos se relacionan de una manera determinante.

2.2.1. En torno a la vocación: ¿cómo saber si estamos siendo el que tenemos que ser?

Ya he señalado que, para Ortega, nuestra valía moral se puede calcular poniendo en contraste el *yo* que efectivamente somos (es decir, la suma de nuestras elecciones en cada momento determinado) con el *yo* que tenemos que ser, es decir, con aquel perfil ideal de nosotros mismos que en cada situación escogiera la opción que nos resulta más propia. De este modo, cuanto más se aproxime el *yo* real al *yo* “ideal” (en tanto que no real), más *auténtica* será nuestra vida. Lo mejor para cada cual, entonces, será trazarse un proyecto vital que coincida en la medida de lo posible con lo que nuestra vocación (que puede aceptarse o no) requeriría de nosotros. Aunque muy brevemente, esta caracterización resume de manera concisa los puntos determinantes de la ética orteguiana; saquemos ahora rendimiento de ella⁶⁷.

Laín Entralgo apreció con mucha agudeza que para poder concebir y ejecutar un proyecto de la índole aquí tratada hacen falta, entre otras cosas, cierto ensimismamiento humano y, junto a él, la capacidad de sentir las cosas como realidades, y no como meros estímulos (esto claramente lo heredó

67. La ética de Ortega se encuentra difusa en toda su obra, aunque son determinantes los textos en torno a 1932, como «Pidiendo un Goethe desde dentro», su grabación para el «Archivo de la palabra» o el «Prólogo a una edición de sus obras» (todos estos textos están en el tomo V de las *Obras Completas*). Para una visión accesible a la ética de la vocación, por ejemplo véase: CAMPILLO ORTEGA, J. M., “El concepto de vocación en Ortega”, en: GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J. (ed.), *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia - Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico 2004, pp. 43-57; y, pese a que es muy criticable, hay que atender también al clásico ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus 1966.

Zubiri, principal referente, a su vez, de Laín)⁶⁸. Esto se aviene en cierta medida en lo que vengo exponiendo sobre la relación entre el cuerpo y el conocimiento en general; sin embargo, es evidente que falta algo: ¿cómo se percibe esa realidad (Ortega le otorga carácter de realidad; sus críticos no estarán del todo de acuerdo) que es la *vocación*?

El autor de *La rebelión de las masas* ofrece dos criterios para saber si alguien está siendo fiel a los dictados de su vocación, uno externo y otro interno. El criterio externo sería la elaboración, por parte de un tercero, de la biografía del sujeto: el biógrafo sería capaz de percibir qué debió ser, y si lo fue, el biografiado. No es este el criterio que nos importa ahora, si bien es fácil detectar al menos dos puntos en contra de la argumentación de Ortega: por una parte, al biografiado de poco le puede servir leer su propia biografía, ya que para que ésta sea plena, el individuo ha de haber fallecido. Dicho de otro modo, es un criterio *a posteriori*. Y, en segundo lugar, no se me ocurre qué garantías puede tener el biógrafo al afirmar que sabe lo que debió ser cualquier personaje histórico.

Nos interesa mucho más el segundo criterio que Ortega propone para conocer la vocación de cada cual. Sería un criterio interno esta vez, a saber: el sentimiento de placer y (más claramente) el de dolor, el gusto o disgusto dirá otras veces, nos indicarían si nos estamos desviando o no del yo auténtico⁶⁹. Se verá sin dificultad cómo el cuerpo adquiere una plena relevancia en este punto: el propio autor afirma categóricamente que «es cosa bien clara que en el dolor me duele mi cuerpo»⁷⁰. Quizá habría que abrir la posibilidad a dolores de tipo psicológico; sin embargo, es probable que Ortega, amparado en su teoría de la metáfora, dijera que tal tipo de dolencia sólo la consideramos “dolor” de manera metafórica; es decir, el “dolor” psicológico no sería exactamente “dolor”, sino que con esa terminología traduciríamos con un concepto puramente corporal un aspecto psíquico.

Quiero hacer notar que el dolor y la vocación guardan una similitud muy sugerente en el pensamiento orteguiano: su individualidad (lo mismo, dicho sea de paso, ocurrirá con la vida de cada persona, que es la realidad radical⁷¹). Así, la vocación es sólo de cada uno, y cada uno tiene una sola; el dolor, por su parte, es también de cada cual: «Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia que acaso está gozando»⁷².

68. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma...*, op. cit., pp. 126-127.

69. Cf. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 130.

70. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 579.

71. *En torno a Galileo*, VI, 424.

72. «Prólogo a una edición de sus obras», V, 91.

Así, se preguntará el autor: «El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido?»⁷³; de hecho, en otros lugares señalará con mucha finura que el dolor ajeno sólo podemos “percibirlo” interpretando los giros fisonómicos del individuo dolorido, esto es, atendiendo a sus expresiones y gesticulaciones, a su pantomima⁷⁴. En suma, tal es el misterio que encierra la Gioconda: sólo podemos preguntarnos, sin respuesta segura, por qué sonríe⁷⁵.

En resumidas cuentas, el cuerpo es el lugar donde el dolor se manifiesta de manera privilegiada, siendo aquél el más fácil acceso que tenemos al conocimiento moral. Esto nos va a ofrecer, fundamentalmente, tres problemas. El primero de ellos lo recoge Jaime de Salas de manera muy elocuente: mezclar aspectos éticos con elementos temperamentales y/o físicos supone la posibilidad de que nuestro malestar se deba a cosas que nada tengan que ver con el incumplimiento de la vocación: una decepción o una enfermedad, por ejemplo⁷⁶.

2.2.2. La modificación del cuerpo

Es algo evidente que, hasta en la vida más ordinaria, el cuerpo sufre modificaciones, siendo el envejecimiento quizá el ejemplo más notorio. Esto es tanto como decir que el elemento que habría de percibir el acierto o el error respecto a ser el que tenemos que ser no es estable, sino que está sujeto a cambios⁷⁷.

Para tratar de iluminar lo que quiero decir, vayamos a un caso extremo. Concretamente, posemos nuestra mirada en *Misión de la Universidad*. En dicho texto podemos leer lo siguiente: «El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa»⁷⁸. Conviene poner las cosas en su contexto:

73. «Ensayo de estética a manera de prólogo», I, 668.

74. Cf. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 578 n. 1, y «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680-681.

75. Cf. «Muerte y resurrección», II, 286.

76. Cf. DE SALAS, J., “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 241-242.

77. Esto ocurre también históricamente, y Ortega es muy consciente de ello. Para comprender esto, no hace falta remontarse a estadios anteriores al *homo sapiens*: por ejemplo, en *La rebelión de las masas* (IV, 396-397) se percata el autor de cómo en el plano meramente deportivo se consiguen cada vez récords más asombrosos.

78. IV, 559.

Ortega está tratando de criticar la vida sin cultura, y en cierto modo la referencia a la manquedad ha de considerarse un exceso retórico. Ahora bien, si nos atenemos puramente al pensamiento orteguiano, la cita es significativa porque nos permite introducir un problema (tal es el motivo, y no otro, del giro dramático que ha tomado repentinamente este artículo): una amputación supone una pérdida de superficie corporal, de manera que se pierde capacidad sensitiva respecto a la vocación. ¿Supone para Ortega una merma en el plano ético lo que, en principio, era una pérdida física?

La respuesta es más compleja de lo que pudiera parecer, acaso porque es doble. En primer lugar, podemos ampararnos en la crítica que he hecho más arriba para señalar que, dado que el dolor puede deberse a elementos no relacionados con la ética; esto es, en vista de que el criterio no se sostiene, en modo alguno puede suponerse pérdida de sensibilidad para la vocación en un ser humano por haberse modificado su cuerpo en este sentido.

Ahora bien, en un segundo pensamiento, la modificación del cuerpo (y sigo con el caso extremo de alguien que pierde un miembro por su absoluta claridad) *puede conllevar* dificultades para el cumplimiento de la vocación, y desde esa perspectiva el problema sería mayor. Veamos un ejemplo claro. En diversas ocasiones, Ortega señala que la vocación de Goya era la de ser el mejor pintor de la historia de España (sin pretender discutir su calidad artística, vemos aquí un claro ejemplo de la arbitrariedad que el biógrafo puede introducir en este punto). Pero hubiera podido ocurrir que, en un desgraciado accidente, hubiese perdido su mano buena. En tal caso, está claro que su vocación hubiera quedado incumplida a causa de su cuerpo. Esto obtiene plena claridad si mira el lector unas páginas más arriba: he dicho del cuerpo que, en una de sus dimensiones, es *circunstancia*, y en tanto que tal facilita o dificulta el cumplimiento de la vocación. Aunque no pensó que se le fuese a volver en contra, Ortega contempló esta terrible posibilidad:

Una circunstancia determinada sólo es difícil o grave en realidad frente a un programa vital determinado, como, por ejemplo, para el corredor de los juegos olímpicos una cojera es una cosa extraordinaria; en cambio, para un poeta romántico como Byron u otros contemporáneos no puede resultar agobiante el que sus gallardas figuras se menoscaben porque al tropezar con una piedra se han quebrado el tobillo. Es sin duda doloroso el caso de un hombre que por circunstancias del destino no pueda hacer lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser⁷⁹.

En cualquier caso, y aun siendo evidente, hay que advertir que esta dificultad quedaría fuera de los límites de este trabajo, pues lo que aquí se está

79. «Lo que más falta hace hoy», V, 396.

cuestionando es el ámbito del conocimiento moral; el incumplimiento de la vocación, por su parte, no deja de caer del lado de la reflexión ética. Comprenderá el lector, no obstante, que me era muy difícil no adentrarme, acaso de pasada, en el asunto.

2.2.3. El conocimiento moral es *a posteriori*. La alternativa de Bergson

Volvamos, finalmente, a la idea de que el placer y el dolor son los indicadores del cumplimiento o no de nuestra vocación. Ya hemos señalado una importante crítica a este criterio: el dolor puede deberse a factores meramente corporales o anímicos, no éticos. Pero hay otra crítica muy interesante que me gustaría destacar: que tanto el placer como el dolor son síntomas *a posteriori*: ocurre lo mismo que sucedía con el criterio externo para saber si estamos siendo auténticos o no. De este modo, el placer y el dolor, o el gusto o disgusto, nos indican que ya hemos acertado o errado, pero de ninguna manera nos muestran lo que tenemos que hacer en el momento que va a venir (esto, por cierto, es plenamente coherente con la filosofía general orteguiana, según la cual «lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido»⁸⁰; o, como dirá en otro lugar, «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado»⁸¹). Dicho aún de otra forma, sólo podemos saber si hemos acertado o nos hemos equivocado una vez que lo hemos hecho. En este sentido, quiero traer a colación al filósofo francés Henri Bergson, quien postula la posibilidad de que la naturaleza, sabiamente, haya dotado al placer y al dolor de la capacidad de informarnos sobre el futuro:

...cabría preguntarse si el placer o el dolor, en lugar de expresar solamente lo que acaba de pasar o lo que pasa en el organismo, como se cree de ordinario, no indicarían también lo que en él va a producirse, lo que tiende a pasar a él. Parece, en efecto, bastante poco probable que la naturaleza, tan profundamente utilitaria, haya asignado aquí a la conciencia la tarea puramente científica de informarnos sobre el pasado y el presente, que no depende ya de nosotros⁸².

80. «Aurora de la razón histórica», V, 375.

81. *Historia como sistema*, VI, 72-73.

82. BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme 2006, p. 35.

Me llama la atención que Ortega, que perfectamente conoció este texto y la filosofía bergsoniana en general⁸³ –su colega Manuel García Morente incluso escribió un espléndido libro sobre el francés⁸⁴– no tuviese en cuenta esta sugerencia. Desde luego, para poder tirar de este hilo habrá que tener en consideración la distinción entre el tiempo y la duración que lleva a cabo Bergson, y no sé hasta qué punto podría acoger la filosofía orteguiana esta conceptualización. Alguien tendrá que pensar alguna vez sobre ello.

83. Sobre la influencia de Bergson en Ortega a propósito del cuerpo, cf. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., pp. 23-24.

84. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentro, 2010.