

José Lasaga Medina*

De la ciencia del hombre a la razón histórica

RESUMEN

El pensamiento de Ortega y Gasset amplía la crítica vitalista de la segunda mitad del siglo XIX que superó el mito de «los ideales de la civilización», criticándolo como encubridor de una farsa y creador del fraude humanístico de una tensión aporética entre vida y cultura. Los valores de la vida constituyen una afirmación ante el racionalismo extraviado en sus propios conceptos. La razón vital orteguiana es la comprensión lúcida del sentido antes que la explicación gris de estructuras. La metafísica de la vida que presenta Ortega exige ir más allá de la visión antropológica centrada en la pregunta «¿qué es el hombre?», avanzando hacia la reflexión axial «¿qué es *ser* hombre?», lo cual lleva a un compromiso con la vivencia de la identidad generada por la biografía personal y los contenidos determinantes de la historia. La pregunta por la «condición humana» es una reflexión metafísica que supera los condicionantes del concepto «naturaleza humana».

Palabras clave: CULTURA, VIDA, VALORES, CONDICIÓN HUMANA, HISTORIA.

ABSTRACT

Ortega y Gasset broadens the vitalist's criticism of the second half of the 19th Century against «the ideals of civilization» as a myth that cloaks the humanistic fraud of a tension between life and culture. Instead, the values of life stand before a rationalism puzzled by its own conceptions. Ortega's «vital reason» is the lucid understanding of meaning as compared with the dull explanation of structures. Ortega's metaphysics of life overcomes the anthropological view focused on the question 'what is man?' and replaces it by the pivot question 'what is *to be* a man?', which sets out a compromise with self-identity as originated in own personal life story within the frame of general history. The question for 'human condition' is a metaphysical reflection, which lies beyond the limitations of the concept of 'human nature'.

Keywords: CULTURE, LIFE, VALUES, HUMAN CONDITION, HISTORY.

* Instituto Lope de Vega, Madrid.

El hombre no es una cosa, sino una pretensión...

ORTEGA

El hombre es el animal todavía no afirmado

NIETZSCHE

Equívocos en torno a una ciencia llamada antropología

Si Grecia se caracteriza por tener como problema filosófico central la *Physis* y la edad media a Dios, la modernidad –la tercera edad del europeo– se mira a sí misma en la imagen del hombre.

Ese antropocentrismo, que los historiadores no dudan en destacar como uno de los rasgos que emergen en el tránsito histórico del renacimiento –aunque no se pueda ignorar que el cristianismo está en su origen–, dará origen a lo que Javier San Martín llama en una reciente publicación la actitud *antropológica*, que consiste en

rechazar la situación actual y mirar a otros hombres para hallar en ellos modelos de comprensión y orientación para la vida¹ (1995, p. 163).

La evocación de los *Ensayos* de Montaigne puede ahorrar muchas palabras a la hora de probar que del humanismo renacentista nos llega esa reflexión del hombre hacia el hombre. De ahí que se puedan ver como consecuencias argumentales de esta actitud central el que Descartes escriba un *Tratado del hombre*, Hume su *Tratado sobre la naturaleza humana* y que Kant organice el programa de investigación de la filosofía en torno a sus tres famosas preguntas, cuya síntesis no es otra que la pregunta por el hombre.

Que la filosofía moderna, fuera racionalista, empirista o crítica rondaba en torno al hombre y a su condición de ser capaz de conocimiento está fuera de duda. En el XVIII el gran naturalista Linneo sigue definiendo al animal hombre como *homo sapiens*, el ser que maneja conceptos.

Hay que esperar al siglo XIX para que en el marco de las llamadas posteriormente ciencias del espíritu surja una que se da a sí misma el nombre de antropología. Hegel y Comte son los iniciadores de este giro, consistente en buscar un modelo de conocimiento independiente del modelo de las ciencias de la naturaleza.

¹ *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*, 1995, p. 16.

Al mismo tiempo, los grandes descubrimientos con el progresivo conocimiento de los pueblos llamados «primitivos», el desarrollo desde Voltaire y Montesquieu del conocimiento histórico, la irrupción de la hipótesis darwinista y el progreso de los estudios paleontológicos, que viene a dar muy pronto apoyo empírico a la idea de que el hombre no es sino una especie animal que surge a partir de otras anteriores, favorecen la constitución de una ciencia especial o particular que asuma como objeto el estudio del hombre como «cosa». De ahí que esa ciencia antropológica se encuentre dividida desde su mismo origen y constitución en dos orientaciones –en realidad, dos ciencias cuasi independientes que comparten, no obstante, el nombre– y que apuntan respectivamente:

- una, *la antropología física*, a lo material-biológico del hombre, cercana a la biología humana, de la cual se diferencia porque ésta describe los elementos físicos comunes a todos los seres humanos y aquella se ocupa de la descripción y explicación de la variedad física humana;
- y otra *al aspecto sociocultural del hombre*, es decir, al hecho de que el ser humano vive en sociedades altamente organizadas en torno a patrones de conducta transbiológicos, practicando un tipo de vida que depende de estructuras simbólicas, de producciones técnicas, de la acumulación sistemática de experiencia en torno a lo que algunos evolucionistas han llamado la organización social de la memoria. Con el término «cultura» solemos referirnos a «la totalidad de los hábitos socialmente adquiridos y que se distinguen de la herencia física» (ECS, I, 394) sin la que, sea cual sea el origen fáctico de la especie humana, no podemos imaginar ni explicar la «cosa» hombre. Esta segunda rama, la antropología «sociocultural» o etnología se ha centrado en estudiar los pueblos primitivos o ágrafos, aunque en su divisa científica no se especifica. Sólo recientemente ha tomado como objeto de estudio las sociedades desarrolladas, centrándose en grupos marginados con problemas de integración cultural.

Si consideramos el término «cultura» tal y como empezó a usarse en la primera mitad del s. XIX, cuando la antropología comienza a constituirse en ciencia independiente, como una transformación o evolución de conceptos centrales de la modernidad filosófica, tales como «naturaleza humana», «razón» y «espíritu» será inevitable que se mueva siempre en una notable proximidad no sólo a la filosofía sino al resto de las disciplinas que tratan algún asunto relacionado con el hombre, tales como la historia, la psicología, la sociología, la

lingüística, la estética, el estudio de la religiones, etc. Es de este *carácter omnicompresivo de la antropología* de donde surge ese rasgo de ambigüedad a que hace referencia el título del apartado, pues, capaz la antropología de ocuparse de *cualquier asunto que acepte el adjetivo «humano»*, por ello mismo puede quedarse sin su perspectiva específica;

la misma riqueza y variedad de sus temas –se dice en la E C S– provoca inevitablemente la fragmentación en una serie de subdisciplinas semiautónomas [...] [y] [...] no es difícil que la antropología parezca un saber cuyas vastas pretensiones de definición y de programa encubren una acumulación inconexa de elementos sobrantes (ECS, I, 391).

Pero al mismo tiempo, si la antropología intenta una visión sintética y comprensiva de lo humano, una *teoría del hombre* y no sólo de determinadas culturas atrasadas respecto al patrón de desarrollo occidental, entonces se mete de lleno en el terreno tradicional de la filosofía. En efecto, ya señalamos que dados sus orígenes, antropología y filosofía no podían ignorarse. Pero todavía se iban a unir más cuando nuevos motivos, mucho más dramáticos que el impulso de curiosidad, coleccionismo y gusto por lo exótico que alimentó el cultivo de la ciencia antropológica en la segunda mitad del XIX, de urgencia a la pregunta ¿qué es el hombre? Me refiero, simplificando un poco, a la convulsión histórica y cultural que la gran guerra de 1914 trajo consigo. Aunque Nietzsche, en cierto modo profeta de esa primera guerra civil europea, ya había cuestionado el optimismo envenenado que sobre él descansaba la creencia de que la cultura aseguraba el progreso, tanto en el ámbito de lo material como en de lo moral, es el espectáculo de barbarie y destrucción lo que dispara, primero la sospecha de que el ideal de civilización no es más que un mito ocultador y, a continuación, la necesidad de preguntarse por el destino del hombre europeo y de su cultura. *Las Elegías de Duino* de Rilke o *El malestar de la cultura* de Freud son dos reflexiones angustiadas y radicales sobre la naturaleza de lo humano en el contexto histórico que acabamos de referir. El otro, el primitivo, deja de ser pariente objeto de estudio para adquirir la categoría de «hombre ejemplar» del cual puede el europeo aprender algunos secretos de la vida. Este giro de la sensibilidad queda recogido por casi todas las grandes manifestaciones culturales de entreguerras, desde Bloomsbury hasta el surrealismo. Para abreviar recordemos el hecho de que grandes creadores como Modigliani, Picasso o Matisse descubren el potencial de belleza del arte africano y lo imitan.

Estas razones, que hacen que la antropología sociocultural resurja con fuerza en este clima de preocupación por el ser de lo humano, conducen a que la filosofía se ciña más al estudio del hombre como tal. Dilthey y Scheler casi llegan a reorientar la disciplina central de la filosofía moderna –la teoría del conocimiento– hacia una antropología filosófica que dé nuevos y más adecuados fundamentos al conjunto de la cultura.

Como veremos en el apartado siguiente, los rasgos «antropológicos» del pensamiento orteguiano nacen en este contexto histórico. Recordemos que 1914 es el año en que ve la luz pública *Meditaciones del Quijote*, dos meses antes del estallido de la Gran Guerra y Ortega cumple 31 años².

Buscando una ciencia del hombre

En un breve estudio para una edición sistemática de las obras de Ortega, Rodríguez Huéscar eligió como una categoría de clasificación la de «escritos antropológicos», situando bajo tal denominación hasta una treintena de artículos que van desde algunos publicados en los años veinte, hasta obras muy tardías como «El mito del hombre allende la técnica», conferencia pronunciada en los encuentros de Darmstadt en 1951. Ciertamente que el término «antropología» hay que tomarlo bajo un significado amplio, de tal modo que dé cabida a ensayos de la psicología descriptiva –como «Vitalidad, alma, espíritu»–, estudios propiamente etnológicos –«Las Atlántidas»– o de rigurosa antropología filosófica –«Ensimismamiento y alteración».

Está fuera de duda que Ortega organizó su tarea en torno a varios núcleos temáticos muy relacionados con lo humano en sus dimensiones psicológica, histórica, socio y cultural. Pero eso no autoriza a prejuzgar que la filosofía de

² En lo que respecta a cómo se entenderán en el siglo XX ambas materias de estudio –la filosofía y la antropología sociocultural– más unidas que nunca por sus intereses comunes, aunque separadas por sus respectivos métodos de trabajo, nivel de universalidad conceptual y objetivos, cabe decir, con palabras de Javier San Martín en la citada obra lo siguiente: «la perspectiva científica de la antropología sociocultural no agota el sentido de un hecho humano, por lo que reclama tratarlo también filosóficamente; temas, por ejemplo, como la mitología, la religión, el poder, el puesto que la satisfacción de las necesidades biológicas tiene en la vida humano, siendo principio temas perfectamente delimitados para un estado científico, también son reclamados por el filósofo, al opinar que la perspectiva de la ciencia no dice todo sobre tales fenómenos» (1995, p. 35).

Ortega se dé en última instancia como una antropología filosófica. Más bien me propongo demostrar lo contrario: que el pensamiento de Ortega empieza siendo una especie de «antropología filosófica» o estudio del hombre, pero termina por renunciar al abstracto «hombre» por el concreto «vida humana de cada cual» o «mi vida».

Los motivos de reflexión antropológica en Ortega están presentes, como ya hemos dicho, a lo largo de toda su producción pero enmarcados siempre en un problema de alcance filosófico. El primer marco problema lo hallamos en *Meditaciones del Quijote*, en las tensas relaciones entre la vida y la cultura. Dicha tensión viene de la forma en que el había exacerbado los derechos de la cultura sobre la vida:

Yo no sé que inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria –en su segunda mitad sobre todo– que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida (I, 319).

Los derechos de lo individual frente a la imposición de lo colectivo, de lo concreto frente a lo abstracto, en definitiva de la vida que es siempre un singular frente a los contenidos de la cultura, que se mueven inevitablemente en abstracciones y generalidades, representan los dos polos de la tensión aporética en que se mueve el Ortega que describe la cultura como la tarea de interpretación de la vida y al hombre como un ser que tiene una «misión de claridad sobre la tierra»:

Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es de sí, es la raíz misma de su constitución (I, 357).

Ortega encuentra la exigencia de hacer cultura inscrita en el núcleo de lo humano, porque la cultura es el momento de seguridad, de claridad, de firmeza de la vida.

Pero *los principios de ésta tienen a su vez*, que someterse a la jurisdicción de los principios de la vida, entendida siempre como el poder creador, espontáneo del hombre. Se trata de que lo generado y fijado en formas socioculturales estables no ahogue la *resnaturans* de lo humano.

Y es a esta tensión entre la cultura emergente y la cultura establecida a donde traslada Ortega sus análisis en los años veinte. En *El tema de nuestro tiempo*, se replantea la oposición vida/cultura, buscando una síntesis que supere las limitaciones que cada parte inducía en la otra. Así, ante el problema del

conocimiento, se trata de salvar la oposición entre racionalismo y relativismo; y en el de la acción moral, de superar la norma estereotipada y abstracta sea desde una ética del deber puro que ignora los sentimientos, sea desde un utilitarismo calculador que no deja lugar al esfuerzo creador. Frente a ambas posturas, Ortega afirma un nuevo imperativo, el de lealtad consigo mismo.

Es definitiva, Ortega busca dar voz a una nueva sensibilidad en la que los valores de la vida emergente afirmen su derecho tanto como los de la cultura. Pero dicho giro hacia la vida, lejos de ser solución, encierra un conjunto de espinosos problemas. Por seguir sólo uno de los hilos, el de la oposición entre racionalismo y relativismo, nos encontramos con que el primero encorseta la vida, condenando como irracionales –tanto como decir que los declara «apátridas»– a un buen número de fenómenos vitales. El amor y el mundo de los sentimientos, las preferencias estéticas, el conocimiento del otro, no tiene cabida en la rígida compartimentación del hombre propuesta por un racionalismo que niega todo derecho de razón a la subjetividad individual. Pero el relativismo, esto es, la disolución de la verdad en un marasmo de puntos de vista significa renunciar a aquello que constituye el nervio de la ciencia occidental desde Grecia: la captación de lo real como dotado de universalidad y sometido a régimen de necesidad. Lo que Ortega denomina problema de nuestro tiempo es

la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo ajeno a las vicisitudes que son síntomas de la vitalidad (III, 158).

La citada escisión entre razón y sentimiento, espíritu y espontaneidad es de la índole con la que la filosofía batallaba desde que Kant produjera la más ilustre de todas ellas: la escisión entre razón teórica y razón práctica, entre reino de la necesidad y reino de la libertad. En su lucha contra el kantismo, Ortega se fija el programa de revocar el edicto según el cual la ciencia de la naturaleza es el único modelo de teoría posible. Se discute que la razón haya trazado de una vez por todas los límites objetivos del conocimiento, que la línea de demarcación sea la establecida por Kant y sus seguidores; pero no que la razón intente establecer límites, pues esa tarea –propia de una filosofía que se asume crítica– es irrenunciable y, naturalmente, Ortega retiene esta conquista del pasado filosófico. No es el concepto sino el *sentido* lo propio de una filosofía que aspira

a no dejar fuera nada de lo específicamente humano, fundado en la libertad; la subjetividad y la historia. Hablando precisamente del amor, una de esas pasiones que la tradición venía identificando con lo absolutamente opuesto a la razón, expone Ortega la ampliación de horizonte que desea para la reflexión filosófica:

No es éste [el amor], por tanto, ilógico ni antirrational. Será, sin duda, a –lógico e irracional, ya que logros y ratio se refieren exclusivamente a la relación entre conceptos. Pero hay un uso del término ‘razón’ más amplio, que incluye todo lo que no es ciego, todo lo que tiene *sentido, nous*. A mi juicio, todo amor normal tiene sentido, está bien fundado en sí mismo y es, en consecuencia, *logoiide*. (IV, 479).

Propone aquí Ortega la distinción entre explicación y comprensión que ya había establecido Dilthey –aunque Ortega no lo hubiera leído en estas fechas– como criterio de demarcación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Entre 1923 y 1928 buscará Ortega, en consonancia con el problema que acabamos de señalar, una ciencia sistemática del hombre, metodológicamente dependiente de la fenomenología de Husserl, inspirada en la psicología descriptiva de Brentano y en las investigaciones de Scheler sobre el concepto de persona.

Esta disciplina fundante, como la mecánica de Galileo lo fue para la física en los albores de la modernidad, es concebida como una «antropología filosófica» y constaría de:

- Una psicología analítica, de método fenomenológico como ya se ha dicho, encargada de describir la conciencia en su integridad sin despreciar ni privilegiar ninguna de las manifestaciones que en ella se dan, describiéndolas fielmente, sin partir de ningún modelo a priori que prejuzgue su estructura o funcionamiento. Se trata de investigar al hombre como un todo en el que convergen sus capacidades mentales: pensamiento, deseo, sentimiento y estimación, insertas en un cuerpo con el que aquellas tienen intercambios que también es necesario estudiar. *Vitalidad, alma, espíritu* es el primer ensayo de esta psicología analítica, al que siguen trabajos sobre el amor (*Psicología del hombre interesante, Amor en Sthen-dal*), la manifestación de la subjetividad en el cuerpo (*Sobre la expresión, fenómeno cósmico*), la atención y la relación entre el pensamiento y la estimación (*Corazón y cabeza*), etc. Todos estos trabajos obedecen a un único propósito que él mismo ha formulado programáticamente en *Ni vitalismo ni racionalismo*: ampliar el concepto de razón para establecer su consistencia en relación con la vida humana.

- Una ciencia histórica, entendida como «hermenéutica o interpretación de la vidas ajenas» (III, 291) y de las formas culturales que en el tiempo y el espacio ha ido decantando el hombre. Esta ciencia histórica es más amplia que la historia convencional, pues no deja fuera ningún ámbito cultural. Así, Ortega defiende unas «ciencias históricas» en las que la etnología y lo que luego se llamará «antropología sociocultural» son parte integrante decisiva, hasta el punto de que no se le escapa a Ortega que el progreso de la etnología ha ocasionado [...] una transformación radical en nuestra idea de la cultura [...] El singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente (III, 296).

Tenemos que, puesto entre paréntesis el carácter absoluto de nuestra propia cultura, pierde su capacidad para descalificar a las culturas «otras» como «bárbaras» o «salvajes». Observación que conduce a la misma cuestión que le salió al paso cuando intentó flexibilizar el racionalismo, ahora bajo la forma –de plena actualidad– de «relativismo cultural». En el mismo artículo al que pertenecen las citas anteriores –*Las Atlántidas*– se confronta con dos de los máximos valedores del relativismo cultural, versión años veinte: Spengler y Frobenius. El error que cometen estos autores radica en creer que el descubrimiento de la pluralidad de ámbitos culturales invalida la pretensión de universalidad de la historia. A lo que Ortega responde que toda interpretación histórica es subjetivamente universal. En el interior de su propio horizonte toda cultura es un universo. El problema surge en la cultura europea que cree tener razones objetivas para ser ella la historia universal. En la segunda mitad del siglo XIX.

la historia cayó en manos de los progresistas liberales, de los darwinistas y de los marxistas. Ahora bien, estas tres castas de pensadores coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica³ (III, 308).

Una concepción determinista y progresista de la historia era incompatible con el hecho de la pluralidad de formas culturales que la etnología mostraba como algo incuestionable. Quedaba fuera de duda que la cultura europea no tenía títulos para considerarse la *Cultura con mayúscula*, pero permanecía intacta la cuestión de la pretensión de universalidad –la idea de universalidad como

³ Para evitar mal entendidos cuando lleguemos a la doctrina de la vida humana expuesta por Ortega en los años treinta, repárese en que aquí se trata de determinaciones materiales causales de la vida humana, no de estructuras formales que aceptarían en su seno cualquier tipo de solución cultural.

horizonte— que es la forma específica en que el europeo vive su propia cultura. El error de Spengler está en no darse cuenta de que «mostrar la relatividad de las culturas» es faena de pretensiones universales. Lejos de ser la etnología la palabra que funda el relativismo cultural es la que inicia el camino hacia una auténtica razón universal en tanto que no deja ya fuera ninguno de los ámbitos culturales que la vida humana ha producido en el espacio y en el tiempo. Pero este modelo de razón no puede ser el de la razón físico matemática, sino el de la razón histórica:

La historia al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisa. Pero la verdad descubierta es ubicua y crónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica (III, 313).

Lo que quedaba por aclarar era precisamente qué tipo de razón tendría que ser esa razón histórica. Repárese en que Ortega la describe en negativo: no sirve la razón naturalista, la razón pura. Se trata de ampliar la determinación del *concepto* por la comprensión del *sentido*. Pero no expone todavía cómo ha de ser esta transformación.

El programa centrado en «la ciencia del conocimiento del hombre» se revela incapaz de resolver dificultades como las siguientes:

- a) La etnología y el sentido histórico plantean a la psicología descriptiva la siguiente dificultad: desde las categorías de ésta, que estudian al hombre como una estructura abstracta, a la dimensión social de la vida humana, indispensable para entender la cultura de un pueblo como totalidad de sentido. Dicho de otro modo, las dos disciplinas —la psicología y la etno-histórica— carecen de un eje de articulación o sistematización. Mientras que la primera describe estructuras psíquicas abstractas que tienen la pretensión de valer para cualquier hombre, la segunda se dedica a exponer formas culturales dispares, cambiantes e inconmensurables.
- b) Mientras que piense en que hay que dar con una ciencia para resolver el problema de la racionalidad de la vida humana, no podrá escapar a la aporía esencial a toda ciencia del hombre: que lo verdaderamente universal del ser humano es que es un ser único, una intimidad irrepeti-

ble, impredecible en cuanto objeto, por ser su condición la libertad. Combinar el respecto a ese carácter de absoluta singularidad con un tratamiento metódico que permita hablar en términos universales es lo que Ortega logró con su salto desde el programa «científico» de los años veinte al programa metafísico de los años treinta. Pero téngase en cuenta que con este cambio radical de perspectiva desaparece el hombre como objeto de investigación y en rigor no se puede seguir hablando de «antropología» en el pensamiento orteguiano. Pasamos de considerar el *problema que es el hombre* a ocuparnos del *problema que tiene el hombre*: su vida.

La segunda navegación: el descubrimiento de la vida humana como realidad radical

En alguna de las miradas hacia atrás que ha colgado Ortega en nota a sus escritos señala que a finales de los años veinte estaba embarcado en reformar la idea del ser con que venía trabajando la filosofía y cita artículos como *Hegel y la historiología* o *Anejo a mi folleto Kant*. Pero hay que esperar al conjunto de cursos universitarios que dicta desde finales de los años veinte para encontrarnos con una exposición sistemática del nuevo plano de reflexión alcanzado en estos trabajos. El más conocido de ellos, aunque no fuera publicado hasta después de su muerte en *¿Qué es filosofía?* Respondiendo a su título, este conjunto de once lecciones contiene, entre otras cosas:

- una descripción de la consistencia de la actividad humana que es filosofar: ocuparse teóricamente con los datos radicales, esto es, indubitables del universo;
- una constatación de la insuficiencia de las respuestas anteriores, especialmente de la última, la que dio el idealismo, identificando como dato radical el *ego cogito* cartesiano;
- un análisis del error de interpretación de Descartes al creer que el pensamiento descubierto como condición del ser de las cosas del mundo es una realidad sustantiva, siendo así que, si se hubiera mantenido atento a lo que el *cogito* evidencia, habría tenido que concluir que el pensamiento tiene de suyo una consistencia relacional: es un *ser-para* y no *ser-en-sí*.

Esta reflexión le conduce finalmente a descubrir que el dato radical que se manifiesta es el de la coexistencia del sujeto con las cosas, siendo esa

coexistencia no mera unión de dos entes preexistentes, sino un tipo de realidad *sui generis*, metafísicamente anterior e independiente de sus dos componentes: sujeto o yo/mundo o circunstancia, los cuales son ingredientes de esa primera realidad: mi vida o la vida de cada cual.

A partir de los resultados obtenidos en QF, el problema de las relaciones entre razón y vida pasa a plantearse en el nivel teórico específico de una filosofía primera, más radical en su punto de vista sobre lo real y en su método que el de las ciencias. Se abandona expresamente el enfoque los años veinte en que creía Ortega que cabría una ciencia del hombre. En *Historia como sistema* y en *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* revisa críticamente esos intentos de salvar la filosofía haciéndola consistir en un sistema de ciencias del espíritu, revisión que, por cierto, se le podría aplicar a sus propios planteamientos de los años veinte⁴. El intento de poner al hombre por delante de la naturaleza y de independizar el tratamiento de aquél los métodos de las ciencias naturales no estaba bien orientado porque se dejaba la dificultad a la espalda. La dificultad no era sino la de penar al hombre como un ser dotado de naturaleza, mantener una visión cosificada de lo humano, buscarle al hombre o al espíritu una esencia universal.

A través de la disección del error idealista —la entificación de la subjetividad, convertida así en un sujeto activo de representaciones, aislado del mundo— ha llegado Ortega a un nuevo nivel de realidad, el ya descrito como vida humana individual. Retengamos de él un rasgo decisivo para no malentender su significado: «vida humana como realidad radical» no significa que tenga algún

⁴ La siempre incómoda muy debidamente cuestión de la influencia de Heidegger sobre Ortega en este tránsito de la filosofía como antropología a la metafísica es lo suficientemente compleja y extensa como para quedar fuera en una exposición que ha optado por desplegar un punto de vista interno al proceso del pensamiento orteguiano. Pero si es necesario dar opinión, creo que hubo influencia, sí, pero no decisiva. Le niego este carácter porque creo que Ortega hubiera llegado sin Ser y tiempo exactamente a las mismas conclusiones. Quizá hubiera tardado algo más de tiempo. La citada obra le proporcionó, en mi opinión, la «feliz idea táctica» que permitía reorientar, desde un nuevo plano de complejidad, los elementos del problema. Pero estos estaban ya elaborados uno a uno, meditados y casi ensamblados en los trabajos de los años veinte. Ortega había llegado ya —eso se demuestra fácil aunque laboriosamente— a constatar la inviabilidad de centrar la filosofía sobre el modelo científico. ¿Qué quedaba sino hacer que la filosofía reencontrara su objeto? Y no se puede negar que Ortega estaba encima de ese objeto desde 1914: la vida humana.

privilegio ontológico capaz de fundamentar las demás realidades, como, por ejemplo, el Dios del tomismo o el sujeto kantiano, sino que es ámbito de manifestación y surgimiento de todo fenómeno. Todo dato aparece y se manifiesta en y para una vida humana. Esto y no otra cosa es lo que podemos controlar si somos respetuosos con la exigencia fenomenológica de no dar por verdadero sino aquello de lo que tenemos evidencia.

De lo dicho se infiere que la ciencia del hombre que buscara Ortega en los años veinte se ha transformado en una metafísica de la vida humana. Para determinar en qué sentido cabe hablar de una antropología filosófica en Ortega, será, pues, inevitable describir, aunque sea con las limitaciones que el tiempo impone, qué se quiere decir con eso de que la realidad radical es mi vida. Me serviré para ello de tres citas tomadas respectivamente de dos cursos QF, 1929; *Vida como ejecución* (en QC, octubre 1929) y la tercera de una de las primeras exposiciones sistemáticas hechas públicas por Ortega, *Historia como sistema* (1935).

La primera dice así:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa –desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar a la bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diéramos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa extraña realidad, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo— donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería (VII, 414).

La segunda:

No pues, el pensamiento ni la subjetividad es el dato radical, sino esa otra realidad infinitamente más amplia. A esa realidad consistente en existir un yo y, además, un contorno de ese yo, distinto radicalmente de ese él; y en que ese mi existir consiste en estar yo en ese contorno, dirigirme a él, ocuparme de él, sufrir de él y, viceversa, en que el existir de ese contorno consiste en rodearme, plantearme problemas y forzosidades, hacerme sufrir o gozar: [a esa realidad] debo llamar 'mi vida'. El contorno y yo formamos un organismo indisoluble y absolutamente existente (CQ, 45-46).

Historia como sistema arranca con la siguiente exposición:

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya

que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo lo contrario—quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesto los astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su alrededor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir (VI, 13).

Resumamos brevemente las notas principales de la vida humana contenidas en los textos:

- En primer lugar, la vida humana se manifiesta como quehacer y acontecer, realidad que no acepta ser aprehendida bajo la categoría de sustancia: la vida humana no es una cosa, sino algo que ocurre en el tiempo y no tiene más entidad que ese, su ir sucediéndose. En segundo, la peculiaridad de este acontecer es el de ser transparente para sí mismo: quehacer que se da cuenta de sí mismo. La vida es simultáneamente espectadora y espectáculo. En el yo reside la mirada del espectador, pero no hay que perder de vista que ese mismo yo está inmerso en el mundo. A él le ocurren las cosas, de ahí que sea también actor del drama de su vida. Esta es la razón de que haya pensamiento, de que el hombre, entre otros quehaceres a los que se entrega en su vida, lleve a cabo ese que denominamos pensar. (No se confunda pensar con conocer, forma concreta del pensar. El primero es «humano», el segundo una forma cultural. Hay culturas sin ciencia pero no las hay sin un sistema de interpretaciones—mítico, religioso, etc— sobre el mundo).
- La segunda cita expone la vida humana en términos de correlación del yo con las cosas. El yo está junto a, actúa, padece a las cosas; y éstas, a su vez, en pie de igualdad, responden, resisten, soportan al yo. El término que Ortega propone para fijar el modo de coexistencia entre cosas y yo es el

de *ejecutividad*: la ejecutividad es propiedad constitutiva de la vida, no sólo del yo o del hombre. Las cosas son tan ejecutivas como el yo, hasta el punto de que, en realidad y primariamente no son *entes sino distancias*. Es muy importante advertir que en la última frase de la cita de QC se insiste en que la realidad constitutiva (o subsistente) es la vida humana, siendo el yo y las cosas realidades de segundo grado, ingredientes de aquella.

- La cita de HS comienza repitiendo este predominio metafísico del todo «vida humana» sobre sus ingredientes. A continuación se precisa el sentido que tiene el adjetivo «radical» en la fórmula canónica: que la vida de cada cual es necesariamente ámbito de aparición o manifestación de cualquier otro dato o realidad, que lo serán radicados. Se pasa luego a describir la vida como quehacer —nota ya vista en la cita de QF— y se le añade la de encuentro. De ambas extraemos una importante consecuencia: el modo de ser de la vida humana no es del de *autosuficiencia* sino el de *privación*. De ahí toda una serie de caracterizaciones de la vida como drama, naufragio e indigencia. Si se le dan a estas notas el sentido metafísico que tienen —que la vida es un acontecer imprevisible que la teoría no puede anclar en ninguna forma de existencia segura, no se verá en ellas esa atmósfera pesimista y como existencialista que tanto irritaba a Ortega y no se concluirá que es ahora esta interpretación de la vida humana incompatible con la ética del esfuerzo deportivo. ¿Pues acaso no es la natación un deporte? Y en íntima conexión con lo que acabamos de observar, se infiere del hecho de ser la vida forzosidad en el quehacer el rasgo de la libertad, una libertad fechada y destinada, por lo que siempre hay en ella de elección forzada por los circunstancias —que no se eligen. Finalmente se añade una nota que aclara y en cierto modo complica el carácter de «transparencia» de la vida como «darse cuenta»: la vida está siempre instalada sobre un sistema de convicciones. Este término alude al concepto de *creencia* como opuesto al de *idea*, pues ese «darse cuenta» es un «contar con» y no todavía un «reparar en» noético, que es lo propio de la actividad teórica.

Nos falta examinar que ha pasado con la cosa «hombre» en el curso de esta transposición al plano de la vida humana.

La vida, el yo, el hombre

Se acaba de decir que el yo es un ingrediente de la vida humana. Hay que añadir que el hombre no es el yo ni tampoco su vida. Sin embargo no hay que ir a buscar muy lejos –en la cita de HS está– un uso del término hombre como sinónimo de «vida humana». En efecto, hay aquí un problema de palabras. La vida humana es la de cada quién y ese quién es un yo, no el compuesto «hombre». Pero la descripción teórica de la vida humana toma a ésta como un sistema de categorías formales que es preciso ir pensando. En el curso de estos análisis Ortega usará insistentemente el término «hombre» como sinónimo de «vida humana en general». Hombre es, pues, la cosa viviente a quien le acontece tener como modo de existencia «su vida». Esta es la razón por la que se puede afirmar, en tono de paradoja, que no hay una antropología en Ortega, sino una metafísica de la vida humana y, simultáneamente, que muchas de las categorías de la vida humana, como las de ensimismamiento y alteración, proyecto, vocación, libertad, juego, necesidad, justificación, autenticidad, etc son de suyo categorías antropológicas que pueden figurar como términos descriptivos de una ciencia del conocimiento del hombre, si bien, nunca habrá que perder de vista que no puede darse por fundados más que en una metafísica. Como tendremos luego oportunidad de ver, la etnología, la lingüística, la sociología se convierten en disciplinas auxiliares de considerable importancia en el marco de conocimiento que Ortega pasa a denominar *Humanidades*. Pero conocer al hombre será siempre conocimiento de un singular. El antropólogo se pregunta: ¿qué es el hombre?; el filósofo, ¿qué es ser hombre? En clave de razón vital, habría que preguntarse, ¿qué quiere decir «yo soy un hombre»? Se advierte entonces que lo esencial es «yo» y lo adjetivo «hombre»: ser hombre es una cosa que me pasa a mí y que significa tener que resolver mi vida con «cosas» que llamamos cuerpo, alma, espíritu, tiempo, espacio, deseo, sentimiento, amor, imaginación, raciocinio, libertad, otros hombres y mujeres, útiles, técnicas, etc. En definitiva, el hombre es un único –para decirlo con el título del famoso libro de Stirner–: tal hombre: su intimidad, su yo en soledad, la única realidad que está fuera del mundo. De ese yo no hay descripción genérica, solo biografía.

Persiste la dificultad teórica de que el yo surge en una estructura biológica de naturaleza animal. Ortega se enfrentó a ella en un texto que queda a medio camino entre la antropología y la metafísica. *Ensimismamiento y alteración*.

Expone ahí que el hombre se convierte en un ser excéntrico a su condición animal gracias a su capacidad para ensimismarse.

La condición natural del animal es la alteración, tener la atención volcada hacia el medio, embebida en él; el animal agota su existencia en el medio que le rodea. Éste le proporciona todo lo que necesita y al mismo tiempo la naturaleza le dota de los mecanismos de acción necesarios para su supervivencia. De ahí que el animal no sea distinto de su circunstancia sino que viva acoplado a ella. Su atención está volcada al exterior porque todo lo que necesita está ahí. Pero en el hombre aparece, en un momento dado, una torsión antinatural de la atención. De fijarla en el exterior pasa a proyectarla hacia el interior, un interior que no preexiste al acto de torsión de la atención, sino que es creado, puesto por ésta. Pues bien, ese interior o *intus* es lo que hace que el hombre tenga un yo o tenga el problema de ser-yo.

El paso del animal alterado al animal ensimismado-alterado, es el paso de lo natural a lo histórico. Por qué o cómo surgió este extrañamiento es pregunta sin respuesta. El episodio del origen de la capacidad para el ensimismamiento que es lo humano del hombre ha sido contado por la teología dogmática y por la historia natural. Cabe, al menos, otro punto de vista:

frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina y zoológica que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en una superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un mundo interior (VII, 253).

El hombre a *fortiori* en la circunstancia, pero la capacidad de ensimismarse le permite retirarse de ella temporalmente. Al ensimismarse, el viviente humano se convierte en dos: el que está cercado por su circunstancia y el que se retira de ella conformando así un ámbito de realidad que no existía antes en la naturaleza: intimidad, yo. El hombre está obligado a actuar sobre el contorno donde hay «cosas», interpretaciones, otros hombres. Esta actividad irrenunciable puede hacerse de dos modos: respondiendo inmediata, reflejamente; o con arreglo a un plan premeditado. Ahora bien, el hombre, animal que ha perdido la seguridad de los instintos, no puede confiar en lo que sólo posee de forma deficitaria. Si quiere aceptar –y le va en ello la vida– no tiene otro remedio que elaborar un plan. La hostilidad de la circunstancia le obligará a inventar recursos, para lo que tendrá que suspender el primer movimiento y retirarse a pensar: su acción le exige.

una previa contemplación o pensamiento. No hay pues acción auténtica [aquí quiere decir Ortega: auténticamente humana] si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, utilizado por su relación con ésta (VII, 92).

La oposición ensimismamiento alteración implica, pues, la oposición de las dos instalaciones vitales básicas: el mero hacer, alteración en la circunstancia y el pensamiento, recogimiento en la intimidad, para, desde el plan inventado, actuar en la circunstancia. La vida específicamente humana no puede prescindir de ninguno de estos dos «momentos», pues es su constante vaivén lo que le da su peculiar consistencia; por ser el animal alteración, tocamos lo específicamente humano en el ensimismamiento. El resultado de esta «novedad» es que la vida humana se vuelve extraña a la vida dada o heredada; perdida la seguridad de los instintos, convertido el hombre en lo que llamó Nietzsche «el animal todavía no afirmado», la vida humana adquiere la consistencia de un naufragio. De ahí que cuando Ortega escribe que ser hombre significa ser problema, aventura, «por esencia drama», no está poetizando, sino dando una definición rigurosa. La vida humana es formalmente drama y el yo el personaje forzado a interpretar su papel.

Queda fuera de lugar exponer la concepción del yo en Ortega. No obstante, cabe decir que el yo no es ni el cuerpo ni el alma o aparato psíquico de que todo hombre está provisto, sino

el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida (V, 413).

Precisamos que esta mismidad no es cobrada por el yo como idea o representación de sí mismo. No lo puede ser porque es una mismidad «haciéndose» –no hecha– en el trato con los otros y las cosas. Hay primero un yo heredado y social que oculta y no deja prevalecer, de entrada, al yo auténtico. Este está llegando a ser a través de sus actos de vida. Pero nunca termina de ser sino cuando la vida ya no tiene remedio. De ahí que el rasgo más determinante de ese yo sea su carácter de *proyecto y vocación*. Siendo la vida faena que se hace hacia delante, el yo es lo que prefiere y discrimina, siempre en el ámbito limitado y forzado que denominamos «circunstancias». El pasado es el momento de identidad del yo y también de donde obtiene sus poderes. Pero en su constitución es más determinante el futuro, llegando Ortega a describir formalmente al

yo como *futurición*. En efecto, el yo se va revelando en su diaria confrontación con el mundo, urgido por lo que «quiere ser» o, mejor, «tiene que ser»:

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando [...] (IV, 407).

La vocación es un envío, una imposición de cuyo origen no cabe hablar porque salta al horizonte de lo evidenciable de ese «trasmundo» que rodea el horizonte de la vida humana; la vocación es una pretensión o aspiración a que la vida adquiera un determinado perfil.

La consistencia histórica del ser humano

A modo de conclusión provisional, podemos establecer lo siguiente:

- a) La antropología filosófica se transforma en metafísica que se ocupa de lo real mismo, la vida humana individual y no del abstracto «hombre».
- b) Las categorías de ésta pueden valer como descripción del hombre, en la medida en que ese término equivale a vida humana en general. En consecuencia, cabe hablar de una ciencia del hombre, en el marco del programa de humanidades que Ortega lanza al final de su vida, junto a la etnología, la lingüística, etc.

Se prefiere el matiz de insistir más en lo metafísico o en lo antropológico, lo que no se puede ignorar es la famosa tesis expuesta en HS y tantas veces comentada:

El hombre no tiene naturaleza [...] es falso hablar de la naturaleza humana [...] Lo único que el hombre tiene de ser, de 'naturaleza' es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad del hombre [...] (VI, 24 y 39).

Es decir, que el hombre como especie no tiene sino la identidad que le confiere la historia y como individuo la de su biografía.

Algunos comentaristas han embotado el filo de la afirmación recurriendo al matiz siguiente: Ortega quiere decir que el hombre no es naturaleza, pero que la tiene, lo que reforzaría la segunda interpretación. Aunque es difícil negar que el ser humano tiene una estructura física y biológica que le condiciona, en efecto, éstas sólo le condicionan, nunca le determinan. En este sentido, parece inevitable abandonar la expresión «naturaleza humana» y quedarse con la de «condición humana», abundante en los textos orteguianos, por ejemplo, la condición de tener un cuerpo que es necesario mantener limpio, caliente, alimentado, etc.

A la hora de reflexionar sobre la vida humana parece insalvable aceptar que ésta se ha constituido históricamente a través de las producciones humanas teóricas y prácticas a cuyo conjunto solemos llamar historia y que el hombre fue creando para responder a sus condiciones de existencia. Ningún asunto humano puede escapar a sus determinaciones históricas. Comprender la vida es contar la historia de las formas en que la humanidad ha ido resolviendo el problema que le ha planteado el vivir. La historia es el sistema de las representaciones —en el sentido teatral de la palabra— dramáticas acontecidas.

Siempre que esta tesis central se tenga clara, no sólo hay inconveniente en desplegar todo un sistema de «ciencias» auxiliares que sirvan al conocimiento del hombre, sino que en épocas de crisis, épocas caracterizadas por «la urgente duda del hombre respecto de sí mismo», será inevitable que brote lo que al principio de la conferencia llamamos, con expresión de Javier San Martín, la actitud antropológica. De ahí que Ortega proponga un esquema de estudios a los que da el nombre genérico de «humanidades», estructurado en torno a tres núcleos: a) las disciplinas fundamentales de la vida humana; b) los estudios sobre el pasado; c) investigaciones metódicas sobre el presente. Y las ciencias que explícita como fundamentales son la lingüística, la filología, la economía y la etnología, sobre la cual que «en nuestra perspectiva asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido» (VII, 18). Este interés de Ortega por los estudios etnológicos, visible en algunos de sus últimos grandes libros como HG o IPL, puede ser ahora mejor comprendido gracias a la publicación de las *Notas de trabajo... Epílogo* editadas hace un año por José Luis Molinuevo.

En el prospecto del Instituto de Humanidades, publicado en 1948 como anuncio y presentación de sus actividades justifica ese interés por lo siguiente:

Es necesario mostrar que también los salvajes 'tienen razón' para poder presumir de tener alguna nosotros (VII, 18).

En esta simple y actualísima observación está contenido el sentido de la razón histórica: ninguna posición de verdad es toda la verdad; cada posición de verdad, contiene en su limitación de hora y lugar, su error. El hombre no puede vivir sin la verdad, pero jamás llega a descansar en ella. Por eso existe allí donde hay una comunidad humana la magia, el mito, la religión, la ciencia o la filosofía.