

La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset

Bodily Intimacy in Ortega y Gasset's Philosophy

JESÚS CONILL SANCHO

Universidad de Valencia¹

RESUMEN. Ante la crisis social de la intimidad en favor de la extimidad, en las neurociencias y su reducción a privacidad en el derecho, este artículo expone la idea orteguiana de la intimidad, destacando su carácter corporal. Esta noción corporal de la intimidad descubre el ámbito sentimental de la realidad (lirismo), superando el cosismo y el subjetivismo, mediante el análisis del mecanismo de la metáfora y de la capacidad de ensimismamiento. El modo de realidad de la intimidad se revela como ejecutividad (realidad ejecutiva) y constituye una alternativa al idealismo, al objetivismo de la conciencia y a la introspección psicológica.

Palabras clave: Cuerpo; Alma; Espíritu; Vitalidad; Sentimiento; Yo; Ensimismamiento; Realidad ejecutiva; Metáfora; Conciencia; Interioridad; Subjetividad.

ABSTRACT. In the face of the social crisis of intimacy for the extimacy, in neurosciences, and its reduction to privacy in legal field, this article explains the orteguian idea of the intimacy highlighting its bodily character. This notion of intimacy, rooted in body, discovers the sentimental aspect of reality (lyricism), and also overcomes thingism and subjectivism through the analysis of the mechanism of metaphor and the capacity of entering yourself. Reality of intimacy is conceived as enforceability (executive reality), and represents an alternative to idealism, objectivism of conscience and psychological introspection.

Key words: Body; Soul; Spirit; Vitality; Feeling; I; Entering Yourself; Executive Reality; Metaphor; Conscience; Inwardness; Subjectivity.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

INTRODUCCIÓN: PERSISTENTE IMPORTANCIA DE LA INTIMIDAD
EN LA VIDA HUMANA

La cuestión de la intimidad está muy presente en la vida cotidiana y es de palpitante actualidad. De hecho, vivimos tiempos de crisis de la intimidad y de triunfo de la “extimidad”. A nadie se le oculta que en el contexto actual de nuestras sociedades ha crecido desmesuradamente el poder del espectáculo y de la apariencia a través de unas tecnologías de la comunicación, que son cada día más extensas e intensas. Por tanto, ya desde una perspectiva sociológica y cultural nos percatamos de la importancia de la intimidad en nuestras vidas, aunque sólo sea por lo erosionada que se está, o por la sensación de que nos falta.

Por otra parte, en el contexto social hay que distinguir la intimidad de la privacidad (*privacy*)². Es este término un anglicismo que remite a una cuestión privada de la vida y que ha surgido principalmente en el contexto jurídico estadounidense³, en especial a partir de ciertos asuntos bioéticos, como la gestión privada del propio cuerpo (de la vida y de la muerte), y de los nuevos presuntos derechos que pueden generarse a partir de estas exigencias defensivas de lo privado frente al Estado y otros poderes fácticos. Se trata del aspecto jurídico de la intimidad, cuando se ha pretendido convertirla en un derecho, que ha de ser reconocido y protegido por la ley positiva del ordenamiento jurídico.

A los dos aspectos anteriores se suma en los últimos años un tercero, que es el que está siendo desarrollado por la creciente investigación en las neurociencias y que en bastantes ocasiones se ha expresado mediante fórmulas que resultan alarmantes para muchos, como cuando se ofrece la posibilidad de “leer el pensamiento”⁴ y, por tanto, invadir —presuntamente— la intimidad de los demás. Algunos estudios y medios de comunicación han difundido la idea de que los avances de las neurociencias van a posibilitar que leamos los pensamientos y penetremos en los sentimientos de las personas. El ruido mediático de estos mensajes no ha hecho más que crecer en las dos últimas décadas. Pero ¿es realmente posible leer el pensamiento y llegar hasta los sentimientos de las personas a través de los conocimientos que ofrecen las neurociencias?

² Diego Gracia, *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 120-125; José Luis Pallarés, “La intimidad como valor antropológico y social”, *Diálogo Filosófico*, 30 (1994), 403 ss.

³ Samuel D. Warren y Louis D. Brandeis, “The right to privacy”, *Harvard Law Review*, 1980 (citado por Diego Gracia, p. 124, n. 26).

⁴ “¿Es posible leer el pensamiento?” (<http://antroporama.net>); E.L. Doctorow, *El cerebro de Andrew*, Miscelánea, Barcelona, 2014; Marco Jacoboni, *Las neuronas espejo* (citando al Prof. Suape en Harry Potter: “sólo los *muggles* hablan de ‘leer el pensamiento’. La mente no es un libro...”). Vid. también Recerca (2013). Revista de Pensament i Anàlisi, n. 13: “Retos actuales de la neuroética”.

No obstante, a pesar de la crisis de la intimidad que ponen de manifiesto las perspectivas sociológicas y neurocientíficas, y a pesar de cierta tendencia a reducirla a privacidad en influyentes medios jurídicos, lo cierto es que el tema de la intimidad sigue manteniendo una gran relevancia en la vida cotidiana y en el imaginario común de la sociedad, e incluso en las ciencias naturales y sociales, a través de la persistencia de algunos términos presuntamente equivalentes, como por ejemplo los de interioridad, subjetividad, identidad, conciencia, memoria y mente.

Sigue siendo habitual recurrir a la intimidad para entender lo que es la vida auténticamente personal y para comprender el núcleo de lo humano. Se remite a la intimidad, cuando se quiere defender algún proceso de humanización, pues suele decirse que, para “humanizar”, hay que hacer frente a la objetivación y tecnologización que imponen los actuales procesos sociales, es decir, no dejarse avasallar por los poderes y coerciones que erosionan o disuelven lo que se considera el trasfondo más íntimo de la persona; curiosamente (¡paradójicamente!), hasta cuando se habla de posthumanismo y transhumanismo.

Por consiguiente, la intimidad se considera como un elemento irrenunciable del ser humano, que tiene que ver con aquello en que consiste vivir humanamente frente al peligro de la deshumanización. Quienes han querido -y siguen queriendo- mejorar la vida humana, a través de las nuevas posibilidades que ofrecen los avances culturales y tecnocientíficos, no han abandonado el uso de términos que tienen que ver con la intimidad. ¿Será que es en la intimidad donde se encuentra la dimensión o instancia “absoluta” de la vida humana? ¿Se debe a que se sigue creyendo que sólo cultivando la intimidad se logra forjar el carácter y la personalidad, de donde surge la fuerza vital necesaria para llevar a cabo un auténtico proyecto de vida personal?

LA INTIMIDAD EN LA FILOSOFÍA DE J. ORTEGA Y GASSET

1. La intimidad sentimental

En el tratamiento orteguiano de la intimidad descubrimos varias facetas. En un primer momento, cabe destacar que la intimidad se sitúa en el mundo del sentimiento como una potencia distintiva del hombre y una “cuarta dimensión”, la de la “sentimentalidad”, como era propio de la línea del pensamiento español desde la Generación del 98, por ejemplo, en Unamuno. La vida interior es propia de la personalidad humana, que tiene un “poder plástico”⁵, una energía

⁵ Un término que cabría relacionar con Nietzsche (vid. F.-H. Robling, “Plastische Kraft”, *Nietzsche-Studien* 25 (1996), pp. 87-98; Djavid Salehi, “Subjekt”, en Henning Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 334-335).

creadora de realidad, una fuerza vital que va más allá del instinto de conservación y que en Ortega constituye el ámbito del “lirismo”⁶. “Lirismo es vida interior, vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea”⁷. Así pues, el lirismo ofrece la fuerza para lograr sustancia vital y hasta protagonismo histórico, en la medida en que capacita para no dejarse llevar por el mero azar.

¿Cómo se llega a sentir este “lugar sentimental” y este “valor sentimental” que presta “intimidad” a las cosas que se viven? A mi juicio, la respuesta de Ortega sigue dos vías: 1) una es la que resalta la vivencia de primera persona en el intracuerpo y en la ejecutividad; y 2) otra es la que expone a través del análisis del mecanismo metafórico. Las dos confluyen en el mundo del sentimiento y en un modo de entender sintiendo ejecutivamente la realidad sentimental.

La primera línea de respuesta se basa en la consideración del “yo” como “lo ejecutivo”, es decir, el yo que “no podemos convertir en cosa”⁸. Con su nueva perspectiva, Ortega pretende rebasar la reflexión kantiana sobre la posibilidad de distinguir entre personas y cosas, haciendo ver la diferencia real que existe entre el significado de un verbo en primera persona y su significado en segunda o tercera persona; por ejemplo, “yo ando”. La realidad a que el “yo ando” alude es diferente de la aludida por “él anda”. Según Ortega, “en el “yo ando” me refiero al andar visto por dentro”, lo cual ya ocurre en los verbos en que su significación primaria parece la exterior. Pero hay una serie de verbos cuya significación primaria es la que tienen en primera persona, como son el desear, el odiar, el doler, etc. En esta capacidad real de sentir el deseo deseando, el odio odiando y el dolor doliendo, y distinguirlo de la imagen o concepto del deseo, del odio y del dolor, queda clara la diferencia entre el “yo” y cualquier otra cosa. Pues, por ejemplo, “la imagen de un dolor no duele”, sino que “lo sustituye por su sombra ideal”, de manera que hay una contraposición entre el dolor doliendo y su imagen.

La consecuencia que Ortega saca en este contexto es que “Yo” significa “todo (...) en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose”⁹. Por consiguiente, no se trata de ninguna cosa, sino de una perspectiva y por eso “no podemos situarnos en postura utilitaria ante el “yo””, sino en relación de “compenetración”

⁶ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas* (= O.C.), Taurus, Madrid, 2004-2010 (se citará el volumen y la página): “El lirismo en Montjuich” (1910), O.C. I (2004), pp. 373-374. Vid., por ejemplo, Agustín Andreu, “Ortega: mística, lírica y metafísica”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 7-31.

⁷ “El lirismo en Montjuich” (1910), O.C. I (2004), p. 374.

⁸ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), pp. 664-680.

⁹ *Ibidem*, p. 668 y 669.

y de “intimidad”. Pero, además de superar el cosismo, el “análisis” orteguiano de la intimidad, en este contexto, da un paso más, a fin de no caer tampoco en la tentación del “pecado original de la época moderna”, que para Ortega es el “subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo”¹⁰. Por eso Ortega no acepta que sea la introspección, la observación de sí mismo, el medio por el que se encuentra la intimidad. Es éste un aspecto crucial y sumamente actual, porque son muchos en el campo de las actuales neurociencias los que siguen entendiendo que a la dimensión de la interioridad (término con el que suele aludirse al ámbito de la intimidad) se llega por vía de introspección¹¹. Ortega deja claro desde muy pronto (los textos citados de Ortega son de 1914) que la intimidad no se encuentra en la introspección.

En efecto, la “verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose” no puede ser objeto, no lo es de la reflexión trascendental (siguiendo el método kantiano y sus transformaciones), pero tampoco puede ser objeto de introspección. Todo lo que podemos hacer objeto se convierte para nosotros en imagen (en concepto, en idea), deja de ser lo que es y se convierte en una “sombra o esquema de sí mismo”. Ésta es la posición orteguiana: “Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad”¹². La realidad de la intimidad no se hace objeto, sino que sólo puede darse en perspectiva: “La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud”¹³. Pero, entonces, ¿quiere decirse que podría ser objeto de algún tipo especial de “contemplación”, como cuando nos colocamos ante una obra de arte, por ejemplo, el *Penseroso*?

En el ejemplo que pone Ortega del *Penseroso*, no es el bloque de mármol lo que constituye el contenido de la conciencia de realidad que produce nuestra fruición estética, que a lo sumo es un “medio”; y “tampoco el objeto fantástico es el objeto estético”. Pues, según Ortega, en vez de un objeto o una imagen, se trata de una “absoluta presencia”, de un acto ejecutándose. Por tanto, no es en la in-

¹⁰ Ibidem, p. 669.

¹¹ Vid., por ejemplo, Gerald M. Edelman y Giulio Tononi, *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2005.

¹² “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), p. 670. Vid., por ejemplo, el comentario de Julián Marías, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología” (1956), en *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 139-147.

¹³ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), p. 670.

trospcción donde se encuentra la intimidad, pero tampoco en la ficción o en la narración, que pueden aludir a la intimidad, pero tampoco la ofrecen. “La narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad”, por tanto, narra las cosas, pero no las presenta “como ejecutándose”, es decir, tampoco nos hace patente la “realidad ejecutiva”¹⁴.

La segunda línea de respuesta que ofrece Ortega a cómo se llega a sentir el “lugar sentimental” y el “valor sentimental” que presta “intimidad” a las cosas que vivimos se encuentra en el análisis del mecanismo metafórico. La operación metafórica nos empuja a otro mundo, donde, siguiendo el ejemplo que pone Ortega, los cipreses son llamas. La imagen tiene dos caras: por un lado es imagen de una cosa, pero por el otro es algo “mío”, es “un estado real mío”, mientras se está ejecutando. “A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento”¹⁵. El sentimiento no se reduce a los estados de agrado y desagrado, de alegría y tristeza, sino que consiste en la “reacción subjetiva” que se produce en los actos que ahora llamamos mentales (ver, recordar, entender, etc.) y de la que no nos damos cuenta, porque “nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros”¹⁶.

Es a través del mecanismo metafórico como se puede vivir la apropiación sentimental y su carácter íntimo. Pues, siguiendo con el ejemplo de Ortega del ciprés y la llama, en la metáfora tenemos “un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas”. “Metáfora” significa transferencia y transposición, indicando la posición de una cosa en el lugar de otra, pero la transferencia metafórica es mutua¹⁷; lo cual, según Ortega, “sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental”¹⁸. En la metáfora sentimos una identidad (la de ciprés-llama), la vivimos ejecutivamente a través de la metáfora (metafóricamente), aunque ignoramos el porqué de la relación identificadora. El lugar y el valor sentimentales, sentidos (vividos) ejecutivamente, son los que prestan el profundo carácter de intimidad a la realidad ejecutiva o sentimental.

¹⁴ *Ibidem*, p. 672. De ahí que las interesantes aportaciones de la denominada “identidad narrativa” (cfr. Paul Ricoeur, Tomás Domingo, Lydia Feito, Arleen Salles) no sean suficientes desde esta perspectiva orteguiana.

¹⁵ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), p. 676.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Vid. Jaime de Salas, “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas (coordinadores), *El primado de la vida*, Universidad Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1997, pp. 155-168.

¹⁸ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), p. 676, nota 1.

Necesitamos la metáfora para pensar vitalmente desde una razón experiencial y sentimental; la metáfora no sólo es un medio de expresión, sino también un medio de intelección, y por tanto, según Ortega, “una verdad” y “un conocimiento de realidades”¹⁹, siendo su uso “ineludible”, sobre todo cuanto más nos alejamos de las cosas concretas de la vida. Por ejemplo, cuando se ha querido pensar “el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia”, que “se da siempre fundido con el cuerpo”, se ha tendido a “corporizarlo”. De hecho, ha costado mucho esfuerzo aislar la “intimidad psíquica” dentro del sí mismo. Según Ortega, “la formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del yo” en un lento reflujó desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de “yo” se dice primero “mi carne”, “mi cuerpo”, “mi corazón”, “mi pecho”²⁰. Se trata de una “noción corporal del sujeto”²¹, por la que “el hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de “lo mío” es anterior a la del “yo”²². El enfoque orteguiano entiende el yo dentro de una concepción corporeizada de la subjetividad y de la intimidad.

2. Topografía de la intimidad

Un segundo aspecto del que trata Ortega para comprender la intimidad humana es lo que denomina la “topografía de nuestra intimidad”, con la que cree ofrecer asimismo la “tectónica de la persona”²³. Ortega presenta una división de la intimidad en tres partes²⁴: cuerpo (vitalidad), alma (sentimientos, emociones y deseos), espíritu (mente).

¹⁹ “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), O.C. II, pp. 505-517.

²⁰ Ibidem, p. 512.

²¹ Para la posible relación con la subjetividad corporal en Nietzsche, vid. Jesús Conill, “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche”, *Quaderns de Filosofia*, II:1 (2015), pp. 61-78.

²² “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), O.C. II, p. 512. Vid. José Hierro, “La idea del yo en Ortega y Gasset”, en Fernando Llano y Alfonso Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 109-125; pero, aparte de su valioso análisis del término “yo” y la comparación con cierta filosofía analítico-lingüística contemporánea (p.e., Wittgenstein, Strawson, Dennett), a mi juicio, habría que distinguir el enfoque filosófico que convierte al yo en una “condición” de posibilidad (lógica y/o pragmática) del nuevo enfoque orteguiano, que entiende el yo dentro de una concepción corporeizada de la subjetividad, en la línea nietzscheana de la hermenéutica.

²³ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, pp. 566-592.

²⁴ Algunos de los términos que usa Ortega pueden resultar problemáticos en el actual contexto, pero lo más significativo es la perspectiva filosófica que ofrece, abriendo un nuevo horizonte, que permite una relación de colaboración con el desarrollo científico. Vid. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, pp. 170-183.

Una primera parte de la intimidad personal es la que está enraizada en el cuerpo y que denomina “alma corporal”, que es el “asiento o cimiento” del resto de nuestra persona, pues hasta “lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal”: “nuestra persona toda (...) asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo”²⁵. Por eso no tiene ningún sentido separar (“seccionar”) el alma y el cuerpo, que, aun siendo “distintos”, “no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma”, dado que “sus fronteras son indiscernibles”: “el uno termina dentro del otro”²⁶. En este contexto, Ortega anuncia que en su día piensa tratar el tema “El sentido del cuerpo”, que considera de “insuperable actualidad”, “porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne”²⁷.

Pero ya en este momento expone Ortega una visión del cuerpo como vitalidad, que considera básico para abordar el tema de “la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana”, y cuyo primer paso es “una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad”. La primera es el alma corporal, que Ortega denomina “vitalidad”, un “hontanar” de energía viviente, que permite diferenciar entre seres con vitalidad rebosante y otros, de vitalidad deficiente²⁸. De ese fondo de vitalidad, que se encuentra en el subsuelo de nuestra intimidad, se nutre la persona entera y sin esa savia vital no es posible una personalidad vigorosa, sea en el orden moral, científico, político, artístico o erótico. Esta vitalidad o fuerza vital, en la que se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, según Ortega, constituye un “fenómeno” y un “hecho” (no una hipótesis o una teoría), el hecho de la vitalidad y el cuerpo humanos.

Este cuerpo humano es sumamente peculiar, porque se trata del “único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento”: “por fuera” y “desde dentro”. Como vimos, las palabras que significan acciones corporales tienen una doble significación, según se empleen en primera o en tercera persona (“yo ando” o “él anda”). De ahí la conveniencia de analizar cómo es para cada cual su cuerpo desde dentro (sensaciones intracorporales, impresiones, percepciones, el marco dentro del cual todo nos aparece), lo que Ortega ha denominado

²⁵ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, p. 568.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*. Ortega señala que utiliza esta expresión (“resurrección de la carne”), por ser el catolicismo la religión que menos ha hostilizado la corporeidad, ya que, a diferencia de la Reforma, el cristianismo mediterráneo se hace tan “católico” que “ha absorbido el orbe entero de la vida” y, salvándolo todo (la materia, el cuerpo, y hasta lo que para Lutero era la corrupción), celebra el “triumfo de la vida” (“Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, pp. 568 y 569).

²⁸ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, p. 573.

“el intracuerpo” (a diferencia del extracuerpo) y cuya importancia en la arquitectura de la persona humana hace notar.

Ahora bien, Ortega se pregunta cómo se produce la peculiar inversión hacia lo íntimo, porque, de entrada, es una “anomalía” del organismo vivo, gracias a la cual se descubre “el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores”. De hecho, Sócrates animaba a “recogerse” en sí mismo, a “ensimismarse”²⁹, y prestar atención a la voz interior de su “demonio” (a su “*daimon*”). Tras este recuerdo Ortega añade: “La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional”³⁰. Al parecer, la cultura se logra aprovechando una cierta patología biológica, que nos permite tener una intensa y rica vida interior, como la que representan las figuras del místico, el poeta y el filósofo.

Un segundo ámbito de la intimidad personal lo constituye la región de los sentimientos, las emociones, los deseos, los impulsos y los apetitos, que Ortega denomina, “en sentido estricto, alma”³¹. Pero esos sentimientos, deseos, impulsos y apetitos, que son “míos”, no son yo. Por eso, hay que distinguir entre el “yo” y el “mí”. El dolor de muelas me duele a mí, pero no es yo. “Mis” impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, pero no son “yo”. El “yo” asiste a ellos, interviene en ellos, sentencia sobre ellos y hasta es capaz de disciplinarlos, mediante una serie de acciones eficientes del espíritu sobre el alma; aunque el espíritu tiene sus límites, pues el “yo” no puede, por ejemplo, crear un sentimiento. Sin embargo, una vez que ya ha surgido un sentimiento, un deseo o una emoción, sí puede dejarse llevar o imponerse impidiendo que invada la intimidad de la persona. Por tanto, en el ámbito del pensamiento y de la voluntad hay una dimensión que no depende de nosotros (se piensa, se quiere)³², pero el pensamiento y la voluntad tienen también otra dimensión que sí depende de nosotros; por una parte, hay que reconocer que nos advienen, pero, por otra, tenemos capacidad de intervenir en ellos en alguna medida.

Así pues, hay una tercera zona de nuestra intimidad personal, llamada “espíritu”, que es “su centro último y superior, lo más personal de la persona”³³. Ahora bien, según Ortega, no ha de confundirse con ninguna entidad metafísica.

²⁹ Más tarde atenderemos a este aspecto en la versión propiamente orteguiana (cfr. “Ensimismamiento y alteración” (1939), O.C., V, pp. 531-550).

³⁰ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, p. 572.

³¹ *Ibidem*, p. 576.

³² Vid. Georg Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, 1867, Bd. I, 99; Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 16, 17 y 54; *Genealogía de la moral*, I, 13; Martin Stingelin, “Sprachphilosophie”, en H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch*, pp. 425-426.

³³ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, p. 575.

sica que estuviera tras los fenómenos, sino que “llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista”. Para Ortega, “el ejemplo más claro es la voluntad”, un “hecho interno” que expresamos con la frase “yo quiero”, cuyas resoluciones emanan de un “centro personalísimo”, el “yo”, que es capaz de dominar las inclinaciones que, aun siendo “mías”, no son “yo”; de manera que “yo” (por ejemplo, en virtud de un deber) puede ponerse en contra de “mí” (las inclinaciones en mí)³⁴. Lo mismo pasa con el pensamiento, cuyo acto de pensar es ejecutado por la mente o espíritu (yo pienso). Según Ortega, en sentido estricto, tampoco se piensa —habría que añadir, sólo— ni con el cuerpo ni con el alma, sino con el espíritu o mente; así pues, “yo quiero” y “yo pienso” son actos espirituales o mentales, no sólo anímicos y corporales. Pero la vitalidad corporal y las inclinaciones constituyen el trasfondo del pensamiento y de la voluntad (cuyo querer es preferir)³⁵. Hay, pues, aspectos corporales, anímicos y espirituales del pensamiento, la voluntad y la intimidad.

Ortega insiste en que esta tripartición de la intimidad humana (vitalidad, alma y espíritu) “nos es impuesta por los hechos”³⁶. A su juicio, se trata de “conceptos descriptivos” (no hipótesis metafísicas), que sirven para denominar “íntimos sucesos”: 1) “en el dolor me duele mi cuerpo”, 2) “la tristeza está en mí, pero no viene de mi yo”, 3) “pensar o querer son actos “míos”, en el sentido de que nacen de mi yo”. Por tanto, el “mí” adquiere tres significados distintos, según se aplique a mi cuerpo, a mi tristeza o a mi decisión; pues mi cuerpo no es mío en el mismo sentido que es mía la tristeza, y ésta no es mía como lo es una decisión producida por un acto de la voluntad de mi yo. En los tres casos se trata de una “pertenencia a la persona”, pero distinguiendo tres formas distintas de “yo”, que integran la personalidad: el yo de la esfera psicocorporal, el anímico y el espiritual o mental, “tres centros personales”, articulados, pero distintos³⁷.

La distinción de estas tres zonas de la intimidad (vitalidad, alma y espíritu) es muy relevante, según Ortega, “para una caracteriología”³⁸, en la medida en que permite aclarar ciertas diferencias en los caracteres y modos de ser. Nos caracterizamos por la proporción de cada uno de los componentes de la intimi-

³⁴ Ibidem, p. 575.

³⁵ Sin las “ferencias” (inclinaciones) [lo anímico-corporal] no habría preferencias [lo espiritual]. En la misma línea, vid. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

³⁶ “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), O.C., II, p. 578.

³⁷ Ibidem, p. 579. Esta clarificadora distinción entre me, mí y yo se encuentra también en las obras de Xavier Zubiri, por ejemplo, en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986. Vid. también Fernando Montero, *Regreso a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, Parte III, apartados 7-8 y 14-19.

³⁸ Ibidem, pp. 585 y ss.

dad personal, pero sobre todo por el orden personal de las “potencias psíquicas”, pues lo decisivo es “desde dónde” vive uno primordialmente, “cuál de esas tres potencias sirve de base y raíz a su vida”. Pues en “nuestra existencia íntima” vivimos principalmente de nuestra “alma corporal”, o bien de nuestra “emotividad” o de nuestro “espíritu” (intelecto y voluntad).

3. *La intimidad del cuerpo humano*

El trasfondo de la intimidad es el cuerpo. Pero, para mostrar la peculiaridad del cuerpo humano, Ortega lo compara con los otros cuerpos de los que tenemos experiencia y llega a la conclusión de que hay dos especies de cuerpo: el mineral y la carne³⁹. Pues, por ejemplo, al margen de que un organismo humano y un mineral puedan reducirse a los mismos elementos químicos, ya “por su aspecto” el cuerpo humano no es cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral, su aspecto no se puede reducir a los mismos componentes que el aspecto de un mineral, ya que, “como fenómenos, como aspectos, son esencialmente diferentes”. Según Ortega, la diferencia entre esas dos especies de cuerpo provoca dos actitudes diferentes: a diferencia de lo que ocurre ante el mineral, ante la carne “preveremos algo más” que lo que percibimos, pues la carne se nos presenta “como exteriorización de algo esencialmente interno”. El dentro del mineral es relativo, mientras que “lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo (...) a hacerse externo”, porque es una “intimidad”, a la que llamamos “vida”⁴⁰. Se trata de la intimidad vital de la persona, que tiene carácter corporal.

Por eso, es una “falsa descripción de los fenómenos” decir que primero vemos del hombre sólo un cuerpo como el mineral y que sólo luego, por reflexión, “insuflamos en él mágicamente un alma”. Remitiendo a Max Scheler⁴¹, Ortega insiste en que lo que ocurre es lo contrario: que sólo por abstracción logramos ver del hombre su “cuerpo mineralizado”, porque lo que nos presenta la carne es el cuerpo y el alma “en indisoluble unidad”, una unidad en que el cuerpo y el alma “se articulan formando una peculiar estructura”, que es “indiferente y previa a las teorías espiritualistas y materialistas”⁴². En esa estructura fenoménica de la vida orgánica está la intimidad, que sólo se hace presente mediante el cuerpo. Ortega se sitúa en el nivel fenoménico, que no se identifica con el objetivo, porque al fenómeno no siempre se accede haciéndose éste objeto, ya que fenomenizar no equivale a objetivar.

³⁹ “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, pp. 681-695; “Problemas del aspecto humano” (1925), O.C., III, 815-818.

⁴⁰ “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, pp. 680-681.

⁴¹ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923).

⁴² “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, p. 682.

La intimidad humana se expresa a través del cuerpo. Cuando vemos el cuerpo humano lo vemos como carne y, por tanto, cargado de “alusiones a una intimidad” y “por eso, mirarlo es más bien interpretarlo”. El cuerpo humano y sus gestos significan, la carne del hombre “tiene significación, expresa un sentido” (a lo que los griegos llamaron “lógos” y los latinos “verbo”). Por consiguiente, en fórmula que Ortega hace propia, “en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo de una realidad latente”⁴³, la de la intimidad personal, basada en la experiencia corporal.

Esta intimidad corporal del hombre se manifiesta con el poder expresivo de la carne, que va más allá de lo útil y, por tanto, constituye un problema para toda la biología “utilista” (la del darwinismo escolástico). Por ejemplo, llorar, reír, etc., no se comprenden bien en esa perspectiva “utilista”, ya que en los gestos emotivos se descubre una función “extrautilista” de la vida. Pues, más allá de la actitud “imperialista” de una biología que quiere someterlo todo al “principio utilista” de la adaptación, Ortega defiende, apoyándose en Kohnstamm⁴⁴, que además de la “actividad finalista” de adaptación, cabe descubrir en los gestos emotivos una “actividad expresiva” de creación. Por consiguiente, la expresividad sería también una función primaria de la vida. No basta el principio utilista para comprender las gesticulaciones emotivas. De hecho, según Ortega, el mismo Darwin se vio forzado a salir del utilismo, e incluso de la pura fisiología, para explicar los sentimientos de alegría y tristeza relacionados con la risa y el llanto. La relación “no es física”, sino que se trata de “una relación simbólica. El organismo simboliza corporalmente la polaridad u oposición psicológica entre dos emociones”⁴⁵. Según Ortega, fue Darwin quien abrió la vía a una teoría simbólica de los gestos emocionales, desarrollada más tarde por Piderit⁴⁶.

“Las emociones pueden hallar en movimientos espaciales [gestos] sus correspondencias, sus metáforas”⁴⁷. Esta analogía o metáfora entre lo espacial (los gestos) y lo psíquico es el hecho de la expresión. La hermandad radical entre “dentro” y “fuera” es un misterio. Y el error fue buscar entre ambos una relación “física”. Se hablaba de “mutuo influjo” entre alma y cuerpo, de acción psicofísica, de paralelismo entre alma y cuerpo. Esto era —y es— “condenarse al dilema entre espiritualismo y materialismo”. “Ahora vemos -dice Ortega- que

⁴³ Ibidem, p. 683.

⁴⁴ Oskar Kohnstamm, *Actividad finalista y actividad expresiva* (1913), citado en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, p. 686.

⁴⁵ “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, p. 687.

⁴⁶ Theodor Piderit, *Mimica y fisiognómica* (1886), citado en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, p. 687.

⁴⁷ “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), O.C., II, p. 688.

hay entre ellos [alma y mundo] un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica⁴⁸, que funda una biohermenéutica.

Ortega no acepta la “separación entre lo físico y lo psíquico”, que considera una “manía” de tiempos pasados, ya que en los gestos y en la fisonomía de una persona “transparece su ser íntimo”⁴⁹. Por eso, considera “falso”, e insiste en ello, “que veamos “sólo” un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana”⁵⁰. “¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente (...) a ese objeto material una psique tomada no se sabe de dónde!”. En este momento, Ortega alude a su ensayo “La percepción del prójimo” y, de modo especial, a la obra de Scheler *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)⁵¹, para reforzar su descripción de lo que ocurre cuando estamos ante un cuerpo viviente y, sobre todo, ante el cuerpo humano: que la “visión física” de cualquier ser viviente es a la vez “percepción psíquica” de su alma o “cuasi alma” (por ejemplo, en el aullido del perro su dolor), de manera que “distinguimos la piedra y la máquina de la figura con carne. Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter”⁵². Y, en el caso del cuerpo humano, Ortega insiste en “el valor expresivo del cuerpo”, por el que se nos revela la “condición íntima” del hombre, sin cuya posible captación intuitiva sería imposible el trato y la convivencia.

4. La intimidad liberadora

En la comprensión del ser humano, no se suele reparar en que “lo primero que del hombre se forma es su persona social”, el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos, tendencias, en que consiste nuestro trato con los demás⁵³. De hecho, puede poseerse una “personalidad social muy civilizada”, pero todavía carecer casi de intimidad. Pues la espiritualidad periférica de la persona social está integrada por “lo recibido y mostrenco”, lo que el ambiente “imprime en todos por igual”, que es casi algo “mecánico”.

⁴⁸ Ibidem. Este tipo de nexo no físico puede tener que ver con una causalidad entendida más radicalmente como “funcionalidad” y que abre a algo así como a una relación (de causalidad o funcionalidad) [proto]personal (vid. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989; *El hombre y Dios*. Nueva edición, Alianza, Madrid, 2012).

⁴⁹ “La elección en amor” (1927), O.C., V, 514-515.

⁵⁰ Ibidem, p. 514. Vid. también la prosecución de esta línea en la Antropología de Julián Marías (*Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1971) y la Psicología de Mariano Yela, José Luis Pinillos y Helio Carpintero.

⁵¹ Ibidem, p. 514, nota 2.

⁵² Ibidem, pp. 514-515.

⁵³ “Sobre los Estados Unidos” (1932), O.C., V, pp. 36-44, especialmente, pp. 42-44.

En cambio, la auténtica intimidad comprende lo que el individuo piensa, “crea o recrea por sí, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser”. Esto, que es “lo más valioso, última potencia del espíritu, es lo que más tarda en formarse dentro de la persona” y lo que más “estimamos”. Porque sólo cuando el hombre posee “criterios propios”, que son “su sustancia inalienable”, cabe decir que “es plenamente una persona”. El que sólo posee el repertorio de modos recibidos sólo funcionará en las situaciones rutinarias como un “hombre estandarizado”, pero en una circunstancia nueva no sabrá qué hacer, ya que, si no tiene una auténtica intimidad, no podrá recurrir al “fondo creador de sus criterios propios”.

Ortega ilustra la diferencia que ha establecido entre la persona social y la intimidad, recordando que en los pueblos primitivos “no existe la persona individualizada”. Por eso, todos los miembros de una tribu son “espiritualmente iguales”. Dicen lo mismo, sienten los mismos apetitos y se comportan prácticamente igual. Entre ellos hay “diferencias temperamentales, pero no espirituales”. Sus reacciones serán las mismas, porque no tienen intimidad, sino que sólo se mueven siguiendo los estándares de la persona social, que está vacía de la auténtica intimidad personal.

La intimidad liberadora invita, como hizo Goethe, a evadirse de “lo demás” y a “instalarse en sí mismo”, logrando así “la liberación hacia sí mismo”⁵⁴. Aunque no sepamos en qué consiste exactamente el sí mismo, el “ser sí mismo” se siente como una caricia deliciosa y liberadora (según Ortega recordando a Goethe), que nos hace disfrutar y que constituye la “Personalidad”, la “intimidad” personal. No obstante, lo problemático de la intimidad es el fondo, porque el “sí mismo” consiste en lo que cada cual es “en el fondo”. Pero, ¿qué es lo que cada uno es y lo que cree en el fondo de sí mismo? No es fácil descubrirlo tras las sucesivas “capas geológicas” de los “falsos yos que me han colonizado”, con las ideas recibidas, las preferencias que el entorno impone, los sentimientos por contagio, etc. La intimidad liberadora es la que Goethe, según Ortega, nos incita a buscar, con el afán de llegar a la “autoctonía de sí mismo”⁵⁵.

Ahora bien, ¿cuál es el medio para captar nuestro “yo mismo” en la intimidad? Goethe propone un método, que Ortega considera que es “el verdadero”: “en vez de ponernos a contemplar nuestro interior”, nos propone salir a la vida, lo cual implica “tener que sostenerse (...) en las circunstancias”, luchando y esforzándose por ser “sí mismo”. La vida es “acción y quehacer”. El “dentro”, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a lo corporal, ni la psique es un cuasi-cuerpo. Tampoco la intimidad es una cosa, sino que tiene que ver con un “programa de quehaceres”

⁵⁴ “Goethe, el libertador” (1932), O.C., V, pp. 143-148, especialmente pp. 146-148.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 147.

y con el “acto liberador del sí mismo”, por el que somos capaces de rebasar las normas recibidas, pero también de dárnoslas a nosotros mismos. En consecuencia, según Ortega, no se encontrará el sí mismo de la intimidad, si se lo busca por la vía contemplativa, porque “la norma surge en la acción”; y es ahí, en la vida, en la acción vital, donde “brota clara la voz del dentro como programa de conducta”⁵⁶.

5. Intimidad y ensimismamiento

Uno de los lugares donde Ortega explicita la riqueza de la intimidad es en su tratamiento del ensimismamiento como “la diferencia más sustantiva” entre la vida animal y la humana, al caracterizar la primera como “constitutiva alteración” y la segunda como la que tiene el poder de “ensimismarse”⁵⁷. El animal “no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*”, por tanto, “alterado” y “enajenado”. Sin embargo, el hombre puede “meterse dentro de sí”, “atender a su propia intimidad”, por tanto, ocuparse de sí mismo. Pero ese poder de sustraerse y de ensimismarse tiene que ganárselo y hacérselo; por ejemplo, este poder de creación (de reobrar sobre las cosas y transformarlas) es la técnica. Gracias a ella el hombre puede ensimismarse, pero viceversa, el hombre es técnico porque pudo ensimismarse (entrar dentro de sí, forjarse ideas y fraguarse un plan), es decir, construirse el mundo interior de la intimidad.

Y de este mundo interior emerge la posibilidad de vivir y hacer frente a las circunstancias, pero contando con un “*sí mismo*”, que se convierte en protagonista de la vida personal, de tal manera que, en vez de dejarse dominar por las cosas, será capaz de gobernarlas e imponerles su voluntad, llegando a “modelar el planeta según las preferencias de su intimidad”⁵⁸. Esta capacidad es la que abre la posibilidad de “humanizar” el mundo y de inyectarle “sustancia ideal”. Es el poder de concentrarse y ensimismarse el que permite proyectar la acción futura y, por tanto, no puede hablarse de acción (de praxis) sin ensimismamiento. Es éste un momento oportuno para recordar con Ortega que “el destino del hombre” es “primariamente *acción*”, que “no vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir”. De ahí que la condición humana sea realmente dramática, porque el hombre no está nunca seguro de ser auténticamente hombre, ni de que va a pensar de modo adecuado, ni tampoco de que va a acertar en la vida.

⁵⁶ Ibidem, p. 148.

⁵⁷ “Ensimismamiento y alteración” (1939), O.C., V, pp. 531-550.

⁵⁸ Ibidem, p. 537. La cuestión de las preferencias implica remitir a los valores que están en juego, un tema importante en el pensamiento de Ortega (vid., por ejemplo, “Introducción a una estimativa - ¿Qué son los valores?”, O.C., III, pp. 531-549) y que surgió en el coloquio del Seminario de Investigación Xavier Zubiri (6 de febrero de 2015), a partir de una pregunta de Diego Gracia (vid. *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2011).

El hombre es un drama, una aventura, un problema, porque no sabe lo que va a pasar y, por tanto, está siempre en peligro de perderse. En expresiva formulación orteguiana, el tigre “no puede destigrarse”, pero “el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse”⁵⁹. En concreto, cada uno de nosotros corre el peligro de no ser el sí mismo que es y de traicionarse a sí mismo. Por eso dirá Ortega que nuestra individualidad personal es una “utopía incitante” y se comprende que cite en este contexto el famoso lema de la ética heroica de Píndaro: “*llega a ser el que eres*”⁶⁰.

Ahora bien, según una reflexión –a mi juicio– muy sugerente de Ortega, para llevar a cabo la utopía vital desde el sí mismo de la individualidad personal, hay que partir de la intimidad, pero, a su vez, para tener intimidad y mundo interior, se necesita tener imaginación, una “hiperfunción imaginativa” y “fantasía”⁶¹. Tanto la imaginación y la fantasía como las creencias ocupan en el pensamiento de Ortega un lugar muy destacado, no sólo para configurar la razón, sino también para conformar la intimidad personal. No debe olvidarse que la figura preferida por Ortega para calificar al hombre es la de un “animal fantástico”⁶², que es capaz de crearse un “mundo interior” y de manifestar ese “íntimo mundo fantástico” suyo⁶³, es decir, su “*intimidad*”, convirtiendo las señales en expresiones que portan un sentido, una significación. Al animal humano no le bastan las “señales útiles” referidas a la situación en torno suyo, sino que siente la necesidad de comunicar su “exuberante” intimidad (la “superabundancia de imágenes, de fantasmagorías”), la riqueza interna que lo oprime por dentro, lo desasosiega, excita y atemoriza. Y de ahí que tampoco baste el “utilitarismo zoológico” para comprender la “génesis del lenguaje”; porque el animal fantástico que es el hombre siente una necesidad de comunicarse desde la intimidad, que se expresa con un lenguaje de significados y sentidos, y que, aun cuando sea mediante el “habla” de la gesticulación del cuerpo humano⁶⁴ (de ahí la importancia de la fisiognómica en el trato vital)⁶⁵, requiere siempre “interpretación”.

En efecto, el cuerpo carnal, la carne viviente, que expresa la intimidad de la vida personal es siempre un “jeroglífico”⁶⁶. No es raro, pues, que en nues-

⁵⁹ “Ensimismamiento y alteración” (1939), O.C., V, p. 540.

⁶⁰ “Ensimismamiento y alteración” (1939), O.C., V, p. 541.

⁶¹ “Ideas y creencias” (1940), O.C., V, pp. 677-678.

⁶² “El hombre y la gente” [Curso de 1949-1950], O.C., X, pp. 308 y 309; vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

⁶³ Ortega considera esa necesidad de comunicarse y manifestar la intimidad “una necesidad lírica de confesión”. Vid. el apartado anterior sobre la intimidad sentimental.

⁶⁴ “El hombre y la gente” [Curso de 1949-1950], O.C., X, pp. 311-313.

⁶⁵ “Problemas del aspecto humano” (1925), O.C., III, 815-818. Vid. la defensa de la “fisiognómica” de Julián Marías (*Antropología metafísica*, cap. 18, sobre el rostro humano).

⁶⁶ “El hombre y la gente” (1934) [Conferencia en Valladolid], O.C., IX, p. 167.

tra intimidad (caracterizada por la “*endofasia*” o hablar interno), los nombres de las cosas tengan un carácter poético, porque los nombres en que las cosas auténticamente “*nos son*” nos dicen lo que hemos “sentido”, pero que, como no sabemos decirlo adecuadamente, sólo cabe interpretarlo. Por eso, Ortega considera que “el poeta es el truchimán del Hombre consigo mismo”⁶⁷, es decir, el *turgumán* o intérprete de lo sentido y vivido en la intimidad.

Y es ahí, a partir de la intimidad, desde donde se juega la autenticidad de la vida personal y la posibilidad de una “reforma moral” que supere el constante peligro de la desmoralización. En este sentido se comprende que Ortega formule el imperativo fundamental de su Ética con el lema: “llega a ser el que eres”⁶⁸. Para llevar a cabo esa empresa ética, se requiere la fuerza y la energía del lirismo vital⁶⁹, que es la que impele a vivir con autenticidad (siguiendo el imperativo de la autenticidad)⁷⁰, a no conformarse con ser una “persona convencional”, sino a sentir el impulso de la heroicidad vital⁷¹, que consiste en querer ser uno mismo desde el propio “fondo insobornable”⁷².

6. Intimidad como ejecutividad (realidad ejecutiva)

El aspecto más profundo que aporta la reflexión de Ortega sobre la intimidad es el de la cuestión de su modo de ser realidad. A la intimidad no se llega ni por reflexión trascendental (lógica o pragmática), ni por introspección psicológica, ni siquiera se confunde, según Ortega, con la intencionalidad de la conciencia, sino que se descubre como realidad sentida y viviente, de manera que con su nuevo enfoque filosófico se supera el idealismo y el subjetivismo⁷³, incluso el que todavía queda en la fenomenología⁷⁴.

⁶⁷ “Epílogo de la filosofía” (1943), O.C., IX, p. 618.

⁶⁸ “Por qué he escrito ‘El hombre a la defensiva’” (1930), O.C., IV, p. 304.

⁶⁹ “Intimidades” (1929), O.C., II, 742-743.

⁷⁰ Vid. Mariano Rodríguez, “La cuestión del yo en Ortega”, en Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas (coordinadores), *El primado de la vida*, Universidad Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1997, pp. 15-23, que insiste precisamente en la cuestión de la autenticidad.

⁷¹ “Meditaciones del Quijote” (1914), O.C., I, 816.

⁷² “Ensayos de crítica” (1916), O.C., II, p. 224.

⁷³ “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” (1916), O.C., VII, 560-562, 636; “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)” [Lecciones del curso 1929-1930], O.C., VIII, pp. 197-232, especialmente 200-202; “¿Qué es filosofía?” (1929), O.C., VIII, 316 y ss.

⁷⁴ Para una significativa interpretación de la fenomenología en Ortega y Gasset, vid. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012; y para una visión actualizada del conjunto de su pensamiento, vid. Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013.

El carácter con que nos aparece la realidad de la vida es la ejecutividad. La vida es lo ejecutivo, su ser es ser ejecutivo; esa es la nueva perspectiva. Por eso, cualquier acto puede considerarse en la intimidad de su ser, es decir, de su ejecución, a diferencia de considerarlo según es hacia afuera. Por ejemplo, el acto de ver no es para sí acto, no se sabe tal porque no reflexiona sobre sí, no se ve como objeto. Se habla, entonces, de la “intimidad” y de la “exterioridad” de un acto, de su “intraser” y su “extraser”. De manera que el concepto del “ser ejecutivo” se forma en contraposición al del “ser objetivo”. Siguiendo con el ejemplo, el acto de ver en su intimidad o intraser no se hace objeto de sí mismo. Ningún acto puede ser objeto de sí mismo, por eso el idealismo no conoce el ser ejecutivo, ya que se basa en la reflexión, donde un acto es observado desde otro y, por tanto, “sólo” se dice de aquél lo que se muestra de sí en esta consideración foránea, es decir, mediante reflexión objetivadora.

Ortega se pregunta qué quiere decir *intimidad* de un acto o intraser y responde que lo que sería si ese acto se viese a sí mismo. Pero cualquier acto de conciencia objetivadora sería una contradicción. Porque objetivación, “conciencia de”, significa estar fuera de algo y tenerlo como término de un acto. Por tanto, el objeto de un acto consciente es lo que no es el acto, sino donde el acto termina⁷⁵.

Sin embargo, la novedad que aporta la “ejecutividad” consiste en que en ella se supone que el acto es *para sí*, pero, a la vez, que este *ser para sí* no significa objetivación o conciencia *sensu stricto* de sí mismo⁷⁶. Por tanto, la ejecutividad es la alternativa a la objetivación que produce la conciencia (que es esencialmente objetivadora, según Ortega, incluso en su versión fenomenológica). La ejecutividad es la posible salida al dilema entre objetivismo (objetivación) y subjetivismo (subjetivación).

A lo que se enfrenta radicalmente Ortega es a la categoría idealista de “ser para sí”, a la reflexión o conciencia de sí, en cualquiera de sus versiones, porque en todas ellas descubre una deficiencia con respecto a la noción de realidad que pueda aplicarse a la intimidad vital y personal, basada en la corporalidad. En primer lugar, porque en la noción idealista la reflexión o conciencia de sí se entiende como una posibilidad: el “yo pienso” tiene que “poder” acompañar a todas mis representaciones, es decir, “sólo tiene que poder”, resalta Ortega. En segundo lugar, porque en el idealismo se supone una peculiaridad de la “conciencia”, en virtud de la cual sería a un tiempo “*en sí*” y “*para sí*”, una peculiaridad que la haría a un tiempo objeto para otro y ser absoluto: objeto y ejecución. Ahora bien, según Ortega, “no parece que haya tal”. Pues, incluso la fenomenología sólo consigue mostrar que en-

⁷⁵ “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)” [Lecciones del curso 1929-1930], O.C., VIII, p. 200.

⁷⁶ “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)” [Lecciones del curso 1929-1930], O.C., VIII, p. 201.

tre el acto reflectante y el reflejado hay una “continuidad” de actos, que pertenecen al “flujo mental” o de la conciencia (*Bewußtseinstrom*), pero no identidad.

Lo arbitrario del *ser para sí* del idealismo no está en el “*ser para*”, sino en el “*sí*”. Sólo habría auténtica reflexión sobre sí y, por tanto, “*mismidad*”, si un acto se reflejase en sí mismo. Pero el acto A sólo extra-es *para* el acto B, no intra-es para *sí*. Por tanto, según Ortega, hay que corregir la idea idealista de “*mismidad*” y “*ser para sí*”. Pues un dolor (por ejemplo, de muelas) duele a alguien, y si no, no es un dolor. Este dolor que le duele a alguien es un ser para otro, pero no como objeto. Y esta es la cuestión clave: Mi dolor me duele no como objeto de mi conciencia o *cogitatio*, sino que es en sí “*siendo para mí*”. Su “*intraser*” no necesita convertirse en “*extraser*” para “*ser-para-mí*”. En definitiva, *no es una mera posibilidad, sino que es la realidad misma “dolor”*, es decir, la presencia del ser ante mí no es “*objetiva*”, sino “*directamente entitativa*”⁷⁷; se trata de una realidad viviente y sentida. Aplicando este enfoque a la noción de “*yo*”, cabe decir que “*yo*” me soy presente en todo instante; pero que se trata de mi yo ejecutivo e íntimo, mi intraser, que me constituye. De manera que mis actos no me son accesibles por una objetivación psicológica, sino que mi yo y mis actos son ejecutivamente “*vivientes*”⁷⁸, realidad viviente.

Ha sido habitual considerar que el idealismo gozaba de una cierta superioridad por haber descubierto una entidad cuyo modo de ser consiste en “*ser para sí*”, es decir, en un darse cuenta de sí misma, un saberse a sí misma⁷⁹, que, además ha sido una noción peculiar de la modernidad: frente al ser hacia afuera, se alza este modo de ser constituido por la reflexividad, el ser interior a sí mismo y la intimidad. Pero, para pensar y caracterizar la intimidad, según Ortega, el pensamiento moderno encontró dificultades. En primer lugar, el vocablo “*alma*” no servía, porque el alma, entendida como principio de vitalidad corporal, no era menos externidad que el cuerpo y, por tanto, no valía como principio de intimidad⁸⁰. En segundo lugar, algunos de los modelos modernos de pensamiento, como el cartesiano, separaban el mundo material (el ser como exterioridad) y el espiritual (el ser como intimidad), determinándolos como incompatibles. En tercer lugar, el nombre que se da a la nueva entidad del ser para sí, capaz de darse cuenta de sí mismo, es “*consciencia o conciencia*”. En el contexto moderno, la conciencia consiste en saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, es decir, en ser intimidad⁸¹. Esta conciencia, hecha de re-

⁷⁷ “*Vida como ejecución (el ser ejecutivo)*” [Lecciones del curso 1929-1930], O.C., VIII, pp. 201 y 202.

⁷⁸ “*Vida como ejecución (el ser ejecutivo)*” [Lecciones del curso 1929-1930], O.C., VIII, p. 202.

⁷⁹ “*¿Qué es filosofía?*” (1929), O.C., VIII, 316 y ss.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 323.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 316 y 317.

flexibilidad e intimidad, es la que conforma el “yo”, pues soy yo en la medida en que vuelvo sobre mí.

Este mundo de la conciencia, la reflexividad y el yo constituyen la nueva dimensión de la subjetividad, de cuyo sentido moderno de carácter subjetivista se distancia Ortega. Pues los contenidos de la conciencia y del yo son estados de la subjetividad y constituyen el mundo de la representación, cuya realidad es idealidad. Reflexionando sobre la novedad que supone el descubrimiento moderno de la subjetividad, Ortega remite a sus raíces históricas, a saber, al escepticismo y al cristianismo, aunque sólo éste último tuvo un interés positivo por la subjetividad⁸². En este contexto, desde San Agustín hasta la filosofía moderna, bajo la “original inspiración del cristianismo”⁸³, emerge con creciente vigor el ámbito de la “intimidad” como un “absoluto interior” del hombre, como “el fondo del alma” (en expresión de Santa Teresa y de otros religiosos). Pero la cuestión básica, desde la perspectiva filosófica de Ortega, es la de si hay alguna realidad bajo las metáforas expresivas de la intimidad. Y éste es un punto crucial de la crítica orteguiana del idealismo, cuyo error fue convertirse en “subjetivismo”⁸⁴, no advertir que la subjetividad depende de que existan objetos y que, por tanto, mi ser es mi ser con el mundo. Soy intimidad, pero a la vez soy lugar donde aparece el mundo. Por consiguiente, hay que corregir el punto de partida de la filosofía, en general, y de la intimidad idealista, en particular, percatándose de que lo más radical es la correlación yo-mundo, mi coexistencia con el mundo; por tanto, existo yo, en tanto que conciencia como intimidad, pero viviendo con mi mundo y en mi mundo, y en lo que consiste mi vida es en ocuparme con mi mundo, en abrirme a lo que no soy yo desde una apertura vital de carácter corporal.

En conclusión: “La persona es pura intimidad”⁸⁵. Lo íntimo es lo personal, “el ser hacia sí mismo”. Pero esta realidad no queda encerrada en un interior, sino que tiene una enorme relevancia en la vida personal y profesional, como muestra también el contexto del que están entresacadas estas frases de Ortega. Hablando de Tocqueville, Ortega destaca la calidad superior de su obra, debido a que estaba movido por una necesidad íntima, a que le importaba y arrastraba vitalmente lo que estudiaba (“era incapaz de escribir por escribir”), pues sólo así la mente está alerta y se tiene “el sentimiento de radical responsabilidad” por lo que se hace. “Lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente”⁸⁶. De ahí la necesidad de seguir pen-

⁸² Ibidem, pp. 325 y 326.

⁸³ Ibidem, pp. 328 y 329.

⁸⁴ Ibidem, p. 343.

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, “[Tocqueville y su tiempo]” (1951), O.C.-Taurus, X (2010), p. 363.

⁸⁶ Ibidem.

sando la relación entre intimidad y realidad personal, lo cual constituye también una de las aportaciones del pensamiento zubiriano⁸⁷, que empieza por distinguir entre naturaleza y persona, y nos conduce hasta la vivencia metafísica de la intimidad, contando con la correspondiente base corporal y neuronal.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreu, A. (2009): “Ortega: mística, lírica y metafísica”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 19, pp. 7-31.
- Carpintero, H. (2000), *Esbozo de una psicología según la razón vital*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.
- Conill, J. (2015): “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche”, *Quaderns de Filosofia*, II:I, pp. 61-78.
- Doctorow, E.L. (2014): *El cerebro de Andrew*, Miscelánea, Barcelona.
- Edelman, G. M. y Tononi, G. (2005): *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona.
- Gracia, D. (2004): *Como arqueros al blanco*, Triacastela, Madrid, 2004.
- Gracia, D. (2004): *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2011.
- Hierro, J. (2005): “La idea del yo en Ortega y Gasset”, en Fernando Llano y Alfonso Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, pp. 109-125.
- <http://antroporama.net> (2014): “¿Es posible leer el pensamiento?”.
- Jacoboni, M. (2009) *Las neuronas espejo*, Katz, Buenos Aires.
- Kohnstamm, O. (1913): *Actividad finalista y actividad expresiva* [“Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit”, *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. XXIX, Heft 1 und 2].
- Laín, P. (1961): *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid.
- Laín, P. (1985): “La intimidad del hombre”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid (<http://www.cervantesvirtual.com>).
- Lichtenberg, G. Ch. (1867): *Vermischte Schriften*, Göttingen Dieterich, Bd. I.
- Marías J. (1971): *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- Marías, J. (1991) “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología” (1956), en *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, pp. 139-147.

⁸⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2002; *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; Pedro Laín, “La intimidad del hombre” (<http://www.cervantesvirtual.com>); Roberto Walton, “La subjetividad como respuesta y centramiento” (*Naturaleza humana*, 3/1, 2001).

- Montero, F. (1987): *Regreso a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona.
- Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá.
- Nietzsche, F. (1978): *Más allá del bien y del mal*, Alianza Madrid, 4ª ed.
- Nietzsche F. (1978): *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 3ª ed.
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas* (= O.C.), Taurus, Madrid, 2004-2010
- Pallarés, J.L. (1994): “La intimidad como valor antropológico y social”, *Diálogo Filosófico*, 30, pp. 391-406.
- Piderit, Th. (1886): *Mimica y fisiognómica* [*Mimik und Physiognomik*, Klingenberg, Detmold, 1867, 1886 (2ª ed.)].
- Pinillos, J.L. (1983): *Las funciones de la conciencia*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- RECERCA (2013). Revista de Pensament i Anàlisi, nº 13: “Retos actuales de la neuroética”.
- Robling, F.-H. (1996): “Plastische Kraft”, *Nietzsche-Studien* 25, pp. 87-98.
- Rodríguez, M. (1997): “La cuestión del yo en Ortega”, en Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas (coords.), *El primado de la vida*, Universidad Castilla-La Mancha, Ciudad Real, pp. 15-23,
- Salas, J. de (1997): “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (coords.), *El primado de la vida*, Universidad Castilla-La Mancha, Ciudad Real, pp. 155-168.
- Salehi, D. (2000): “Subjekt”, en Henning Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch*, Metzler, Stuttgart.
- San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Scheler, M. (1923): *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, VII, 1973, Francke, Bern/München.
- Stingelin, M. (2000): “Sprachphilosophie”, en Henning Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch*, Metzler, Stuttgart, pp. 425-426.
- Walton, R. (2001): “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad de las figuras del yo”, *Naturaleza humana*, 3/1, pp. 9-49.
- Warren, S. D. y Brandeis, L. D. (1980): “The right to privacy”, *Harvard Law Review*, vol. 4, nº 5, pp. 193-220.
- Yela, M. (1989): “La psicología una y diversa”, en J.L. Pinillos, J. Mayas (eds.), *Tratado de psicología general*, Alhambra, Madrid, vol. I.
- Zamora, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada.
- Zubiri, X. (1980): *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X. (1989): *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X. (2002): *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X. (2012): *El hombre y Dios*. Nueva edición, Alianza, Madrid.

