

# La superación del naturalismo en Ortega y Gasset

## Ortega y Gasset's Overcoming of Naturalism

JESÚS CONILL-SANCHO

Universidad de Valencia<sup>1</sup>/Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

**RESUMEN.** Este artículo expone la crítica de Ortega y Gasset al naturalismo y el fracaso de la razón naturalista, y muestra su nueva concepción de la razón vital, histórica y narrativa, como un paradigma alternativo, basándose en la dialéctica de las experiencias, la imaginación creativa del «animal fantástico» y en una nueva visión de la vida que proviene de Nietzsche, Dilthey y Goethe, que puede contribuir a afrontar el reto de los nuevos naturalismos en el contexto del pensamiento actual.

*Palabras clave:* naturaleza, historia, razón, imaginación, vida, experiencia, Nietzsche, Dilthey, Goethe.

**ABSTRACT.** This article explains Ortega y Gasset's criticism of naturalism and the failure of the naturalistic reason, and also shows his new conception of vital, historical and narrative reason as an alternative paradigm, which is based on the dialectic of the experiences, the creative imagination of the «fantastic animal» and a new vision of life, which comes from Nietzsche, Dilthey and Goethe, and can help to face the challenge of the new naturalism in the context of the current thought.

*Key words:* nature, history, reason, imagination, life, experience, Nietzsche, Dilthey, Goethe.

### 1. *Actualidad del naturalismo*

Una aportación muy fecunda de Ortega y Gasset ha sido la de contribuir a que nos percatemos de nuestra situación intelectual y la de impulsarnos a pensar a partir de los problemas concretos que en ella seamos capaces de descubrir y afrontar. Es ésta la mejor manera de entender la recepción de un pensador clásico como es Ortega<sup>2</sup>, aprovechando el momento estelar de la nueva edición de sus *Obras Completas*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana. Y agradezco a la Fundación Ortega y Gasset-Marañón su apoyo, en especial a Javier Zamora, director del Centro de Estudios Orteguianos.

<sup>2</sup> Zamora, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.

<sup>3</sup> Conill, J., «El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), pp. 7-28.

Hoy en día nos encontramos inmersos en un medio intelectual en que predomina cada vez más el naturalismo. Y no sólo en el mundo angloamericano, donde el programa naturalista es invasivo, sino hasta en Europa un pensador como Jürgen Habermas también ha sido seducido por la terminología de moda, abogando por un «naturalismo blando»<sup>4</sup>. E incluso, entre nosotros, Adela Cortina se ha ocupado de las implicaciones prácticas de la forma en que ha cobrado nueva vigencia el naturalismo en su libro *Neuroética y neuropolítica*<sup>5</sup>.

Es patente un resurgimiento del naturalismo a partir de los crecientes conocimientos científicos. Todos los conceptos son sometidos a la naturalización, que se convierte en una especie de «programa» general del conocimiento y de la acción. Desde la epistemología hasta la ética impera la objetivación naturalista, que se está convirtiendo en una moda y hasta en una nueva ideología, en la medida en que se sustenta en una «fe científicista», que más que ciencia es filosofía deficiente («mala filosofía», afirma tajantemente Habermas).

En esta circunstancia recurrimos un vez más a Ortega como «maestro de filosofía»<sup>6</sup>, porque el estudio de su obra ayuda a pensar a fondo los problemas y estimula a buscar una salida apropiada a cada momento histórico. En nuestro momento el naturalismo arrasa, intentando naturalizar los conceptos filosóficos tradicionales y llegando hasta la naturalización de la normatividad moral. Se recurre a las diversas ciencias naturales, pero en los últimos tiempos, tras el imperio de la Física, ha ido adquiriendo especial relevancia la Biología, primero la Genética y actualmente las Neurociencias. En virtud de todas estas tendencias, la filosofía contemporánea se está decantando hacia posiciones naturalizadas en todos los ámbitos. La animalidad del ser humano ha adquirido de nuevo una relevancia casi espectacular, a pesar de estar viviendo la época más tecnologizada de la historia.

No obstante, los diversos y muy variados naturalismos no aclaran suficientemente qué entienden por «naturaleza»<sup>7</sup>; es ésta una cuestión fundamental que casi siempre queda en la penumbra, pero que Ortega aborda explícitamente. En bastantes ocasiones se tiende a considerar naturalista a toda forma de pensamiento filosófico que tiene en cuenta la evolución natural, como si la consideración de cualquier concepto desde la óptica de la evolución condujera necesariamente a naturalizarlo, lo cual constituye una exage-

<sup>4</sup> Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2009.

<sup>5</sup> Cortina, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

<sup>6</sup> Zubiri, X., «Ortega maestro de filosofía», *El Sol*, 18 de marzo de 1936.

<sup>7</sup> Flanagan, O., «Varieties of Naturalism», en Philip Clayton (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford Handbooks Online, Oxford University Press, 2009, pp. 430-452; Clayton, Ph., *En busca de la libertad*, Verbo Divino, Estella, 2011.

ración indebida. Pues, como veremos a continuación, el pensamiento orteguiano se sitúa más allá del naturalismo ya predominante en su época, aun habiendo partido de una figura de la animalidad y de una visión evolutiva (natural) del hombre, y a pesar de que esta consideración de la animalidad humana constituye la base de su concepción experiencial de la razón vital e histórica. Por tanto, a partir de sus reflexiones podremos iluminar algunos de los problemas que hoy tenemos planteados en relación con las nuevas posiciones naturalistas, puesto que la fuerza de su pensamiento impele a no conformarse con un simple mimetismo ante las vigencias intelectuales del momento.

## 2. *El animal fantástico y la razón experiencial*

La figura del «animal fantástico», que también se encuentra en Nietzsche, está íntimamente conectada con la propuesta orteguiana de la razón vital e histórica. De hecho, uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones a lo largo de su producción es la relevancia de la *fantasía*. Ésta no es el ámbito de la irracionalidad, sino más bien de la protorración, capaz de acercarnos a la realidad de un modo originario, dada la peculiar manera de ser del hombre. Así lo expone Ortega recurriendo —como Platón— al mito, a una fábula, con la que nos narra el origen del ser humano a partir de una especie animal enferma.

Según Ortega, fue una especie animal en la que brotó un «torrente de fantasía», de «hiperfunción imaginativa», la que se convirtió en hombre, en «animal fantástico». La anormalidad de tal animal convertido en hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías, que empezaron a crear dentro de él un «mundo interior». Y el error ha consistido, a juicio de Ortega, en «suponer que ese mundo interior era racional», y por eso afirma: «En el animal que luego resultó “hombre” tuvo (...) que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía»<sup>8</sup>.

Merced a la fantasía, según Ortega, a unas «sensaciones liberadas», puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Por tanto, aunque el hombre esté encadenado a las cosas en su trato con ellas, tiene «efectiva libertad de imaginar», debido a que su única actividad originariamente inteligente es la sensación liberada en forma de imaginación. «El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto»<sup>9</sup>. ¡Puede danzar encadenado!

---

<sup>8</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas* (= O.C.), Taurus, Madrid, 2004-2010 (se citará el volumen y la página), «El hombre y la gente», X, p. 308.

<sup>9</sup> *Ibid.*, «La idea de principio en Leibniz», IX, p. 1018.

Y lo que llamamos «razón» no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico (el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física, la justicia y la felicidad). La fantasía crea proyectos, a los que llamamos «ideales», es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser. De ahí el persistente «descontento» del hombre, porque siempre «echa de menos lo que nunca ha tenido».

En el «mito antidarwiniano —aunque evolucionista—» que narra Ortega de cómo el hombre emerge entre los animales, lo que decisivamente caracteriza al hombre es la abundancia de la fantasía. Y Ortega añade: «La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar»<sup>10</sup>. He aquí la radicación de la razón histórica en el animal fantástico. Pues los demás animales se adaptan al medio, pero el hombre procura adaptar el medio a «sí mismo». Para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos, que no serán ya sólo instintivos, sino también «deseos fantásticos», para cuya posible satisfacción su campo de acción será la historia y el instrumento, la técnica.

Para comprender esta situación del hombre en su vida, el punto de vista «más radical, decisivo y previo» no es el de la consideración biológica y zoológica, sino que «el problema filogenético» es, para Ortega, importante, pero una cuestión «secundaria y para nada decisiva». En cambio, lo que considera básico es que el hombre se caracteriza por la «abundancia de su fantasía». Lo cual nos permite comprender mejor el «afinamiento de la mente humana», añadiendo<sup>11</sup> que esto no se reduce a biología, sino que la rebasa, puesto que «es psicología».

Debido a la riqueza de «posibilidades» que le abre su fantasía, este animal histórico y técnico tendrá, pues, que «elegir» entre ellas, «seleccionar», convirtiéndose en un animal «elector». De ahí procede el terrible privilegio de la «libertad del hombre». En definitiva, el hombre «se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias». «Somos (...) hijos de la fantasía»<sup>12</sup>, «todo pensar es fantasía» y la historia es el intento de domarla.

Lo que muestra el mito —la fábula— que cuenta Ortega es no sólo que la facultad primordial del hombre es la fantasía sino también «la victoria de la técnica», por la que podemos crear un mundo nuevo. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo y se necesita fantasía para crear el propio programa vital<sup>13</sup>. A partir de la fantasía el hombre se ve «condenado» a una

<sup>10</sup> *Ibid.*, «Sobre una nueva interpretación de la historia universal», IX, p. 1388.

<sup>11</sup> *Ibid.*, IX, p. 1388 (añadido que aparece en esta nueva edición de la obra orteguiana).

<sup>12</sup> *Ibid.*, «El mito del hombre allende la técnica», VI, pp. 815 y 816.

<sup>13</sup> *Ibid.*, «Prólogo para alemanes», IX, pp. 137 y 138.

razón que es histórica, que necesita tiempo y esfuerzo, a una tarea siempre incompleta, como la de Sísifo, porque «la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desafortunada, anti-animal fantasía»<sup>14</sup>.

Precisamente el proyecto de Ortega y Marías del *Instituto de Humanidades* pretendía dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida humana, a través de las diversas ciencias de lo humano, hasta llegar a una teoría general de la vida humana. La concepción resultante no era naturalista, sino dramática, porque la existencia es *drama*, lucha por lograr ser sí mismo. En esta tarea de las ciencias humanas se pone en marcha una forma de «dar razón» diferente a la de las ciencias naturales, porque existe una decisiva diferencia entre las «naturalidades» y las «humanidades», pues éstas son históricas. Ortega quiere salvar así a la razón en los ámbitos de la vida y de la historia. Pues para comprender la vida humana es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana.

Por otra parte, Ortega tampoco se dejó seducir por la omnimoda ontologización heideggeriana, sino que imprimió una potente vitalización, en la que la perspectiva dominante y el centro de gravedad lo constituía el quehacer vital (la vida fáctica y la experiencia de la vida). Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la «viviente utopía» de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía. La razón narrativa es la que corresponde a una concepción dramática e histórica de la vida humana. Para ello no es preciso ontologizar, sino vitalizar e historizar en una especie de raciovitalismo histórico, que comprenda el carácter raciovital y raciohistórico de la existencia humana. Lo cual implica una recuperación de la razón misma, pero no de la razón pura, sino de la impura por ser «experiencial»<sup>15</sup>.

Esta es la comprensión del ser humano que reiteradamente expone Ortega y que aplica especialmente para *criticar la posición heideggeriana*. En ella se ofrece, a mi juicio, una analítica hermenéutica de la vida fáctica, abierta por la fantasía a la invención continua; de ahí que pueda considerarse también una nueva forma de *hermenéutica crítica*, por tanto, una alternativa a la ontologización heideggeriana, una vía que resulta más semejante al análisis diltheyano de la vida humana<sup>16</sup> y que, en buena medida, se dejaba

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, «Sobre una nueva interpretación de la historia universal», IX, p. 1367.

<sup>15</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, y *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>16</sup> Orringer, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch», en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, noviembre, 2001, pp. 147-166; *Nuevas fuentes germánicas de «¿Qué es filosofía?»*, CSIC, Madrid, 1984.

orientar por la sugerente inspiración goethiana. Porque ahora la cuestión primordial no es la del ser, sino la vida; se parte de la peculiar animalidad del hombre; se destaca la fantasía como la facultad primordial y la iniciativa en la elección dentro de las circunstancias y posibilidades; y se abre a un horizonte de esperanza activa. En definitiva, se presenta un nuevo estilo de pensamiento, en el que se detecta la impronta de Nietzsche, Dilthey y Goethe, y que será proseguido de modo peculiar por algunos discípulos de Ortega (Zubiri, Marías, Laín...) <sup>17</sup>, precisamente un pensamiento capaz de ir *más allá del imperante naturalismo*, a pesar de haber partido de la figura del animal fantástico y su razón experiencial, vital e histórica, alimentada primordialmente por la fantasía.

### 3. Fracaso de la razón naturalista

La ciencia ha pretendido ser también «la ciencia sobre el hombre». Pero «la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, solo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil (...), la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista» <sup>18</sup>. Pero «la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana» y su éxito con respecto a la naturaleza «no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia». Pues el «parcial esplendor» (la eficiencia parcial) de la «razón física» no debe ocultar el resultado deficitario en relación con la totalidad del vivir humano.

Ciertamente «lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó», lo que en algún momento Ortega llamó «el terrorismo de los laboratorios». Y es que la ciencia puede «alimentarse de ilusiones» y de ahí surge el «*utopismo científico*» <sup>19</sup>, como el que cuenta Ortega (y que se repite continuamente hasta el día de hoy, en diferentes versiones), refiriéndose a una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos, quien al final de la misma dijo: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos» <sup>20</sup>. He aquí una expresión típica del progresismo científicista, que hoy se presenta en muchas ocasiones combinado con cierto progresismo político y cultural.

En realidad, la ciencia «está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fueran aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos,

<sup>17</sup> Carpintero, H., *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

<sup>18</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Historia como sistema», VI, pp. 53-54.

<sup>19</sup> *Ibid.*, VI, p. 54.

<sup>20</sup> *Ibid.*, VI, p. 55.

de calendas griegas». Cuando lo que ha de hacer la ciencia es intentar resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Y si sus métodos no bastan para dominar los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Hay que salir de la «beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos»<sup>21</sup>.

Con su acostumbrada tendencia a la exageración, seguramente motivada por una intención pedagógica, afirma Ortega taxativamente lo siguiente: «Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica»<sup>22</sup>.

Así pues, Ortega no tuvo más remedio que elaborar una filosofía partiendo de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. «El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad». «A cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo»<sup>23</sup>.

Por otra parte, también había que superar el naturalismo, porque «la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre», por tanto, «debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano». Busquemos otro camino: «tomémoslo en su espontaneidad». En definitiva: «el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica»<sup>24</sup>. Frente al naturalismo y fisicismo se abre paso el enfoque del raciovitalismo.

Para Ortega, «lo humano se escapa a la razón físico-matemática» y «todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana», porque «el hombre no es una cosa»; a lo que añade Ortega una de esas afirmaciones seguramente exagerada, que tanto ha dado que hablar: «que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza»<sup>25</sup>. Por tanto, la física es incompetente para hablar del hombre. La vida humana no es una cosa, no tiene una naturaleza, y por tanto es preciso resolverse a pensarla con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. Lo cual es difícil, porque desde hace tres siglos el fisicismo ha habituado a dejar de lado esa extraña realidad que es la vida humana.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, VI, pp. 55-56.

<sup>24</sup> *Ibid.*, VI, p. 56.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, p. 57.

#### 4. Corregir «el error de Descartes»

A la vista del fracaso de la razón naturalista que opera en las ciencias naturales cuando pretenden dar cuenta de la realidad humana y de lo más específicamente humano, surgieron las llamadas «ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura», pero, según Ortega, estas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) no han logrado convencer y atraer al hombre europeo moderno con la misma fuerza que lo han logrado las naturales.

Pues, para superar el naturalismo y el tecnicismo imperantes en la época moderna, no basta con añadir la noción de Espíritu, sino que hay que preguntarse, más allá de Descartes, qué es la *res*, «cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante y extensa»<sup>26</sup>. «El error de Descartes<sup>27</sup> y el de los caballeros del Espíritu» ha sido no haber reformado a fondo «la doctrina vetusta sobre el ser», porque un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? (...) ¿no se diferencian en su mismo ser (...)?»<sup>28</sup>.

Ortega nos presenta aquí una más radical exigencia intelectual para superar el naturalismo, a la que se referirá también Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, que consiste en no contentarse con añadir cualificaciones a la animalidad (pensante, espiritual, etc.), sino en llegar a un nivel más básico, el del modo de ser en la concepción heideggeriana<sup>29</sup>, que en el caso de Ortega<sup>30</sup> y algunos de sus discípulos (Xavier Zubiri, Julián Marías, Pedro Laín) se convertirá en la exigencia todavía más profunda de plantear la cuestión de la estructura de la realidad<sup>31</sup>, como la decisiva innovación metafísica<sup>32</sup>.

Lo que está queriendo decir Ortega es que, para superar el naturalismo, hay que superar las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza. Un ejemplo es el término «naturaleza», que ha pasado de la concepción aristotélica de la *physis* a significar «la ley de los fenómenos»<sup>33</sup>. Pero Ortega hace ver algo que es común a la posición antigua y a la moderna: entender el ser de una cosa como consistencia fija y estática (la *physis* es el

<sup>26</sup> *Ibid.*, VI, 59.

<sup>27</sup> Un error más profundo que aquel del que le acusa actualmente Antonio Damasio en su famosa obra *El error de Descartes*, de tan amplia audiencia en todo el mundo.

<sup>28</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., VI, pp. 59-60.

<sup>29</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo* (de otoño de 1946 y publicada en 1947).

<sup>30</sup> Ortega expone ya estas ideas en los trabajos que incorpora en *Historia como sistema* (cuya publicación en inglés y alemán es de 1935, y en español en 1941), en unos artículos publicados en *La Nación*, en 1937, con el significativo título «Naturaleza, espíritu e historia» (cfr. O.C., «Notas a la edición», VI, p. 972).

<sup>31</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962; Marías, M., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973; Laín, P., *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

<sup>32</sup> Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, con Prólogo de Javier Muguerza.

<sup>33</sup> Ortega y Gasset, O.C., «Historia como sistema», VI, p. 60.

principio invariable de las variaciones) y la regla o ley estable de los inestables fenómenos (la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza»). En ambos casos se produce una «intelectualización radical del ser». Por consiguiente, «el naturalismo [antiguo y moderno] es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)». Es difícil no pensar en algunas de las aportaciones filosóficas más profundas de Nietzsche cuando se leen estas expresiones de Ortega<sup>34</sup>.

Por tanto, según Ortega, no sólo hay que desontologizar (en el sentido que hay que superar la noción del ser como instancia fundamental), sino que de modo correlativo «tenemos que aprender a desintelectualizar lo real», porque «lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos (...) [es] la idea misma de *res*». Ortega propone, pues, renunciar a «la comodidad de presumir que lo real es lógico» y reconocer que «lo único lógico es el pensamiento»<sup>35</sup>. Hay que saber renunciar al supuesto de la estructura lógica de lo real, como si su logicidad última fuera una garantía segura. También aquí cabe percibir la sombra nietzscheana.

Para desintelectualizar, Ortega intenta dinamizar raciovital y raciohistóricamente la terminología estrechamente ontologizadora, afirmando que el hombre no es, sino que «va siendo», e «ir siendo» es lo que llamamos «vivir». Por tanto, el hombre no *es*, sino que *vive*. Por eso la *razón* tendrá que consistir en narración, de manera que frente a la razón pura físico-matemática hay una razón narrativa<sup>36</sup>. Para comprender algo humano hay que contar una historia; la vida sólo se vuelve algo transparente ante la *razón histórica*<sup>37</sup>. En suma, como «*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*»<sup>38</sup>, hay que cambiar el modo de acceder a lo real y, de modo especial, a los fenómenos humanos.

No obstante, también afirma Ortega lo siguiente: «La historia comienza con ella [la forma prístina de ser hombre]. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre “natural” está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico (...) perviviente»<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>35</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Historia como sistema», VI, p. 62.

<sup>36</sup> Castelló, J.C., *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.

<sup>37</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Historia como sistema», VI, p. 71.

<sup>38</sup> *Ibid.*, «Aurora de la razón histórica», V, p. 375. Para la compleja relación entre naturaleza e historia, *vid.*, por ejemplo, Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, 9.<sup>a</sup> ed.; Marquinez, G., «Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri», *Revista Agustiniana* 34 (1993), pp. 311-333; Morón, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Romania, Madrid, 1968; Laín, P., *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, cap. XIX.

<sup>39</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes», VI, p. 324.

Así pues, radicada en la naturaleza, pero, a su vez, rebasándola, la «dramática turbulencia de la vida» gira sobre los goznes «medio-fin». Los biólogos discutirán sobre si el fin es la conservación del individuo o la perseveración de la forma. Pero Ortega se pregunta si el fin de la vitalidad no es «el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más». Pues «vivir no es conservarse, perseverar en el ser (...), sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia —así Nietzsche»<sup>40</sup>. Aquí la referencia a Nietzsche es ya explícita, porque en esa línea va a entender lo que significa la vida.

De entrada, según Ortega, todo lo vital es medio para un fin y ser medio para otra cosa es ser útil. Ahora bien, cuál sea el fin que todo lo vital sirve como medio es cosa que discuten los biólogos. «Me refiero estrictamente al fin biológico, al fin en el individuo orgánico, no al fin o sentido último que dentro del universo atañe a la vida: éste es un problema de ética —el más grande problema del hombre»<sup>41</sup>. Así pues, una cosa es el fin biológico y otra el sentido vital, una cosa es la biología natural y otra la biografía vital, pues el sentido de la vida es una cuestión ética, «el más grande problema del hombre», un asunto que resuelven de diverso modo la concepción utilitarista que late en el darwinismo (calificada de «perversa» por parte de Ortega y Machado)<sup>42</sup> y la concepción ética del raciovitalismo orteguiano.

Y por eso Ortega —igual que Nietzsche— se enfrenta al darwinismo, porque éste estrecha el sentido de la vida, a partir de un sentido reduccionista del fin biológico. Para el darwinismo, «la finalidad vital», «el fin de la vida», «el resorte esencial de la vida», era «la adaptación al medio físico». «El darwinismo supone que ese fin regulador de todos los fenómenos vitales, es la adaptación al medio. Vivir es adaptarse». «Frente a ese punto de vista», para Ortega, la vida es «una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento»<sup>43</sup>. Para lo cual habrá que contar con las aportaciones de los proyectos de reforma del hombre y con la imaginación creadora que los hace posibles<sup>44</sup>. Lo que está en juego es en qué consiste el vivir: si en adaptación o en henchimiento. Ortega, en línea nietzscheana (en este decisivo aspecto), aporta una alternativa que pretende superar el naturalismo darwinista, en la medida en que ofrece una comprensión enriquecedora de la vida, donde la creación y la aspiración a la excelencia ensanchan el horizonte vital.

<sup>40</sup> *Ibid.*, «Vitalidad, alma, espíritu», II, pp. 583 y 584; «Historia como sistema», VI, p. 73.

<sup>41</sup> *Ibid.*, «Vitalidad, alma, espíritu», II, p. 589.

<sup>42</sup> Machado, A., «Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), pp. 277-285.

<sup>43</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Vitalidad, alma, espíritu», II, pp. 589-590.

<sup>44</sup> Conill, J., «Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 16/17 (2008), pp. 107-119.

A mi juicio, todavía no hemos sido capaces de elaborar ni hacer efectivas las consecuencias que se derivan de esta innovadora concepción para la educación y la transformación cultural de la vida moderna. Pero por eso conviene repensar esta posible orientación orteguiana y proseguirla actualizándola, como en su momento hicieron a su modo algunos de sus más destacados discípulos, intentando proponer un programa raciovitalista, superador del naturalista.

### 5. *La imaginación creadora*

Una posible vía para llevar a cabo el programa raciovitalista, superando las deficiencias del naturalista, podría ser el recurso a la imaginación creadora en la formación (*Bildung*), impulsada por la hermenéutica, en virtud de su gran potencial educativo. Así, por ejemplo, se puede recurrir a la hermenéutica crítica de la vida humana, al estilo orteguiano, que parte de la facticidad de la experiencia vital, pero que se abre a la reflexión crítica, más allá de los dogmatismos imperantes, incluido el propio de la cerrazón epistemológica de carácter naturalista y científicista.

Una perspectiva hermenéutica como la orteguiana ya animaba a valorar las funciones vitales y establecer una «jerarquía vital» de las actividades humanas. Por ejemplo, Ortega interpretaba que «no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora».

La vida creadora no se reduce a la adaptación al medio, no todo es adaptación, como se ha querido imponer en la alicorta visión darwinista. Frente a ella puede recurrirse, tras Kant, a Nietzsche, Unamuno y Ortega, que descubren otro sentido de «adaptación», un sentido creador, por tanto, en vez de educar para la adaptación (propia del recorte vital propio de los utilitarismos explícitos o larvados) proponen educar para el perfeccionamiento vital, que incluye también las «audaces inadaptaciones». La reforma del hombre tendrá que regirse por el imperativo de la vitalidad, que impulsa a promover («criar» [*züchten*], dirá Nietzsche) hombres vitalmente perfectibles<sup>45</sup>. Este posible intento de perfeccionamiento es el que hoy se prosigue a través de las nuevas propuestas de eugenesia y de mejoramiento (*enhancement*) del hombre<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Conill, J., *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, Parte III.

<sup>46</sup> Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002; Savulescu, J., «Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children», *Bioethics*, vol. 15, n.ºs 15-16, 2002, pp. 413-426; Sandel, M., *Contra la perfección*, Marbot, Barcelona, 2007; Romeo Casabona, C. (ed.), *La eugenesia hoy*, Comares, Granada, 2000; Fukuyama, F., *El fin del hombre*, Ediciones B, Barcelona, 2002; Feito, L., «Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza humana en los debates bioéticos», *Veritas*, 23, septiembre 2010, pp. 111-129; Cortina, A., «Ética de las tecnologías», *Isegoría*, 27, 2002, pp. 73-89; *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011.

Un aspecto peculiar de la propuesta orteguiana consiste en que, para llevar a cabo una cabal reforma del hombre, hay que fomentar el estudio de las imágenes fantásticas que son las que suscitan el afán de vivir y los mejores sentimientos. En ese sentido, el mito sería comparable a una «hormona psíquica». La eficacia del mito con sus imágenes (Hércules, Ulises, etc.) consiste en que es «generatriz» de entusiasmos e ilusiones vitales. El mundo de las figuras míticas no es superfluo, ni pueden someterse al presunto criterio de la utilidad, pues, como preguntaba Antonio Machado: «¿Dónde está la utilidad/de nuestras utilidades?».

Por tanto, en este nuevo horizonte vital hacia el que impele la propuesta orteguiana, debería cultivarse cada vez más el mundo de los sentimientos y de la imaginación. Precisamente la tradición de la filosofía española desde Unamuno y Ortega ha insistido en la importancia de la ampliación fantástica de la vida humana, de la que forman parte «lo poético de la realidad» y la figura del «héroe», que cabría insertar bajo el paradójico epígrafe de lo real «irreal» en la vida humana. Es éste un tema de enorme relevancia en la filosofía orteguiana y en la de algunos de sus discípulos, como Zubiri, Marías, Laín y Zambrano<sup>47</sup>.

En efecto, Ortega puso de relieve el poder de la fantasía para nuestra vida, destacando el momento de la creación para fertilizar el propio destino de cada cual. La vida inventada vendría a ser vida fantaseada, expresión suma de una libertad que vive de una aspiración, a la que se accede primordialmente por la imaginación creadora.

## 6. *Contra el dogma naturalista de la tradición filosófica*

Ortega tiene un modo especial de entender el «naturalismo»: llama «naturalismo» a todo el pensamiento desde Parménides hasta nuestros días, porque todos los pensadores, incluido Hegel, creen que la misión de la inteligencia consiste en buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad<sup>48</sup>. Esta forma de pensar identificadora, característica del enfoque naturalista, es la que Ortega va a poner radicalmente en cuestión mediante su crítica radical de la teoría del conocimiento predominante.

En efecto, la crítica de la concepción naturalista está vinculada, en Ortega, a una crítica del conocimiento; cree que hay que modificar radicalmente la «teoría del conocimiento» que está presupuesta en lo que él considera «naturalismo» y, a tal efecto, propone una transformación de la

<sup>47</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005; Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, 5.ª ed.; Laín, P., *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996; Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955.

<sup>48</sup> Ortega y Gasset, J., «La razón histórica», *Obras Completas*, Alianza, Madrid, 1983, XII, pp. 231-237; O.C., «La razón histórica», IX, pp. 552-558.

relación entre la inteligencia y la realidad, que empieza por la necesidad de rectificar la «misión de la inteligencia». Pues lo que pensamos no es nunca la realidad, dado que lo que pensamos es lógico y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es sólo un «instrumento», un «esquema irreal». Pero la realidad es siempre distinta de lo pensado, llegando Ortega a decir, al estilo nietzscheano, que el conocer viene a ser una «falsificación de la realidad».

El paso siguiente para superar el naturalismo tendrá que consistir en abandonar el eleatismo proveniente de Parménides y volver a Heráclito, puesto que lo real es «lo no idéntico», «puro acontecer», «flujo». En realidad, según Ortega, suponer que lo real es por su misma estructura inteligible es un «círculo vicioso» y, sobre todo, es ignorar «el drama del conocimiento». Pues la inteligencia es un instrumento para conocer, pero no hay ninguna garantía de que la realidad sea asimilable a tal instrumento. El naturalismo, en el sentido orteguiano, consiste en proyectar la ley del intelecto (el principio de identidad, la lógica, la razón pura) sobre el ser, para que luego el intelecto vuelva a tomar de lo real eso mismo que el intelecto ha puesto en la realidad. ¡No es difícil ver que todo este planteamiento también tiene resonancias nietzscheanas!<sup>49</sup>

Esta crítica general del naturalismo, es decir, de su aspecto gnoseológico (de su noción de conocimiento) y de su aspecto metafísico (de su noción de la realidad), según Ortega, vale hasta para la nueva Física del siglo xx (debido al descubrimiento de la no identidad de la naturaleza física). Pero donde el naturalismo «ha fallado siempre» es «ante el hombre», porque se ha buscado siempre su naturaleza, su identidad. Pero el hombre no se deja atrapar y las ciencias que tienen un carácter naturalista fallan, porque no responden a qué es lo que le pasa al hombre. Y es que el hombre no tiene naturaleza, no tiene identidad, según Ortega. La realidad radical que es la vida no es sino que *es* y *des-es*, está pasando y aconteciendo en un flujo. El hombre es *pasar* (¡recuérdese a Machado!). Por eso, más que naturaleza, el hombre tiene historia, ese es su «modo de ser»: constitutiva movilidad y cambio. Y por eso la razón naturalista (eleática, pura) no puede entender al hombre, ni tampoco se lo va a encontrar en los laboratorios. De ahí que Ortega crea que ha llegado «la hora de las ciencias históricas», en las que la razón pura ha de ser sustituida por una «razón narrativa» y «la razón histórica»<sup>50</sup>. Porque todo lo humano es histórico y lo que al hombre le pasa hoy no lo entendemos si no nos cuentan el «cuento» de lo que le pasó ayer.

---

<sup>49</sup> A título de ejemplo, véase Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Teorema, Valencia, 1980, pp. 15-16; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1978, 3.<sup>a</sup> ed., p. 22; Kaulbach, F., «Nietzsches Interpretation der Natur», *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1982), pp. 442-481.

<sup>50</sup> *Ibid.*, «La razón histórica», IX, p. 557.

Así pues, la razón de las cosas humanas es una razón cuyo razonar consiste en contar historias, es la razón narrativa y la razón histórica<sup>51</sup>. Pues el modo de comprensión de lo que es la vida humana es el contar y narrar, por eso «aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración»<sup>52</sup>.

### 7. La «dialéctica de las experiencias»

La razón naturalista fracasa ante los problemas humanos, porque el hombre no tiene «naturaleza», no tiene un ser fijo, previo y dado, sino que «varía ilimitadamente», es algo radicalmente plástico, capaz de ser esto y lo otro, «sin límites». Habría que preguntar si se llega aquí hasta el punto de lo que hoy plantean los transhumanismos. En cualquier caso, para hablar del ser del hombre tenemos que inventar un nuevo concepto de ser, «tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser»<sup>53</sup> (igual que se ha inventado un espacio no-euclideano)<sup>54</sup>.

«El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera», porque «no es de suyo nada, sino mera potencia para ser»<sup>55</sup>, aunque dentro de unas limitadas posibilidades. De todos modos, Ortega se pregunta por cuáles son tales «límites», dónde están las «fronteras» de la «plasticidad humana», porque no es fácil vislumbrarlas. Pero, entonces, ¿el hombre «no es de suyo nada», sino «mera potencia para ser» cualquier cosa?

De hecho, las formas más dispares del ser pasan por el hombre sin que éste se adscriba a ellas. No obstante, cada una de estas formas de ser significa una «*gründliche Erfahrung*» —dice Ortega—, es decir, una experiencia fundamental que el hombre hace, la cual revela su «*Beschränkung*» (limitación) —y Ortega vuelve a utilizar expresamente el término alemán—. El hombre, que no *es*, se va haciendo en la «serie dialéctica de sus experiencias». Lo que sabemos del hombre es lo que ya ha sido. «El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia», es decir, experiencia histórica.

Por eso ha llegado el momento de que la razón que era sólo física, es decir, naturalista, se libere de esa limitación y de que el hombre crea en la razón histórica. Pues, hasta ahora, lo que había de razón no era histórico y lo que había de historia no era racional. Pero, según Ortega, habrá que ver si no se pueden «extraer» del pasado «unas gotas de novísima y salvadora

<sup>51</sup> *Ibid.*, «En torno a Galileo», VI, p. 443.

<sup>52</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, p. 71.

<sup>53</sup> *Ibid.*, VI, p. 66.

<sup>54</sup> *Ibid.*, «Aurora de la razón histórica», V, p. 375 (publicado en el *Frankfurter Zeitung* de 9 de junio de 1935).

<sup>55</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, p. 66.

razón», es decir, de «razón histórica», una razón de la que espera que pueda venirle al hombre una nueva «revelación», de la que tanto necesita para vivir. La experiencia histórica que se sustancia en la razón histórica es la que podrá ofrecer una nueva revelación experiencial e histórica, respondiendo así a una perentoria necesidad humana.

«El hombre necesita una nueva revelación». ¿En qué consiste una revelación para Ortega? «Hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él»<sup>56</sup>. Ortega distingue entre la realidad y las ideas sobre la realidad. Las ideas ejercen dos funciones en la vida humana, según sean meras invenciones, o bien sean «un modo de patética presencia de una realidad», pues en este segundo caso «lo trascendente [la realidad] se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda» y a esto es a lo que Ortega denomina «revelación», a diferencia de la «invención»<sup>57</sup>.

¿De dónde nos puede venir esa nueva revelación? La pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza. Y el hombre se forja la fe en la razón naturalista. Pero, perdida también la fe en esa razón, no le queda más que su «desilusionado vivir». ¿En qué consiste este desilusionado vivir? Ortega responde que en la «dialéctica de las experiencias». El hombre se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Por eso, ha llegado la hora de la «razón histórica». Hasta ahora la historia era lo contrario de la razón y apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su «sustancia racional». Según Ortega, los que más se han acercado a este asunto han sido Hegel y el historiador Henry Thomas Buckle, pero el primero la supeditó al formalismo lógico y el segundo a la razón fisiológica y física. Pero el propósito de Ortega fue encontrar en la historia misma su original y autóctona razón: la auténtica razón histórica. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías. En definitiva, se trata de la sustancia racional que se revela en la dialéctica de las experiencias y que constituye la auténtica realidad histórica.

La defensa de la razón histórica no significa ninguna concesión al irracionalismo, ya que la razón histórica no deja de ser *logos*, *ratio* y concepto. Según Ortega, más bien al contrario, porque la razón histórica es aún «más racional», más rigurosa y más exigente, que la razón «física» o naturalista. Porque ésta se dedica a reducir los hechos complejos a hechos más simples. Pero la razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. Razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis<sup>58</sup>. No se conforma

<sup>56</sup> *Ibid.*, VI, pp. 76 y 78.

<sup>57</sup> *Ibid.*, VI, pp. 76 y 78. Ortega remite a «Ideas y creencias», V, p. 655.

<sup>58</sup> *Ibid.*, «La rebelión de las masas», IV, p. 472, nota, donde remite a *Historia como sistema*.

con reducir los fenómenos humanos a «hechos brutos», sino que muestra lo que el hombre hace con esos presuntos «hechos», e incluso aclara cómo han llegado a ser esos «hechos», ya que no son más que ideas, es decir, «interpretaciones», que el hombre ha fabricado<sup>59</sup>.

En la concepción orteguiana de la razón, el verdadero sentido de la «razón» consiste en «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad». La razón es una cosa seria, es la acción que nos sitúa en el orden decisivo del saber, porque contribuye a satisfacer la necesidad de revelación, para «contrastar» con la realidad, sin cuya «presencia inexorable y patética» no hay «en serio» realidad en la propia vida personal. Pero no ha de confundirse la seriedad del saber con su utilidad<sup>60</sup>.

Ya vimos que el error de Descartes consistió en no haber ido *más allá del ser* tradicional en su reforma de la filosofía. Pues en la ontología tradicional, el término *res* va siempre unido al de *natura*. Y, asimismo, según Ortega<sup>61</sup>, en el mundo moderno, Boyle adaptó el concepto de naturaleza, que acabó entendiéndose como «la ley de los fenómenos», pues la naturaleza viene a ser la regla según la que se comportan los fenómenos. De manera que todo auténtico conocimiento dependerá de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». Con lo cual, en esta versión moderna seguimos prisioneros de la «ontología eleática», en la medida en que se sigue buscando el ser como una «consistencia fija». Ortega recuerda que el prototipo de este modo de ser (ser *ya* lo que se es) fue el ser de los objetos matemáticos, caracterizados por la identidad y la invariabilidad.

De todos modos, a mi juicio, no habría que olvidar que Aristóteles también introdujo la noción de la «*dýnamis*» y empleó la expresión «*epídoxis eis hautó*» [«progreso hacia sí mismo»] (a la que se refirió el mismo Ortega)<sup>62</sup>. Por su parte, Leibniz buscó una salida haciendo consistir al espíritu en actividad, en «*dýnamis*». Y todavía cabe remitir al «dinamicismo» (al estilo de Zubiri y Laín, prosiguiendo el impulso orteguiano), que podría convertirse en la mejor vía de solución frente al naturalismo y al espiritualismo<sup>63</sup>.

En definitiva, el naturalismo, según Ortega, comete un «error», que consiste en tratar las realidades (cuerpos o no) como si fuesen ideas, conceptos, en suma, «identidades». Por tanto, «la naturaleza es una interpretación transitoria» que el hombre ha dado a lo que se encuentra frente a sí en su vida, que es la realidad radical, a la que siempre somos referidos. Nos liberaremos

<sup>59</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, pp. 80-81.

<sup>60</sup> *Ibid.*, VI, pp. 78 y 79.

<sup>61</sup> Citando a E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, II, p. 433; al respecto véase también el libro de Cassirer *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (agradezco esta oportuna indicación a Helio Carpintero).

<sup>62</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «Prólogo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier», VI, pp. 163-169.

<sup>63</sup> Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989; Laín, P. *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

del naturalismo, si aprendemos a superar su intelectualismo, retrotrayéndonos al «hecho previo a todos los hechos»: «la vida humana según es vivida por cada cual». La razón naturalista, sea en forma de naturalismo explícito o larvado (incluso en su presunto contrario, el espiritualismo), no puede afrontar los problemas humanos, porque sólo busca la naturaleza del hombre, pero éste no tiene naturaleza, sino que vive de la dialéctica experiencial. El hombre no es su cuerpo, ni es su alma (psique, conciencia, espíritu), porque en ambos casos se trata de cosas, según Ortega. Y el hombre no es cosa, sino drama, acontecimiento.

### 8. *La realidad de la vida humana (más allá de la naturaleza)*

La superación orteguiana del naturalismo parte de la aportación histórica de Dilthey, pues su «genial y tenaz» esfuerzo estuvo dirigido a liberarnos del prejuicio naturalista. No obstante, según Ortega, Dilthey mismo cayó prisionero de él y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo «a rajatabla histórico», sino que cayó en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una «naturaleza»<sup>64</sup>.

Ortega destaca que la más sorprendente *condición del hombre*, que lo hace distinto a todo lo demás, es su «modo de estar en la realidad», que consiste en estar desde un mundo de posibilidades<sup>65</sup>. Y, para ilustrar este modo de ser del hombre Ortega recurre a la historia de la palabra «persona» y a la noción de «*Persönlichkeit*» de Goethe. En el primer caso destaca su relación con la máscara como símbolo del «destino» personal y en el segundo con el «drama» en que consiste la vida personal. Desde ambas posiciones cabe entender que la vida humana consiste en una «inexorable empresa».

#### 8.1. *Concepción goethiana de la vida humana*

Según Ortega, la concepción goethiana de la vida humana sufre una contradictoria dualidad. Por un lado, hay en Goethe una concepción naturalista del Universo y del hombre que proviene de los griegos y que recuperan los humanistas europeos. El inconveniente de esta concepción, a juicio de Ortega, es que elimina el dramatismo constitutivo de la vida humana. Siendo así, dicha concepción naturalista pertenece a la «*Naturphilosophie*» de Goethe, que, según Ortega, es lo menos valioso de su obra. Por otra parte, el hombre se entiende como un ser que se ha escapado de la naturaleza y que ha emprendido empresas «naturalmente» imposibles. En esta línea, encontramos la

---

<sup>64</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «La idea de principio en Leibniz», IX, p. 1130.

<sup>65</sup> *Ibid.*, X, pp. 3-14 («Sobre un Goethe bicentenario») y 20-35 («Goethe sin Weimar»).

concepción del hombre como un «animal inadaptado», al que la naturaleza no le ha ofrecido los medios para satisfacer sus deseos y por eso se revuelve contra ella y se convierte en un «desertor de la animalidad». Y es esto lo que constituye su «tragedia» y, a la vez, su «dignidad».

También, según Ortega, el hombre se ha escapado de la animalidad, por tanto, se ha escapado de la naturaleza, y se ha convertido en una «criatura dramática». Ortega convierte esta visión del hombre en una tesis «anti-darwinista»: «inadaptado a la naturaleza», no puede el hombre realizar en ella su «humanidad», no logra llegar a ser sí mismo y por eso se siente infeliz y no hace más que ansiar la felicidad. Como lo que busca el hombre es la felicidad y la naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse como los otros animales, se esfuerza en adaptar la naturaleza creando un mundo nuevo a fin de ir satisfaciendo sus deseos. Y, para lograrlo, para avanzar en la conquista de la «felicidad», que vendría a ser «la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre», inventa los medios que considera convenientes, a los que se denomina «técnica». Por eso, según Ortega, el esfuerzo técnico está en la raíz misma del ser humano<sup>66</sup>.

Ortega encuentra en Goethe esta concepción de la vida humana que se opone a la naturalista y que consiste en un sentido dramático de la existencia, en la que la vida consiste en luchar para lograr ser el que se tiene que ser, porque la vida es un drama. De ahí que Ortega recuerde en ocasiones que necesariamente se ha de sentir «una cierta dificultad de ser» y que, remitiendo al *Fausto*, repita algunos versos como los siguientes, para expresar «la última palabra de la sabiduría» de la vida: «*sólo merece la libertad y la vida, / quien cada día tiene que conquistárselas*»<sup>67</sup>. La vida tiene que hacerla cada cual, pues la vida es lucha, combate, choque, para intentar conquistarse a sí mismo.

Los factores de la vida así entendida son los siguientes: *Daimon*, *Ananke*, *Eros* y *Tyche*. Por su parte, también Dilthey entiende en su análisis de la condición humana que la vida está hecha de *Schicksal*, *Charakter* und *Zufall*. Y Goethe todavía añade, según Ortega, un ingrediente más: *Elpis*, la esperanza<sup>68</sup>. En esta línea goethiana, la vida se entiende proyectada al porvenir, llena de pre-ocupaciones y por tanto abierta a la técnica y a la historia. Por tanto, se pone de manifiesto que aquí (desde Goethe y Dilthey) se rebasa cualquier concepción de la vida humana que sea puramente naturalista, porque lo que emerge es una concepción dramática. Y, por consiguiente, también cambia la concepción de la razón: la razón universal (natural) y la razón pura moderna dejan paso a la «razón viviente y dramática»<sup>69</sup>. Existen, pues,

<sup>66</sup> *Ibid.*, X, p. 27.

<sup>67</sup> *Ibid.*, X, p. 28.

<sup>68</sup> *Ibid.*, X, p. 29; véase también Laín, P., *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

<sup>69</sup> *Ibid.*, X, p. 32.

dos concepciones de la vida y de la razón: la naturalista y la dramática (narrativa e histórica).

## 8.2. *Análisis del fenómeno vital humano*

Ortega nos ofrece un análisis del fenómeno fundamental de la vida humana, distinguiendo en él dos caras, la biológica y la espiritual, y detectando que está sometido a dos poderes distintos que actúan sobre él, como dos polos de atracción antagónica en todos los ámbitos de la vida, y que son, según Ortega, la necesidad biológica y algún principio ultravital. Así pues, las funciones espirituales o de cultura son también, a la vez, funciones biológicas, porque la cultura está sometida a las leyes de la vida. Estamos gobernados por dos imperativos: el imperativo cultural y el imperativo vital<sup>70</sup>.

Sin embargo, Ortega destaca como característica de su «presente» el naturalismo o, con su propia expresión, la «fauna» del «naturalista»<sup>71</sup>. Una de sus peculiaridades consiste en una actitud positivista, la de quien no reflexiona sobre los presupuestos en los que se asientan sus afirmaciones, las cuales acaban sustentándose, por tanto, sobre un «dogma»; según el ejemplo de Ortega, al positivista naturalista le pasa lo mismo que al «demócrata que no ha puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático». Ortega advierte que aquí se encuentra la raíz de una «contradicción» de la cultura europea ya de su tiempo, que consiste en que su presunta racionalidad no es «vívida», ni «sentida por su racionalidad», sino que se la adopta —dice Ortega— «místicamente»<sup>72</sup>. Con lo cual se está viviendo un «dualismo», bastante más grave que los famosos dualismos teóricos de las concepciones filosóficas a las que se suele remitir habitualmente, porque se trata de un «dualismo interno», en el que se produce un resquebrajamiento, una «derrota» producida desde sí mismo, en la medida en que las propias doctrinas que se defienden (por ejemplo, de la libertad y la democracia) «no encajan en su sensibilidad», hay un dualismo entre racionalidad y sensibilidad.

En este dualismo vital, además de una contradicción, Ortega detecta también una «hipocresía». Porque se corre el «riesgo de creer que creemos», «de que nuestra convicción sea fingida», que la ficción esté por encima de

<sup>70</sup> *Ibid.*, «El tema de nuestro tiempo», III, p. 584.

<sup>71</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, III, pp. 169 y ss.; O.C. (Taurus), III, pp. 584 y ss. En el primer caso dice «naturalismo» (p. 170) y en el segundo «naturalista» (p. 585).

<sup>72</sup> Téngase en cuenta el sentido que da Ortega al misticismo, sobre todo, en relación con la razón, al que denomina «misticismo de la razón» (O.C., «Defensa del teólogo frente al místico», V, pp. 727-731; «Ni vitalismo ni racionalismo», III, p. 724; «Qué es filosofía», VIII, pp. 286-290). La objeción de Ortega al misticismo es que «la visión mística no redundaba beneficio alguno intelectual» (V, p. 727); se entusiasma con las honduras, pero no las torna patentes, no nos cuenta el secreto.

la vida efectiva, que por un lado vayan las frases, los gestos y los presuntos principios, y por otro la realidad de la vida cotidiana<sup>73</sup>.

Por eso, ante el «fracaso de la cultura» europea (por la falta de lealtad de los europeos a sí mismos) y el «fracaso de la vitalidad», de los que son manifestación o síntomas la contradicción y la hipocresía (o al menos, el fingimiento) antes señaladas, Ortega propone una «genealogía de la cultura»<sup>74</sup>. También en este punto la conexión con Nietzsche es manifiesta.

### 8.3. La «experiencia de la vida»

Ni la idea de naturaleza es adecuada para comprender la realidad de la vida humana, ni la explicación naturalista de lo humano es suficiente. Ortega considera explícitamente que la presunta explicación naturalista de lo humano y de su relación con la técnica es inversa a la que él mismo propone, a saber, que es el proyecto quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza<sup>75</sup>. No es de extrañar, pues, que el primer epígrafe del apartado VI de la «*Meditación de la técnica*» lleve el siguiente título «El destino extranatural del hombre»<sup>76</sup>.

En definitiva, ni la idea griega de naturaleza, ni su conversión en la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza» son adecuadas para captar la singular realidad de la vida humana. Además, no hay que olvidar que su contenido originario (que, según Ortega, es la «identidad» y la «invariabilidad») es un postulado, que no se puede demostrar, una creencia, de la que depende todo el conocimiento. Por consiguiente, la naturaleza, así entendida, como invariabilidad de los fenómenos naturales, es una «hipótesis» inventada. Por eso, según Ortega, cuando la filosofía quiere describir la realidad radical no puede basarse en los conceptos de las ciencias naturales, porque éstos son hipótesis sobre la realidad, pero no la realidad auténtica<sup>77</sup>.

La realidad auténtica de la vida se debe a la «experiencia de la vida», pues lo que hemos sido actúa sobre lo que podemos ser. «La vida es constitutivamente experiencia de la vida»<sup>78</sup>. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro; este ir siendo es el vivir, por eso Ortega aconseja que no digamos que el hombre «es», sino que «vive» las diversas formas de ser y de creer, que le «pasan». El hombre «va siendo» y «des-siendo», esto es, va «viviendo» y así va acumulando ser «en la serie dialéctica de sus experiencias». Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino de la historia, y, según

<sup>73</sup> *Ibid.*, «El tema de nuestro tiempo», III, p. 586.

<sup>74</sup> *Ibid.*, III, p. 588, nota.

<sup>75</sup> *Ibid.*, «Ensimismamiento y alteración», V, pp. 579-580.

<sup>76</sup> *Ibid.*, «Ensimismamiento y alteración», V, p. 578.

<sup>77</sup> *Ibid.*, «La razón histórica», *Obras Completas*, Alianza, Madrid, 1983, XII, pp. 231-237; O.C. (Taurus), «La razón histórica», IX, pp. 552-558.

<sup>78</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, p. 69.

Ortega remitiendo a Dilthey, constituye la «*Realdialektik*»<sup>79</sup>. Por eso no tiene sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser [¡y hacer!], pues para quien no tiene naturaleza sus posibilidades son ilimitadas y sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientar; sólo hay un límite: «el pasado». De ahí que las experiencias vitales ya hechas (acontecidas) estrechen el futuro del hombre. En suma: el hombre no tiene naturaleza (que se caracteriza por la improgresividad), sino que tiene historia (que se caracteriza por la progresividad). Ortega resalta, pues, precisamente el carácter progresivo de la vida humana y la improgresividad de la naturaleza (caracterizada por la «invariabilidad de sus leyes») <sup>80</sup>.

Este carácter progresivo de la vida humana es su privilegio. Ortega pone como ejemplo que el tigre de hoy no es más o menos tigre que el de hace mil años. Pero el individuo humano no estrena humanidad: «el hombre no es un primer hombre», no es un Adán (lo que sí puede ser es un «último hombre», al estilo nietzscheano). Esta «condición mudadiza» del hombre lleva a Ortega a pensar la historia como sistema, pero como «el sistema de las experiencias», que forman una cadena inexorable, de un modo parecido a la *Lógica* de Hegel, donde cada concepto vale por el hueco que le dejan los demás, pero bien diferente por cuanto la fuerza viva y actuante no es la conexión lógica, sino el dinamismo experiencial y vital<sup>81</sup>.

#### 8.4. *El acontecer de un faciendum*

La vida humana es un acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es sino acontecimiento. Y todas las cosas son meras interpretaciones de lo que cada uno se encuentra, pues lo que encuentra son dificultades y facilidades para existir. El existir mismo no nos es dado «hecho», sino que lo que nos acontece es tener que hacer algo para existir. De tal manera que el «modo de ser de la vida» no es *ser ya*, pues lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela (cada cual la suya). Y el *hacerse* no es sólo *devenir*, sino además el modo como deviene la realidad humana, el efectivo «hacerse» (o «fabricarse») a sí mismo<sup>82</sup>.

En suma, la vida humana es un gerundio, un *faciendum* (no mero *factum*), un quehacer, lo cual implica una dificultad de ser, problemática tarea, indigencia. «El hombre es el ente que se hace a sí mismo» y, por tanto, tiene que «determinar qué *sí mismo*», y «*lo que va a ser*», dentro de sus posibilidades<sup>83</sup>. Esas posibilidades puede recibirlas, o bien tiene que inventarlas

<sup>79</sup> *Ibid.*, VI, p. 72.

<sup>80</sup> *Ibid.*, VI, p. 73.

<sup>81</sup> *Ibid.*, VI, pp. 74-76.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 65, nota 1.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 65.

como proyectos en vista de las circunstancias<sup>84</sup>, para lo cual se requiere imaginación: «el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida». Por su imaginación el hombre se convierte en el «novelista de sí mismo» y Ortega recuerda que ya los estoicos hablaban de una «imaginación de sí mismo». Y de entre el conjunto de las posibilidades hay que elegir. Por tanto, «*por fuerza*» se es libre, porque «ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva», «poder ser otro del que se era», vivir una «constitutiva inestabilidad»<sup>85</sup>.

Como hemos podido ver, Ortega puso en cuestión el supuesto primario de la razón naturalista, pues atribuyó su fracaso ante lo humano a que el hombre no tiene naturaleza. Pues, cuando se alude a la «naturaleza» de algo se está pensando en algo determinado, que tiene una «consistencia cerrada»<sup>86</sup>. Pero el ensayo intelectual de Ortega consiste en admitir la posibilidad de que exista algo que no tiene ya una naturaleza, ni un ser determinado, y ese ser es el hombre. Es algo que existe, pero no es; existe sin ser ya o sin ser aún. Es un ser sin naturaleza, un ser constituido por la libertad, que puede hacer de sí lo que quiera (dentro de sus posibilidades), ya que puede proponerse ser otro del que era. Justamente ser libre implica poder llegar a ser lo que no se era (a diferencia del «*tò ti en einai*» aristotélico). Frente a la «consistencia cerrada» de la naturaleza Ortega opondrá una «consistencia histórica», que, a mi juicio, está anunciando una distinción crucial entre una estructura cerrada y una abierta de la realidad, entre una esencia cerrada y una abierta<sup>87</sup>.

La alternativa orteguiana, pues, consiste en investigar la vida humana con independencia del «ideario naturalista»: comprender al hombre como un ser libre, como un ser que se hace a sí mismo. Éste es el cambio de creencia más radical. Pensar un ser que se hace a sí mismo. Y entonces cambia hasta la forma de la pregunta por él, ya no hay que preguntar «qué es el hombre», sino «qué ha hecho de sí»<sup>88</sup>. Lo que está claro es que lo que constituye la «naturaleza» del hombre (su cuerpo y su psique) no ha variado de una manera significativa. La naturaleza permanece. Lo que sí ha experimentado cambios y mutaciones efectivas ha sido la realidad «vida humana», pues en ella ha acontecido un profundo cambio de creencias, como el que supone llegar a creer que vive en un mundo donde hay «naturaleza». La realidad «vida humana» cambia de creencias y también de argumento vital, porque la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien acontece no es una «cosa» aparte de su drama y su «argumento».

<sup>84</sup> Ortega mismo remite a «Goethe desde dentro» (1932), O.C., V, p. 107, y a «*Meditaciones del Quijote*» (1914), O.C., I, p. 745.

<sup>85</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, p. 66.

<sup>86</sup> *Ibid.* «El hombre y la gente», X, pp. 175 ss., especialmente 178-181.

<sup>87</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

<sup>88</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «El hombre y la gente», X, pp. 175 ss., 181.

### 8.5. *Una nueva realidad que vive de creencias*

Fue Dilthey, según Ortega, quien descubrió esta nueva realidad de la vida humana, que no es ni algo físico, ni psíquico, sino un «acontecimiento de carácter dramático»<sup>89</sup>. Es lo que nos pasa a cada uno. La peculiaridad de esta realidad que consiste en «acontecer» es que «posee de suyo, por sí misma, estructura» (aun cuando, por otra parte, Ortega afirmaba que «no es de suyo nada, sino mera potencia para ser»). En cambio, la realidad física y la psíquica no se presentan estructuradas, sino que son «construcciones». Lo que nos pasa en nuestra vida tiene «conexión»: nos pasa «*porque*» o «*en vista de*», y, en última instancia, porque «nos pasa querer vivir».

La vida humana, aparte de su peculiar individualidad, tiene una estructura formal que permite hacer afirmaciones generales como, por ejemplo, que el hombre «*está*» siempre en alguna creencia, que «vive siempre *desde* ciertas creencias». Por ejemplo, el hombre moderno cree que por medio de la razón podrá alcanzar lo que necesita para cumplir su destino y ser feliz. Sin embargo, la eficiencia de la razón en algunos órdenes no se cumple en otros y por eso la razón, que prometía resolver todos los problemas del hombre, «ha fracasado ante los problemas propiamente humanos». Según Ortega, porque «no era toda la razón sino sólo la razón física o naturalista». De ahí el carácter ambiguo de la razón en la situación actual.

Así pues, el *faciendum* en que consiste la vida nos fuerza a vivir en una permanente «encrucijada», en la «perplejidad», lo cual nos hace retroceder hacia dentro de nosotros mismos para encontrar alguna «creencia firme». La vida es, pues, *perplejidad* y *creencia* «*para*» salir de la perplejidad<sup>90</sup>. Pero la creencia hay que fabricársela y el modo de hallarla ha sido la «meditación». Mitologías, religiones, filosofías, poesía y «experiencia de la vida» son las formas de «Pensamiento» que el hombre proyecta sobre su vida para ordenarla y salir de la perplejidad. Porque se vive siempre desde ciertas creencias.

Por ejemplo, se ha querido vivir de la creencia en la razón naturalista, pero está visto que es insuficiente, pues, aunque ha sido triunfante y eficaz en muchos aspectos, ha pretendido ser la única razón. Y, al creerse sólo en ella, se confiaba en que iba a resolver todos los problemas, hasta «los más estrictamente humanos». Pero cada vez se ha mostrado más incapaz de aclararnos siquiera «los problemas más entrañablemente humanos»<sup>91</sup>. De ahí que haya que plantearse los problemas humanos en una óptica radicalmente distinta de la naturalista.

Pero no es fácil cambiar de creencias de tal manera que pueda cambiarse la perspectiva desde la que afrontamos los problemas de la vida, porque

<sup>89</sup> *Ibid.*, «Aurora de la razón histórica», V, p. 374.

<sup>90</sup> Muguera, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.

<sup>91</sup> Ortega y Gasset, J., O.C., «El hombre y la gente», X, pp. 175 ss., especialmente 178-181. Manuscrito autógrafa. Cita de p. 179.

las creencias constituyen también un estado colectivo; se convierten en una «fe social», en vigencias sociales, creencias públicas, que se imponen y nos obligan a contar con ellas, llegando a convertirse en un «dogma social», en «el contenido de una creencia colectiva»<sup>92</sup>. Por eso, «ninguna actuación humana es inteligible si no se analiza el subsuelo de creencias incuestionadas que operan tácitas a espaldas del hombre»<sup>93</sup>, con las que el hombre cree solucionar las crisis y afrontar el enigma de la vida.

En consecuencia, Ortega propone su nuevo «paradigma» filosófico de la «razón histórica», frente al naturalista. Se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene «consistencia histórica», que constituye una nueva realidad, la histórica, que sólo se abre a una nueva razón. Esto nos obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes a la vida humana y someterlos a una radical «historización». Pues todo lo que el hombre ha sido, es o será, se debe a que «ha llegado a serlo» y asimismo «dejará de serlo»<sup>94</sup>, pues, en último término, consiste en poder llegar a ser y —también— a dejar de ser lo que cree que es.

## BIBLIOGRAFÍA

- Carpintero, H. (1967): *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid.
- Cassirer, E. (1922): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Bruno Cassirer, Berlin, II.
- Cassirer, E. (1969): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt.
- Castelló, J. C. (2009): *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada.
- Clayton, Ph. (ed.) (2009): *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford Handbooks Online, Oxford University Press.
- Clayton, Ph. (2011): *En busca de la libertad*, Verbo Divino, Estella.
- Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.
- Conill, J. (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid.
- Conill, J. (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.
- Conill, J. (2008): «Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 16/17, pp. 107-119.
- Conill, J. (2011): «El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, pp. 7-28.
- Cortina, A. (2002): «Ética de las tecnologías», *Isegoría*, 27, pp. 73-89.
- Cortina, A. (2011): *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid.
- Damasio, A. (2006): *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.

<sup>92</sup> *Ibid.*, «Historia como sistema», VI, p. 52.

<sup>93</sup> *Ibid.*, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», VI, p. 18.

<sup>94</sup> *Ibid.*, VI, p. 22.

- Feito, L. (2010): «Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza humana en los debates bioéticos», *Veritas*, 23, septiembre, pp. 111-129.
- Flanagan, O. (2009): «Varieties of Naturalism», en Philip Clayton (ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford Handbooks Online, Oxford University Press, pp. 430-452.
- Fukuyama, F. (2002): *El fin del hombre*, Ediciones B, Barcelona.
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2009): *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1970): *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 3.ª edición.
- Kaulbach, F. (1982): «Nietzsches Interpretation der Natur», *Nietzsche-Studien*, 10/11, pp. 442-481.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1957): *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1989): *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1996): *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid.
- Machado, A. (2004): «Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9, pp. 277-285.
- MARÍAS, J. (1971): *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 5.ª edición.
- Mariás, J. (1973): *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Marquínez, G. (1993): «Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri», *Revista Agustiniana*, 34, pp. 311-333.
- Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Romania, Madrid.
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid.
- Muguerza, J. (2002): «Prólogo» a Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Nietzsche, F. (1980): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Teorema, Valencia.
- Nietzsche, F. (1978): *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 3.ª edición.
- Ortega y Gasset, J. (1966): *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1983): *Obras Completas*, Alianza, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas* (= O.C.), Taurus, Madrid.
- Orringer, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.
- Orringer, N. (1984): *Nuevas fuentes germánicas de «¿Qué es filosofía?»*, CSIC, Madrid.
- Orringer, N. (2001): «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch», en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, noviembre, pp. 147-166.
- Rodríguez Huéscar, A. (2002): *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Romeo Casabona, C. (ed.) (2000): *La eugenesia hoy*, Comares, Granada.
- Sandel, M. (2007): *Contra la perfección*, Marbot, Barcelona.
- San Martín, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
- Savulescu, J. (2002): «Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children», *Bioethics*, vol. 15, n.ºs 15-16, pp. 413-426.
- Zambrano, M. (1955): *El hombre y lo divino*, F.C.E., México.
- Zamora, J. (2002): *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Zubiri, X. (1936): «Ortega maestro de filosofía», *El Sol*, 18 de marzo.

- Zubiri, X. (1987): *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 9.<sup>a</sup> edición.
- Zubiri, X. (1962): *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
- Zubiri, X. (1989): *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (2005): *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid.