



REVISTA DE HUMANIDADES

“¿HAY UNA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO?”

CUERPO Y EXPRESIÓN EN ORTEGA Y GASSET

SERGIO GONZÁLEZ-ARANEDA

Universidad Alberto Hurtado 

sgonzalez@uah.cl

ORCID: 0000-0003-2109-1389

Revista de Humanidades n.º 54: 373-400

ISSN 0717-0491, versión impresa

ISSN 2452-445X, versión digital

DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.1045>

revistahumanidades.unab.cl



“¿HAY UNA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO?” CUERPO Y EXPRESIÓN EN ORTEGA Y GASSET

“IS THERE A PERCEPTION OF THE OTHER?”. BODY AND
EXPRESSION IN ORTEGA Y GASSET

SERGIO GONZÁLEZ-ARANEDA

Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Alameda 1869, Santiago, Chile

RESUMEN

En el presente artículo se propone revisar la relación entre la circunstancia corporal y la percepción de la alteridad en tanto prójimo en la filosofía de Ortega y Gasset, especialmente en los textos *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925) y *La percepción del prójimo* (1929). Partiendo de la definición del cuerpo humano como expresión de una intimidad radicalmente propia, Ortega llega a presentar la relación intersubjetiva como acontecimiento expresivo de una estratificación personal. Con esto, se intenta vislumbrar una filosofía que piensa la otredad no desde el sí mismo, esto es, el otro como hipótesis analógica o como simple cuerpo animado. Desde un ejercicio hermenéutico del cuerpo del

prójimo, que expresa una vida radicalmente propia, Ortega y Gasset propondrá un alma corporal gesticulante e interpretativa del mundo social intersubjetivo.

Palabras claves: circunstancia, cuerpo, expresión, otredad, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

This article aims to examine the relationship between bodily circumstances and the perception of *otherness* in the philosophy of Ortega y Gasset, particularly in the texts *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925) y *La percepción del prójimo* (1929). Based on the definition of the human body as an expression of radical intimacy, Ortega goes on to present the intersubjective relationship as an event that expresses a personal stratification. With this, he seeks to uphold a philosophy that conceives of otherness not from the self, the other as an analogical hypothesis or as an animated body. Through a hermeneutic exercise of the other's body, which expresses a radically self-contained life, Ortega proposes a gestural, interpretive *bodily soul* of the intersubjective social world.

Keywords: Circumstance, Body, Expression, Otherness, Ortega y Gasset.

Recibido: 01/03/2024

Aceptado: 25/04/2025

I. INTRODUCCIÓN

En *La percepción del prójimo* (1929), Ortega plantea una descripción del prójimo en cuanto cuerpo que aparece en el horizonte perceptivo del yo y del medio por el cual este cuerpo es informado a nuestra experiencia viva. Ciertamente se trata de una problemática central para su contexto filosófico y para las corrientes en que transitó el escritor español, como la antropología

filosófica, la fenomenología o la hermenéutica¹. En este contexto Ortega propone una aproximación al prójimo no como mera cosa corpórea, sino como una intimidad encarnada radicada en su vida:

Entre las cosas exteriores a nuestro yo, no todas son del mismo rango; hay, por lo menos, dos linajes de ellas muy distintos entre sí. Hay las cosas corpóreas de nuestro derredor y hay las otras personas, los otros yo, los prójimos. Nuestra pregunta, formulada en su máxima sencillez, suena, pues, así: ¿cómo llegamos a noticia de que frente y junto a nosotros existen otras personas? ¿Hay, además, de la percepción externa y de la íntima, otra clase de fenómenos psíquicos en que percibimos a los demás hombres, hay una percepción del prójimo? (*La percepción* 156)

Ante la interrogante del medio en que nos aproximamos al prójimo, Ortega lo distinguirá no solo de la percepción de los objetos con que me encuentro en mi vida, los útiles con que cuento en mi hacer práctico, sino también de la percepción interior que cada individuo existente tiene de sí. Aparece, consecuentemente, una tercera cuestión que para Ortega es el problema humano por excelencia (*La percepción* 156), a saber, ¿es posible y en qué condiciones informamos de un prójimo en tanto vida radicalmente otra?

¹ Giulia Gobbi, estudiosa de la filosofía de Ortega, recientemente describió de un modo sintético parte del recorrido crítico de su pensamiento en relación con la tradición filosófica de comienzos del siglo XX: “La reflexión orteguiana sobre el cuerpo hunde sus raíces en su amplia arquitectura filosófica que representa un *unicum* en la historia del pensamiento español. Ortega no se ocupó del problema del cuerpo humano *stricto sensu*, sino hablando de una antropología filosófica que llevaba a la luz el problema del yo y por consiguiente la relación entre yo, cuerpo y mundo. Sus artículos más específicos sobre el tema de la corporalidad se concentraron entre el 1924 y el 1929, sin embargo, hay una serie de estudios y artículos en torno al 1913 y 1914, en los cuales las influencias fenomenológicas sobre el tema son más evidentes. Dichos artículos son *Sensación, construcción e intuición* y *Sobre el concepto de sensaciones*. Además, cabe decir que el punto de partida más sugerente para la explicación del tema es el célebre *Meditaciones del Quijote* del 1914, donde se profundizan algunos conceptos que incluyen y explican la corporalidad en un sentido más amplio, es decir profundidad y superficie, perspectiva y circunstancia” (206).

Para dar respuesta a este problema es necesario analizar la comprensión orteguiana del cuerpo, en la medida en que tanto el yo, la realidad radical que es mi vida, como el prójimo habitan corporalmente un mundo circunstanciado. Nos encontramos, señala Marías, instalados proyectivamente en el cuerpo, “a través del cual acontece mi mundanidad concreta [...] Todos mis proyectos parten de mi instalación corpórea” (*Antropología* 179). En este contexto, la presente investigación se propone:

- (i) Analizar la noción orteguiana del cuerpo como circunstancia más propia del yo, es decir, el cuerpo como propiedad circunstancial en la cual se radica mi vida personal.
- (ii) A partir de esto, exponer una vía raciovitalista del cuerpo del prójimo que, tomando distancia de una fenomenología estática, se abre como acontecimiento no aprehensible². Esto es, el cuerpo del prójimo como índice de una interioridad desbordante.
- (iii) Finalmente, revisar el cuerpo, la vida radicada en una circunstancia encarnada, como expresión de una interioridad que lo constituye como distinto a los otros cuerpos del mundo. Mejor aún, se intenta delinear una hermenéutica del cuerpo propio, en cuanto su característica esencial consiste en la expresión, la comunicación y la interpretación del *intus* personal.

² A propósito de este punto, resulta pertinente apuntar, junto con Jorge Acevedo, que “frente al realismo, al viejo idealismo y al idealismo fenomenológico Ortega postula que lo que verdaderamente *hay* y es dado es un *absoluto acontecimiento*, consistente en la coexistencia mía con las cosas” (*La sociedad* 83). Por su parte, Javier San Martín ha sostenido que, junto con una lectura crítica de tal idealismo fenomenológico, en Ortega puede trazarse con propiedad una fenomenología cuyo horizonte es el de la razón vital y la historia (*La fenomenología* 13-15). Antonio Gutiérrez Pozo, en continuidad con esta línea interpretativa, ha sostenido que existe un ejercicio de renovación fenomenológica a partir del raciovitalismo orteguiano, alineando las nociones de conciencia natural con ejecutividad de la vida (“Vida, conciencia”).

2. EL CUERPO COMO CIRCUNSTANCIA

La vida, el sustrato auténtico y absoluto, es la realidad donde se radicalizan todas las circunstancias y empresas propias del individuo humano. Ejemplo de esto resulta ser la determinada nacionalidad que me ocupa o las leyes que rigen la sociedad de la cual formo parte, circunstancias a las que el individuo llega y no tiene más que ocuparse de ellas ventajosas o desventajosamente. Pero el individuo no solo se encuentra con este tipo de circunstancias en la vida, sino también con una particular circunstancia que se constituye como apertura íntima y directa hacia el mundo, como circunstancia más próxima al yo: el cuerpo.

El cuerpo constituye la circunstancia más directa de la cual el yo debe ocuparse, dado que no solo es el medio desde el cual interactúa con las circunstancias que conforman su mundo, sino que es el grado cero desde donde se reconoce como distinto al resto de las cosas del mundo y distintas estas mismas cosas (objetos, animales u otras personas). Así, “la circunstancialidad del hombre tiene carácter corpóreo” (Marías, *Introducción* 358) cada vez que su ser es movilizado por su cuerpo que le permite ocuparse, a la vez, de sí mismo y del mundo que le rodea. Al respecto escribe Ortega:

El mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es solo el paisaje que me rodea sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo, me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo; pero tampoco soy mi alma, también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. (*Meditación* 339)

Lo dado inmediatamente al yo, la circunstancialidad patente que le rodea y que este yo utiliza en todo momento es el cuerpo, polo desde donde ejecuta su perspectiva vital, y el mundo, lo útil donde se ejecuta la perspectiva de cada individuo³. En palabras de Ortega: “Mi vida es contar

³ En su célebre texto a propósito de la corporalidad en Ortega, Orringer ha escrito

yo conmigo y, a la vez, con algo que no soy yo y que llamaremos lo Otro = circunstancia o Mundo” (*Meditación* 339).

A propósito de la circunstancia de la corporalidad, en *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, texto fechado en agosto de 1925, hallamos pistas sobre su sentido y, especialmente, sobre su latente referencia hacia la vida, donde radica en tanto circunstancia expresiva. Ortega afirma que “no vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir: como una forma espacial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad” (*Sobre la expresión* 580).

Esto se debe a que, en contraste con el mineral, la estructura del cuerpo humano posee la capacidad de expresar, representar e interpretar. Por lo tanto, el cuerpo humano enuncia una interioridad que será signo no solo de lo identificado con la figura del alma, sino, antes que todo, signo de nuestro suelo vital que nos permite dar cuenta del sentido de lo real. A diferencia del mineral, el cuerpo humano siente sintiéndose:

El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, “además”, significa lo que él no es: un alma. La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. (580)

El cuerpo, consecuentemente, representa el elemento circunstancial más próximo al yo, tan próximo que en cada instante nos dejamos confundir y afectar por él. Podemos sentir el mundo desde la circunstancia corporal, observarlo, definirlo, mensurarlo. Por ello es preciso comprender que mediante la circunstancialidad corporal el individuo se abre como perspectiva hacia el horizonte de circunstancias que conforman su mundo⁴. En palabras de

que esta idea de perspectiva conduce a lo que Ortega denominará como intracuerpo: “Ortega acentúa la variedad de perspectivas sensoriales en la contemplación del cuerpo no solo desde fuera, sino también desde dentro” (17). Este desde dentro, que es el intracuerpo orteguiano, es lo que se pondrá de relevancia en la estratificación entre vitalidad, alma y espíritu.

⁴ Habría que señalar, por lo demás, que la circunstancialidad del cuerpo obliga al yo a una perspectiva determinada desde donde percibe el mundo circundante: “El cuerpo

Marías, el cuerpo “ocupa un puesto excepcional, porque precisamente ‘a través’ de él y en virtud de él me es presente el ‘mundo’ –del cual, por lo demás, forma parte” (*Introducción* 359).

La circunstancialidad de la estructura corporal permite comprender de mejor manera el sentido y alcance de la célebre fórmula de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (*Meditaciones del Quijote* 322). La circunstancia no solo es aquello que me rodea, planteado así, la circunstancia no son solamente los contextos en los cuales el individuo habita y las cosas de las cuales hace uso, sino también su propia estructura corporal. Por esto, la vida tiene primacía respecto del propio cuerpo, así como de las demás circunstancias, es decir, la estructura egológica, antes de ser polo donador de sentido es realidad radicada en la vida. En este contexto, yo no soy mi vida sino solo un ingrediente de ella; “yo radico en mi vida, soy una realidad enraizada o radicada en ella. No hay que confundir, por tanto, al hombre que soy yo con mi vida. Esta última me incluye tanto a mí como a mi circunstancia” (Acevedo, *Hombre* 35).

Notamos que la vida se encuentra amoblada de circunstancias que sin ser ella misma se radicalizan y adquieren sentido allí. Mi vida individual consiste en esto, por un lado, en mi circunstancia corporal mediante la cual me abro al mundo y, por otro, en el tejido circunstancial que me rodea y envuelve. Así, Ortega dirá de esta realidad radical que es, constitutivamente, mi vida, mi individual perspectiva y particular experiencia vital desde donde accedo a un mundo circunstanciado.

La verdad de la realidad para mí es el enfoque desde donde accedo a ella, de modo que “el perspectivismo [como señala Rábade] me impone la obligación de aceptar el puesto fáctico que tengo para transmitir a los demás el fragmento de verdad que sólo desde donde yo estoy se puede captar” (75). Desde aquí se abre un punto crucial, y es que el tejido de circunstancialidad

en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto. El resto, es decir, las demás cosas del mundo están en otros sitios y solo puedo verlas, oírlas y tal vez tocarlas desde donde yo estoy” (Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* 125).

dado actual e inmediatamente a mi presencia, que a su vez siempre se encuentra circunstanciada, no remite solo a mi individualidad vital, sino al conjunto de individuos radicados en cuerpos propios que igualmente habitan circunstancialmente.

Es importante este punto, en la medida en que la novedad del análisis orteguiano no apunta hacia una reflexión del cuerpo como materialidad que interrumpe mi horizonte perceptivo, sino, más fundamental, el cuerpo de cada yo individual se presenta en un doble sentido: como materialidad orgánica de percepciones externas, pero también como experiencia de interioridad, a modo de autopercepción del yo como interior.

A esta experiencia Ortega la llama intracuerpo, que no debe confundirse con la sensación que afecta un agente externo al cuerpo propio (como el dolor que siento al pinchar mi dedo con una aguja). El intracuerpo orteguiano corresponde a una imagen interna que cada uno tiene de su propio cuerpo, y es sobre esta imagen que se monta la vida psíquica y el nexo con el mundo exterior. Para Ortega el intracuerpo significa el marco en el cual todo nos aparece. Insistiendo en el hecho de ser el intracuerpo una imagen y, en este sentido, esta imagen del interior del cuerpo es distinta para cada individuo (Orringer 23).

La cuestión del cuerpo, entonces, supone plantear una distinción fundamental entre la percepción externa que se puede obtener de un cuerpo en medio de otros cuerpos (extracuerpo) y la percepción interna que cada uno tiene de sí, el intracuerpo que informa de nuestra interioridad. Esta distinción constituye la circunstancialidad corporal en la que se radica todo yo y plantea un desafío respecto de la relación con el prójimo. Más precisamente, conduce a preguntarse sobre el modo en que el intracuerpo está íntimamente relacionado con el extracuerpo, dimensión a la que tenemos acceso perceptivo en tanto cosa corporal en el mundo. En *Vitalidad, alma, espíritu* (1924) Ortega reflexiona extensamente sobre esta cuestión:

¿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. En cambio, está constituido por sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc. 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. (456-457)

En este sentido, Ortega advierte que la experiencia de la circunstancia corporal se abre al mundo no solo como exterioridad con la cual mis sentidos interactúan, por ejemplo, cuando veo aproximarse a un familiar y le extiendo mi mano para saludarlo, palpando su mano tanto como él palpa la mía. Aparte de este contacto mediado por el extracuerpo, deviene una experiencia mucho más compleja, una instancia donde el yo como el otro —el familiar— participamos como vida interior-subjetiva, como soledad radical que se filtra exteriorizándose. Y resulta evidente, por ejemplo, que cuando apretamos nuestras manos ambos tenemos certeza que no estoy apretando la mano de un maniquí, sino de un cuerpo con un campo afectivo, un campo memorístico, un cuerpo volitivo, etc.

Se ofrece en esta —y en toda— experiencia la dimensión interior latente en cada cuerpo con el que el yo interactúa en la vida, incluido el cuerpo propio. Por esto, Ortega insiste en que existe un doble sentido de la experiencia perceptiva: una manifiesta con la que mensuro mi mundo circundante y una latente que muestra un sentido interior de la experiencia. Al respecto, Ortega afirma:

Lo real tiene dos haces: lo que de él *aparece* en la conciencia, lo que de él se manifiesta y, además, aquello de él que no se manifiesta. Así un cuerpo físico es esencialmente una dualidad: poseyendo tres dimensiones no puede manifestarse, *aparecer*, sino en una serie sucesiva de *coaptaciones* (que en este caso llamaremos percepciones) parciales, ahora de un lado, luego de otro,

etc. Mas como tiene profundidad, tiene un *interior* que habrá de irse a su vez manifestando en series de percepciones hasta el infinito; de suerte que lo que él es como realidad integral nunca pasará por completo a hacerse patente, a ser fenómeno, a ser conciencia. (*Sobre la expresión* 254-255)

3. EL CUERPO DEL PRÓJIMO

La experiencia del cuerpo o, en lenguaje orteguiano, la experiencia que tiene el yo radicado en la vida, se da en la dinámica de lo manifiesto y lo latente de toda circunstancia que le rodea, incluido el prójimo. Por lo tanto, es preciso replantear la pregunta inicial sobre la existencia de una percepción del prójimo hacia una que interroge el modo en que experimentamos al prójimo. Es necesario, consecuentemente, un desplazamiento de la pregunta por el prójimo que va desde una preocupación por el estatuto ontológico hacia una de tipo onto-fenomenológico, en la medida en que se ofrece una descripción de la experiencia del prójimo en tanto radicalmente otro. Aunque, valga decirlo, en Ortega esta pregunta estrictamente es de tipo raciovitalista y por momentos pragmática.

Antes del qué, la pregunta apunta al cómo percibo el cuerpo exterior a la manera de un prójimo. La cuestión no es menor, especialmente considerando que Ortega intenta encontrar una respuesta distanciada de las principales propuestas de su tiempo, como, por ejemplo, la síntesis analógica del Otro de la fenomenología husserliana⁵. En virtud de esto, Ortega dedica un gran

⁵ Es preciso señalar que, en este caso, la referencia a la fenomenología husserliana se ciñe estrictamente a su etapa estática, es decir, a una aproximación analógica del cuerpo (*Körper*) de la alteridad. En otras palabras, el contraste que se vislumbra entre ambos autores debe ser referido a este modo de dar cuenta de la alteridad y no al posterior desarrollo de la fenomenología genética y generativa. Respecto de estas últimas etapas, es más bien el *Leib*, la empatía, la intersubjetividad constituyente de la *Lebenswelt* y la comunidad intencional en su sedimentación histórica las que adquieren relevancia. Al respecto, el estudio de Osés Gorraiz (1989) sobre la sociología en Ortega resulta ilustrativo al afirmar que “para Ortega criticar la fenomenología [estática] sería un imperativo, pues esa teoría no representaba más que la forma última y mejor elaborada del idealismo” (70). Aún más: “Ortega comienza su ataque a Husserl analizando

esfuerzo para sostener la unión entre alma y cuerpo, en la medida en que son ingredientes estructurales del yo. De ahí que proponga el lema de una nueva época filosófica (en la que él participa) “‘O lo uno o lo otro’ –lema teatral, solo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: ‘Lo uno y lo otro’. Integración. Síntesis. No amputaciones” (*Vitalidad* 455).

El cuerpo del prójimo, como todo cuerpo, estructuralmente es una síntesis de alma y cuerpo, de interioridad y exterioridad o, como hemos señalado, de una experiencia interior y particular y de una experiencia exteriorizante, que dispone al yo como cuerpo perceptor y cuerpo percibido. Para Ortega es importante la síntesis entre alma y cuerpo, debido a que metodológicamente la unión alma-cuerpo conduce a una filosofía cuyo fundamento está en el sustrato de la vida y, consecuentemente, es posible una circunstancialidad que rodea al yo compuesto de alma y cuerpo. Evita, con ello, caer en dualismos fuertes (como el esquema clásico del Descartes de *Le Discours de la méthode* (1637) y *Méditations métaphysiques* (1641)) o dualismos moderados (como podría pensarse la época estática de la fenomenología husserliana)⁶.

la dificultad que este encuentra para constituir al otro” (298). En este sentido, se comprende que la crítica de Ortega surge en tanto esta fenomenología se encuentra atravesada por dificultades que le imposibilitan constituirse como sistema, aunque sí la recoge como método válido para reflexionar sobre la razón histórica de la realidad radical.

- ⁶ A propósito de la compleja y escurridiza relación entre Husserl y Ortega, Javier San Martín (“Ortega y Husserl”) se ha referido a ella como una “línea ascendente de desidentificación” (113), en la medida en que existe una primera adopción del método husserliano, que va desidentificándose en la medida que Ortega emprende su “segunda navegación” y Husserl, por su parte, continúa el despliegue argumentativo de su fenomenología hacia el tópico de las sedimentaciones y formaciones histórico-intersubjetivas. Javier San Martín señala que una dificultad no menor en la relación entre ambos “proviene de la fenomenología misma, pues es difícil decir qué fenomenología tiene en cuenta Ortega cuando asegura que se salió de ella. [...] En la década de los treinta Ortega rechaza parte de la fenomenología de las *Ideas* [de acuerdo con lo señalado anteriormente, su etapa estática], la única que él, como la mayor parte de los lectores de Husserl, conocía. Pero cuando se publican las dos primeras partes de *La crisis de las ciencias europeas* [enfoque generativo], se sorprende porque esa fenomenología era semejante a la que él estaba haciendo. Pero justifica su crítica a la fenomenología con el convencimiento de que ese texto, que le parecía incompatible con las *Ideas*, provenía de Fink, lo que fue desmentido por la historia” (109).

En este contexto, Ortega defiende un alma carnal que es movilizada por una vitalidad propia del yo circunstanciado. El filósofo español llega a señalar que la vitalidad es el factor donde se funde lo somático con lo psíquico, lo corporal y lo espiritual. De hecho “no solo 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” (*Vitalidad* 455). El resto de nuestra constitución es dependiente de nuestra vitalidad, de este factor donde fluctúa el alma corporal nutriendo la personalidad de cada yo:

Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea —moral, científico, político, artístico, erótico—, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado “alma corporal”. (460-461)

Ahora bien, cuando interactúo con el prójimo, por ejemplo, cuando aprieto la mano de mi familiar y este, rebosante de júbilo, se abalanza contra mí para darme un abrazo, advierto de él un alma corporal, diremos, llena de vitalidad. Ocurre lo contrario, por ejemplo, cuando me encuentro enfermo, sufriendo de una fuerte fiebre que mantiene mi alma corporal afectada. En ese caso mi yo estará nutrido de escasa vitalidad, aunque aún así me mantendré como un sí-mismo, como un yo absoluta y radicalmente yo, y lo mismo ocurre con el prójimo. En este punto, Ortega da cuenta no solo de la vitalidad como factor de la persona, sino también de lo que denominará espíritu.

El espíritu, a diferencia de la vitalidad, no se define como aquello que nutre el alma corporal de cada persona, sino como el índice de autorreferencia mediante el cual cada uno de nosotros se advierte como un yo para sí mismo. Diremos, el espíritu es una especie de autopercepción que no deriva de un ejercicio meramente racional, ni autopercepción postulada

como entidad metafísica, ni como sujeto trascendental que unifica las experiencias. Intentando definir el espíritu desde su suelo metodológico, Ortega ha señalado que este, el espíritu, se refiere

exclusivamente a fenómenos que cada cual puede hallar en sí con la misma evidencia que ve las cosas en torno. Llamo espíritu al conjunto de los actos mismos 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”, ese resolver y decidir, nos aparece como emanando de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse “yo”. (461)

Ortega llega a identificar el espíritu con el propio yo y, en este sentido, resulta interesante notar que entre vitalidad y espíritu existe una reciprocidad fundante de la experiencia personal. Mientras la vitalidad se identifica con ser un componente subconsciente y latente, el espíritu es una especie de reverso, un campo de actos instantáneos indicadores de un yo (462). Esto resulta evidente en la medida en que el acusarse pensante y deseante (espíritu) es insuflado por un factor de vitalidad que lo nutre. Como ya dijimos, cuando estoy padeciendo una fuerte fiebre no solo tengo menos vitalidad, sino que algunas tareas pueden presentarme mayor dificultad que cuando cuento con buena salud, por ejemplo, concentrarme lo suficiente para resolver una ecuación de segundo grado o devolver el fuerte abrazo que mi familiar me da al momento de saludarme.

Entre vitalidad y espíritu aparece una tercera capa en la estratificación de la persona según Ortega. Esta tercera capa es lo que el filósofo español denomina alma, refiriéndola como aquello que engloba al espíritu y, en este sentido, adviene como fundamento que subyace al yo. El alma, como hemos señalado, no debe pensarse desde un talante dualista, sino más bien al modo de componente de la vida personal que permite dar cuenta de una intimidad radicalmente propia. Ortega la caracteriza como

La región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma. El espíritu, el “yo”,

no es el alma: pudiera decirse que aquel está sumido, y como náufrago, en esta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una u otra inclinación: prefiere lo mejor; pero no querría por si nada si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo. (462)

Resulta clave la estratificación de la persona planteada por Ortega, dado que, por un lado, permite una descripción compleja y detallada del cuerpo en clave de experiencia exterior manifiesta e interioridad latente. Por otra, ofrece una alternativa a la cuestión que nos ocupa, es decir, dar cuenta del modo en que experimentamos un cuerpo exterior como prójimo. El cuerpo que aparece en mi experiencia como prójimo no solo es una exterioridad definida y manifiesta de la cual recibo una experiencia perceptiva, ni tampoco es puramente una imagen interior de sí misma. El cuerpo aparece como prójimo en la medida en que es una compleja estratificación (vitalidad, espíritu, alma) anunciándose en el mundo, así como yo me anuncio al otro.

Dicha estratificación, consecuentemente, dona al cuerpo una carga expresiva determinada que lo anima y lo moviliza en medio del mundo. En otras palabras, gracias a esta estratificación es que un cuerpo deviene carne y, con ello, expresión de una vida privada, una vida radicalmente otra. Esta carne se hace en la medida en que señala una intimidad, un *intus*, cuyo “perfil, su talle entero, su ir y venir, sus movimientos, su gesticulación, la mirada son ya expresión de ese alguien que intuimos o presumimos y sobre el que se produce la genuina relación social” (Brozas-Polo 182).

Entonces la cuestión es la siguiente: “Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?” (Ortega, *Sobre la expresión* 577). De acuerdo con lo señalado, resulta evidente que cuando vemos a un hombre vemos el cuerpo del hombre (como percepción externa), pero desde esa experiencia se desencadena una serie de contenido tácito o, mejor aún, que se expresa mediante esa percepción y que constituye a ese cuerpo como un hombre:

El hombre no es solo un cuerpo [insiste Ortega] sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto. (577)

La persona es cuerpo expresivo, es materialidad orgánica permeada por un contenido de latencia, por una dimensión interior que Ortega estratifica entre vitalidad, espíritu y alma. El punto crucial que interesa acá es que advertir este cuerpo es advertir más que un simple cuerpo, es experimentar carne expresiva. Por eso, por ejemplo, mi experiencia del cuerpo mineral no es la misma experiencia que tengo o potencialmente puedo tener de una carne expresiva, puesto que hay una evidencia operando en una y en otra. Para el primer caso, el yo se encuentra con un *pragmata*, un útil que es puramente exterioridad y, en el mejor de los casos, posee una interioridad pobre que no acusa una dimensión animada⁷. Para el segundo caso, el yo acusa la percepción de un prójimo inmediatamente, sin necesidad de una mediación reflexiva⁸. El prójimo adviene prerreflexivamente como carne que expresa una intimidad radicalmente otra:

Lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo –y aunque la tajemos– a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es, por esencia, intimidad. A esta intimidad llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediabilmente una realidad oculta,

⁷ Al respecto, Lasaga indica una breve, pero importante aclaración: “no reside en que lo mineral no tenga un interior –desde *Meditaciones del Quijote* sabemos que es propio de toda superficie contener virtualmente una dimensión de profundidad, de interioridad– sino en que lo interior de la carne es justamente lo que la constituye como tal; es su propiedad específica y actual, no meramente virtual y posible” (194).

⁸ Por lo mismo, apunta Ortega, “la diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo” (*Sobre la expresión* 577). Entonces, la percepción del prójimo, desde una proximidad arcaica, es percepción de una superficie de campos latentes y virtuales que aparecen ante nuestro aparecer común.

inespacial, un arcano, un secreto. Por eso solo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero “dentro”. En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma. (*Sobre la expresión* 578)

El cuerpo del prójimo, entonces, aparece como catalizador de una “realidad oculta, inespacial” que anima y conforma la vida íntima de la persona. Por esto, el modo en que experimento al prójimo no sigue el de la experimentación de cualquier cuerpo con el que topo en la vida práctica. La percepción del prójimo es una percepción particular en la medida en que el contenido perceptivo desborda hacia una sensibilidad apercebida, un contenido que se experimenta en la medida en que se expresa desde este cuerpo del prójimo.

En relación con esto, Julián Marías escribe que el modo característico del humano de estar en el mundo y especialmente de estar intersubjetivamente es el de la sensibilidad, que deja traslucirse corporalmente: “en cuanto cosa, el cuerpo es ‘opaco’; en cuanto cuerpo sensible, es un medio ‘transparente’ que me inserta en el mundo” (*Antropología* 129). Es más, el traslucir del cuerpo sensible en Marías, pero también en Ortega, determina el estatuto del cuerpo exterior al yo como auténticamente un prójimo. En otras palabras, para Ortega no es adecuada una presentificación imaginal de un *alter ego*, pues, cuando estoy frente a un cuerpo sensible (en el sentido que hemos señalado de un cuerpo-carne, un alma corporal, etc.) damos cuenta inmediatamente de un prójimo que se expresa sensiblemente⁹.

⁹ En este sentido, hay una distinción fundamental entre la filosofía orteguiana y la cuestión del Otro en la fenomenología estática de Husserl, desde donde se comprendería el distanciamiento orteguiano. De hecho, el filósofo español plantea una dura crítica a la síntesis analógica del otro, en cuanto la reflexión husserliana de la localización de mi cuerpo y el cuerpo del otro quedaría presa en la descripción del cuerpo perceptivo, es decir, del *Körper*, siendo que, para dar con una aparición real del otro, de su vida radical, habría que pensar no a partir del *Körper*, sino del *Leib* del otro. Leemos de Ortega: “El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es solo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto desde aquí –*hinc*– allí –*illic*. Pero la verdad es que eso que llamo ‘mi cuerpo’ se

Acierta Marías al escribir que “el sentido del prójimo, el *sens d'autrui*, se funda en el *sens intime*; yo siento inmediatamente al prójimo como un *tú*, no como un *cuerpo*, del mismo modo que me siento a *mi*” (*Antropología* 130-131). Si resiste el término, en Ortega opera una conformación hermenéutica de la carne cada vez que tanto el yo como el prójimo dan cuenta de sí y de otros a partir de la expresión de su interioridad, de su auténtico traslucir(se), que es interpretado intersubjetivamente:

Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquella. Ambas forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, trasparece la otra. (*Sobre la expresión* 578)

La cuestión planteada como hipótesis de trabajo en la filosofía orteguiana encuentra una pista en lo señalado, dado que del prójimo no percibo una

parece poquísimo al cuerpo del otro. La razón es esta: mi cuerpo no es mío solo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Esto sería tan solo una razón espacial. Es mío porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas –para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u órgano 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 cuyo “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. Mas, por lo mismo, sorprende que identifique la idea del “cuerpo que es mío”, con el cuerpo del Otro, que solo me es a través de mi cuerpo, de mi ver, de mi palpar, oír, resistirme, etc. La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etc. En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi “dentro”, es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto solo su exterioridad, su forma foránea, su fuera” (*El hombre y la gente* 163-164). Como hemos señalado anteriormente, esto se contextualiza, particularmente, en la lectura que Ortega hace de textos como *Ideas*, donde aún existe una noción estática del sentido fenomenológico de toda otredad. Hacia textos como *Meditaciones cartesianas* y, especialmente, *Crisis*, Husserl ya plantea la cuestión del *Leib* como matriz central en la relación intersubjetiva, a su vez que destaca el sustrato histórico de la comunidad intersubjetiva.

corporalidad localizada frente a mí, sino una vida interior, animada, que se expresa corporalmente. El prójimo, entonces, podría plantearse como lo no percibido de lo percibido, lo latente de lo manifiesto, lo que adviene como pura expresión. En su célebre estudio acerca de la corporalidad en Ortega, Orringer afirma que el autor de *Historia como sistema* está “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 solo se presenta a través de él, el *alma*, lo *vital*” (26).

4. EL CUERPO COMO CARNE EXPRESIVA

La novedad que se encuentra en Ortega radica en que el cuerpo no solo es el grado cero de localización y orientación desde donde se enuncia el yo, sino, antes incluso, el cuerpo es carne expresiva. En este sentido, habría que notar que la localización del cuerpo como cosa en el mundo es derivada de una cuestión primaria, a saber, el traslucir de lo interior en cada persona (Russo). Aún mejor, mientras cada cuerpo ocupa un espacio determinado en el mundo a partir de un grado cero de orientación, el cuerpo ocupa un espacio solo a condición de expresarse como siendo un sí mismo, como siendo un yo, una vida radicalmente propia. De allí que el cuerpo sea “expresivo del alma, y a su vez, el alma es el configurador del cuerpo” (Orringer 26).

Para Ortega, entonces, el cuerpo humano es fundamental y primariamente carne expresiva, representativa e interpretativa de la interioridad personal. Ortega es enfático sobre este punto:

El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, “además”, significa lo que él no es: un alma. La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. (*Sobre la expresión* 580)

Resulta metodológicamente importante notar que el cuerpo humano, la carne expresiva, adviene como puente entre el traslucirse de la sensibilidad

y la exteriorización del aspecto corporal. En otras palabras, la carne nombrada por Ortega es síntesis entre el extracuerpo y el intracuerpo, según lo señalado anteriormente. No obstante, justamente porque es síntesis es que hay un desborde de cualquier tipo de análisis dualista de la persona humana, del prójimo encarnado frente a mí.

Es importante señalarlo, puesto que para Ortega la percepción del prójimo, al ser percepción, siempre es parcial, es decir, se da como experiencia unificada a partir de escorzos a los cuales accedo perceptivamente. Por ejemplo, cuando observo la planta que tengo frente a mí, no observo la totalidad de la presencia de la planta, sino una limitada porción que depende de mi localización espacial respecto de la planta. De modo que, si giro alrededor de la planta, la levanto, veo incluso el trasfondo de su macetero, etc., tendré una experiencia mayor del objeto planta.

En efecto, toda percepción opera de este modo, incluida la percepción del prójimo, y, aún más, opera así toda percepción posible de algún cuerpo que ocupe un espacio determinado (el prójimo, pero también mi propio cuerpo). Entonces, cuando estoy frente a un familiar que se dispone a darme un abrazo, yo no solo tengo certeza de una masa corporal impenetrable que choca con mi cuerpo, sino también de una interioridad que anima esta masa. El punto que interesa destacar a Ortega es que en esta experiencia yo no doy cuenta de dos dimensiones diferenciadas, sino que tengo experiencia de una síntesis que expresa una compleja estructura que se muestra inacabada¹⁰. En *La percepción del prójimo* Ortega esclarece este punto central acerca de la percepción del cuerpo humano:

¹⁰ Al respecto Ortega señala: “¿es que alguien ha visto todo un cuerpo? ¿Quién ha visto, por ejemplo, entera una naranja? De cualquier sitio que la miremos encontraremos solo de ella la cara que da a nosotros; su otro haz queda siempre fuera de nuestra visión. 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 completo patente y, en cambio, el mundo íntimo nos es por completo inasequible. En ambos sentidos se exagera” (*Sobre la expresión* 579-580).

¿Por qué percibimos en cada momento ese trozo, y solo él, en tan determinada perspectiva? Sin duda porque nuestro cuerpo –cosa entre cosas– 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. Pero ¿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 que posee un gigante saber no percibe en cada instante sino una mínima porción de él. (159)

La experiencia que el yo tiene del cuerpo del prójimo no puede prescindir de su realidad interna. Esta realidad interna va anunciándose por el mundo, expresándose por medio de los gestos como una metáfora encarnada que el cuerpo lleva consigo. La realidad del cuerpo humano, consecuentemente, es proyectiva, debido a que en él la presencia manifiesta está esencialmente referida a la intimidad latente. Por esto resulta fundamental la definición orteguiana del cuerpo como carne, para otorgarle una función simbólica y metafórica, donde *ψυχή* y *σῶμα* se encuentran en un mutuo juego de latencias y superficies.

Debido a esto último, el planteamiento orteguiano toma distancia de dos alternativas clásicas en torno a la percepción del prójimo. Estos planteamientos, que Ortega no duda en llamar prejuicios, son los siguientes: (i) el primer prejuicio consiste en atender al prójimo como un derivado de la autopercepción que cada yo tiene de sí mismo. Esta alternativa queda encerrada en un ejercicio hipotético donde el otro tiene un yo que lo anima puesto que yo, que también soy un cuerpo como el otro, tengo un yo que anima mi cuerpo. (ii) El segundo prejuicio, derivado del primero, 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. Al respecto, sostiene Ortega:

Partiendo de tales afirmaciones no llegaremos nunca hasta el prójimo: será este siempre un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo. Viviría cada uno de nosotros arrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico estilo, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión. (*Sobre la expresión* 158)

La propuesta orteguiana procura tomar distancia de ambos prejuicios, en la medida en que el cuerpo de la persona que está frente a mí tiene un yo absoluta y radicalmente propio que se expresa, gesticula, muestra un comportamiento específico, preferencias, etc. (*El hombre y la gente* 138). Establecemos no solo una percepción de este cuerpo prójimo, sino primariamente una comunicación de sendas intimidades radicales.

El propio Ortega, abriendo cierto análisis hermenéutico del cuerpo, ha puesto la atención en la representatividad e interpretación que atraviesa la experiencia perceptiva del otro. Esto, debido a que, como hemos señalado, el cuerpo al que accede mi percepción se encuentra permeado por una intimidad. Mejor aún, el cuerpo es una metáfora, una pantomima de nuestra alma y, en estricto rigor, de la estratificación de la persona (“Vitalidad, alma, espíritu”)¹¹. El filósofo español se ha referido, incluso, al cuerpo como exteriorización de un hombre interior: “El hombre externo es el actor que

¹¹ Recordemos un importante pasaje de *El hombre y la gente*: “La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es solo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera—, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente ‘realidad’ [...] A todas estas realidades presuntas, a fin de no confundirlas con la realidad radical, las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad” (142-143). En consideración con este carácter interpretativo propio de la dimensión intersubjetiva y, en rigor, del hacer ejecutivo de la realidad radical, Gutiérrez Pozo ha sostenido el preminente carácter hermenéutico que existe en los planteamientos de Ortega sobre la razón vital y, especialmente, la historia en tanto que hacer común (“La vida”).

representa al hombre interior. Ciertamente que en nuestra figura y gestos no se deja ver toda nuestra intimidad” (*Sobre la expresión* 179-180).

Lo notable de la presentación de Ortega, es que la descripción de la circunstancialidad corporal, ahora en cuanto carne expresiva, conduce a una filosofía que amplía la cuestión de la soledad radical característica del raciovitalismo orteguiano. Esto, por cuanto la expresión inherente al cuerpo humano supone una comunicación interpretativa del prójimo, un constante desbordarse a sí mismo (como vida radicalmente mía) para establecer un puente comunicativo con el otro que asienta mis gestos, los rechaza, los responde, los supone, etc.

El pensador búlgaro Lazar Koprinarov ha revisado el estatuto del cuerpo en la filosofía de Ortega a partir del lenguaje, específicamente el cuerpo como gesticulación que supone una dimensión intersubjetiva que interpreta al yo. Koprinarov afirma que “Ortega interpreta el cuerpo humano como la condición y el cimiento de la intersubjetividad. A través de su expresión el cuerpo fundamenta el modo de manifestar el ‘yo’ para los Otros” (529). En este sentido, que el cuerpo sea expresivo supone al prójimo como siendo desde el momento en que el yo da cuenta de su imagen interior, de su sentirse interno. El prójimo, diremos, es coextensivo al intracuerpo en la medida en que la constitución de ambos se da por medio de la expresión y comunicación de los gestos:

El cuerpo humano es la aspiración por expresarse —por darle salida a lo interno, por su presentación en algo, que es entendible para aquellos que no son “mi cuerpo”. Ortega advierte que la intimidad invisible e inaccesible “*toma cuerpo*” y se hace visible en la forma de gesticulación —en la cual están incluidos “no solo los movimientos de las manos, brazos y piernas, sino también las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas etc.”. La gesticulación acompaña al lenguaje. Es más, según Ortega el lenguaje ha surgido de ella y junto con ella. (530)

Es claro que el problema es considerablemente mayor, por lo pronto habría que dar cuenta del modo en que la soledad radical que indica mi vida se pone en juego a partir de una intersubjetividad fundante del lenguaje. Con esto, cabría la interrogante acerca de la naturaleza de ese lenguaje y, desde luego, de la génesis del sentido a partir de un análisis que desplaza la soledad radical y en su lugar coloca la comunicación de los yoes. Ambos problemas exceden los objetivos trazados en este artículo, por lo demás, revisar el estatuto del cuerpo en tanto carne y, con ello, dar cuenta de una novedad orteguiana del otro como expresión e interpretación de su interioridad es suficiente para reflexionar acerca de la percepción del prójimo.

5. REFLEXIONES FINALES

Si comprendemos al prójimo como cuerpo, entonces el yo lo percibe como corporalidad en medio del mundo. No obstante, si el prójimo es comprendido en cuanto carne, entonces el yo lo percibe como expresión de un *intus* auténtica y radicalmente de él, del prójimo. De hecho, habría que precisar que esa percepción no es solo una experiencia que informa de un algo en el mundo, sino que es percepción-interpretación que da cuenta de un alguien, una persona con alma y cuerpo. En sentido estricto: “el cuerpo *vivido* es la frontera entre yo y mundo, entre lo real y lo virtual, un constante dinamismo entre superficie y profundidad, o más bien entre expresión e intimidad” (Gobbi 212).

El prójimo para Ortega, evidentemente, es carne expresiva abierta a la comunicación e interpretación de la otredad desde su génesis. De allí la radicalidad en la caracterización del cuerpo como expresión, pues permite a Ortega pensar la vida privada del yo en relación directa con el otro, es decir, mi radical intimidad y latencia expresada manifiestamente a un prójimo. Como escribe el propio Ortega en *El hombre y la gente* “el hombre no *aparece* en la soledad –aunque su verdad última es su soledad–:

el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante” (148).

La importancia de volver sobre el estatuto del cuerpo y, por extensión, del prójimo en Ortega se debe a que revisar la cuestión de la expresión implica, por un lado, delinear elementos centrales para un análisis hermenéutico del cuerpo y de la dimensión intersubjetiva que atraviesa la experiencia subjetiva. Por otro, conduce a una reflexión ampliada de la persona en la filosofía orteguiana, esto es, no solo respecto de la estratificación que hemos referido en el presente escrito, más complejo aún, respecto de la persona, del hombre, caracterizado genéticamente como abierto al prójimo.

Esto último es, sin lugar a duda, una de las tareas centrales no solo de la filosofía orteguiana, sino de la filosofía contemporánea, a saber: reflexionar acerca de la expresividad como suelo sobre el cual se monta una filosofía del prójimo (esto en su sentido amplio, es decir, tanto ética, política, epistemológicamente, etc.). Finalmente, considérese este señalamiento con el siguiente pasaje de Ortega, donde invita a reflexionar desde el nosotros:

El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o, con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son “yo”, los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*. (*El hombre y la gente* 150)

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, JORGE. *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago: Universitaria, 1993.
- . *Hombre y mundo*. Santiago: Universitaria, 1992.
- BROZAS-POLO, MARÍA PAZ, Y MIGUEL VICENTE-PEDRAZ. “El cuerpo como fundamento de la *socialidad* en José Ortega y Gasset”. *Marília*, n.º 41, 2018, pp. 169-190.
- GOBBI, GIULIA. “El cuerpo hablante en la comunicación digital a partir de la reflexión de Ortega y Gasset”. *Scenari*, n.º 15, 2021, pp. 206-222.
- GUTIÉRREZ POZO, ANTONIO. “La vida humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset”. *Trans/Form/Ação*, n.º 35, 2012, pp. 81-96.
- . “Vida, conciencia y logos. La renovación de la fenomenología en la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset”. *Apuntes filosóficos*, n.º 21, 2002, pp. 89-105.
- KOPRINAROV, LAZAR. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata*, n.º 46, 2012, pp. 529-535.
- LASAGA, JOSÉ. “La superación de la dualidad cuerpo-espíritu”. *Ortega y la fenomenología – Actas de la I Semana Española de Fenomenología*. Madrid: UNED, 1992.
- MARÍAS, JULIÁN. *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- . *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- ORRINGER, NELSON. *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. “Meditaciones del Quijote”. *Obras completas, I*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- . “La percepción del prójimo”. *Obras completas, VI*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “Meditación de la técnica”. *Obras completas, V*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “El hombre y la gente”. *Obras completas, VII*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

- . “Sobre la expresión fenómeno cósmico”. *Obras Completas, II*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- . “Vitalidad, alma, espíritu”. *Obras Completas, II*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- OSÉS GORRAIZ, JESÚS. *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- RÁBADE, SERGIO. *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid: Gredos, 1974.
- RUSSO, MARÍA. *Corporeità e relazione. Temi di antropología in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando editore, 2012.
- SAN MARTÍN, JAVIER. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- . “Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica”. *Revista de Occidente*, n.º 132, 1992, pp. 107-127.