

CULTURA E FORMAZIONE

FILOSOFIA

Collana diretta da Francesco Coniglione

35



# L'AGIRE MORALE TRA NATURA E CULTURA

PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE  
E RIFLESSIONI TEORICHE

a cura di  
Giuseppe Bentivegna



BONANNO EDITORE

Volume stampato con il contributo  
dell'Università degli Studi di Catania (Progetti di Ricerca di Ateneo)

ISBN 978-88-6318-114-2

*Proprietà artistiche e letterarie riservate*  
Copyright © 2016 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.  
Acireale - Roma

[www.gebonanno.com](http://www.gebonanno.com)  
[gebonanno@gmail.com](mailto:gebonanno@gmail.com)

## INDICE

Presentazione <i>Giuseppe Bentivegna</i>	pag. 7
The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault <i>Domingo Fernández Agis</i>	” 9
La nozione di corporeità in Ortega y Gasset <i>Giuseppe Bentivegna</i>	” 27
Il cervello come macchina ermeneutica <i>Alberto Giovanni Biuso</i>	” 53
Scienza, religione ed etica nel pensiero di Galileo <i>Michele Camerota</i>	” 65
Storicità della natura umana ed etica moderna <i>Giuseppe Cantillo</i>	” 87
“Creencia” e “belief” come fondamento dell’agire umano. Prospettive e problemi di un confronto filosofico <i>Corrado Giarratana</i>	” 101
La metafisica della visione: alle origini della filosofia etico-politica di Thomas Hobbes <i>Franco Giudice</i>	” 121

<p><i>Omnes quidem resurgemus.</i>  Teratologia e filosofia nel <i>Trattato</i> sui due mostri  di Giovan Filippo Ingrassia  <i>Luigi Ingaliso</i></p>	pag. 129
<p>Interferenze e divergenze tra filosofia e scienze,  storia e biologia  <i>Giancarlo Magnano San Lio</i></p>	” 153
<p>Le immagini simboliche:  Aby Warburg e Rudolf Wittkower  <i>Ivana Randazzo</i></p>	” 177
<p>L'antropologia medica di Pedro Laín Entralgo.  Un monismo dinamico-strutturale.  <i>Armando Savignano</i></p>	” 189
<p>Storiografia filosofica e filosofia scientifica.  Il progetto inedito di T.H. Huxley  <i>Salvatore Vasta</i></p>	” 231

## PRESENTAZIONE

Giuseppe Bentivegna

Raccolgo in questo volume i testi delle relazioni – accresciuti e rielaborati – e i contributi scritti dai componenti di un progetto di ricerca d’interesse nazionale chiuso nell’agosto del 2016 e dedicato dall’unità locale da me coordinata all’*Agire morale tra natura e cultura: riflessioni teoriche e prospettive storiografiche*. Le finalità del progetto di ricerca erano quelle di riflettere sulla crisi della riflessione morale dinanzi alle sfide dell’indagine scientifica sulla “natura umana”, sui complessi e, talvolta, controversi rapporti tra mente e corpo, le cui radici storico-concettuali possono ricostruirsi dalla filosofia classica a quella contemporanea. Si è partiti dalla convinzione che si impone una ricognizione nuova, volta a rintracciare e a definire le modalità attraverso cui l’agire morale si vada configurando sempre più intorno ai poli della storicità dei valori e della normatività della legge morale. Gli ambiti di indagine affrontati sono vari e molteplici sia dal punto di vista etico-teoretico sia da quello della ricostruzione storiografica di concetti fondamentali della riflessione filosofica occidentale. Meritavano di essere affrontate e ricostruite anche le forme assunte dalla soggettività, dal punto di vista logico-gnoseologico ed etico sociale, della nostra tradizione filosofica. Filosofie della mente, della corporeità, della società, della storia, delle scienze naturali, della metafisica e dell’antropologia, intesi come narrazione ricostruttiva della ragione e delle sue categorie, costituiscono i tratti più significativi dei saggi proposti nel presente volume.

I testi del presente volume si collocano in una linea di continuità tale da poter affermare che nel progetto di ricerca complessivo il rapporto Mente/Corpo, nella prospettiva dell’agire morale, è stato studiato in autori che hanno caratterizzato la loro epoca storico-culturale e in ambiti di riflessione teorica di una particolare rilevanza nel dibattito contemporaneo. Infatti, si va dall’inizio della modernità (il Seicento) al Novecento, tracciando

un quadro, ovviamente non esaustivo, che, però, dà il senso generale del dibattito sull'agire morale, in riferimento a tematiche etico-politiche e etico-scientifiche. Ricordo i titoli delle relazioni in modo che si abbia un quadro d'insieme. L. Ingaliso ha affrontato il tema su *Teratologia e filosofia* in G. F. Ingrassia. *Scienza, religione ed etica nel pensiero di Galileo* è il contributo di M. Camerota. Ricca di spunti originali è la relazione di F. Giudice su *La metafisica della visione: alle origini della filosofia etico-politica di Th. Hobbes*. Su *Storiografia filosofica e filosofia scientifica* in Huxley si è soffermato S. Vasta studiando un testo inedito del celebre filosofo/scienziato. *Storicità della natura umana ed etica moderna* è il tema discusso da G. Cantillo attraverso il richiamo ad autori centrali dello storicismo otto-novecentesco. “*Creencia*” e “*belief*” formano i poli teorici del contributo di C. Giarratana in uno studio comparativo tra Hume e Ortega y Gasset. A *La nozione di corporeità in Ortega y Gasset* è dedicato il mio saggio che ricostruisce i temi dell'antropologia filosofica del filosofo spagnolo. Sull'*Antropologia medica* di Pedro Lain Entralgo, medico e filosofo spagnolo del Novecento, si è occupato A. Savignano, che, approfondendo le coordinate teoriche dell'autore spagnolo, ne ha messo in rilievo i caratteri di originalità non solo nella cultura filosofica iberica ma anche in quella europea. Su *Le immagini simboliche: Aby Warburg e Rudolf Wittkower* verte il contributo di I. Randazzo. G. Magnano San Lio ha studiato il tema delle *Interferenze e divergenze tra filosofia e scienze, storia e biologia*. In particolare, l'autore studia il concetto di funzione in Cassirer in riferimento al dibattito sulle scienze tra Otto e Novecento e sul contrasto tra scienze della natura e scienze dello spirito. *The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault* è il saggio di D. Fernández Agis. Sui temi attuali della filosofia della mente è il contributo di A. G. Biuso *Il cervello come macchina pensante*.

Come è ovvio, molti altri autori potevano essere presi in considerazione per delineare un quadro più ricco e analitico: sarà, questo, tema per ulteriori incontri tra studiosi, che, seppur provenendo da formazioni culturali diverse e ambiti di studio diversificati, possono incontrarsi e discutere sulla base delle intersezioni e della interdisciplinarietà, che caratterizzano gli studi attuali di storiografia filosofica.



# LA NOZIONE DI CORPOREITÀ IN ORTEGA Y GASSET

Giuseppe Bentivegna

Ortega es comparable a una gran composición musical en que una pasmosa riqueza de temas mayores y menores van apareciendo y reapareciendo entrelazados por una armonía que no rehuye las disonancias, y tratados con la más brillante instrumentación» (J. Gaos).

In una serie di note, scritte nel 1925, per alcune conferenze sull'antropologia filosofica, e riprese successivamente come testo per *El Espectator*, Ortega affronta per la prima volta il tema della conoscenza dell'uomo. Il saggio, *Vidalidad, alma, espíritu*<sup>1</sup> è anche un'ampia disamina delle teorie della psicologia contemporanea, in particolare di Freud, della problematicità della psicoanalisi<sup>2</sup> e, con un'attenzione particolare, all'interpretazione dei sogni<sup>3</sup>, per sviluppare una originale scienza dell'uomo<sup>4</sup>, tracciare la tipologia della

---

<sup>1</sup> Il saggio, del 1925, si legge in *Obras Completas*, Madrid, Taurus / Fundación J. Ortega y Gasset – G. Marañón, 10 voll., II: 566-592. Nel testo di questo contributo il numero romano indica il volume, quello arabo le pagine.

<sup>2</sup> Cfr. *Psicoanálisis, ciencia problemática* (1911), I: 482-501. Per la relazione con la psicoanalisi e la psichiatria, rinvio a A. Sánchez-Barranco Ruiz y E. Vallejo Orellana, *Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis*, in «Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría», vol. XXV, 95, 2005, pp. 121-137 e G. Figueroa, *Ortega y Gasset y la psiquiatría biológica: "Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie"*, in «Rev Chil Neuro-Psiquiat», 44 (2), 2006, pp. 134-146.

<sup>3</sup> Su questo cfr. Ortega, *La interpretación de los sueños*, I: 519-520.

<sup>4</sup> Come nota P. Cerezo Galan, uno degli studiosi e interpreti più profondi della filosofia orteghiana, «Ortega se esfuerza, desde el final de la década de los 20, por evitar toda determinación unilateral de la vida humana – ni naturalismo ni idealismo o espiritualismo –, en summa, por abandonar el suelo de la Antropología filosófica», *Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset*, in (Eds.), J. San Martín, T. D. Moratalla, *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Latín Entralgo*, Madrid. Biblioteca Nueva, 2010, p. 25; e più avanti, enuncia le linee della sua analisi ricostruttiva, individuando tre dimensioni: «A su vez, las dimensiones de la vida constituyen la estructura genérica de la vida humana. En general, me propongo abordar

personalità umana e comprendere le tre grandi caratteristiche che la compongono: vitalità, anima e spirito<sup>5</sup>. Ortega

estuvo siempre preocupado por fundar una «ciencia del hombre» o antropología, capaz de superar el racionalismo. En un momento dado, abandona este enfoque y se orienta hacia una «metafísica de la vida humana», en la que el «hombre» desaparece como ente natural y como género. En cualquier caso, la determinación del significado de *humano* en «vida humana» siguió siendo esencial en su reflexión sobre lo real y, por tanto, la diferencia animal/humano no solo no desapareció como tema de meditación sino que aumentó en importancia<sup>6</sup>.

In questo breve scritto, non intento articolare un discorso

---

este punto con varias trádes, que non recubren en tres sí, pero se cruzan y entrelazan en una textura orgánica, formando un armazón o sistema. Como estrato primordial de la vida señalo tres dimensiones constituyentes: mundanidad (afrente), espacialidad (carne) y temporalidad (acontecimiento)», *ivi*, p. 27.

<sup>5</sup> Mi sembra opportuno procedere facendo criticamente riferimento alle cautele espresse da Serrano De Hora: «Vitalidad, alma, espíritu» [...] es el intento quizá más analítico del filósofo madrileño por tematizar «el intracuerpo» – así bautizado en esta ocasión –. [...] Pues el cuerpo del otro, de los otros, se ne da a mí mismo como no siendo tampoco un mero cuerpo físico, sino justamente “carne”. De hecho, tal es el término que prefiere ya “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” del mismo año 1925. Sin necesidad de razonar, sin recurrir a un pensamiento conceptual o a transferencias mediatas de mí al otro, el cuerpo humano ajeno se da a mi experiencia no como cuerpo puramente exterior sino como una carne expresiva de otra intimidad, y nuestra coexistencia intersubjetiva descansa sobre este reconocimiento intercorporal, sobre la experiencia de la mutua corporalidad. No obstante la clara cercanía de esre enfoque al Husserl de *Meditaciones cartesianas* (1931) – antes de la polémica en *El hombre y la gente* –, me interesaré más assomarme al tratamiento posterior del cuerpo propio en el marco de los intentos orteguianos por fijar las categorías fundamentales del raciovitalismo. En ellos se advierte una dificultad especial, quizá incluso una tensión irresuelta entre mi cuerpo, mi carne intrasferible, y el yo para el cual su existencia es proyecto, vocación, quehacer. El cuerpo con el quel me encuentro y que me sirve en toda acción no coincide con mi vida como la realidad radical integra, ni con el yo que se proyecta creadoramente hacia el futuro, pues su lugar ontológico específico, el del cuerpo, viene a ser ahora la circunstancia. Aun siendo el mío propio primordial y permanente, mi cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia. Por ello, dejaré apuntando finalmente si ciertas oscuridades pendientes desde “Vitalidad, alma, espíritu” no perviven en esta incómoda tesis que sitúa al cuerpo, que más bien soy, en la circunstancia mundana que más bien tengo», A. Serrano De Haro (ed.), *Cuerpo vivido*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2010, pp. 312-313.

<sup>6</sup> J. Lasaga Medina, *El mono fantástico. (Notas sobre la «ciencia del hombre» de Ortega)*, in «Revista de Occidente», n. 384, 2013, p. 8.

interpretativo completo e unitario, ma rintracciare, come scrive Lasaga Medina, un «hilo conductor y elaborar así una imagen mínimamente unitaria de la dispersa y en ocasiones subyacente meditación orteguiana sobre el cuerpo humano»<sup>7</sup>. Cercherò, quindi, di percorrere un cammino tra gli scritti orteghiani per cogliere questo filo argomentativo unitario.

A proposito di Freud, Ortega riconosce il valore positivo della psicoanalisi<sup>8</sup>, ma le sue critiche minano dalle fondamenta le teorie freudiane, soprattutto perché riducono la vita psichica a un processo meccanico di causa ed effetto, rinunciando, in tal modo, alla spontaneità e alla storicità della vita:

creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos. Vamos, en psicología como en biología general, a intentar un ensayo opuesto: partire del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones – los átomos psíquicos – quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo psíquico. Mi distancia de Freud es, pues, radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental. Casi podría decir que soy muy anti-freudiano, a no ser por dos razones: la primera, porque ello me situaría entre gentes de mala catadura; la segunda y decisiva, que en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser». [...] Si queremos describir puramente – antes de aventurarnos a explicar – los fenómenos psíquicos, necesitamos primero dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona y como un espacio homogéneo donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos, cuya diferencia nos es, de sobra, aparente<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> J. Lasaga Medina, *Sobre la superación de la dualidad cuerpolanima en el pensamiento de Ortega y Gasset*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, Uned, 1992, p. 193.

<sup>8</sup> Cfr., *Prólogo a Obras Completas, de Sigmundo Freud* (1922), II: 409-410.

<sup>9</sup> *Vidalidad, alma, espíritu*, cit., II: 567-568.

La separazione nell'uomo del corpo dall'insieme della persona (anima e spirito) è la negazione della continuità dell'umano psichico con la carne. Caratteristica che per Ortega è evidente nel protestantesimo ma non nel cattolicesimo dell'uomo mediterraneo, il quale è vicino al corpo. Il cattolicesimo, pur riconoscendo la presenza 'naturale' del corpo, insegna a temerlo:

No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superioridades del catolicismo sobre el protestantismo – religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo. El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tráfugas. Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» – lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones<sup>10</sup>.

Negare la complessità dell'intimità umana è stato un tratto della psicologia positivista e idealista del Sette e dell'Ottocento. Quali sono, allora, le nuove basi su cui Ortega fonda la sua filosofia antropologica, cioè, della conoscenza dell'uomo, è un tema che, all'interno della filosofia della vita, non occupa un posto secondario. Come spesso accade nei testi di Ortega, l'intento di rinnovamento raziovitalistico è formulato chiaramente:

La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 569. E nella pagina precedente: « Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo, y viene a ser como un alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza etc. etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espitual, la raíz del árbol consciente. Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fugar una línea o frontera, que separa lo uno de lo otro. Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se cunfunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo».

fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar «alma»? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer una física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el *contraposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera se llegó a una psicología elemental, a una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Però ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana<sup>11</sup>.

Come cercherò di mostrare, Ortega accoglie le idee di Scheler, ma le accetta arricchendole e presenta il corpo umano come un esempio della sua dottrina del prospettivismo<sup>12</sup>. Risuonano nelle sue pagine, però, molti altri filosofi come, ad esempio, Simmel, Nietzsche e Bergson:

De Nietzsche, entre otros, Ortega ha aprendido su alta estimación del cuerpo como tema filosófico; su concepción de la vitalidad como contagiosa, y sus ideas de la totalidad ascendente y descendente. De Bergson provienen el vínculo entre la vitalidad cósmica como un todo y el cuerpo individual, la idea del cuerpo como fuente de conocimiento tanto desde fuera como desde dentro, y la noción del cuerpo como un mímico de estados íntimos. A Lucka, Ortega parece deber muchas de sus propias teorías sobre la corporalidad femenina<sup>13</sup>.

Tuttavia, l'interpretazione di Orringer va integrata e meglio indirizzata con quanto scrive Serrano De Haro in uno dei saggi più recenti sull'antropologia orteghiana:

Es verdad que, por la fecha del ensayo de Ortega, Husserl ya había avanzado extraordinariamente en la dirección de una fenomenología del cuerpo vivido, como lo acredita el segundo libro de *Ideas*

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 570-571.

<sup>12</sup> Cfr. N. Orringer, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 17-18.

*para una fenomenología pura*, ultimado entre 1912 y 1915. Pero las aportaciones sistemáticas de esta gran investigación habrían de permanecer en estado de manuscrito inédito durante largas décadas. En la obra de Scheler, no sólo en el *Formalismo en la ética* sino en las anteriores (*Los ídolos del autoconocimiento*) y en las posteriores (*Esencia y formas de la simpatía*), si quedaba constancia de que la filosofía fenomenológica detectaba en el cuerpo ese fenómeno peculiar que pedía categorías propias. No ha de extrañar, pues, en tal contexto, el hecho de que también a propósito del tratamiento orteguiano de la corporalidad la hermenéutica que rastrea fuentes germánicas en cada tesis de pensador español haya propuesto numerosas pistas; remitirían éstas, sobre todo, a la obra de Scheller y de Pfänder, también a la de Simmel, con alguna presencia bergsoniana añadida. Todo lo cual no le ha impedido a Nelson Orringer sintonizar con Laín Entralgo en punto a que ningún filósofo ofrece perspectivas tan prometedoras como Ortega con vistas a «una teoría completa del cuerpo humano»<sup>14</sup>.

La via da percorrere è quella di una topografia delle tre parti costitutive della personalità. La prima di esse è l'intracorporo, ossia la vitalità, andando dall'esterno del corpo, che è quello che si presenta immediatamente, al suo interno: «Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad»<sup>15</sup>, ma, anche, dalla percezione che ciascuno ha della propria. Com'è nel suo stile, Ortega procede dall'esterno verso l'interno e cerca di comprendere i fenomeni non come teorie o ipotesi, ma come fatti, fenomeni. Allora l'osservazione deve mirare all'interiorità dall'esteriorità senza estrapolazioni prive di valenze fattuali. Nell'uomo, il cammino dalla figura esterna all'interna è lo strumento necessario per la conoscenza della persona umana<sup>16</sup>; ma

---

<sup>14</sup> A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, in (a cura di J. Zamora Bonilla), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, pp. 311-312; l'autore si riferisce alla p. 51 del testo di Orringer cit. *supra* alla nota 12.

<sup>15</sup> II: 570.

<sup>16</sup> È fondamentale rilevare che il corpo possiede una sensibilità interna che bisogna conoscere per avere coscienza della percezione di se stessi: «[...] el cuerpo posee también una sensibilidad interna mucho más rica, variada y de fina textura que la externa, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos, las presiones sanguíneas de venas, arterias y vasos; el dolor y el placer orgánicos, las delicadas impresiones en las entrañas y órganos profundos y, en fin y sobre todo, las corrientes sutilísimas de la secreción interna. Todo ese pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales, con sus

è necessario distinguere la percezione che ciascuno ha di se stesso guardandosi dall'interno:

Se caminamos desde la figura exterior humana hacia adentro, no es propiamente el hombre íntimo la primera estación que encontramos. Porque es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior. Supóngase que colocamos separado lo que sabemos del cuerpo exteriormente de lo que sabemos de él internamente. ¿Cabén dos cosas más distintas? Las palabras que significan acciones corporales tienen siempre doble significación, según las refiramos a nosotros o al prójimo<sup>17</sup>.

Si tratta di una distinzione fondamentale in tutta l'architettura della conoscenza umana proposta da Ortega, in aperta polemica con le teorie antropologiche e psicologiche di quegli anni. È necessario, quindi, conoscere l'intracampo, che non ha colore o forma definite, diversamente dall'extracampo, ma è costituito da sensazioni. La vita psichica e il mondo esterno «se hallan ambos montados sobre esa imagen interna del nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece»<sup>18</sup>. L'intracampo è «el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida, y, por lo mismo, no atrae la atención»<sup>19</sup>. Sull'idea del personaggio tornerò più avanti; ora mi sembra opportuno sottolineare che Ortega è ben cosciente che un'analisi diversa dell'intracampo e dei suoi fenomeni segna una linea di differenziazione profonda dalle teorie psicologiche e mediche che vedono, ad esempio, nelle malattie neuro-psicologiche dei fenomeni soltanto negativi. Certo, in campo medico si è in presenza di anomalie, ma è grazie allo studio di esse che si è scoperto l'uomo intimo. Infatti, Ortega scrive:

---

incesantes y exquisitas modificaciones nos acompaña desde la concepción y es el reclado maravilloso sobre el que se apoya directamente la percepción que de nosotros mismos tenemos», *La percepción del prójimo* (1924), VI: 218.

<sup>17</sup> Ivi.

<sup>18</sup> Ivi, p. 571.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 571-572.

La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional. Iniciada así la conversión, educada y afinada, pudo luego penetrar hasta lo psíquico y lo espiritual<sup>20</sup>.

L'anima corporea, la vitalità, è un tesoro occulto di energia vivente con il quale gli uomini si contagiano reciprocamente. L'eccesso contamina positivamente, la mancanza deprime. Un'ottima traccia per lo studio delle relazioni interindividuali dal punto di vista della vitalità e non della pura intellettualità: la vita contagia:

Cada vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos. Se contamina hasta la belleza – contra lo que dice el vulgo –; se contagia la vejez y la juventud<sup>21</sup>.

La vitalità, pertanto, è condizione necessaria affinché l'uomo si dispieghi in tutte le sue movenze psicologiche e corporee. Essa nutre tutta la persona:

Ese sfondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una sabia 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». Pero si ésta constituye el cimiento y raíz de nuestra persona, su periferia animal, la cima de ella o, por mejor decir, su centro último y superior, lo más personal de la persona, es el espíritu<sup>22</sup>.

Lo spirito è l'insieme degli atti, delle inclinazioni, dei quali ogni uomo si sente autore e protagonista; ma questo insieme non è l'io:

Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 573.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 573-574.

<sup>22</sup> Ivi, p. 574.



voluntad. [...] [Pero] Esas inclinaciones dominadas son ciertamente «mías», pero no son «yo». Por eso me advierto como colocado fuera de ellas, frente a ellas, en contra de ellas; es decir, «yo» en contra de «mí»<sup>23</sup>.

Tra la vitalità e lo spirito sta l'anima intesa in senso stretto; cioè, «la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma»<sup>24</sup>. Lo spirito è sottomesso all'anima, ma neanche questa è l'io: «“Mís” impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, repito, pero no son “yo”. El “yo” asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán»<sup>25</sup>.

Ma occorre individuare la fonte della tripartizione (vitalità, anima e spirito) e se si tratta di una operazione descrittiva (fenomenologica) o metafisica:

Esta tripartición de nuestra intimidad en las tres zonas de vitalidad, alma y espíritu nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente, como hace un zoólogo al clasificar la fauna, los fenómenos internos. Esos tres nombres, pues, no hacen sino determinar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos: son conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas<sup>26</sup>.

Si è in presenza di tre io diversi e distinti, unitariamente configurantesi nella persona:

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 575.

<sup>24</sup> Ivi, p. 576.

<sup>25</sup> Ivi, p. 577.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 578-579. Ma non mi sembra del tutto infondata questa osservazione: «En rigor se trata de diversas instancia humanas más o menos neurálgicas, pues en el hombre no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, sino que sus distinciones constitutivas son más o menos activas y, por tanto, se distinguen según jerarquía. Con todo, se puede rectificar que la más íntima, la por él llamado *espíritu*, no puede estar conformada por la voluntad y el pensamiento, puesto que éstas son *potencias*, y todo potencia requiere de un *acto* previo y superior a ella para su activación; acto que, obviamente, debe ser más íntimo que la inteligencia y la voluntad», J. F. Sellés, *Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías*, en (Eds.), Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla, *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, cit., p. 273.

Los tres «yo» vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos. Y tan distintos son que necesitamos representarlos con forma diversa unos de otros. El yo espiritual tiene, como sus actos, in carácter puntual. [...] El yo del alma tiene, pues, una área dilatada y, como dijéremos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulsivo diferente<sup>27</sup>.

La scoperta di questa natura tripartita della persona non elimina la necessità di sapere quale dei tre io è ogni individuo. Volontà ed intelletto, ad esempio, sono attività razionali, che funzionano adeguandosi a norme e necessità obiettive, della cui verità si nutre una ingente moltitudine di persone. Pensare ed amare non sono la stessa attività ed il predominio dello spirito e del corpo disindividualizzano e sospendono la vita dell'anima:

Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse de todo lo que no sea yo, y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental. El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es «morada», aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así «desde» sí mismo y «sobre» sí mismo, no «desde» la lógica o «desde» el deber, apoyándose «sobre» la Verdad eterna e la eterna Norma. En fin: las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica.

El predominio del espíritu y del cuerpo tienden a desindividualizarnos y, al propio tiempo, a suspender nuestra vida de alma. La ciencia y la orgía nos vacían de la emoción y del deseo y nos arrojan de ese recinto desde el cual vivíamos frente a todo lo demás, *sumidos en nosotros mismos*, y nos vuelvan sobre regiones extraindividuales, sea la superior de lo Ideal, sea la inferior de lo Vital y cósmico. Pero aún podemos acusar con mayor realce este peculiar carácter recluso del alma<sup>28</sup>.

L'anima acquista una caratteristica di eccentricità. Interessante è che, per certi aspetti, Ortega traccia un parallelismo tra il bambino, dominato dal corpo e lo scienziato tradizionale, che è quasi 'spirito puro'; entrambi, infatti, vivono un'esistenza bio-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 579.

<sup>28</sup> Ivi, p. 581.

logicamente ‘innocente’: «El juego del niño y la tabla de logaritmos son igualmente “inocentes”»<sup>29</sup>. Tuttavia, essi non godono di un’esistenza piena, che, invece, è solo dell’uomo la cui anima si è formata pienamente e

posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos. ¡Dualidad terrible, antagonismo delicioso! Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, “fuera del Universo”, manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es el del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica<sup>30</sup>.

I due mondi del corpo e dello spirito sono, continua Ortega, astratti e generici; ma l’uomo può cadere prigioniero della sua anima, dimentico del corpo e dello spirito, solo se stesso con se stesso, tragicamente separato dall’esistenza unanime dell’Universo: l’anima, e Ortega fa riferimento al cristianesimo, è il vero peccato originale. Il paradiso era corpo e spirito, cioè luogo dell’innocenza. Comesso il peccato, Adamo ed Eva si coprono. Si tratta, certo, di un gesto simbolico, ma coprire il corpo significa isolarlo dal mondo circostante, renderlo intimo. Nasce l’anima dell’io individuale e Adamo sente il piacere di essere se stesso, ma anche di aver commesso un peccato e di doversi aspettare un castigo; si potrebbe dire che in questo modo nasce l’umanità delle individualità e da allora ogni persona, uomo o donna, quando giunge alla maturità, sente il peso di vivere su stesso, cioè, che il centro della sua esistenza è nella sua interiorità:

Es como si al alma se le fatigasen los propios músculos y ambicionase reposar sobre algo que no sea ella misma, abandonarse, como una carga penosa al borde del camino. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir el que se es... Pero sí, un remedio existe, sólo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma. [...] el alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto sin dejar de ser alma. Entonces reposa. La excentricidad esencial queda en un punto corregida: hay, por lo menos, otro ser con cuyo centro coincide

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 582.

<sup>30</sup> Ivi.

el nuestro. Pues ¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?»<sup>31</sup>.

Sarebbe interessante, ma non è possibile in questa occasione, ripercorrere le tesi orteghiane sull'amore, sulle diverse modalità di amare dell'uomo e della donna e così via. Per ora, mi limito a mettere in evidenza due elementi chiave: la maturità umana espressa dall'anima, la tragicità della separazione dal corpo e dallo spirito e l'unico sbocco di salvezza, costituito dall'amore: l'acquisizione di un nuovo centro geometrico di attrazione sentimentale<sup>32</sup>.

Dopo aver tratteggiato una 'geometria sentimentale', attraverso i ricordi e le lettere di un suo amico (non scrive chi è), Ortega passa ad elaborare alcune osservazioni utili per l'elaborazione di una scienza del carattere: una caratteriologia.

La tesi di fondo è che ciascun individuo, nel carattere e nel modo di essere, è l'esito della diversa combinazione di vitalità, anima e spirito; in generale, il carattere è formato dalla dominanza di uno di questi elementi sugli altri:

Cada uno de nosotros representa un ecuación diversa en la combinación de esos tres ingredientes. Por lo pronto, nos caracteriza la cantidad proporcional que poseemos de ellos. Hay gentes con "mucha alma" y "poco espíritu", o bien con abundante vitalidad y gran escasez de las otras dos zonas<sup>33</sup>.

Non sembri uno schema astratto o semplicistico, perché non è tanto un problema di dominanza quantitativa, ma qualitativa, nel senso che è più importante l'ordine in cui sono disposte le tre potenze psichiche:

puede expresarse este fenómeno diciendo: nuestra existencia íntima, el movimiento vital de nuestro ser, sus actuaciones e inhibiciones de todo orden, gravita hacia uno u otro de esos tre orbes. Vivimos, o principalmente de nuestra "alma corporal", o principalmente de nuestra emotividad, o principalmente de nuestro espíritu (intelecto y voluntad)<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 583-584.

<sup>32</sup> Cfr. ivi, p. 585.

<sup>33</sup> Ivi, p. 586.

<sup>34</sup> Ivi.

Lo spirito è volontà e, intervenendo, turba la spontaneità incosciente dell'anima; cioè, l'espressività che esercita sul corpo.

Ortega allarga l'orizzonte ermeneutico dall'analisi della persona a quella della psicologia collettiva e delle epoche storiche. Si possono, cioè, interpretare i fenomeni collettivi e storici seguendo i fondamenti della caratteriologia individuale. Ortega sembra quasi tratteggiare una sociologia e una filosofia della storia:

Porque esta tripartición del ser humano no agota su fuerza de esclarecimiento referida a los individuos y sus diferentes edades, sino que resulta sobremanera fecunda cuando se aplica a las grandes masas históricas. Cada pueblo y cada época reciben así una clara base de caracterización<sup>35</sup>.

In estrema sintesi, dovuta ai vincoli di un saggio breve, sono questi i tratti fondamentali dell'antropologia orteghiana espressi nel saggio *Vitalidad, alma, espíritu*. Tuttavia, la rassegna di qualche altro saggio consente di introdurre ulteriori elementi di chiarificazione e di arricchimento tematico. Nell'agosto dello stesso anno, Ortega pubblica *Sobre la expresión fenómeno cósmico*<sup>36</sup>, che contiene non pochi elementi interessanti per la definizione della sua teoria antropologica; come, ad esempio, le *Variaciones sobre la carne*<sup>37</sup>.

Cuando vemos el cuerpo de un hombre, si chiede Ortega, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiere llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto. Dicho de otra manera: el cuerpo humano ¿es, por su aspecto, cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral? No se trata ahora de si la Química puede o no reducir a los mismos elementos un organismo humano y un mineral, sino de si el aspecto del uno se puede reducir a los mismos componentes que el aspecto del otro. [...] la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo: lo rompemos y lo que era porción interior se hace externa, patente, superficial. Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo – y aunque la tajemos – a

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 587.

<sup>36</sup> II: 680-695.

<sup>37</sup> II: 680-684.

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, inespecial, un arcano, un secreto. Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero “dentro”<sup>38</sup>.

L'intimità vitale dell'uomo è potenziata ed arricchita smisuratamente dalla ricchezza della sua anima. L'uomo carnale visibile è abitato da un uomo interiore immateriale, in unità con il primo. L'uno è manifestazione dell'altro. Con espressione letteraria efficace: «Tras del cuerpo está emboscada el alma»<sup>39</sup>. Ma sarebbe un errore di prospettiva e di analisi gravissimo dire che prima si manifesta il corpo e poi l'anima, perché essi si articolano in una struttura unitaria peculiare:

Y esta unidad – que es indiferente y previa a las teorías espiritualistas y materialistes – no consiste en que veamos simplemente juntos, y como uno al lado del otro, el cuerpo y el alma, sino que ambos se articulan formando una peculiar estructura. La carne presenta su forma y color no para que los veamos, sino para que “al través” de ellos, como al través de un cristal, vislumbremos el alma<sup>40</sup>.

Il che vuol dire che la vita organica è sempre intimità, che si appalesa attraverso il corpo; l'anima e lo spirito «en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella»<sup>41</sup>. Il corpo visibile dell'uomo non è mai un semplice corpo, come i minerali, ma è carne; cioè, una forma spaziale carica di allusioni a una intimità; essa manifesta qualcosa di latente, esprime un significato. Contro ogni visione spiritualistica o materialistica dell'uomo, Ortega lega con vincolo inscindibili carne e anima. Metaforicamente, mutuando il *logos* dei greci e il *verbum* dei latini ed echeggiando il Vangelo di Giovanni, Ortega conclude:

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 patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> II: 680-681.

<sup>39</sup> II: 681.

<sup>40</sup> II: 682.

<sup>41</sup> Ivi.

<sup>42</sup> II: 683.

La carne, quindi, come sottolinea Lasaga Medina, esprime una intimità che chiamiamo vita e l'assenza di carne indicerebbe assenza di vita; essa è il fenomeno cosmico per eccellenza. La tesi centrale dell'antropologia orteghiana, scrive Lasaga Medina,

bien podría ser que ls realidad inmediata en la cual se presenta eso que llamamos "hombre" – y que no sabemos bien qué es – es su carne, una realidad entera y absoluta, una unidad. [...] Pero esa unidad que nos presenta no es una unidad inerte, sino dinámica, viva, animada, en una palabra, polarizada en dos extremos que si bien no pueden existir separados, en su límite aparecen como entidades opuestas: el cuerpo, materialidad espacial e inerte; el alma, pura actividad no lastrada por nada, exenta de todo vestigio de materialidad, de espacialidad y, aparentemente, incluso de temporalidad<sup>43</sup>.

L'anima, che è priva di materialità, non sta in una sfera atemporale. Sarebbe il caso, ad esempio, dell'anima immateriale e atemporale delle religioni. Non si dimentichi che l'anima è un "yo" e in quanto tale è temporalizzata.

Sul potere espressivo della carne, sarebbe opportuno insistere di più per le tante questioni antropologiche in cui si riverbera. Il caso, su cui Ortega si intrattiene, è quello del gesto emozionale.

La premessa è che l'organismo possiede tre movimenti verso l'esterno: il riflesso, il volontario e l'emotivo. Da un punto di vista pragmatico si potrebbe affermare che i primi due, che sono volontari, siano utili, diversamente dal terzo, che è involontario. Nel biologismo darwiniano l'inutile risulta incomprensibile e resta come un enigma, un problema irrisolto e irrisolvibile, perché non riducibile al criterio dell'utilità. È vero, argomenta Ortega, che nei movimenti che esprimono l'emozione non si scopre nessuna utilità immediata, ma la prospettiva muta se si distingue tra fenomeni utilitaristici e processi di utilizzazione, poiché nei gesti emotivi esiste una funzione extrautilitaristica della vita, come è sostenuto da Kohnstamm<sup>44</sup>, quando distingue tra attività fina-

---

<sup>43</sup> J. Lasaga Medina, *Sobre la superación de la dualidad cuerpolanima en el pensamiento de Ortega y Gasset*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, cit., pp. 194-195.

<sup>44</sup> O. Kohnstamm, *Actividad finalista y actividad expresiva*, ["Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit", «Archiv für die gesamte Psychologie», Bd. XXIX, Heft 1 und 2, 1913], citato da Ortega, II: 686.

lista e attività espressiva, concludendo che l'espressività è una funzione primaria della vita, irriducibile a qualunque altra<sup>45</sup>. Si è parlato, scrive Ortega, di "mutuo influjo" tra anima e corpo,

di acción psicofísica, de paralelismo entre alma y cuerpo. Esto era ver la cuestión desde una sola de las vertientes y condenarse al dilema entre espiritualismo y materialismo. Ahora vemos que más allá de estas formas de relacionarse alma y mundo hay entre ellos un nexa nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma<sup>46</sup>.

Alle variazioni del gesto emozionale, Ortega assegna un grande valore nella scala dei fenomeni espressivi. Vi è un momento in cui, intervenendo la scelta e la volontà, e nella misura in cui accade, il corpo perde il suo valore espressivo. Nel senso che la volontà sottomette l'espressività, – movimento, come già detto, inutile – allo schema di quello utile. Se l'uomo fosse soltanto ragione e volontà, l'atto esterno dell'io esecutivo si volgerebbe geometricamente, con una linearità razionale e intelligibile; ma è evidente che

el esquema puro de acción que la voluntad elige y decide va enriquecido por un «plus» de modulaciones involuntarias e impremeditadas. Nuestra intimidad borda la línea geométrica que el principio de utilidad impone, dotándola de indentaciones, arabescos, sobras y elisiones, ritmo y melodía. El principio expresivo envuelve y modifica el acto inexpresivo e interesado<sup>47</sup>.

Da un punto di vista antropologico e della definizione della vera identità di ogni individuo (*personaje*), si pone un problema non irrilevante relativamente alla relazione intimità/volontà. Il razionalismo classico (ricordo fra i tanti Descartes, Hobbes e Spi-

---

<sup>45</sup> «[...]», una de las cualidades fundamentales del cuerpo, más en concreto, del extracuerpo, es poner de manifiesto el mundo íntimo de la persona, ésto es, su vitalidad (= intracuerpo), su alma y su espíritu. En cuanto que el cuerpo es revelador de la intimidad, Ortega le llamó carne. La carnalidad (= expresividad) es propiedad fundamental de la materialidad de todos los seres vivientes, y, por ende, del viviente humano», P. Gomez Bosque, *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*, Santander, Amigos de la cultura científica / Fundación Marcelino Botín, 1984, p. 83.

<sup>46</sup> II: 688.

<sup>47</sup> II: 690.



noza) riduceva l'io alla ragione geometrica, allo *esprit de géométrie*; pensare, infatti, era calcolare e la ragione era universale. Di fronte a questo io geometrico non sta l'*esprit de finesse* pascaliano, ma l'io che «sólo dibuja círculos geométricos y hierve de deseos, si no inmorales, ajenos por completo a la moralidad»<sup>48</sup>. Ortega ritiene che questa osservazione fattuale ne porta con sé un'altra psicologica non individuata dal razionalismo: quella tra lo spirito, che è facoltà non individuale, e l'anima, che è la persona individuale distinta dalle altre. Lo spirito è la 'facoltà' di pensare e volere; l'anima di desiderare, amare, odiare ecc. e tra loro esiste una collisione, in quanto lo spirito tende a bloccare l'automatismo dell'anima e tutta la sua espressività. Si apre un'altra prospettiva volta a studiare come l'anima incide nel costituirsi dinamico del corpo. E qui Ortega mostra una capacità di analisi sorprendente, aprendo a tematiche di morfogenesi, la quale, quasi riprendendo Goethe, non si comprende se non si vede in essa un processo regolato e diretto da impulsi interni, che, nel corso dello sviluppo, sono trasmessi dalla "circulación humoral", dalle secrezioni interne. Non sorprende, quindi, l'affermazione che l'anima scolpisce il corpo.

Sólo que, como nel gesto se expresa principalmente el estado de alma singular, concreto, transitorio – una emoción, en suma –, en la forma corporal adquiere signo el carácter constitutivo y permanente de la persona. De aquí que sea menos unívico y claro el valor expresivo de la figura – por lo mismo que es más hondo y decisivo el secreto expresado<sup>49</sup>.

Con una ulteriore mossa interpretativa originale e con coerente continuità concettuale, Ortega passa dall'analisi del valore espressivo attribuito alla figura del corpo a quello dato all'espressione nel vestito: «El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez descubre»<sup>50</sup>. Il pudore spinge a coprire il corpo, perché questo mette a nudo l'incorporeo ed esprime l'intimità. Non è il corpo, quindi, che si copre, ma l'anima e, soprattutto, la sua parte più nascosta: la sessualità corporea che è l'espressione della sessualità psichica. Occultare, però, è rivelare:

---

<sup>48</sup> Ivi.

<sup>49</sup> II: 693.

<sup>50</sup> II: 694.

ma «al cubrirnos, resulta que expresamente este deseo de ocultación, con lo cuol volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario»<sup>51</sup>. Un linguaggio che non è solo espressione di individui ma anche di gruppi e di epoche:

Y otro enjambre de preguntas viene a punzar nuestra mente: ¿Qué significan las civilizaciones desnudas, la de Grecia, por ejemplo? ¿Qué la desnudez del Paraíso y la del valle de Josafat? ¿Qué la desnudez del Cielo? En la mujer, la desnudez es símbolo de entrega. En cambio, el salvaje usa la máscara – otra cara, otro ser<sup>52</sup>.

Ortega si chiede se esiste un parallelismo tra la nudità e la vita interiore. La risposta è quasi scontata: «Cuanta más intimidad posea el ser, mayor será su modificación; es decir: su cuerpo nos hablará más de su alma»<sup>53</sup>. Nello stesso modo, per Ortega non è difficile trovare nella storia «una extraña correspondencia entre las épocas en que se cultiva el desnudo y aquéllas en que triunfa la puerilidad, edades de corporalismo y poca vida interior, ni intelectuales ni sentimentales»<sup>54</sup>.

Non è senza giuste motivazioni, che è necessario sondare l'anima per coglierne i segreti occulti, che, *volens nolens*, orientano la vita di ogni individuo. Come ho già cercato di argomentare, per Ortega, ma è tesi ben nota, l'individualità non è formata dal mondo delle idee, delle opinioni, dal temperamento, ma da qualcosa di più sottile, profondo ed etereo e che precede la sfera intellettuale cosciente. Ogni uomo è un sistema di «preferencias y desdenes»<sup>55</sup>, attrazioni e repulsioni. Il cuore, quindi, è il supporto della personalità; ed è per questa ragione che nella conoscenza del prossimo è fondamentale intravedere il suo sistema di valori, di preferenze. Si tratta di un fondo segreto non solo negli altri ma anche in noi stessi, ma che agisce negli strati profondi della personalità, per quanto sia difficile percepirlo ed averne coscienza. In fondo, ciascuno recita il personaggio che sceglie di essere, sceglie la finzione: dal corpo, all'anima e al personaggio che ciascuno è. Dalla persona come spirito, Ortega passa alla persona come personaggio:

---

<sup>51</sup> Ivi.

<sup>52</sup> Ivi.

<sup>53</sup> Ivi.

<sup>54</sup> II: 695.

<sup>55</sup> *La elección en amor* (1927), V: 499.

una buena porción de nuestra vida consiste en la mejor intencionada comedia que a nosotros mismos nos hacemos. Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y lo fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantando nuestra vida auténtica<sup>56</sup>.

Ne consegue che le azioni e le opinioni non sono i mezzi per la conoscenza profonda del prossimo, del suo segreto nascosto nel cuore. Con una sorprendente mossa metodologica, che abbiamo già visto nel saggio sull'espressione come fenomeno cosmico,

---

<sup>56</sup> V: 500. Sul passaggio dalla persona al personaggio, è molto interessante quanto scrive Lasaga Medina: «[...] que de una visión de lo personal basada en la identidad e autoposición de la conciencia, se pasa a concebir lo personal del hombre como una X a la que se puede dar diversos nombres, aunque todos insuficientes y aproximativos; esa X es el «fondo insobornable» de que habla Ortega en su ensayo sobre Baroja, el «balance estimativo» que forma el núcleo del corazón humano, el «resorte vital» que nos dispara a vivir y que determina a qué ponemos, en última razón, nuestra vida; el «carácter inteligible», como la llama Ortega, valiéndose de una expresión kantiana; el «sentimiento metafísico»; la cifra de nuestra espontaneidad que nos «obliga» a actuar en el mundo con una determinada dirección y sentido: a enamorarnos o experimentar antipatía ante determinados tipos humanos, disfrutar ciertos placeres, sentir que nuestra vida es vividera en unas situaciones, pero no en otras, etc. Todo eso está en el concepto de «personaje», término que se revela de una notable precisión cuando reparamos en que el personaje no es el «actor», el hombre empírico «en general», sino el actor encarnando en un papel (y eso es un personaje), que, por demás, no es de su autoría. En el drama vital, como en el teatro, el libreto no es escrito por los actores que interpretan, pero hay un margen – a veces muy amplio para «jugar» el papel. Somos intérpretes de nuestras vidas porque vivir es interpretar lo que nos pasa; ahora bien, «interpretar» es actuar en escena, pero también leer un texto, comprender su sentido. Vivir es actuar – porque la vida «se nos da» – y, al mismo tiempo, conferirle un sentido, educir una finalidad que no preexiste al acto mismo de vivir, porque es «mi vida» lo único que propiamente puede tener un sentido. De ahí que «actuar» e «interpretar» sean faenas que se presuponen mutuamente, que no pueden darse la una sin la otra. Pero, ¿da igual el papel que interpretamos? Está claro que ni elegimos libremente el papel que hacemos en la vida, ni tan siquiera se nos da por adelantado; es más, no servirá sino uno, y no será «buena» más que una determinada interpretación. A ese papel que hay que interpretar es a lo que llama Ortega «proyecto», o, más concretamente, «vocación», aquello que, por acontecernos, nos destina a la figura biográfica que tiene que adquirir nuestra vida», *Sobre la superación de la dualidad cuerpo/ánima en el pensamiento de Ortega y Gasset*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, cit., pp. 201-202. Lasaga Medina si riferisce al saggio orteghiano *Ideas sobre Pío Baroja* (1916), II: 211-241.

Ortega mette l'accento sullo studio dei gesti e della fisionomia, che sono espressioni involontarie, non premeditate, dell'anima. Tuttavia, e qui sta un altro elemento di novità, vi sono esperienze nelle quali, pur senza volerlo, l'essere umano rivela porzioni della sua intimità che sono autentiche, come, ad esempio, l'amore. Si tratta, pertanto, detto da me in termini freudiani, di operazioni inconscie, che per il prossimo restano ermetiche. A questo proposito, riflettiamo su quanto Ortega scrive in *Corazón y cabeza* del 1927<sup>57</sup>. La domanda, che per Ortega è decisiva per rispondere al problema di cos'è la persona umana, è, riferendosi all'amore: «Pues bien; yo me pregunto: ¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes o en algún serio sentido cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya?»<sup>58</sup>. Mi sembra evidente che si tratta di un problema epistemologico per certi versi riferibile al nesso inscindibile tra l'io e l'oggetto; esistono oggetti preferiti preliminarmente da ogni individuo e, viceversa, oggetti che si impongono all'attenzione di chi osserva per la loro forza:

En cualquier paisaje, en cualquier recinto donde abramos los ojos, el número de cosa visibles en prácticamente infinito, mas nosotros sólo podemos ver en cada instante un número muy reducido de ellas. El rayo visual tiene que fijarse sobre un pequeño grupo de ellas y desviarse de las restantes, abandonarlas. Dicho de otra manera: no podemos ver una cosa sin dejar de ver las otras, sin cegarnos transitoriamente para ellas. [...] A lo que parece, la visión supone una previsión, que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención. [...] Pero la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos. [...] De suerte que aun en una operación de conocimiento tan elemental como el ver, que por fuerza ha de ser muy semejante en todos los hombres, vamos dirigidos por un sistema previo de intereses, de aficiones, que nos hace atender a unas cosas y desatender. Cabe oponer a esto la advertencia de que a veces es la fuerza del objeto mismo quien se impone a nuestra atención. [...] Oímos lo nuevo – cañonazo o silencio – porque tenemos de antemano alerta en nosotros la atención a la novedad<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> VI: 208-211.

<sup>58</sup> VI: 209.

<sup>59</sup> VI: 210-211. Questa nozione orteghiana di 'atención' mi sembra rilevante anche per rilevare che ogni osservazione è un'interpretazione: « Cada una de las

Una parte delle preferenze è comune a tutti gli uomini e questo consente loro di riconoscersi all'interno della comunità della specie umana, ma è necessario aggiungere, ma è quasi ovvio, che ogni individuo ha le sue particolari forme di preferenze, differenziandosi e individualizzandosi all'interno della specie. Questo elemento, che è degli individui ma anche delle epoche, rende quasi impossibile la comunicazione completa tra gli uomini:

Sólo coincidimos en lo más externo y trivial; conforme se trata de más finas materias, de las más nuestras, que más nos importan, la incomprensión crece, de suerte que las zonas más delivadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo. A veces, como la fiera prisionera, damos saltos en nuestra prisión – que es nuestro ser mismo, con ansia de evadirnos y transmigrar al alma amiga o al alma amada –; pero un destino, tal vez inquebrantable, nos lo impide. Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras condenadas a perpetua soledad radical. Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediamente sola<sup>60</sup>.

Ritornano, in tal modo, l'idea della vita come dramma e dell'io come pura esecutività. D'altro canto, a ben vedere, anche

---

formas capitales de trato con las cosas supone una atención particular a una zona de la realidad, o una consideración de ésta desde un determinado punto de vista. En uno y otro caso, la realidad es vivida por el hombre como una *interpretación*. Mas la interpretación, por el hecho de serlo, no queda descalificada; simplemente hay que evitar confunderla con la “nuda” realidad; pero no carece de valor real, porque se funda, de un lado, en la estructura de las cosas mismas, y de otro, en lo que el hombre se propone hacer con ellas; en efecto, la interpretación surge en función de cada una de las formas capitales de trato con el entorno, y cambia históricamente en la medida en que el mismo quehacer humano va variando también. La interna mutación histórica de las interpretaciones descubre su carácter interpretativo y las localiza dentro de la vida humana; evidencia que ha salido ser enturbiada por las tendencias abstractas del pensamiento y por el largo plazo de vigencia de estas grandes interpretaciones de lo real, que han podido parecer por ellos parmanentes. Una de estas interpretaciones es la idea de *naturaleza*; es preciso que detengamos nuestra atención en ella por dos razones: la primera, por la enorme importancia que ha tenido en nuestro mundo occidental y tiene todavía; la segunda, porque puede servirnos de notabilísimo ejemplo de la dinámica de los problemas y las soluciones con que tiene que habérlas la vida humana», F. J. Massa Rincón, *El concepto de 'naturaleza' en Ortega y Gasset. Historia de una inadaptación*, Barcelona, EditEuro Universitaria, 1996, p. 1.

<sup>60</sup> VI: 211.

nella tripartizione di vitalità, anima e spirito emerge la dottrina orteghiana dell'io esecutivo e della autenticità come vocazione. Infatti, la conoscenza dell'uomo si configura come una teoria antropologica ben definita all'interno della sua concezione filosofica generale. Come scrive Sánchez-Pescador, in *Vidalidad, alma, espíritu* Ortega

hace la teoría del yo, pero no de la realidad que soy yo (el primer 'yo' de sa fórmula de 1914: "Yo soy..."), sino de la realidad del yo (el segundo 'yo' de la fórmula: "... yo y mi circunstacia"), y es por ello un escrito de antropología filosófica. Llama 'vitalidad' al plano más hondo, que es la experiencia que cada cual (cada yo ejecutivo) tiene de su cuerpo. Por encima está lo que llama 'alma', el nivel donde coloca los sentimientos, emociones y deseos. En un plano más elevado sitúa lo que denomina 'espíritu', que es el "conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista", y aquí sitúa la voluntad y también el pensamiento, aspectos que valora como lo más elevado del psiquismo y lo más característico y personal de cada persona. No puede dejar de notarse en esta actitud la huella de Fichte. Este nivel más elevado del yo conecta con aquello de lo que cada cual puede sentirse más genuinamente protagonista: su vocación<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> J. H. Sánchez-Pescador, *La idea del yo en Ortega y Gasset*, in *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, (eds.) F. H. Llano y A. Castro Sáenz, Madrid, Editorial Tébar, 2005, p. 113. E, più avanti, pp. 114-115, Sánchez-Pescador fa una notazione molto importante ai fini della triplice concezione orteghiana dell'io: «La distinción entre vitalidad, alma y espíritu, junto con el reconocimiento de que el yo (el segundo de la fórmula) "indica siempre un término central de referencia", fuerza a Ortega a reconocer, "por lo menos provisionlmente", tres "yoes" distintos: "un 'yo' de la esfera psicocorporal, un 'yo' del alma, un 'yo' espiritual o mental". Según esto, hay un centro de referencia de los acontecimientos del cuerpo, otro de lo que se refiere al alma (deseos y emociones), y un tercero de los pensamientos y también de lo que sentimos tener que ser (vocación). Encuentro aquí una disgregación del concepto de persona, que queda repartido entre tres aspectos, cuya significación resulta claramente subrayada al atribuir a cada uno de ellos un 'yo' o centro de imputación propio. Pero creo que Ortega se sentía particularmente atraído por el concepto de persona como vocación o proyecto, y que su mayor confianza y su mejor entusiasmo se muestran cuando define el yo en estos términos. En este sentido, se pregunta '¿Qué soy yo?' y responde "...yo no soy la cosa *cuerpo*, ni la cosa *alma*, ni la supercosa que resulta del intento de unión de aquellas. Yo no soy en absoluto una *cosa* sino que soy una *persona*". [...] Pero ¿qué es una persona?. A Scheler le atribuye la 'entrevisión' de que la persona es "sólo el sujeto de los actos como tales", añadiendo, a caso con ironía, que esta es "una de las pocas ideas que podemos hoy seguir admitiendo de Scheler"».

La vocazione intesa come progetto di vita, di coesistenza con l'ambiente, come scelta di essere se stessi, attraverso un'articolata e complessa presa di coscienza di sé:

Soy – scrive Ortega – en el más radical ser de mí mismo «vocación», es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro. ¿A qué me llama esa llamada, a qué me invoca y convoca? A una cierta trayectoria vital; por tanto, a un cierto comportamiento en el mundo, a una cierta figura y línea de existencia. No me llama a un existir extramundano, sino a alguno de los infinitos modos imaginables de coexistir con las cosas. [...] Vivir negando este mundo, sus pompas y vanidades, no es más ni menos vivir en este mundo que entregarse deleitadamente y con morosa complacencia a esas pompas y vanidades. Toda vocación es intramundana, nos llama a este mundo, porque somos proyecto, se entiende, de vida, es decir, de coexistencia con el contorno. [...] La vocación es, pues, sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que, en efecto, se es. Toda vocación es, hablando con rigor, vocación para ser yo mismísimo, *me ipsum*<sup>62</sup>.

La scoperta della vocazione autentica è il risultato di una ricerca interiore, di un *ensimismamiento*, che è un altro lemma costitutivamente necessario della psicologia e della sociologia orteghiane<sup>63</sup>. Tuttavia, in fondo, l'*ensimismamiento* è un concetto incompleto senza la sua coniugazione con l'*alteración*<sup>64</sup>, ed entrambi senza la connessione tra io e circostanza<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> ¿Qué es la vida? *Lecciones del curso 1930-1931*, VIII: 438-439.

<sup>63</sup> «La búsqueda y el logro de la propia autenticidad vocacional consiste en una tarea de recogimiento interior, tal y como se decía, de ensimismamiento lo llamará Ortega, gracias al cual la persona es capaz de penetrar en los propios ideales y plasmar su vida en un proyecto vital auténtico», M. Rumayor, *El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 32, 1, 2015, p. 175.

<sup>64</sup> Come è noto, questo è il tema di apertura di uno dei testi più intriganti del filosofo madrileno: *El hombre y la gente* [Curso de 1949-1950], X: 139-326.

<sup>65</sup> Il rapporto corpo / circostanza è uno dei più complessi della riflessione orteghiana e non è privo della necessità di approfondimenti e chiarimenti, come sostiene Serrano De Haro: ««Vitalidad, alma, espíritu» [...] es el intento quizá más analítico del filósofo madrileño por tematizar «el intracuerpo» – así bautizado en esta ocasión –. [...] Pues el cuerpo del otro, de los otros, se ne da a mí mismo como no siendo tampoco un mero cuerpo físico, sino justamente «carne». De hecho, tal es el término que prefiere ya «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» del mismo año 1925. Sin necesidad de razonar, sin recurrir a un pensamiento conceptual o a transferencias mediadas de mí al otro, el cuerpo humano ajeno se da a mi experiencia no como cuerpo puramente exterior sino como una carne expresiva de otra

Si riafferma, così, la concezione orteghiana dell'io come esecutività, del prospettivismo come alternativa all'idealismo, al naturalismo oggettivistico e all'introspezione psicologica, con i quali non è possibile tratteggiare la tettonica della persona e della vita<sup>66</sup>. Con la splendida prosa di *El hombre y la gente*, Ortega riassume questa prospettiva, scandendola in tre momenti di crescente complessità:

Son, pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vida contemplativa*, che decían los romanos, el *theoretikós bios*, de los griegos, la *theoría*; 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *praxis*. *Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura*. El destino del hombre es, pues,

---

intimidad, y nuestra coexistencia intersubjetiva descansa sobre este reconocimiento intercorporal, sobre la experiencia de la mutua corporalidad. No obstante la clara cercanía de este enfoque al Husserl de *Meditaciones cartesianas* (1931) – antes de la polémica en *El hombre y la gente* –, me interesará más asomarme al tratamiento posterior del cuerpo propio en el marco de los intentos orteguianos por fijar las categorías fundamentales del raciovitalismo. En ellos se advierte una dificultad especial, quizá incluso una tensión irresuelta entre mi cuerpo, mi carne intrasferible, y el yo para el cual su existencia es proyecto, vocación, quehacer. El cuerpo con el que me encuentro y que me sirve en toda acción no coincide con mi vida como la realidad radical íntegra, ni con el yo que se proyecta creadoramente hacia el futuro, pues su lugar ontológico específico, el del cuerpo, viene a ser ahora la circunstancia. Aun siendo el mío propio primordial y permanente, mi cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia. Por ello, dejaré apuntando finalmente si ciertas oscuridades pendientes desde “Vitalidad, alma, espíritu” no perviven en esta incómoda tesis que sitúa al cuerpo, que más bien soy, en la circunstancia mundana que más bien tengo», *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 312-313.

<sup>66</sup> Come scrive J. Conill Sancho «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 subjetivismo, incluso el que todavía queda en la fenomenología», *La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset*, in «Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política», 53, 2015, p. 507.



propriamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir<sup>67</sup>.

Ma vivere liberamente come progetto e stare nel mondo circostanziale con il proprio corpo sono in una relazione originaria che rende problematici alcuni elementi teorici del raziovitalismo, come osserva Serrano De Haro:

El raciovitalismo no parece poder iluminar una situación originaria en que el yo-proyecto-libertad-quehacer afronte o enfrente al cuerpo como el primer anillo de su circunstancia. Y seguramente es mejor que no lo consiga, por cuanto tal imposibilidad sugiere que el cuerpo habita a ambos lados de la frontera y pisa ambos márgenes de la diferencia ontológico-fenomenológica: yo viviente-corporal y cuerpo objetivo como circunstancia. Al apartarse del vitalismo más o menos scheleriano, al buscar con afán admirable una filosofía primera y no sólo una antropología en actitud natural, la tesis de la mera circunstancialidad del cuerpo podría, con todo, abocar al raciovitalismo de la segunda navegación a un destino semejante al de *Ser y tiempo*: una ontología fundamental que, por una parte, desliga al existente (al *Dasein*) del cuerpo, que, por otra, sitúa en el mundo-circunstancia a los útiles y cosas que el existente maneja, y en la que al cabo el cuerpo propio, que se mueve, anda, manipula, al no ser ni el existente *simpliciter*, ni útil *simpliciter*, brilla inopinadamente por su ausencia<sup>68</sup>.

Si tratta di un'osservazione molto acuta; tuttavia, sono convinto che, nonostante le oscillazioni e, se vogliamo, anche le aporie presenti, la riflessione orteghiana ha delineato una delle proposte più significative e originali dell'antropologia filosofica del Novecento, soprattutto se messa in comparazione con le contemporanee prospettive fenomenologiche, esistenzialistiche e psicologistiche. È un tema di più ampio respiro rispetto a quello che mi sono proposto di sviluppare in questo contributo, che, partendo dalla nozione di corporeità, ha tratteggiato il complessivo orientamento ortegiano sulla conoscenza dell'uomo dall'analisi dei primi scritti, come *Alma, cuerpo, espíritu*, alle ultime riflessioni del postumo *El hombre y la gente*, transitando attraverso scritti apparentemente minori – talvolta messi in ombra anche da studiosi di grande prestigio –, che, però, arricchiscono

---

<sup>67</sup> X: 147. Il corsivo è dell'autore.

<sup>68</sup> A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 327.

il raziovitalismo orteghiano di segmenti fondamentali per delineare una *concezione sistematica* della vita – drammaticamente umana –, e della libertà come progetto esistenziale mondano dentro le necessità della vita biologica e delle condizioni storico-circostanziali e tra vita e cultura, dove quest’ultima è la zattera che salva dal naufragio. Si comprende, quindi, perché l’analisi orteghiana della conoscenza umana, dell’antropologia filosofica, si distenda lungo assi non naturalistici né spiritualistici, ma tenga conto della dimensione storica e biografica di ogni individualità. Se l’uomo non ha natura ma storia, anche le forme costitutive dell’umano non possono essere delineate senza la caratterizzazione individualizzante di ogni soggetto storico. Pertanto, ritengo che l’antropologia filosofica orteghiana – nelle sue diverse fasi – sia sviluppata coerentemente con le categorie del raziovitalismo e dello storicismo umanistico del ‘celtiberò’ di Madrid.