

Animal humano: el paso de la técnica

José Lasaga Medina, Instituto Lope de Vega, España

Resumen: Se trata de reflexionar sobre la diferencia entre lo humano y lo animal en la filosofía de Ortega y Gasset, relacionando dicha diferencia con algunas de las cuestiones centrales como la función de la técnica en la vida humana y su papel en la articulación de sus dos dimensiones constituyentes, la naturaleza y la historia. En resumen, se trata de reflexionar sobre la función de lo animal para esclarecer el significado del calificativo “humano” en el filosofema, central en la metafísica orteguiana, “vida humana” y si cabe hablar de un nuevo “humanismo” no fundado en la supuesta superioridad del “animal racional”.

Palabras clave: Ortega y Gasset, Nietzsche, animal, técnica, vida, espíritu, historia, ensimismamiento, vocación, humanismo.

Abstract: This article discusses the difference between the human and the animal in the philosophy of Ortega y Gasset, relating the difference with some of the central issues as the role of art in human life and its role in the articulation of its two dimensions constituents, nature and history. In short, we reflect on the role of the animal to clarify the meaning of the adjective “human” in the philosopheme “human life”, decisive in Ortega’s metaphysics, and if one can speak of a new “humanism” not founded on supposed superiority of the “rational animal”.

Keywords: Ortega y Gasset, Nietzsche, Animal, Technique, Life, Spirit, History, Introspection, dedication, Humanism.

Qué quiero decir con “el paso de la técnica”

AL HABLAR EN el título de “paso” quiero indicar que el tránsito de lo animal a lo humano en la antropología de Ortega es asegurado cuando no causado por la técnica, que tiene, como reconocerá Ortega en el artículo que presentó en Darmstadt, “El mito del hombre allende la técnica” (1951), una función determinante en la constitución de la vida humana como tal, esto es, como una vida metafísicamente diferenciada de la estructura biológica que comparte el animal hombre con el resto de los animales, cosa que venía argumentando desde el ensayo programático “Ensimismamiento y alteración” (1939) que decidí publicar como introducción al curso “Meditación de la técnica” (MT). El paso desde la naturaleza a la historia es en definitiva un paso que la técnica hace posible.

1. La posición estratégica de “Meditación de la técnica” (MT) en la segunda navegación orteguiana

Podría decirse sin exageración que las diez lecciones dictadas por Ortega en la inauguración de los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo en 1933 fueron una “meditación”

Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad

Volumen 2, Número 1, <<http://tecnociencia-sociedad.com>>, ISSN 2530-4895

© Global Knowledge Academics. José Lasaga Medina. Todos los Derechos Reservados

Permisos: soporte@gkacademics.com

Republicado de *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2(1), 2013 (pp. 59-72)



directamente exigida por el diagnóstico sobre nuestro tiempo establecido en *La rebelión de las masas* (1930).

Recordemos que el hombre masa como tipo humano surge en la historia por dos aportaciones que la razón moderna había hecho al acervo común de la civilización europea: la democracia parlamentaria, con su insistencia en los derechos humanos universales y la ciencia físico-matemática en combinación con el industrialismo. Y Ortega añadía: juntas forman la técnica¹.

Al repasar en qué colaboran una y otra causa vemos que es más sustancial lo que aporta la técnica a la “rebelión moral” del europeo medio que lo que allega la tradición liberal, comenzando por el hecho de que el surgimiento de las masas en su aspecto cuantitativo es un hecho vinculado a la técnica. De ésta depende también el aumento de posibilidades y, en suma, de vitalidad que está asociado a la pérdida de docilidad de las masas². De entre los rasgos que atribuye al hombre-masa, el carácter de heredero que hace del europeo medio un “niño mimado”, incapaz de esfuerzo alguno; el primitivismo que se origina en creer que los beneficios de la técnica salen gratis y la barbarie del especialista que bloquea el buen juicio al creer que puede opinar sobre todo lo que ignora, es decir, lo que excede a la pequeña parcela de su saber especializado, se originan directamente en las aportaciones de la técnica a la construcción del mundo moderno³.

Después de que Ortega volviera al trabajo filosófico tras el parón que supuso su intervención en política a raíz del advenimiento de la II República, el programa a ejecutar era, en lo sustancial, ahondar en la metafísica de la vida humana, apuntada en las dos últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?* y ver claro en la crisis socio-histórica descrita en RM —se entiende ver claro en su posble “salvación”⁴. Ambas convergían en una “reforma de la inteligencia” con-

¹ “Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica”. RM, 170. Citaré por la edición de Thomas Mermall, Madrid, Castalia, 1998.

² Véase el comentario que dedica Ortega, siguiendo a Sombart a la explosión demográfica que experimenta Europa a lo largo del siglo XIX. RM, cap. V. “Un dato estadístico”, específicamente 164-165.

³ Para la “regresión” que la técnica induce en el hombre medio, ver cap. X: “Primitivismo e historia” (198 y ss). Para la descripción del hombre masa como niño mimado (207-208), y para el especialista, *passim* XII: “La barbarie del ‘especialismo’” (215 y ss). Es más importante aún la consideración que hace acerca del fracaso de la civilización europea en educar a las masas: “En las Escuelas (...) no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les ha dado los instrumentos para vivir intensamente, pero no la sensibilidad para los grandes deberes históricos” (RM, 165). Habría como un peligroso desequilibrio entre lo que han avanzado las ciencias naturales y sus beneficios materiales y el retraso en que se hallan las “técnicas morales”, aquellas que han de esclarecer los principios de la civilización. No se olvide que para Ortega hasta el Estado es un instrumento técnico (cfr. RM, 225). Y a modo de confirmación la siguiente observación de Thomas Mermall: “Es curioso que Ortega no haya sido más crítico con la tecnología, ya que ésta constituye el instrumento máximo de nivelación y mediocridad que tanto denunciara en las páginas de *La rebelión de las masas*”. “Ortega contra Pero Grullo: estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*”, *Revistas de Estudios Ortegaianos*, Madrid, 2010, n° 21, p 130.

⁴ La sospecha de que el análisis de la crisis de la modernidad de RM tiene una fuerte influencia en el giro filosófico hacia la razón histórica es fácil de mostrar al leer las quejas de nuestro filósofo sobre la ausencia de un saber histórico que funcione como “técnica de conservación” del pasado. La situación de Europa hoy —continúa— es que padecemos “una ignorancia histórica increíble”. Ahora bien, la civilización avanzada significa descredito de la tradición y surgimiento de nuevos problemas antes no sospechados. De ahí que se hiciera más urgente que nunca un nuevo “saber histórico” entendido como “técnica de primer orden para conservar y continuar una

cebida como la búsqueda de una nueva relación de la razón dominante, la idealista, con la vida humana tanto en su dimensión individual como en la colectiva, esto es, con la realidad misma. Esa nueva relación o nuevo “modo de pensar”, al que va a denominar “razón histórica”, será formulado en un conjunto de trabajos que tuvo su precedente en los cursos dictados en su cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid⁵, del que mencionaré como directamente relacionado con lo que nos ocupa *En torno a Galileo* y en una serie de ensayos no demasiado extensos, pero densos en proposiciones novedosas, como *Ideas y creencias*, *Apuntes sobre el pensamiento* y, sobre todo, el que tenía factura de texto programático, quizá por estar destinado al libro homenaje de un ilustre neokantiano, Ernst Cassirer⁶. Me refiero a *Historia como sistema* (HS).

Pues bien, MT funciona como una especie de puente o de paso franco entre los textos programáticos que inician la segunda navegación y su intento de sistematización en los artículos que pueden considerarse como capítulos del inacabado y prometido libro-mamotreto *Aurora de la razón histórica*⁷.

Lo esencial, a mi juicio, de las novedades filosóficas que aporta Ortega en esta etapa de madurez, en relación con la técnica, pasan por:

- Reafirmar la función de la técnica en la configuración de lo “humano” de la vida humana.
- Aceptar sin reservas el origen animal de la vida humana y la no-relación peculiar que el animal humano va a mantener con la naturaleza, obligado a transformarla en “mundo” por medio de la técnica.
- Consecuencia de lo anterior: el rechazo al concepto de espíritu como fuente trascendente de la racionalidad humana.
- La inseguridad y fragilidad de las conquistas humanas, vistas por Ortega como reversibles a pesar de la aparente solidez de las mismas, que tiene su justificación filosófica, como espero mostrar, en que el hombre no termina nunca de “superar” su condición animal, hallándose en riesgo de regresar a la forma de existencia propia de la vida animal, a la alteración.

civilización proveya”. No es difícil hacer expreso el razonamiento: así como los principios de las ciencias físico-matemáticas crearon la fabulosa técnica que ha hecho posible la revolución industrial, así un nuevo saber histórico podría proveer de principios a las técnicas de organización social, esto es a la política. Se retoma así la reflexión que había dejado incoada al final de *Mirabeau o el político*, acerca de la necesaria convergencia entre las habilidades del hombre de acción y los saberes del intelectual.

⁵ Véase mi libro José Ortega y Gasset (1883-1955). *Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2003, el apartado V.4: “La vuelta a la cátedra. Cursos universitarios”, pp. 122-123.

⁶ El ensayo apareció primero en inglés en *Philosophy and History: the Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford University Press, 1936. El editor principal, Raymond Klibansky, evoca la publicación del libro en sus conversaciones *El filósofo y la memoria del siglo*, Barcelona, Península, 1999. La primera edición en castellano de HS hubo de esperar a 1941: *Historia como sistema y Del Imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

⁷ En el prólogo a *Ideas y creencias*, fechado en Buenos Aires, 1940, dice Ortega estar terminando dos gruesos libros, el primero de los cuales sería *Aurora de la razón histórica*. Gaos se hace eco, años después, de la inexistencia del “gran mamotreto filosófico”, aunque comenta que se vio “en la redacción de la *Revista de Occidente* la maqueta de la encuadernación para la inmediata publicación de una *Aurora de la razón histórica* compuesta por cuatro largos ensayos o estudios relacionados entre sí, pero cuyos títulos o temas no recuerdo ya bien”. “La ontología de Ortega según su *Leibniz*”, *Obras completas*, X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 300.

Las cuatro tesis, cuyo desarrollo y justificación constituye el objeto de las páginas que siguen, están articuladas entre sí y valdrían para describir las ideas fundamentales de la “ciencia del hombre” que subyace al “modo de pensar” que quiere ser la “razón histórica”.

2. La desnaturalización del “Espíritu”

El tema central de la segunda navegación, y ello explica en cierto modo por qué Ortega prefiere la expresión “razón histórica” a “razón vital”, es la fragilidad de la vida humana puesta al descubierto al quebrarse las certezas racionales y sus construcciones utópicas a las que tan aficionado fue el siglo XIX. Si en algo coincidían las visiones hegeliana y marxiana de la historia era en creer que había un principio de carácter racional que la tutelaba y orientaba, fuese el espíritu absoluto fuese el ascenso de las fuerzas de producción y la lógica de la historia revelada por la nueva ciencia de la economía política. Este era el error que tantos padres tenía desde que terminó el siglo XVII: creer que el progreso, no como mero cambio y transformación de las cosas, sino como mejora y superación, está asegurado.

En el esfuerzo por pensar las crisis histórica en cuanto que crisis de fe en la razón físico-matemática, Ortega se ve abocado a pensar en urdimbre tres conceptos erizados de dificultad en uno solo: el espíritu, el animal y la técnica. Es claro que cada uno tiene entidad para convertirse en objeto exclusivo de análisis pero Ortega prefirió enfrentarlos en relación porque juntos configuran el problema de la vida humana en su historicidad.

Historia como Sistema (HS) es el ensayo en que Ortega plantea su famosa y aun discutida afirmación de que el hombre no tiene naturaleza –sería mejor decir que no es un ente de naturaleza sino de historia. Me importa subrayar aquí no lo acertado de la expresión, que acaso contenga alguna exageración. La dimensión biológica de la vida humana siempre está ahí; por ejemplo, en el cuerpo que la sustenta, cosa, por lo demás, que Ortega no niega. La afirmación de que “el hombre no tiene naturaleza” (VI, 57)⁸ hay que entenderla referida a la naturaleza en sentido aristotélico, lo que quiere decir que, a diferencia de los seres naturales, el hombre no está determinado en su identidad específica por una constitución biológica recibida en herencia⁹. Ortega acusa a las filosofías anteriores de haber naturalizado lo humano, al aceptar acríticamente el legado conceptual de Grecia. Si ya en QF sometió a revisión crítica la idea de sustancia, utilizada por Descartes para describir la *res pensante*¹⁰, en HS le tocaba el turno a la idea de Espíritu.

Ortega parte del fracaso del concepto “espíritu” para dar cuenta de los asuntos humanos. Y constata que tanto el idealismo alemán como el positivismo de Comte han hecho la misma trampa: “poner el hombre antes que la naturaleza”. Habría sido el idealismo quien “dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu. (VI, 26). La alusión al

⁸ El número romano corresponde al volumen y el árabe a la página en la edición de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza ed., 1983.

⁹ En principio el propio Ortega no le da más alcance que el de afirmar el fracaso de las ciencias naturales en discernir la esencia de lo humano: “Todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino de lo humano” (VI, 24).

¹⁰ Véase la Lección IX de QF, especialmente VII, 394-395. La misma crítica en HS, ampliada a “los caballeros del Espíritu” que caen en el error de Descartes de “no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiran a estatuir –la *pensé*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser” (VI, 27).

positivismo está justificada más adelante. Cree Ortega que en la física moderna no se hace sino lo mismo que en la ontología griega, suponer un ser permanente que subyace a los fenómenos y los ordena. Gran parte de la producción orteguiana posterior a 1932 tiene como argumento central pensar lo humano de la vida sin recurrir al expediente de dar por explicado el misterio de que la vida sea lo que es: algo que se piensa a sí misma sin un fundamento evidente fuera de sí:

“La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer esta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto –este es el error de todo idealismo o “espiritualismo”– sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de esta” (VI, 31).

Por cierto que la crítica a este error se lo podía aplicar a sí mismo, pues en el modelo antropológico de “Vitalidad, alma, espíritu” (1925) de inspiración scheleriana Ortega se veía obligado a reconocer que lo más personal era el espíritu, en cuanto sede de las potencias superiores, según la interpretación clásica, pero sus propios análisis sobre la vitalidad le llevaban a conceder que lo más personal no coincidía con lo más íntimo que localizaba en el alma. El dualismo clásico cuerpo/alma tomaba una apariencia extraña en esta teoría en que lo personal no era íntimo y lo íntimo no era espiritual¹¹. Pero si buscamos el concepto de espíritu en la descripción del yo personal que hay en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), veremos que brilla por su ausencia. Ortega se deshace de él y de las aporías del dualismo antropológico al tomar como punto de partida el concreto “vida humana individual” como quehacer de un yo en su circunstancia o mundo.

3. El enigma que es el hombre: concepción del hombre como animal enfermo

Deshacerse del “espíritu” significaba necesariamente buscar una explicación a la razón de ser de la “originalidad” (o diferencia) humana atribuida históricamente a su identidad como *animal rationale*. Poner “el hombre antes que la naturaleza” (VI, 26) significaba dar por resuelto el enigma de la presencia de “lo humano” en el animal como sentido, conocimiento, reflexión, capacidad de darse cuenta o como se lo quiera nombrar, en la naturaleza, el problema de lo que Gaos llamaba la “exclusiva del hombre”¹².

En el prólogo que antepuso a MT, el ensayo “Ensimismamiento y alteración” resuelve el tránsito de lo animal a lo humano recurriendo a la diferencia esencial entre la forma de estar del animal en el mundo y la del humano. Mientras que el animal está “alterado” en su entorno, del que no puede sustraerse más que cuando se duerme, el hombre ha adquirido

¹¹: “De suerte que aun siendo [el espíritu] lo más personal que hay en nosotros –si por persona se entiende ser origen de los propios actos– el espíritu en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc...” Por el contrario, “El alma es ‘morada’, aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive ‘desde’ sí mismo y ‘sobre’ sí mismo...” (II, 467). Para una metafísica del espíritu como es la de Scheler, la mentada diferencia no plantea problema pero no es compatible con la tesis de que la vida humana *individual* es lo real en cuanto que acción/pasión entre yo y mundo. En este caso el yo es intimidad y la intimidad fuente de toda actividad *alterada o ensimismada*. El alma es ahora el conjunto de aparatos psíquicos con que cuenta el yo viviente y el espíritu el conjunto de los “mundos interiores” que se han ido objetivando, conservando en el curso de la historia.

¹²: Aludo a las conferencias que bajo el título *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* fueron editadas por Teresa Rodríguez de Lecea, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1998.

una misteriosa capacidad que consiste en ensimismarse, y aunque no explica el origen del ensimismamiento; lo describe como origen de lo humano de la vida humana y lo hace consistir en una torsión de la atención, “incomprensible zoológicamente”, que llevó al animal pre-humano a “meterse dentro de sí” para “atender a su propia intimidad” (V, 300). Esa intimidad consiste en ideas. Y aunque aquí aún no califica dichas ideas de pura fantasía, lo hará en otro lugar, concretamente en el segundo capítulo de *Ideas y creencias titulado*, precisamente, “Los mundos interiores” (V, 402 y ss)¹³. De esta manera, consuma la reducción del espíritu a fantasía, imaginación, con el grave deterioro que eso supone para el prestigio de la razón humana. Intérpretes como Antonio Regalado no han dudado en ver en esta opción un descarado nihilismo:

“La ontología raciovitalista de la segunda época es una anti-ontología que engorda a costa de toda la tradición metafísica a la que canibaliza, regurgitándola como voluntad de poder, deseo de ser, hueco del ser y que coincide con una experiencia nihilista de conocimiento. La doctrina raciovitalista del ser se propuso abrir camino a la razón histórica como un conocer ajustado al devenir, al carácter temporal e histórico de todo lo humano; sin embargo, quedó varada en su punto de partida nihilista”¹⁴.

Regalado no especifica cuál es el “punto de partida” nihilista, pero queda sobreentendido: la reducción de razón a fantasía. El hecho es que se le niega a la razón tanto un fundamento *in re* como la dimensión de sujeto trascendental. Entre la experiencia de vida que es en gran medida saber técnico del tipo “ensayo/error” y la construcción fantástica de los mundos interiores, esto es, de ideas que tienen su disciplina en el juego formal de sus respectivas articulaciones con los campos pragmáticos y las estructuras de creencias heredadas, el hombre conoce por aproximación lo real que en cuanto tal se le resiste. El “espíritu” es lo que el hombre inyecta en la naturaleza. Si “nihilismo” califica el estado de la cultura toda vez que la fe en la razón se ha volatilizado, Regalado tiene razón. Pero no la tiene en que la salida del nihilismo se confíe a la voluntad de poder.

La edificación y despliegue en el tiempo de los mundos interiores, que es lo que equivale a la función que la tradición encomienda al “espíritu”, se hace depender del éxito de la técnica. Sin el tiempo y el ocio que ésta le gana a la necesidad, el hombre no habría podido crear las condiciones sociales para ensimismarse y, lo que es más importante, no habría tenido la ocasión de poner a prueba las ideas fantásticas que se le ocurrían sobre las cosas y su comportamiento. No es extraño, pues, que al comienzo de MT escriba: “hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”.

Antes o después Ortega se tenía que enfrentar a la pregunta por el origen de ese “en-

¹³. “¿No es insensato —se pregunta Ortega— hacer que prenda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir (...) entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no” (V, 404-405). En una reciente publicación, Pedro Cerezo insiste en la función central de la imaginación que confiere Ortega a su filosofía de la razón vital. Véase “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”, especialmente su último apartado, “Imaginación creadora, libertad y razón vital”, en *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 44-52.

¹⁴. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 293.

simismamiento” al que se fía lo propiamente humano de la “vida del espíritu” en su doble condición de vida en libertad y de vida capaz de dar cuenta de sí misma. Sea que creyera que la biología, la etnografía y las ciencias de la prehistoria no disponían de pruebas, ni siquiera de hipótesis razonables acerca de cómo se produjo el paso de lo animal a lo humano, la pregunta por cómo el homínido pasa a vivir una vida para la que el sentido del mundo y de él mismo se convierte en una especie de “necesidad” insoslayable, sea que, como es mi opinión, pensara que las ciencias –naturales o sociales, tanto da, nunca podrían remontar hasta aquello que explica su propia existencia mundana como saber teórico, se decidió a contar un mito, a la manera platónica y por las mismas razones por las que Platón recurría a mitos cuando se trataba de asuntos que desafiaban las posibilidades de la razón¹⁵. *El mito del hombre allende la técnica* se pregunta por el animal a punto de convertirse en humano y comenzar su andadura alejándose de la naturaleza. El paso de un estado al otro se hace depender de una enfermedad que produce, condición necesaria, “la destrucción de la regulación natural” del ser en cuestión (IX, 620) y “una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo”. El término filosófico de que se vale Ortega para describir el estatus del “nuevo” ser, al que llamarán los biólogos *homo sapiens*, respecto de la naturaleza es el de *extrañamiento* (Ibid.).

Ortega recupera así la tradición que tiende a ver en el hombre al animal enfermo, expulsado de la naturaleza, el animal inadaptado¹⁶. Mencionaremos dos precedentes filosóficos que posiblemente Ortega tiene presentes. Ya Hegel había interpretado el pecado original del Génesis como una caída cuyo resultado es la expulsión de la naturaleza-paraíso, perdiendo con ello Adán una animalidad que no le estaba destinada. Aquí nos interesa la lógica de la caída que deduce del pecado –enfermedad moral– la conciencia y la consiguiente pérdida de la condición animal:

“La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural, nada hay en ella de contingente; es la historia eterna del espíritu. Porque el estado de inocencia, este estado paradisiaco, es la condición de los animales. El paraíso es un parque donde solo los animales pueden permanecer, no los hombres”¹⁷.

Es posible que Ortega tuviera en mente este precedente al imaginar una posible aparición

¹⁵. Véase el comentario que Concha D’Olhaberriague dedica al ensayo que contiene el mito en *El pensamiento lingüístico* de José Ortega y Gasset, A Coruña, Spiralía, 2009, pp. 84 y ss.

¹⁶. Para la posible inspiración en la literatura científica de la época de la hipótesis del animal enfermo, véase su artículo “La querrela entre el hombre y el mono” (1927), III, pp. 551-557. Y un segundo ejemplo de su familiaridad con la literatura científica en “La inteligencia de los chimpancés” (III; 574) a propósito de las investigaciones de Köhler. La única referencia y muy escueta que hace en el texto de Darmstadt es a la interpretación de la evolución de Goldschmidt (IX, 623) con su teoría de los “monstruos propicios”. Para una discusión en profundidad de la influencia que las lecturas de los biólogos alemanes tuvieron en Ortega, véase Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988. El último capítulo del libro, “El monstruo propicio”, está dedicado a comentar precisamente el texto de Ortega que contiene el mito del origen de lo humano como enfermedad de lo animal”. Véase pp. 335-357.

¹⁷. G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la historia*, p. 249, citado por Antonio Escotado, *La conciencia infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, p. 77.

de lo que él interpreta como una contingente y azarosa capacidad del “primer” hombre para resolver problemas a base de inventar imágenes-ideas y buscar posteriormente un régimen de encaje con las experiencias de vida. Desde luego no hay “necesidad” interna en el despliegue del espíritu, entre otras cosas, porque no hay espíritu. La coincidencia con Hegel estaría en que el hombre comienza a ser hombre mediante una caída, una enfermedad, la instalación en la negatividad de la conciencia y del trabajo, que le hace abandonar la identidad de una vida sin oposición interior, sin “enajenación” o “alienación”, como preferirá más adelante la literatura marxista, donde la circunstancia natural le proporciona la necesidad a satisfacer y el objeto que la satisface –esto es, la vida en el paraíso; mientras que después de la enfermedad y de que el hombre haya vuelto su atención hacia las imágenes que encuentra en su interior descubre su propia intimidad como el no-mundo, como lo otro de la naturaleza, incluida en ella su propio cuerpo, que se le revela como distinto de él mismo, un yo constituido en intimidad.

La definición fundamental que propone Ortega de “vida humana” en cuanto dato radical, primera verdad a la manera cartesiana, es “mi coexistencia con el mundo” (VII, 403), que es a la vez un “hallarse frente al mundo” y un estar “dentro del mundo” (VII, 416-417), de sus problemas y de sus incertidumbres. Esta aparente contradicción se aclara cuando reparamos en que Ortega tiene que expresar a la vez dos realidades antagónicas que forman parte de la estructura de nuestra vida: que cada yo tiene que hacer su vida con las cosas del mundo, pero que éste se presenta como ajeno, extraño y hostil, aunque no absolutamente, lo que haría la vida imposible. La vida humana como existencia en una circunstancia en la que el viviente humano habita sin expectativas de “superación” ni “vuelta al paraíso” (en el que, por cierto, nunca estuvo) es la posición, claramente post-idealista, de Ortega. Leámosla formulada claramente:

“Esta circunstancia en que tenemos que estar y sostenernos es nuestro contorno material, pero también nuestro contorno social... Como este contorno es, a fuer de tal, algo distinto, extraño, ajeno a él, estar en la circunstancia no puede significar un pasivo yacer en ella formando parte de ella. Vivir es tener que hacer algo para que la circunstancia no nos aniquile” (V, 123).

Y eso que primero hizo el prehumano fue ensimismarse, transformando así el medio en circunstancia y, poco después, cuando las imágenes permitieron urdir un plan de reacción sobre la circunstancia, transformar éste en paisaje.

Vemos, pues, que la enfermedad en la que piensa Hegel es distinta a la de Ortega. En la antropología del alemán la enfermedad es, a la vez, necesaria y transitoria. En rigor no hay paso de lo animal a lo humano porque el espíritu es el sujeto de la vida histórica desde el principio: “...el hombre no puede haber comenzado por una rudeza animal”. Y aclara:

“El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él”¹⁸.

¹⁸ *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 135.

Scheler¹⁹ fue el primero en ver la diferencia entre esta enfermedad y la que se anuncia con Nietzsche. El cambio no puede ser más radical: mientras que antes la curación se llama *Aufhebung* del espíritu enajenado, ahora el espíritu mismo es la enfermedad.

Nietzsche viene a decirnos que el animal humano ha sido abandonado por la naturaleza a una suerte incierta porque se olvidó de cerrar los órdenes de existencia, los “instintos” de la especie. Exactamente dice que el hombre es “el animal aún no fijado”²⁰. Repárese en que el concepto de “animal” que aparece en la definición es lo único que aporta un contenido positivo al *definiens* y que la diferencia específica es una negación. Nietzsche no sabe ya qué es el hombre. Y no se trata de un no-saber conceptual, sino de algo más profundo y dramático, de un no-saber que afecta a la fuente de donde brota la seguridad y la confianza que el hombre europeo había experimentado en sí mismo. En este sentido, Ortega asume el legado nietzscheano, aunque no en la dirección que apuntaba su autor, moderno aún en su intención de “superar” al hombre postulando la llegada del sobrehombre²¹.

Pero la posición de Ortega es prácticamente idéntica a la de Nietzsche en su desconfianza hacia la concepción de lo humano como espíritu. En *El anticristo* afirma que

“al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. (...) Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos...”²²

Si empezamos por poner el espíritu, aunque sea de manera subrepticia, terminamos por encontrarnos con él. Ortega coincide con Nietzsche en sospechar que el Espíritu o Razón, centro de la filosofía moderna, no era sino el *factum* de la intimidad, surgida en el animal humano no se sabe cómo. Por incómodo que resulte a nuestros hábitos filosóficos, es preciso reconocer que nuestra intimidad no sabe de dónde viene ni es capaz por reflexión o autognosis de establecer su propia genealogía. La identidad de lo “humano” del hombre en general, que no existe, sólo es posible pensarla a través de la comparación con la vida animal. De ahí que en la mayoría de los textos de orientación antropológica de su última etapa, como *El hombre y la gente* o “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*”²³, Ortega vuelva una y otra vez a reflexionar sobre la diferencia con el animal y a concluir, tesis que me parece digna de ser subrayada, la falta de claridad que padece el humano en su trato con el animal.

¹⁹ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, 1981, p. 51. Scheler remonta a Theodor Lessing una primera intuición de la idea: el hombre “es un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) ‘espíritu’” (p. 52).

²⁰ *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1978, § 62, p. 88.

²¹ Entre otros, cfr. la sección “¿Qué es aristocrático?” de *Más allá del bien y del mal*, § 257 y ss. Madrid, Alianza, 1978; y la sección 3 del “Prólogo de Zarathustra” en *Así habla Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1972.

²² *El anticristo*, Madrid, 1986, § 14, p. 38.

²³ Véase respectivamente, VII, 135-136, VI, 458, 463 y ss,

4. Diferencia con el animal

La función que la técnica cumple en la vida humana se ve más clara cuando se contempla sobre el telón de fondo de la vida animal y de sus diferencias con la vida humana²⁴.

La estrategia que siguió Ortega para definir lo propiamente humano de la vida, su originalidad metafísica fue, además de profundizar en las categorías o formalidades de “mi vida”, la de pensar la diferencia con el animal²⁵.

Ortega rechazó las hipótesis gradualistas, evolutivas, que explicarían el paso de lo animal a lo humano como un desarrollo progresivo de una especie entre otras. No se trata de una facultad que se desarrolle más o menos o de una capacidad que el animal posea en potencia, esperando el momento en que pudiera actualizarse. No, hay un salto y una diferencia, una ruptura en el orden natural porque lo que supone la irrupción del animal humano es el abandono de la naturaleza y la creación de otro orden o forma de existencia que es a lo que llamamos historia²⁶. La novedad reside en la torsión de la atención que deja de estar prendida del entorno para “meterse dentro de sí”, concentrarse en el propio interior. Ortega afirma, ya se dijo, que esa torsión de la atención “es incomprensible zoológicamente”, es decir, incomprensible como mecanismo de adaptación al medio. Nótese que la diferencia que establece con el animal es de ganancia, de aumento y no de carencia. A pesar de conceder al animal una subjetividad trascendental, semejante a la humana, Husserl había establecido, según el estudio que dedica al asunto Javier San Martín, que al alma animal “le falta la capa del pensamiento teórico en sentido pregnante”. Lo que explica más adelante al afirmar Husserl que el animal no es constituyente “en la forma en que el hombre lo es, es decir, constituyendo objetivaciones ópticas”²⁷. Los animales, concluirá Husserl, no tienen auténticos recuerdos, en lo que viene a coincidir con Ortega, que siguiendo a Köhler había visto que los chimpancés tienen inteligencia súbita pero muy flaca la memoria. Para Husserl la memoria es una función de la recursividad o reflexividad de la razón; para Ortega una capacidad hipertrofiada por la capacidad de ensimismamiento²⁸.

²⁴. Una de las formas posibles de describir la metafísica orteguiana de la segunda navegación sería decir que en ella se trata de definir con toda precisión el significado y alcance práctico del calificativo “humano” en la expresión “la vida humana es la realidad radical”. No es fácil porque “humano” no es lo que procede de “hombre” en el sentido de la antropología filosófica moderna que asume aun la definición del hombre como el ente que tiene como propiedad suya, como naturaleza, una cosa llamada “razón” o “espíritu”. De ahí la importancia que concede a la tesis de que el hombre no tiene “naturaleza”, lo que, bien mirado, viene a significar que no puede ser definido, al menos, de una vez por todas, y, sobre todo, que no puede ser definido como “el animal racional”.

²⁵. Las obras centrales serían: MT, y asociada con ella, “El mito del hombre...”; “Prologo a *Veinte años de caza mayor*”; en donde hay una notable reflexión sobre la escena primordial del homínido que está a punto de llegar a ser “hombre”; y HG, donde Ortega, al plantearse la aparición del yo, sujeto del ensimismamiento, en la dialéctica yo-otro, se pregunta por el animal y si puede llegar a ser un “otro” para el hombre.

²⁶. Aunque eso no signifique, en términos científicos, reclamar ninguna excepcionalidad del hombre como especie animal respecto del resto de sus congéneres, excepto en lo que él pueda estar produciendo como *causa sui* a través de la técnica y del resto de sus producciones “fantásticas”.

²⁷. Javier San Martín, “La subjetividad trascendental del animal”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, nº especial, “*L’Animal*”, nº 3 / 1995, pp. 383-406. Las citas en las págs. 392 y 406.

²⁸. Una notable confirmación empírica de la hipótesis orteguiana sobre el hombre como animal ensimismado aparece en Gehlen, *Antropología filosófica*: “El mundo de los animales con sus sentidos muy adiestrados, es

El animal será entonces el “ser alterado” que, cuando deja de atender a las cosas, “deja virtualmente de existir”. La vida humana es acontecimiento y comienza con un acontecimiento que podría perfectamente no haber tenido lugar. De ahí que ese primer paso que “funda” lo humano de la vida no lo asegure también. No puede porque no tiene ningún poder más que el de la vida misma que se vive ahora bajo la forma de “vida ensimismada”. Entonces, y Ortega lo repite constantemente en sus reflexiones sobre la crisis histórica que atraviesa el siglo XX, tenemos que el hombre puede perder su condición humana y reingresar en la naturaleza. Lo humano no es una superación de lo animal, sino otra forma de organizarse lo viviente. De ahí que la reflexión orteguiana se mueva siempre en dirección a comparar y diferenciar lo animal de lo humano, comparación en la que no siempre el animal sale perdiendo. Así, por ejemplo, el animal no ignora, porque no ha menester de saber, mientras que el hombre, desde su raíz de inadaptado, de enfermo, se ve obligado “a organizar sus actividades psíquicas no muy diferentes de la del antropoide, en forma de pensamiento” (V, 308).

En el encuentro celebrado en Darmstadt, en 1951, Ortega discutirá las tesis expuestas por Heidegger en su conferencia *Bauen, Wohnen, Denken*²⁹ acerca del lugar del hombre en la naturaleza. Si para el alemán el hombre puede habitar la naturaleza y asumir como misión el pensarla, el español sostiene que el hombre está sobre la tierra, sin duda, pero no la habita ni la habitará nunca. Más bien “el habitar no le es dado sino que se lo fabrica él” (IX, 640). Ambas tesis están en sintonía con el modo en que sus filosofías respectivas establecen la diferencia humano/animal³⁰.

La de Ortega, como venimos viendo, se centra en tomar al hombre como un “intruso de la naturaleza”. Tanto daría llamarle “exiliado” o “expulsado” en la medida en que el hombre es el animal “enfermo” o el animal inadaptado que inventa el modo de habitar cualquier entorno, no estando *a priori* consignado a él. Es como si por el hecho de no tener un “mundo entorno” destinado, sino una “circunstancia in-definida”, el “humano” hubiera tenido que

incomparablemente más reducido, pero también más dramático. Los estímulos no sólo se transforman la mayoría de las veces en movimiento o en pánico, sino además, el animal, impresionado siempre en forma inmediata y en su integridad, introduce en cada situación todo su acopio de instintos y necesidades, experiencias y costumbres”. Vale decir, el animal se “agota” o se “vacía” en sus respuestas al entorno, vive, pues, alterado en él. En cambio, “para que exista una conducta imaginativa, previsor, autodirigida al modo de ser de las cosas, ella debe desenvolverse por una vía propia, sin efecto práctico; luego, no debe reaccionar al estímulo el organismo entero, no deben activarse siempre la totalidad de los apetitos”. Y Gehlen explica que esa labor de suspensión o distanciamiento de los estímulos del entorno la lleva a cabo el lenguaje: “...el lenguaje ‘destierra’ las cosas, les resta eficacia (...): con sus nombres ingresan las cosas en nuestro interior”. Op. cit., Barcelona, Paidós, 1993, pp. 69 y 69-70.

²⁹ “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1994, pp. 127 y ss.

³⁰ Habrá que dejar para otra ocasión el examen a fondo de la tesis de Heidegger “el animal es pobre en mundo”, que no sólo le sirve para determinar la esencia de lo animal en el animal, sino de vehículo para acceder al sentido de la idea de “mundo”. Cfr., el planteamiento de la cuestión en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007, p. 227. Derrida en su célebre comentario sobre Heidegger en *Del espíritu* termina por interpretar la diferencia con el animal que postula Heidegger en el curso citado como una clara indicación de que Heidegger sigue creyendo y sosteniendo su filosofía en un humanismo del espíritu más o menos a la hegeliana. Sin poder entrar ahora en el debate, es lógico pensar que detrás del planteamiento que hace Heidegger en su conferencia de Darmstadt está sin duda trabajando el implícito de un *Geist* que se manifiesta en el lenguaje: “¿Quién es que puede darnos una medida con la cual podamos medir de un cabo al otro la esencia de habitar y construir? La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. (...) el hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre” (M. Heidegger, op. cit., p. 128).

organizarse uno, que es lo que propiamente llamamos mundo, esto es, circunstancia atravesada de “soluciones” e “interpretaciones”, suelo de los mundos interiores que hacen posible la vida propiamente humana, cuyo despliegue en el tiempo llamamos historia. “La técnica asimila el espacio al hombre” (IX, 640). Habíamos dicho que el animal es “no-ignorante”. Una segunda “superioridad” que subraya Ortega consiste en que el animal es “no-infeliz”, frente al hombre, el animal “no-feliz” que por tanto organiza su vida en torno al anhelo de felicidad. De ahí el rasgo esencialmente moral de la vida humana. Es el hombre el animal infeliz tan solo porque desea por encima de todo ser feliz, razón de ser de la razón práctica en su dimensión técnica, pregunta por los medios; y en su dimensión ética como pregunta por los fines a que poner la vida.

Además de estas diferencias conviene detenerse en otro rasgo que Ortega subraya de nuestra relación con el animal: que el hombre se siente azorado frente a la bestia. Así, comenta la desazón del cazador cuando da muerte al animal. Ortega lo explica invitando a que “no se olvide que el hombre ha sido una fiera” (VI, 466). A mi juicio aquí se equivoca. El hombre se azora al dar muerte a un animal porque todavía sigue siendo una fiera y de algún modo lo sabe. Una segunda causa de la extrañeza frente al animal consiste en que percibimos en el modo de ser de la bestia “un carácter confuso, borroso y ambiguo”. Y eso a su vez nos confunde. La conclusión que extrae Ortega de este juego de miradas en el espejo del animal es la siguiente:

“La verdad es que no sólo en este orden sino en todos el animal nos azora. No sabemos bien como tratarlo porque no vemos clara su condición. De aquí que en nuestra conducta con él nos pasemos la vida oscilando entre tratarlo humanamente, o, por el contrario, vegetalmente y aún mineralmente. Se comprende muy bien las variaciones de actitud ante el bruto porque el hombre ha pasado a lo largo de la historia –desde ver en él casi un dios, como los primitivos y los egipcios, hasta pensar, como Descartes y su discípulo, el dulce y místico Malebranche, que el animal es una máquina...” (VII, 136)

No vemos claro en el animal. ¿Se trata de la misma falta de claridad que puede padecer un científico ante un intrincado problema? ¿Es una oscuridad teórica, de no saber qué es exactamente lo animal del animal, o una desorientación práctica en el sentido de que no sabemos cómo tratarlo? Y aún cabe preguntar: ¿es sólo la naturaleza de lo animal lo que provoca la falta de claridad, como parece sugerir el texto? En otro lugar Ortega reconoce que nuestra relación con los brutos tiene siempre un carácter problemático y equívoco: “el hombre no ha sabido nunca lo que es el animal”. Y la razón de esa duda esencial y azoramiento en el trato con el animal se debe a que “el animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él” (VI, 463). Ahora bien, dicha cercanía no puede ser material, física, exterior, después de miles de años de civilización técnica, de historia y sobre-naturaleza, de “humanización” de la circunstancia. Entonces sólo puede ser interior, constitutiva. Quiere decirse que la intimidad, que es lo que separa al hombre del animal, no es un *factum* de la naturaleza sino un quehacer –una dirección que damos a nuestra atención hacia el reservorio de imágenes que nuestras facultades psíquicas nos proporcionan. Y como explica en *El mito..., una decisión*, la decisión de preferir al hecho de vivir apoyado en el programa natural de sus instintos, el proyecto de organizar la circunstancia desde sus ideas-fantasia y sus intervenciones técnicas. En el centro de la vida humana y sosteniéndola encon-

tramos aún la vida desnuda, por tanto, la vida en su concreción animal. La diferencia animal/humano, está, según reconoce implícitamente Ortega, actualizándose en cada humano en las decisiones que éste toma en su diario vivir. La vida humana en su dimensión histórica se adentró por el camino de vivir del descubrimiento efectuado en el interior del hombre; vivir de las imágenes, de las interpretaciones sobre las cosas y de sus resultados prácticos, desatendiendo cada vez más las “soluciones” naturales, animales. La dialéctica “ensimismamiento/alteración” no es exclusivamente intra-cultural aunque lo sea más frecuentemente, cuando el viviente no sabe a qué atenerse porque encuentra ante sí demasiadas posibilidades de actuación. Subyace una posibilidad de alteración radical, por tanto, de vuelta a la animalidad, la del hombre que ha perdido la capacidad de ensimismarse, primero porque no lo necesita (la sociedad le proporciona todas las respuestas necesarias) y segundo porque no lo dejan: es invitado permanentemente a alterarse. El peligro no existiría si la condición humana fuera en su ser natural, una realidad no animal: “El hombre ‘natural’ está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico” (VI, 480). Las comillas que coloca Ortega invitan a traducir la expresión “hombre natural” por animal.

5. La función de la técnica en la vida humana

El hecho de que la diferencia entre lo animal y lo humano sea tan leve llevará a Ortega a reforzar la función humanizadora de la técnica en la vida humana. Basta con recordar la respuesta que da a Heidegger en el encuentro de Darmstadt, ya citado, cuando a su tesis de que el hombre primero habita y después construye, responde: “el habitar no le es dado sino que se lo fabrica él” (IX, 640).

Desde que es posible hablar de “hombre” o de una vida propiamente “humana” hay que considerar al hombre como el animal extrañado de la naturaleza. De ahí que MT esté organizado en torno a la idea de comprender cómo la técnica sirve a la construcción del mundo humano o sobre-naturaleza, si bien, la técnica no tiene su razón de ser en ella misma, ni siquiera en la esfera de la necesidad natural sino en lo más ajeno a la naturaleza, en la esfera de la fantasía. El ser humano no reacciona con su fantasía de forma utilitaria. La fantasía complica las necesidades heredadas desde la circunstancia más inmediata que es su propio cuerpo, frente a las que se encuentra el yo que es intimidad. De ahí la insistencia de Ortega en contraponer lo natural a lo superfluo y en afirmar que el hombre es el animal para quien sólo es necesario lo superfluo. La paradoja tiene una razón de ser profunda que apunta a la manera en que resuelve el problema de lo que podríamos llamar una vida “animal” abierta al pensamiento y a la felicidad, esto es, al sentido, a la verdad y al bien, pero sin un espíritu sustantivado.

Para Ortega, el pensamiento tiene dos dimensiones. Por un lado, es, como dice en muchas ocasiones, una función de la vida. Por tanto, primero es la producción y luego la contemplación. Vivir es “hallar los medios para realizar el programa que se es” (V, 574). Pero, ¡atención al término “programa”! ¿De qué programa se trata si no es natural? Para Ortega se trata de la vocación o proyecto de vida. En última instancia, y por absurdo que parezca, la técnica existe porque el animal fantástico que es cada hombre desea que la circunstancia que le rodea y le resiste al mismo tiempo que le facilita la vida, tenga una determinada consistencia. El texto que a mi juicio expone con más profundidad la tesis de por qué hace el hombre técnica está al final del cap. III y dice así:

“Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. (...) La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?” (V, 567).

Probablemente el concepto más difícil y escurridizo de la metafísica orteguiana sea el presupuesto en el párrafo que acabamos de leer: el concepto de vocación, acaso el único portillo a la trascendencia que se abre en la filosofía de la vida humana y de su historia no habitada ni tutelada por ningún espíritu.

Sobre el autor

José Lasaga Medina: Catedrático de Filosofía en el Instituto Lope de Vega de Madrid, defendió su tesis doctoral “La consistencia del yo en Ortega y Gasset” en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido secretario de la Sociedad Española de Fenomenología y es miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Su línea de investigación se orienta hacia los aspectos metafísicos y éticos del pensamiento orteguiano. Ha sido editor de *Semblanza de Ortega y Ethos y Logos*, de Antonio Rodríguez Huéscar, y ha publicado en diversas revistas como *Claves de razón práctica*, *El Basilisco*, *Revista de Occidente*, *Posdata* (Puerto Rico), *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, *Abril* (Luxemburgo), *Pompeji* (Szged, Hungría), y en los diarios *El País* y *ABC*. En la actualidad trabaja en un libro cuyo título provisional es *Figuras de la vida buena: sobre la ética de Ortega*, y está próximo a publicarse su estudio *Donjuanes: las metamorfosis del seductor*.