

Giulia Gobbi

El cuerpo hablante en la comunicación digital a partir de la reflexión de Ortega y Gasset

1. La fundamentación fenomenológica de la corporalidad en Ortega

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

Según Nelson Orringer, Ortega ofrece una perspectiva amplia sobre “una teoría completa del cuerpo humano”¹ más que otro filósofo, incluso lo hizo “una década antes de que la fenomenología francesa hiciera de esta problemática casi una seña de identidad y un motivo de incesante creatividad”². Claro está el hecho de que Ortega puso una atención precoz sobre la cuestión de la corporalidad, aunque Husserl había ya avanzado hacia una fenomenología del cuerpo vivido entre 1912 y 1915. Con respecto a éste, Ortega pone una cierta distancia del plantamiento fenomenológico del filósofo alemán, ya que los fenomenólogos cometieron el error de plantearse la conciencia como si fuera un objeto como otros;

¹ N. Orringer, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, en “Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española”, n. 11, 1999, p. 51.

² A. Serrano de Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio, Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, en Javier Zamora Bonilla (editado por), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Madrid, 2013, p. 311.

además el objetivo del conocimiento de una conciencia pura intencional resultaba incompatible con el raciovitalismo de Ortega, que habla de una razón “impura”. La vida es ejecución, es el arco³ que designa una trayectoria que se “hace al andar” y no puede ser predefinida. La existencia humana no permite la explicación de sí misma aunque cada individuo es llamado a otorgarle un significado y un sentido. Para Ortega la fenomenología con su *epoké* suspende lo ejecutivo y el yo que “se ocupa” de las cosas se convierte en una “cosa ideal”: eso sería precisamente lo inverso de la filosofía de la razón vital, una filosofía “superadora” del pensamiento antiguo y del pensamiento moderno.

Al mismo tiempo cabe decir que Ortega se aleja del pensamiento fenomenológico husserliano sin olvidarse de la distinción – que él mismo retoma – entre *Körper* y *Leib*, dos palabras que indicaban el *cuerpo vivido* que experimenta y siente por un lado, y el *cuerpo-objeto* básicamente material por el otro.

Investigar sobre el cuerpo y las dinámicas de la corporalidad es investigar el individuo y el yo ejecutivo en su entereza. El cuerpo es la punta del iceberg de un substrato más oscuro y latente que es el yo y su intimidad. El sujeto psíquico no es el puro sujeto sobre el cual investigar como si fuera una “cosa”, sino una realidad única que une corporal y psíquico y “por medio de una operación intelectual que suele llamarse abstracción hemos tomado como aparte y por sí lo psíquico, que en rigor se dá unido con el cuerpo”⁴. En este sentido, el yo de Ortega no es una *res cogitans* sino “el que tiene que ser” en su relación activa con las cosas, que es lo que constituye el punto de partida de toda su filosofía”⁵. De hecho Ortega habla del yo como pura “efectividad”, tratando de superar materialismo y espiritualismo:

Frente a las cosas es el sujeto pura actividad. Llámese alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de los cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consiste, pues, en un potencial de actos: vivir es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación. Dicho de otra manera: somos un poder ver, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer.⁶

³ *Bíos* y *biòs* en griego antiguo tienen dos significados: “vida” y “arco”. No es una casualidad que Aristoteles en su *Ética Nicomáquea* (I, 2) hable del individuo como un “arquero”. Ortega retoma dicha metáfora en su filosofía.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas (O.C.)*, Ediciones Taurus, Madrid 2004-2010, VIII, p. 225.

⁵ E. Álvarez González, *El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega*, en “Revista de Estudios Orteguianos”, n. 25, 2012, p. 166.

⁶ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, VIII, p. 332

La vida es creación, es llevar a la luz nuestro “fondo insobornable” que alimenta e influencia nuestro yo, como un fluido que mantiene viva nuestra experiencia del mundo. Somos capaces de transformar y enriquecer la realidad a través del uso de la tecnología, como veremos más adelante. ¿Cuál más sería el sentido de nuestra vida si no llegar a ser los/las que somos? La actualidad de Ortega encarna “imperativo categórico” (“Llega a ser el que eres”, como afirmaba el poeta Píndaro) que “es también un imperativo de invención, por lo que la respuesta del hombre no puede solo ser ética, sino poética, creadora, estética”⁷.

Veamos ahora la relevancia del tema de la corporalidad en la reflexión orteguiana. La pregunta fundamental de la que no podemos escabullirnos es: ¿qué es un cuerpo? En *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925) el *incipit* no deja atrás alguna duda; el cuerpo del individuo no puede ser como cualquier cuerpo físico, porque en su interior “guarda” una realidad oculta e inespacial, una dimensión profunda que late como un secreto, o sea la intimidad. El nodo conceptual puede ser explicado y profundizado a través dos conceptos: por un lado a través de la perspectiva, y por otro lado por medio de la relación entre superficie y profundidad. Si miramos una naranja, veremos sólo una cara de ella; claro, por supuesto nuestra perspectiva carece de una visión totalizante de ella. Si vamos a abrirla, sin embargo, nos damos cuenta de su mismidad interna. Eso significa que su esencia carece de algo interno, es decir de la intimidad, cuyas “huellas” son visibles con una mirada más atenta y precisa desde lo exterior:

La diferente actitud nuestra hacia la carne y ante al mineral estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo: lo rompemos y lo que era porción se hace externa, patente, superficial. Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo – y aunque lo tajemos – a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es, por esencia, intimidad. A esa intimidad la llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediamente una realidad oculta, inespacial, un arcano, un secreto. Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero ‘dentro’.⁸

El cuerpo no puede prescindir de su realidad interna. Va anunciando por el mundo su intimidad por medio de los gestos, como una metáfora

⁷ F.J. Martín, *Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega*, en F. Moiso, M. Cipolloni, C. Lévêque (editado por), *Ortega y Gasset, pensatore e narratore dell'Europa*, Cisalpino, Milano 1998, p. 199.

⁸ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 683.

encarnada que el cuerpo lleva consigo. La realidad del cuerpo es proyectiva, porque en él “la presencia presente está esencialmente referida a la latente”⁹. Además el cuerpo es definido por Ortega “carne” para otorgarle una función simbólica y metafórica, donde *psyché* y *soma* se encuentran en un mutuo juego de latencia y superficie. Según el crítico orteguiano José Lasaga Medina, el cuerpo es un objeto simbólico, ya que “su naturaleza consiste en referirse a otra cosa distinta de sí misma, como la palabra, el objeto simbólico por excelencia”¹⁰. El cuerpo, en fin, es una realidad simbólica que, al enfrenarnos con él, expresa una tensión; es decir, para Ortega, esa tensión es el esfuerzo de abstracción que hacemos ante él, como si el cuerpo de cada cual fuese un vocabulario de neologismos. La carne es la unión indisoluble entre cuerpo y alma y su interior “lo constituye como tal”¹¹.

Esta unidad no consiste en que veamos justamente juntos, y como uno al lado de otro, el cuerpo y el alma, sino que ambos se articulan formando una peculiar estructura. La carne presenta su color y forma no para que los veamos, sino para que «al través» de ellos, como a través de un cristal, vislumbremos el alma. Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu. Por serlo, no pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo: en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella.¹²

Esta cita incluye dos conceptos que ahora vamos a analizar: el alma y el espíritu. En *Vitalidad alma espíritu* (1925) aparece la “estructura del yo” que presenta una peculiar stratificación que Ortega define “tectónica de la persona”.

El yo se articula en tres grandes estratos, cada cual con su específica caracterización. Dicha articulación se parece a la forma de un iceberg visible desde arriba, o sea la superficie, hacia abajo, es decir hacia una dimensión más profunda, la intimidad, que – como acabamos de decir – se hace patente a través de los gestos del cuerpo *hablante* que expresa su interioridad. Las tres dimensiones o estratos del yo son la vitalidad, el alma y el espíritu.

Primero el espíritu es la parte más visible o “superior” de la estructura del sujeto que designa los actos de la voluntad, que además “se propone fines y que ordena realizar lo querido, el sujeto inteligente que

⁹ A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 76.

¹⁰ J. Lasaga Medina, *La superación de la dualidad cuerpo-espíritu*, en J. San Martín (editado por), *Ortega y la fenomenología – Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, U.N.E.D., Madrid 1992, p. 194.

¹¹ *Ibí*, p. 194.

¹² J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 682.

piensa, comprende, juzga”¹³. En rigor, el espíritu es el protagonista del “yo pienso”; ese yo es capaz de dominar las inclinaciones y los empujones del alma.

Si el espíritu se abre al universo de lo normativo, en cambio el alma representa el estrato de la vida emotiva, de las emociones, de los deseos y de los impulsos, quizás nuestra parte más cercana a lo cósmico y lo universal, caracterizada por ser “el teclado de las inclinaciones de la persona”¹⁴. Este ancho estrato – relevante – actúa mediando entre lo espiritual y lo corporal y se revela la parte más personal de la persona, ya que “el yo más íntimo de cada uno de nosotros radicaría sobre todo en este estrato anímico de la afectividad”¹⁵. De hecho, según Rodríguez Huéscar, otro estudioso orteguiano, “ni la ‘vitalidad’ ni el ‘espíritu’ son individuantes, centrifórmes; la primera porque es periférica, corporal, muy próxima a la vida animal [...]; el segundo, porque aspira a coincidir también con “un centro sobreindividual: la Razón del Universo”¹⁶.

Por último, veámos la vitalidad, definida “el alma corporal”, o sea la región oscura y profunda que se funde con el cuerpo. Para Ortega es inútil intentar distinguir el cuerpo del alma, ya que se penetran indisolublemente, así que “no hay modo de determinar donde nuestro cuerpo termina y empieza nuestra alma”¹⁷. De hecho esta es “una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo”¹⁸, una fuerza vital y espiritual que podemos identificar con el *cuerpo vivido* o *intracuerpo*, “con la experiencia que el cuerpo humano hace de su realidad”¹⁹. Según el fenomenólogo Serrano De Haro, la adopción de este concepto por parte de Ortega es una invitación a ver en el cuerpo algo profundo y personal, no algo estrictamente material, contra la antigua aportación del dualismo cartesiano de alma y cuerpo. El cuerpo vivido no lleva a la luz los fenómenos bioquímicos o mecánicos “anónimos”, sino los fenómenos que pueden referirse propiamente a “mí”, como “el placer y dolor, la atracción hacia un sexo, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc”²⁰.

¹³ A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 313.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 576.

¹⁵ A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 314.

¹⁶ A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, cit., p. 324.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 568.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 315.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 568.

2. El cuerpo “hablante” y el cuerpo comunicativo: entre existencia y *tekhne*

Siguiendo más adelante con nuestro estudio, veamos ahora brevemente el concepto de perspectiva del cuerpo vivido del cual tenemos un doble conocimiento, “formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como un árbol, el cisne y la estrella: pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior”²¹.

Ortega aclara este asunto precisamente en *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, donde hace el ejemplo del verbo “andar”, la acción que cumplimos cuando nos desplazamos de un lugar hasta otro. Cuando se trata de un “tú/él/ella anda” ponemos nuestra atención en éste fenómeno exterior que se reduce en una simple observación: vemos sólo una figura que se mueve. En cambio, cuando se trata del “yo ando”, soy yo el protagonista del desplazamiento de mi cuerpo y puedo “sentir” y observar con cuidado mis movimientos, desde mis sensaciones táctiles y musculares, alcanzando una visual “desde dentro” estrictamente personal; es decir, adquiero una perspectiva diferente que al ver a los otros no puedo percibir: esta visión por dentro es la *intravista*, como la define Serrano De Haro. De hecho, “esta vista íntima y radical, esta perspectiva cero, solo puede nacer del continuo que traman entre sí la vitalidad con la corporalidad y ambas con la intimidad-subjetividad. Y tal continuo es ontológico y fenomenológico”²². Esta doble perspectiva es posible porque – como hemos dicho en el párrafo antes – el cuerpo del hombre tiene un “dentro” y su distinción con los otros “cuerpos”

no reside en que lo mineral no tenga un interior – desde ‘Meditaciones del Quijote’ sabemos que es propio de toda superficie contener virtualmente una dimensión de profundidad, de interioridad – sino en que lo interior de la carne es justamente lo que la constituye como tal; es su propiedad específica y actual, no meramente virtual y posible.²³

El filósofo español añade: “Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo – y aunque la tajemos – a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es por esencia intimidad”²⁴.

Si la perspectiva es la “íntima estructura de la realidad” y el cuerpo es estructura radical de mi vida desde la cual miro las cosas y por medio del

²¹ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 684.

²² A. Serrano De Haro, *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, cit., p. 317.

²³ J. Lasaga Medina, *op. cit.*, p. 194.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, II, p. 685.

cual llevo a cabo mi vida, entonces mi cuerpo es perspectiva. Al fin y al cabo el cuerpo *vivido* es la frontera entre yo y mundo, entre lo real y lo virtual, un constante dinamismo entre superficie y profundidad, o más bien entre expresión e intimidad.

A mi juicio, hay una cierta correlación entre esa doble perspectiva del cuerpo vivido y los dos movimientos necesarios y complementarios que según Ortega el individuo actúa al relacionarse con el mundo, uno hacia “dentro” y el otro hacia “fuera”: estos movimientos son el ensimismamiento y la alteración. El verbo “ensimismarse” (“volver a sí mismo”) no puede ser traducido perfectamente en otros idiomas, ya que existe sólo en castellano. A partir de este verbo, Ortega plantea la cuestión del ensimismamiento, o sea la capacidad de introspección del individuo, la mirada hacia sí mismo para cultivar su fundamentación ontológica en cuanto individuo único e irrepetible. El ensimismamiento es un ejercicio constante de búsqueda solitaria de sí mismo, una llamada (por eso Ortega habla de *vocación*) para construir una dimensión auténtica de la propia vida, diferenciándose del animal que vive en un constante estado de alteración, fuera de sí mismo, “enajenado”. La alteración es también una prerrogativa del ser humano, pues nos permite la relación con los otros en el ámbito de la sociedad, elemento constituyente de nuestra existencia. Digamos así que la existencia del hombre bascula entre ensimismamiento y alteración, ambos necesarios para vivir y sentirse vivir, seguir con un camino o cambiarlo, amarse y amar, actuar y proyectar, ya que la vida es proyecto. Podemos afirmar que una vida equilibrada está constituida por estos dos polos entre los cuales el yo actúa frente a los hechos, así que “éste [el yo] está delineado como proyecto al cual ha de darse realidad”²⁵. Para decirla en manera socrática con su célebre *gnóthi seautón* (“Conócete a ti mismo”), el ensimismamiento es la *conditio sine qua non* de la autenticidad:

El ensimismamiento tiene una doble vertiente: de un lado, es entrar en sí mismo, liberándose del mundo en torno que nos aprisiona “hacia afuera” – y en este sentido se opone a la ‘alteración’ y a la ‘falsedad’ – ; de otro, es estar en sí mismo, es decir ser sí mismo. [...] Es, pues, la soledad, el ensimismamiento, condición sine qua non de la verdad.²⁶

La verdad acerca de sí es un descubrimiento: la palabra en su origen significaba precisamente eso: *aletheia* define algo escondido que a poco a poco se revela, como si se quitase una cortina, así que la verdad es un pro-

²⁵ E. Álvarez González, *op. cit.*, 168.

²⁶ A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, p. 250.

ceso dinámico y no un fin estático. Lo más interesante de la reflexión sobre la corporalidad que casi envuelve *en toto* la filosofía orteguiana es la importancia de la intimidad, que consiste en “vivir humanamente frente el peligro de la deshumanización”²⁷. Frente al crecimiento de la preponderancia del uso y abuso de las tecnologías de la comunicación que hoy son cada día más intensas y extensas en casi todos los ámbitos, nos damos cuenta de que nuestra vida, habría dicho Ortega, está siempre más dominada por la alteración; a pesar de que reconociera la importancia de la interacción humana y de la sociedad en la fundamentación de la vida espiritual del individuo, él se dió cuenta de su fuerza arrolladora y de su riesgo:

Los usos y las convenciones en que la vida social consiste significan una amenaza para el individuo: la de ser arrastrado según la dinámica que impone la gente y ser arrancado así de su más genuina singularidad, tan sólo en la cual puede aflorar el autentico yo. [...] La sociedad para el siempre representa un escenario de ruido y distracción cuyo efecto perturbador dificulta el solitario encuentro del yo con su propia autenticidad.²⁸

En el frenesí de la contemporaneidad damos siempre menos importancia en el momento del ensimismamiento, y a menudo el individuo – arrastrado por el flujo de la masa indistinta – llega a no saber quién es, incluso llega a fingir y no hay cosa más terrible, ya que “el fingimiento como forma de actuación provoca un empobrecimiento de la vida en general. Todo, las relaciones personales, los propios deseos, adquieren un aire de provisionalidad y farsa: nada es serio”²⁹. Ortega no tiene alguna duda: fingimiento y farsa son dos grandes males de la sociedad de masa.

Durante muchos años la sociedad conoció cambios siempre más rápidos y complejos. Ya a mediados del siglo XX el filósofo se dió cuenta de que la técnica, antecesora de la actual tecnología y digitalización, no fuera un instrumento de la sociedad sino un elemento constitutivo de esa. Claro está que Ortega no vivió los cambios a los que hemos asistido y estamos asistiendo hoy, sin embargo su filosofía *en nuce* trató de llevar a la luz unas cuestiones éticas y socioculturales sobre ese fenómeno. Los principales escritos en los que Ortega trata la cuestión de la técnica son *La Rebelión de las masas* (1930) y *Meditaciones de la Técnica* (1939). No cabe duda de que hablar del concepto de “masa” acercaba nuestro filósofo al fenómeno controvertido y siempre más preocupante de las ideologías totalitarias que afectaban a toda Europa. Cultivar la *humanitas* que llevamos por dentro es

²⁷ J. Conill Sancho, *La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset*, en “Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política”, n. 53, 2015, p. 493.

²⁸ E. Álvarez González, *op. cit.*, p. 29.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, VI, p. 83.

la recomendación de Ortega, ya que “el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse”³⁰ y puede perder su parte más preciosa, su intimidad. El ser humano, afirma el filósofo, es un “animal fantástico” que siente la necesidad de comunicar su intimidad a través la expresión, un rico lenguaje de significados y sentidos. Las preguntas filosóficas de Ortega sobre la técnica parecen todavía actuales y significativas:

La aportación orteguiana no ha perdido actualidad ni interés. Adquiere actualidad, precisamente, al considerar las nuevas tecnologías de la información y la telecomunicación, el reto de la nueva sobrenaturaleza y la nueva sobresociedad, fruto del cambio radical de circunstancia, y al reflexionar sobre la necesidad de transformar el mundo y los deseos humanos, al reencontrarla, en suma, en un momento histórico, el del surgimiento de un nuevo ‘entorno’, y utilizarla como instrumento de interpretación del ‘tema de nuestro tiempo’: ¿nos adaptaremos a ese nuevo entorno? [...] Hoy nos sentimos mucho más dominados por la técnica que por la naturaleza; ¿podremos en el tiempo presente dominar nuestro poder técnico? ¿nos someteremos a él?³¹

Entonces, ¿nos someteremos al poder técnico? El riesgo está en invertir los polos sujeto-objeto y llegar a un cambio de perspectiva demasiado rápido, aunque Ortega y algunos filósofos de su tiempo, entre los cuales destacamos Heidegger y Spengler, empezaban ya a vislumbrar los efectos a largo plazo del fenómeno de la técnica.

En su origen, la *techné* representa una reforma de la naturaleza que va hacia dos direcciones y finalidades distintas: si por un lado representa un soporte a las necesidades biológicas que al hombre le impone la naturaleza, por otro lado es un “más” que permite la realización de una vida de bienestar que diferencia al hombre del animal, una vida llena de “más que realidad”, una vida *inventada*. Añade Ortega que “la vida es una obra de imaginación” y por eso se pregunta: “es el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones [...], es decir, es técnico?”³² El individuo, antes de nada, es un creador, porque no se resigna a las imposiciones de la circunstancia en la que se encuentra sumergido y lucha para llegar a ser el que es, creando nuevas posibilidades gracias a la fantasía y a la técnica. De modo que “existir” no significa sobrevivir sino *bienestar*, “por eso es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”³³.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, V, p. 540.

³¹ J. M. Atencia Páez, *Ortega y Gasset, meditador de la técnica*, en *Argumentos de Razón Técnica*, n. 6, 2003, pp. 61-95.

³² J. Ortega y Gasset, *O.C.*, V, p. 559.

³³ *Ivi*, p. 562.

Siguiendo más adelante, en *Meditaciones de la técnica* Ortega define los actos técnicos aquellos en virtud de los cuales el individuo plantea e inventa algo o llega a la satisfacción de las necesidades elementares. Además de calentarnos gracias al fuego, la técnica nos conduce más allá de lo natural: ofrece posibilidades nuevas “produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiocomunicación”.³⁴ Ortega se dió cuenta del peligro representado por “la confianza irresponsable en la técnica misma y en el futuro”³⁵, denunciando así la saturación tecnológica que con su abundancia de instrumentos ahogaba la imaginación creadora: “La tecnicidad triunfal asfixia la imaginación y la facilidad sofoca los deseos”³⁶.

Por cierto Ortega no podía imaginar que las nuevas posibilidades implicarían hasta la creación de mundos virtuales y realidades aumentadas capaces de jugar contra la misma razón. A estos aspectos hoy se puede añadir el desarrollo de los *social network* que implican un creciente control de los individuos, convertidos en usuarios fichados por medio de algoritmos y bases de datos. Los cuerpos hablantes tratan de comunicar utilizando medios que afectan siempre menos el cuerpo mismo, como veremos en el párrafo siguiente. Incluso la creciente investigación en las neurociencias afirma que en el futuro será posible leer el pensamiento y hasta los sentimientos y eso, según Jesús Conill Sancho, nos invita a reflexionar mucho más sobre el peligro de la deshumanización y la crisis de la intimidad³⁷.

3. Cuerpo y comunicación digital: la mirada sin ojos

Hoy en día la incesante hipercomunicación nos permite llegar hasta rincones de un mundo siempre más dilatado y rápido, en el que estamos conectados a través de redes y enlaces que representan la estructura de un nuevo tipo de comunicación, el web y el universo digital. Según el filósofo contemporáneo Byung-Chul Han³⁸, hoy predomina una comunicación sin comunidad³⁹, con una gravísima pérdida antropológica, la desaparición de los rituales, acciones simbólicas que desde su origen regulan las relaciones entre los cuerpos “hablantes” y la cultura. Los rituales son

³⁴ Ivi, p. 570.

³⁵ J. M. Atencia Páez, *op.cit.*, p. 68.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, V, p. 573.

³⁷ Cfr. J. Conill Sancho, *op. cit.*, p. 493.

³⁸ Todas las citas del autor en este artículo son traducciones mías inspiradas al modelo de las ediciones italianas.

³⁹ Cfr. Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano 2021, p. 11.

“diques” contra la inexorable acción erosiva del tiempo. Veáse, por ejemplo, la dramática interrupción de los rituales funerarios del año pasado – debido a la explosión de la pandemia – que afectó significativamente el sentido de nuestra existencia, con la consecuente vacilación de las certidumbres, incluso nuestra manera de enfrentarnos a la enfermedad, a la muerte y a la separación. La carencia de lo simbólico es un problema de cuerpos escondidos, mascarados, violados, olvidados. En medio del predominio de las imágenes digitales avanza la hipertrofia del ego, uno de los más graves problemas contemporáneos. La mirada del otro que para Ortega era “tan expresiva”⁴⁰ se convierte ahora en una ventana vacía, la de Windows, “una ventana sin mirada”⁴¹ ni ojos. El uso de emoticonos y *emoji* articulan la comunicación, hasta el punto que resultan necesarios para aclarar el sentido y el tono de una frase o de una conversación. El riesgo es que los cuerpos no dialoguen más. El diálogo se convierte en comunicación digital, el objeto en mercancía, la atención y la percepción en *me gusta*.

La palabra objeto deriva del verbo latín *obicere* que significa *lanzar delante, echar contra*. El objeto entonces es un contra [*Gegen*], es algo que se opone a mí, choca conmigo y me opone resistencia. En eso consiste su negatividad [...]. La mercancía, en cuanto objeto de consumo, carece de la negatividad del *obicere*. Más bien quiere adaptarse a mí y complacerme, pretende un *me gusta*. La falta de un ser que me enfrenta es la percepción actual. [...] El *me gusta* es el grado cero de la percepción.⁴²

La nueva era digital ha revolucionado todo, incluso las modalidades con las que nos acercamos a la realidad, a las relaciones y también a los aparatos tecnológicos que, para Byung-Chul Han, nos han esclavizado y casi inmovilizado, así que “el hombre teclea en lugar de actuar”⁴³. Muy significativo es el otro ensayo del autor, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen (En el enjambre)*, en el cual él afirma que la verdadera ilusión de dicha era digital es el concepto de conexión de los individuos que sin embargo es todo lo contrario: de hecho lo de estar conectados no significa crear una comunidad. Pendientes de los aparatos, según Byung-Chul Han los individuos parecen mónadas aisladas que intentan comunicar. Pero la pregunta que surge es: ¿en qué medida la dinámica comunicativa implica y presupone la presencia de los cuerpos? Desde Simmel hasta Bourdieu y desde Levinas a José Gaos, el debate filosófico y fenomenológico contemporáneo ha puesto mucha atención en la importancia

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, IX, p. 368.

⁴¹ Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano 2017, p. 66.

⁴² Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, cit., p. 58.

⁴³ Byung-Chul Han, *Nello sciame*, Nottetempo, Milano 2015, p. 47.

del cuerpo en la comunicación con el otro, desarrollando un discurso complejo y tan sugerente, por ejemplo, sobre el tacto y la mirada. No se puede no comunicar. Por eso Ortega defiende el enfoque del cuerpo humano considerado como cuerpo “hablante”, ya que el lenguaje – y toda la expresividad – es algo inseparable de la *carne*. Incluso la caricia – destaca José Gaos, uno de los discípulos de Ortega – es el gesto más profundo y exclusivo del individuo: “La carne, los cuerpos, nuestros cuerpos serían los afables intermediarios de la comunicación entre espíritus que podrían comunicar solo *encarnándose*. [...] La comunicación por la *carne* es la estructura que expresaría la caricia”⁴⁴.

La caricia es uno de los ejemplos más sugerentes de la capacidad de expresión entre cuerpos hablantes, que requiere y presupone el concepto de alteridad. Al convertirse en forma, la alteridad se encarna en la mano que acaricia, en la escucha, en la mirada, en la riqueza del silencio. El otro representa una posibilidad y un riesgo, según Ortega que titula así un capítulo de *El hombre y la gente: El peligro que es el otro y la sorpresa que es el yo*; por cierto un título que llama la atención por su curiosa peculiaridad. El otro – en su realidad radical – lleva consigo un repertorio de características y dotes peculiares que dibuja su auténtico perfil en cuanto *Yo*, que sin embargo puede representar un “peligro” un choque, una limitación o incluso una revolución para mí. El simple *Tú* se convierte en *Alter Tú* cuando choca conmigo y nos en-contramamos. Este encuentro representa la antecámara de la construcción de la esfera del *Nosotros* y de la relación social, “dentro de la cual se van precisando individuos determinados, conocidos de mí, es decir, identificables por mí, a los cuales llamábamos *Tús*”⁴⁵. La proximidad se convierte en intimidad cuando un individuo llega a ser inconfundible con todos los demás, único e insustituible para mi vida, como en el caso de la relación amorosa o de amistad.

De acuerdo con Ortega, Byung-Chul Han, afirma que el valor de esa dicha estructura fenomenológica del reconocimiento mutuo entre *Yo* y *Tú* se ha perdido. La comunicación digital actual no permite decir la palabra *Tú* y está encajada en lo Igual eterno y narcisista representado por el *Ego*. Para el filósofo coreano, *Tú* y *Yo* necesitarían de una “distancia originaria” y eso es precisamente lo contrario de la comunicación digital que quiere anular cualquiera distancia y el interlocutor desaparece del acto comunicativo. Permanece sólo el *Ego* y su espejo que devora su misma imagen. En cambio, los momentos del *Tú* articulan una dualidad necesaria que sin embargo nos provocan miedo ya que “llevan consigo más preguntas que apagamiento, sacuden las seguridades inquietantes e

⁴⁴ J. Gaos, *Las dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 1998, p. 76.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, IX, p. 238.

indispensables”⁴⁶. Sin la presencia del otro, la comunicación se convierte en un rápido intercambio de información, estableciendo conexiones sin relaciones. En todos sus ensayos, Byung-Chul Han plantea una crítica bastante áspera al espacio digital que intenta reproducir el concepto de “ágora digital” que al final no se realiza: véase el fenómeno del anonimato que, afirma el autor, “génera desconfianza, mina la credibilidad y destruye el compromiso”⁴⁷. Los confines entre público y privado desaparecen y la realidad se convierte en la espectacularización de sí misma. Al definir el concepto de “enjambre digital”, el autor lo distingue de la “masa” ya que ésta última se refiere a un vasto grupo de individuos que siguen – a veces sin racionalidad – un ideal o un espíritu común, mientras que el enjambre está constituido por hombres aislados detrás de sus ordenadores o móviles, que tienen la ilusión de estar siempre conectados y colocados en un “aquí” indefinido. El enjambre no crea un *Nosotros*. Las plataformas sociales promueven las videollamadas que, a pesar de que son instrumentos increíbles (que en la época de Ortega eran inimaginables), sin embargo nos dan la ilusión de tener una verdadera reciprocidad de la mirada como “presencia de la alteridad”; en una videollamada, no captamos la mirada del Otro y de hecho cuando miramos la cámara no miramos en los ojos a la persona con la que hablamos y no hay reciprocidad *en toto*. Más allá de las críticas, digamos que el planteamiento filosófico de Byung-Chul Han quiere retomar el concepto de *comunidad* que nos recuerda el de *polis* y también el diálogo mutuo entre cuerpos hablantes, constituido por miradas, voces, silencios y lenguaje. Para reforzar su preñada reflexión, el filósofo coreano recurre a Levinas: “El lenguaje – en cuando *decir* – no es sino responsabilidad del uno por el otro”⁴⁸. Este es el lenguaje pre-originario – el del cuerpo del otro – que hoy no logramos escuchar por el ruido de la hipercomunicación. De hecho, el *medium* digital no necesita de la corporalidad o, dicho de otra manera, la empobrece: “Las conexiones se establecen sin mirada ni voz y en eso se diferencian de las relaciones que necesitan voz y mirada. Son experiencias corporales”⁴⁹. La relaciones son entonces experiencias que presuponen la corporalidad, *symbolon* y fenómeno de la *humanitas*.

Para recuperar el ejercicio constante e inexorable de *humanitas* son necesarias el arte y la fantasía, que rompen la circularidad del narcisismo para abrir las puertas al otro. Si el orden digital nos hace iguales y nos hace olvidarnos de nosotros mismos, en cambio la fantasía “1) me pene-

⁴⁶ Byung-Chul Han, *La scomparsa dell'altro*, cit., p. 91.

⁴⁷ Byung-Chul Han, *Nello sciamé*, cit., p. 24.

⁴⁸ Byung-Chul Han, *La scomparsa dell'altro*, cit., p. 93. Véase también E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2020.

⁴⁹ Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, cit., p. 80.

tra (a), me convierte en nadie (b) y me hace portavoz (c)”⁵⁰. Por ejemplo, el artista – “en cuanto portavoz sin nombre – habla en nombre del Otro, absolutamente Otro”⁵¹. El arte y la filosofía devuelven al individuo la categoría de la alteridad sin la cual no hay lenguaje, corporalidad, vida.

Con respecto a eso, el arte y la filosofía deberían ponerse en diálogo con su propio tiempo para intentar responder a las preguntas – quizás difíciles de aguantar – de nuestra época. El tiempo de la pandemia y el cambio de rumbo de nuestras existencias por un tiempo indefinido nos han hecho reflexionar incluso sobre el asunto del dolor – como teoriza Byung-Chul Han en su nuevo ensayo, *La sociedad paliativa* – que en nuestra sociedad del rendimiento es un dolor anestetizado y *no-dolido* que se *encarna* inevitablemente. La *carne* tiene memoria y la memoria del dolor – aceptado y transformado – es un asunto colectivo imprescindible que hay que tener en cuenta y preservar contra la pura positividad del mundo competitivo y digitalizado.

Por último, es menester construir un diálogo sobre lo digital y sus desarrollos siempre más rápidos entre la población y sobre todo entre los jóvenes. Claro está el hecho de que no podemos contrastar los empujones de la revolución digital e incluso social. No se puede volver atrás a la época pasada que casi hemos olvidado. Sin duda el progreso tecnológico ha mejorado la practicidad de nuestras tareas diarias, nos ha facilitado en las necesidades cotidianas, ha guardado nuestra incolumidad: véase, por ejemplo, el desarrollo de las infraestructuras y de los transportes, la toma de las más avanzadas tecnologías médicas y de seguridad; el hallazgo de nuevos saberes, e incluso la posibilidad de trabajar y de estudiar a distancia a través de plataformas virtuales. Ya sabemos que esta reflexión se encaja muy bien con el tiempo difícil en el que vivimos por la terrible pandemia que está afectando nuestras vidas con profundas repercusiones psicológicas en la población.

Entonces, si no se puede volver atrás, vamos a seguir adelante abriendo las puertas del diálogo filosófico, reconstruyendo una atención hacia el *otro*, desde el medio ambiente a las relaciones interpersonales y sociales, llevando a la luz una conciencia colectiva de cuerpos hablantes, cuya historia individual se entrelaza con la conciencia universal del ágora. Los “datos personales” constituidos por nombres y apellidos no sean sólo la prerrogativa de las análisis de mercado, sino el presupuesto de la asunción de responsabilidad por parte de cada cual incluso en el uso de las redes sociales, en la política y en la educación.

Por supuesto, el debate contemporáneo debe tener en cuenta los desafíos de un progreso no fácilmente aguantable que a veces corre el riesgo

⁵⁰ P. Handke, *Historia del lápiz*, Ediciones Península, Madrid 2003, p. 233.

⁵¹ Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, cit., p. 86.

de suplantar la razón sin percatarse de la rapidez de las transformaciones de nuestro entorno que desorienta a los individuos. Con respecto a esto, en fin, recordamos que Ortega advirtió ya en su tiempo la profunda necesidad de no perder el sentido progresivo y siempre más dinámico de la técnica. Mutable, imperfecta e imprevisible como la vida misma:

La idea del progreso, funesta en todos los órdenes, cuando se la empleó sin críticas, ha sido aquí también fatal. Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces, en ocasiones tan radicalmente, que los llamados progresos técnicos eran abandonados y su rastro perdido.⁵²

Bibliografía

- Álvarez González E., *El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega*, en “Revista de Estudios Orteguianos”, n. 25, 2012, pp. 163-183.
- Atencia Páez J. M., *Ortega y Gasset, meditador de la técnica*, en “Argumentos de Razón Técnica”, n. 6, 2003, pp. 61-95.
- Byung-Chul Han, *Nello sciame*, Nottetempo, Milano 2015.
- Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano 2021.
- Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano 2017.
- Byung-Chul Han, *La società senza dolore*, Nottetempo, Milano 2021.
- Conill Sancho J., *La intimidación corporal en la filosofía de Ortega y Gasset*, en “Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política”, n. 53, 2015, pp. 491-513.
- Gaos J., *Las dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 1998.
- Handke P., *Historia del lápiz*, Ediciones Península, Madrid 2003.
- Lasaga Medina J., *La superación de la dualidad cuerpo-espíritu*, en J. San Martín (editado por), *Ortega y la fenomenología – Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, U.N.E.D., Madrid 1992, pp. 193-202.
- Levinas E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2020.
- Martín F.J., *Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega*, F. Moiso, M. Cipolloni, C. Lévéque (editado por), *Ortega y Gasset, pensatore e narratore dell'Europa*, Cisalpino, Milano 1998, pp. 185-201.
- Orringer N., *La corporalidad en Ortega y Gasset*, en “Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española”, n. 11, 1999.
- Ortega y Gasset J., *Obras Completas (O.C.)*, 10 tomos (I-X), Ediciones Taurus, Madrid 2004-2010.

⁵² J. Ortega y Gasset, O.C., V, p. 583.

Rodríguez Huéscar A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

Rodríguez Huéscar A., *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

Serrano De Haro A., *Apariciones y eclipses del cuerpo propio*, en Javier Zamora Bonilla (editado por), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Madrid, 2013, pp. 311-327.

Serrano De Haro A., *Cuerpo vivido*, Ediciones Encuentro, Madrid 2010.

El cuerpo hablante en la comunicación digital a partir de la reflexión de Ortega y Gasset

In contemporary society, marked by an incessant hypercommunication allowing us to reach even the corners of an increasingly dilated world, we find in a time that puts aside the complex dynamics of “speaking bodies”. What is a body? This evocative question was initiated by the philosopher Ortega y Gasset, who assumed a body-ego totally immersed in the factual and essential circumstance of his life. The body feels and expresses itself through gestures and expressions, symbols of a humanitas that needs to be re-discovered, especially now, in the midst of this shocking pandemic that has imposed a certain physical distance. Today, communication without community predominates since rites – symbolic actions created by “speaking bodies”, according to the contemporary phenomenologist Byung-Chul Han – have disappeared. Today more than ever, it seems very important to reflect critically on the new challenges of contemporaneity, to give way to new philosophical perspectives.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, body, digital, Byung-Chul Han, communication, phenomenology.