



“El hombre no tiene naturaleza”. Un examen de la metafísica orteguiana

Marcos Alonso Fernández¹

Recibido: 12 de noviembre de 2018 / Aceptado: 23 de abril de 2019

Resumen. Este artículo trata de analizar la célebre frase orteguiana “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” dentro del contexto de su obra, mostrando su génesis y su evolución, así como las interpretaciones que se le han venido dando a la misma. Junto a este análisis, se mostrará también la importancia de esta idea dentro de la filosofía de Ortega, así como la relevancia que estas ideas podrían tener para una posible reforma de la metafísica tradicional.

Palabras clave: Naturaleza; metafísica; técnica; Ortega y Gasset.

[en] “Man has no nature.” An exam of Orteguian metaphysics

Abstract. This paper tries to analyze Ortega’s noted sentence “*man has no nature, he has... history*” inside his works context, and showing its genesis and evolution, and also the multiple interpretations it has originated. We will also show the importance of this idea in Ortega’s philosophy, as well as the relevance these ideas could have for a possible traditional metaphysics’s reform.

Key words: Nature; metaphysics; technique; Ortega y Gasset.

Sumario: 1. Introducción; 2. Recorrido a la obra de Ortega; 3. Fuentes e influencias de Ortega; 4. Discusión e interpretación; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Alonso Fernández, M. (2020): “El hombre no tiene naturaleza”. Un examen de la metafísica orteguiana”, en *Revista de Filosofía* 45 (1), 69-85.

¹ malonso@yachaytech.edu.ec

1. Introducción

“*El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI 73)². Ortega y Gasset, gran filósofo español de la primera mitad del siglo XX, era proclive a dejar grandes sentencias de este tipo. Pese a que su prosa fue afilándose y perdiendo ornamentación con el paso de los años, Ortega nunca renunció a lo que entendía como el necesario componente retórico de la argumentación filosófica. La frase antes citada es un claro ejemplo de esto, pues Ortega bien pudo exponer sus ideas de manera mucho más analítica, evitando ciertas confusiones con planteamientos más sobrios y austeros. Sin embargo, el filósofo español primó en muchas ocasiones la espectacularidad sobre la clara y distinta exposición de sus ideas. Sería difícil juzgar una decisión de este tipo, que pertenece a lo más profundo de las convicciones filosóficas y personales del propio Ortega. El filósofo madrileño prefirió llegar e impactar a un público más amplio que enunciar su pensamiento a prueba de ataques académicos, una preferencia que le dio sus frutos, pero que también tuvo su porción de consecuencias negativas.

No obstante, lo cierto es que ante problemas decisivos como el que refiere la frase mentada, el intérprete de Ortega no puede evitar la desazón ante la confusión que el autor español propició enunciando sus ideas de esta manera. Por eso en este trabajo trataremos de aportar algo de claridad sobre las ideas que están detrás de esta contundente afirmación de que “El hombre no tiene naturaleza”. Estimamos que esta labor explicativa es importante no sólo para la exégesis orteguiana, sino que el problema filosófico que late bajo dicha frase es de una importancia crucial para la filosofía de hoy, que ante un mundo dominado por la técnica necesita perentoriamente ganar claridad sobre las relaciones entre la naturaleza, el artificio y el ser humano.

Con este trabajo no queremos, sin embargo, enmendar la plana a Ortega ni hacerle decir lo que en realidad no dijo. Ortega, como todo pensador, tiene sus limitaciones, y hay algunos puntos en su planteamiento con los que no se puede hacer mucho más que disentir. Pero en el caso concreto de la famosa frase de “El hombre no tiene naturaleza”, las críticas que se le han lanzado se han basado en su mayoría en graves malinterpretaciones de su sentido, razón por la cual creemos necesario y provechoso llevar a cabo el trabajo analítico del que Ortega muchas veces nos privó.

El primer paso para entender lo que Ortega quiere decir con esta frase es comprobar cómo surge dentro de su evolución intelectual y cómo se va conformando a lo largo de innumerables textos. Pues una primera advertencia es que la tesis en cuestión, que suele adscribirse al texto de 1935 *Historia como sistema*, había aparecido de manera implícita y explícita desde comienzos de los años 30. En este artículo defenderemos que esta idea, junto a otras insertas en su misma constelación, marcan la entrada definitiva de Ortega en su madurez filosófica. Como vamos a mostrar, a partir de 1929 con *¿Qué es filosofía?*, la tesis de que el hombre no tiene naturaleza no parará de repetirse en diversos formatos y a propósito de los temas más diversos. Incluso en un análisis puramente cuantitativo puede comprobarse cómo la frase “el hombre no tiene naturaleza” se repite con una insistencia ensordecedora³,

² Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las obras completas (*Obras completas*, Taurus, 2004–2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

³ En este sentido es difícil comprender cómo la frase “El hombre no tiene naturaleza” no se ha convertido en la frase de cabecera de Ortega. Cerezo ya se percató de cómo Ortega afirmó y repitió esta frase de manera “obsesiva” (Cf. 1984, p. 181); algo que también vio también P. Dust, quien afirma que en los años 30, los escritos de Ortega “no se cansan de repetir la decisiva tesis de que el hombre no tiene “naturaleza” (1989, p. 277,

lo que debería ponernos sobre aviso de su fundamental importancia⁴. A continuación comprobaremos la aparición y desarrollo de esta idea orteguiana, que sin lugar a dudas constituye uno de los motivos inspiradores o ideas-fuerza decisivos de su obra madura. Después de ver las distintas modulaciones que esta idea va adquiriendo en la obra de Ortega, pasaremos a apuntar algunas posibles influencias de la misma y a discutirla desde diversos frentes.

2. Recorrido a la obra de Ortega

Como apuntábamos, la primera aparición, todavía titubeante, de esta noción, puede rastrearse en el importante curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* Ya en las primeras páginas podemos ver cómo Ortega retoma una idea aparecida en el último capítulo de *El tema de nuestro tiempo*⁵ (Cf. III 612-616), al afirmar que “No, pues, las verdades sino el hombre es el que cambia y porque cambia va recorriendo la serie de aquéllas” (VIII 241). Vemos también una de las primeras críticas a la denominación del hombre como “animal racional”, a lo que Ortega prefiere “decir para los efectos de la historia que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo” (VIII 242). El principal problema de entender al hombre como animal racional es que no se lo entiende como ser histórico, no se atisba de dónde viene este ser: “Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación: de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre” (VIII 242). Aproximarse como Descartes al hombre es fijarnos sólo en su naturaleza⁶, que es precisamente lo que no es propiamente humano, “lo inhumano” del hombre.

No obstante, las primeras manifestaciones más o menos explícitas de la tesis orteguiana sobre la falta de naturaleza humana se dan en dos textos de principios de los años 30, y en ambos textos a propósito de una crítica del afán natural de conocer aristotélico. En *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, de 1930, Ortega afirmará que, ante la pregunta de por qué el hombre busca conocer, “Aristóteles nos deja en la estacada” (IV 339), pues se limita a responder que busca conocer “porque le es natural” (IV 339). Esta respuesta se debe a que, para Aristóteles, “consistiría éste [el conocimiento] simplemente en el ejercicio de una facultad que el hombre tiene, como mirar sería no más que usar la visión” (IV 339). Ya adivinamos la crítica orteguiana, que reivindicará que “el conocer mismo no es una facultad, dote o mecanismo; es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone. Y una tarea que acaso es imposible. ¡Hasta tal punto no es un instinto el conocimiento!” (IV 339-340).

Vemos aquí el germen de la famosa y polémica tesis de que el hombre no tiene naturaleza. La tensión entre la naturaleza y las aspiraciones extranaturales del hombre se revela de manera evidente en el problema del conocimiento: “La realidad

traducción propia). Pese a que la frase asociada a Ortega es otra, la idea de que el hombre no tiene naturaleza no sólo aparece muchas más veces que la frase de *Meditaciones del Quijote* “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757), sino que aparece en el contexto de sus obras de madurez, y como núcleo de toda su última filosofía, más acabada, más propia y original.

⁴ Algo que J.L. González Quirós sí identifica al decir que “Esta oposición entre técnica y naturaleza no es una idea más en el planteamiento orteguiano, se trata de una idea central” (2013, p. 104).

⁵ Si bien el planteamiento en el texto de 1923 es menos radical y no apunta tan claramente a la negación de la naturaleza humana.

⁶ Precisamente es la naturaleza cartesiana fisicalista la que estará realmente criticando Ortega, como luego expondremos.

es, pues, que el hombre siente un extraño afán por conocer y que le faltan sus dotes, lo que Aristóteles llama su «naturaleza» (IV 340). Y a continuación enuncia Ortega una primera versión de su tesis, mucho más moderada y menos provocativa de lo que luego será, pero en esencia idéntica: “Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero también en tener faltas” (IV 340). Una idea que Ortega ve ya en Platón (Cf. IV 340), a quien radicaliza al punto de afirmar que “el hombre es la insuficiencia viviente” (IV 341), concepción que también expresará bajo los nombres de ser indigente, ser menesteroso y fórmulas similares.

En un texto sólo un año posterior, de 1931, titulado *¿Qué es el conocimiento?*, Ortega repetirá la crítica al afán natural de conocer aristotélico, si bien endureciendo su postura. Así pues, podemos leer que “La pura verdad es que el hombre siente un extraño afán por conocer, y que le faltan las dotes; es decir, que le falta precisamente «naturaleza», en el sentido aristotélico del término” (IV 577). Ortega no dirá que la naturaleza del hombre es amplia y tiene dotes y faltas, sino que esta naturaleza es precisamente lo que no hay, lo que falta. Esta crítica a lo natural tiene también una interesante expansión en el problema del habla, sobre el que burlescamente se preguntará: “¿Por qué habla el hombre? ¿También por... «naturaleza?»” (IV 579). Toda esta profundización en el tema de la falta de naturaleza humana concluye con la siguiente declaración: “la vida humana es por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida” (IV 588), y que es por esto por lo que el hombre necesita la técnica. Dios, por el contrario, “no necesita automóvil” (IV 588)⁷.

En el importante *Prólogo para alemanes* de 1934 ya podemos observar el claro afianzamiento de su tesis sobre la falta de naturaleza del hombre. En este texto Ortega propondrá como explicación a la crisis de fe en la ciencia físico-matemática que acontece en su tiempo, la incapacidad de ésta para aprehender lo humano, una incapacidad que se debe a su manera de proceder buscando la naturaleza de su objeto de estudio. Sin embargo, como se preguntará Ortega, “¿No obedecerá el fracaso ante lo humano lisa y llanamente a que el hombre no tiene naturaleza?” (IX 178-179 y IX 180)⁸. Aunque en forma de pregunta retórica, ya tenemos aquí la primera enunciación de su tesis. Un año después del *Prólogo para alemanes*, Ortega vuelve sobre esta argumentación en su breve texto *Aurora de la razón histórica* (1935), que ya citamos un poco antes. Allí se afirma que “pronto hemos caído en la cuenta de que la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. *Porque el hombre no tiene «naturaleza», no tiene un ser fijo, estático, previo y dado. (...) Es algo radicalmente plástico capaz de ser esto y lo otro y así sin límites*” (V 374). Esta afirmación de la plasticidad humana se repetirá en varios textos, por ejemplo en *Un rasgo de la vida alemana*, del mismo 1935, donde se afirma que “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente

⁷ Esta idea orteguiana del hombre como ser fallido, así como la idea correlativa, que vemos en el fondo de todas las afirmaciones anteriores, de que el animal es un ser instintivo mientras que el hombre está desvalido biológicamente, es muy problemática. No podemos aquí entrar a fondo en dicha crítica, pero sí hay que apuntar al menos que esta idea, bastante extendida entre los siglos XIX y XX, del hombre como ser de carencias, debe matizarse sustancialmente o directamente abandonarse. En la medida en que la tesis orteguiana sobre la falta de naturaleza humana depende de esta otra idea, podemos decir sin paliativos que dicha tesis está pobremente fundamentada.

⁸ Naturaleza en sentido físico, se entiende. Ortega claramente está entendiendo no tener naturaleza como no tener un ser dado y permanente que pueda estudiarse desde el paradigma fiscalista.

porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *as you like*” (V 341).

El punto culminante de estas reflexiones sobre la falta de naturaleza humana y sus consecuencias metafísicas lo encontramos en el texto de 1935 *Historia como sistema*. En este punto Ortega se encuentra en plena madurez y sus ideas sobre la técnica y la condición humana han arraigado en lo más profundo de su sistema, dando lugar a un texto firme y sin concesiones. Nos detendremos en este texto para observar todo el desarrollo y alcance de la crítica al naturalismo por parte de Ortega. El filósofo español comenzará levantando el acta de defunción del proyecto utópico y omniabarcante de la ciencia moderna, que a fuerza de prometer y no cumplir se había convertido en unas auténticas “calendas griegas” (VI 55). El fracaso de la ciencia moderna, de la ciencia físico-matemática, se debe, como ya comentamos anteriormente, a que “Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza” (VI 56), pero “Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla” (VI 57). La gran limitación de la razón física es que, cuando se ha hecho “urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir” (VI 56) y “El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos” (VI 56). Ortega expone su tesis en toda su crudeza y sin ambages:

¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste ésta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Yo comprendo que oír esto ponga los pelos de punta (VI 57).

El evidente fracaso de la ciencia físico-matemática respecto del hombre –“trescientos años de fracaso” (VI 57) dirá Ortega–, dio lugar a la creación de las llamadas ciencias del espíritu. Pero éstas también han fracasado porque oponían a la naturaleza el espíritu, que es igual de inadecuado y utópico (VI 58). El concepto de espíritu, pensará Ortega, conserva los caracteres ontológicos de la naturaleza, es un “naturalismo larvado” (VI 63), siendo así sólo una naturaleza desmaterializada (Cf. VI 59-60). El filósofo madrileño entenderá que “debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano” (VI 56), lo cual implica hacer una revisión a fondo de nuestra tradición. Ortega vislumbrará que, a pesar de los cambios a lo largo de la historia, las notas fundamentales del ser como naturaleza han permanecido inalteradas desde Parménides:

El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (= ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran movimiento, comienza por negar su realidad. (VI 61)

Ésta es la gran arbitrariedad de Parménides y toda la tradición que le siguió, “poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico” (VI 61). Este ser idéntico a sí mismo, estable y fijo, es el ser sustantivo de la tradición, la substancia. Lo que no cambia es lo que subyace a todos los cambios.

Ésa fue la forma que Aristóteles encontró de rescatar el eleatismo parmenídeo: postulando una substancia oculta en la que el visible cambio no tenía lugar. Sólo gracias a Kant, dirá Ortega, “se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y espejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él” (VI 62). Ortega extrae de todo esto que “tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles” (VI 62), es decir, que debemos ser conscientes de lo que estamos poniendo desde nosotros al conocer. No podemos adentrarnos mucho más en la argumentación orteguiana, que habría de desviarnos mucho en nuestro camino. Sólo reproducimos la conclusión de Ortega, por lo aclaratoria que es: “el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades –cuerpos o no– como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades” (VI 63).

Puede imaginarse el alcance enorme que estas tesis metafísicas tienen en el pensamiento de Ortega. Sin despreciar los demás factores que intervinieron en este descubrimiento por parte de Ortega –por ejemplo el vasto conocimiento y aguda comprensión que el filósofo español tenía de la historia de la filosofía–, no es difícil destacar entre esos factores sus investigaciones biológicas y antropológicas, y su descubrimiento de la condición técnica humana como los desencadenantes de estas profundizaciones en su metafísica. Que el hombre sea intrínsecamente técnico implica que el hombre es creación de sí mismo, y que su vida es, por tanto, radical quehacer: “lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer” (VI 65). Todo lo cual llevará a Ortega a su concepción del ser indigente: “Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene, es propiamente, menesteres” (VI 65). Es decir, un ser quebrado y deficitario desde el punto de vista ontológico, un ser, por tanto, necesitado de esfuerzo para completarse, necesitado, trasladando esta lógica al plano antropológico, de técnica.

En las siguientes páginas de *Historia como sistema* Ortega pasará a abordar el problema en términos antropológicos, mostrando así el origen de estas reflexiones metafísicas. Repetirá la descripción antes expuesta según la cual “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera»” (VI 66). Ortega expondrá los cambios que ha sufrido el hombre a lo largo de la historia: “De la hembra paleolítica han salido Madame Pompadour o Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré” (VI 66). El hombre, concluirá Ortega, no puede pensarse desde la categoría de identidad, pues su sustancia, si acaso tiene alguna, es la del cambio (Cf. VI 67); y en rigor habría que sustituir el ser sustantivo por el ser mutante o mudadizo (Cf. VI 73). Por eso hay que abandonar el concepto eleático del ser y aprovechar “la simiente de Heráclito”. Unas páginas más adelante Ortega explicará su postura: “El hombre no es sino que «va siendo» (...) No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*” (VI 71)⁹.

⁹ Desde una perspectiva eminentemente biológica, la idea de sustancia se revela como constitutivamente inadecuada para el ser vivo. Pues el ser vivo es precisamente aquello que no es sustantivo, es decir, es aquel ser que no se basta a sí mismo, que necesita de la circunstancia para todo; en el sentido más básico, para

Toda esta argumentación llevará a Ortega a su conocida tesis: “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI 73). La primera parte de la frase es ya clara para nosotros. Sin embargo, la segunda es muy interesante y ha sido algunas veces malinterpretada. Ortega la explica justo después al decir “O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre” (VI 73). Es decir, que lo característico y definitorio del hombre no es la naturaleza, sino la historia¹⁰.

El hombre es un ser vivo, y por tanto no es a la manera fiscalista (como algo inmutable, permanente y estable), sino que vive, es decir, interactúa y se modifica en el diálogo incesante con su circunstancia. Ortega creará que la única razón para privilegiar el ser estable frente al cambiante es la inercia de la tradición, y una cierta predisposición negativa, casi una pereza metafísica, ante la perspectiva contraria, la del ser mutante, que requiere un mayor esfuerzo mental¹¹. Ortega declarará que “La mutación sustancial es la condición de que una entidad pueda ser progresiva” (VI 73) y que “No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico” (VI 74). El privilegio del hombre es precisamente no estar anclado en un determinado ser fijo, en una naturaleza, sino poder cambiar y progresar. Si bien, como Ortega siempre se encarga de recordar, este privilegio conlleva un peligro no menos grande, el peligro de regresar, de que el progreso se pare, vaya hacia atrás o en la dirección equivocada.

Si bien *Historia como sistema* supuso la culminación de estas ideas en torno a la falta de naturaleza humana, su tratamiento por parte de Ortega continuó en numerosas obras de madurez. No es necesario recopilar exhaustivamente todas las referencias a esta problemática existentes en sus textos a partir de 1939, pues sin caer en la exageración puede decirse que en prácticamente todos sus textos de una mínima enjundia filosófica encontramos de una manera u otra, en mayor o menor intensidad, reflexiones en torno a esta negación de la naturaleza humana. A continuación sólo analizaremos brevemente algunas menciones a este tema que nos parecen especialmente interesantes y significativas por distintos motivos.

Ya en 1939 y 1940 encontramos trabajos donde la problemática antes discutida aparece con bastante fuerza. Por ejemplo, en el curso *El hombre y la gente* aparecido por primera vez en 1939, Ortega repetirá aquello de que “el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia”, añadiendo que “Esta razón histórica sería la auténtica metafísica” (IX 361). Más interesante aún en este escrito es la siguiente reivindicación de la artificiosidad, sobre la que habremos de volver: “¿qué va a ser el hombre más que artificioso si tiene que hacerse su propio ser, si tiene –quiera o no– que ser artífice de sí mismo?” (IX 358). En el curso de 1940 titulado *La razón histórica*, volvemos a leer que “El hombre, señores, no tiene naturaleza sino que tiene historia” (IX 557), proponiendo sustituir la razón física por lo que en este caso

alimentarse y sostenerse en la existencia. Como mucho podría entenderse al ser vivo como sustancia en un sentido extremadamente paradójico, como aquello que está continua e incesantemente sustentándose y re-sustentándose a sí mismo, a través de su acción –principalmente a través de la captación y asimilación de alimento (Cf. Fuentes, 2010).

¹⁰ Lo característico del hombre es ser histórico, es decir, ser acumulativo. Esta necesidad de acumular estaba directamente relacionada con la necesidad, inexistente en otros animales, de acumular provisiones y seguridad para sacar adelante a sus crías desvalidas y prolongadamente inmaduras. Este punto absolutamente decisivo sólo puede ser apuntado de manera muy general.

¹¹ A este respecto, cabe recordar que Ortega hará suya la reivindicación galileana de lo mudadizo al decir que “los detractores de la coruptibilidad deberían quedar petrificados” (II 362).

llama “una razón narrativa” (IX 557), prefigurando los desarrollos sobre la razón narrativa de la segunda mitad de siglo XX. Antes en este mismo texto, podemos leer algunas tesis ya asentadas en el pensamiento de Ortega, como la de la constitutiva infelicidad del hombre, su no menos constitutiva inadaptación (“el hombre es la inadaptación esencial” (IX 540)) o su inevitable condición de extranjero (“El hombre es, dondequiera, un extranjero” (IX 540)). También encontramos en este texto otra habitual metáfora orteguiana sobre la naturaleza humana, cuando dice que “Ontológicamente, el hombre es un muñón”¹² (IX 539), dando a entender que siempre le falta algo, que siempre busca y desea algo más.

Otro texto de 1940 aún más interesante para nuestra exposición actual es *Vives*. Allí dirá Ortega que esta falta de naturaleza es precisamente lo que le hace ser libre al hombre: “Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable –a una «naturaleza»–, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso es el hombre libre y... no por casualidad”¹³ (V 611). Un atributo tan definitorio del ser humano como es la libertad aparece también derivado de este fenómeno radical y decisivo que es la falta de naturaleza. El texto de *Vives* acaba con una subida en la apuesta orteguiana contra la naturaleza: “Pero más aún. La «naturaleza» misma –no sólo la del hombre– nos aparece hoy como una mera hipótesis. La física actual no permite imaginar esa realidad yacente, segura, acogedora y solemne en que todavía los físicos del siglo XIX creían” (V 613). Ortega aduce incluso a la física actual como prueba indirecta de su teoría filosófica, y, aunque sería extremadamente complejo aquí pronunciarse en algún sentido en este respecto, desarrollos como la teoría cuántica, la teoría de cuerdas, o el principio de indeterminación de Heisenberg (ya conocido por el filósofo español) apuntan todos en la dirección propuesta por Ortega.

Tras *Historia como sistema*, la negación de la naturaleza humana ya adquiere en el pensamiento de Ortega el estatus de verdad incuestionable. Algunos ejemplos los encontramos en *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, donde Ortega dirá que “El hombre es un tráfuga de la Naturaleza” (VI 327), con todo lo que ello implica. En el texto de 1946 *Apuntes para un comentario al banquete de Platón* Ortega pondrá en relación esta constitutiva falta de naturaleza humana con el fenómeno del juego:

... tenía gran razón, más de lo que él mismo sospechaba, Platón cuando calificó la vida humana como constitutivo juego –*paidía*. Si el hombre tuviese una «naturaleza», un ser fijo como lo tienen el mineral, el vegetal y el animal, podríamos saber de una vez para siempre lo que significaban sus comportamientos pero, como no hay tal, el Hombre en cada época *pone su vida* a finalidades diferentes más o menos nuevas, finalidades que él mismo ha inventado (IX 731).

¹² En este mismo texto Ortega recordará una conferencia suya de 1916 donde habría dicho que “la esencia del hombre es (...) el descontento, el divino descontento, que es una especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos...” (IX 539). Es dudoso, no obstante, que ya en 1916 Ortega hubiera anticipado toda su teoría de la falta de naturaleza humana, y el recuerdo, de ser cierto, no sea más que una confusa y lejana anticipación del tema.

¹³ Aunque la intuición orteguiana es correcta, de nuevo creo conveniente matizarla y explicarla de otro modo. Pues creo que hablar en términos absolutos de la libertad (humana) frente a la determinación (animal) supone caer en un cierto reduccionismo, en una simplificación. Mejor es hablar en términos de márgenes de variabilidad conductual: muy amplios para el hombre, mucho más reducidos para el animal.

No obstante, quizás la mejor explicación de esta idea orteguiana la encontramos precisamente en *Meditación de la técnica*, donde Ortega se sirve de una de sus magníficas metáforas, la del *centauro ontológico*:

... el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. (V 569-570)

Esta metáfora, como todas, tiene la virtud de presentarnos e iluminar inmejorablemente el problema, pero al mismo tiempo, creo que es una idea que, tomada en serio, implica una grave incomprensión de esta cuestión. Lo que Ortega quiere decir, o, al menos, la mejor manera de interpretarle, es entender que, junto a nuestra naturaleza, y de manera inevitable al tratarse de un solo cuerpo, existe una “parte extra-natural”, que, en cierto modo, no proviene directamente de la naturaleza¹⁴. Esta parte extra-natural es precisamente la parte que nos hace humanos, es lo que nos define en tanto que hombres: “Lo que [el hombre] tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser” (V 570). No se trata, por tanto, que el hombre no tenga naturaleza en un sentido absoluto, sino que, desde el planteamiento de Ortega, lo natural del hombre no es lo que le define como hombre. Sin embargo, como luego argumentaré, la imagen del centauro ontológico promueve una comprensión escindida de naturaleza y humanidad, una escisión que la yuxtaposición que la acompaña (el cuerpo del hombre sobre el cuerpo del caballo) no logra superar. La vida humana ultra-biológica debe ser entendida como algo que surge de una determinada –y no de otra cualquiera– biología, que por tanto no es contingente sino decisiva a la hora de dar lugar a esa vida humana ultra-biológica. Como a continuación explicaré, creo que la postura orteguiana debe ser enmendada y matizada. Las relaciones entre lo natural y lo artificial deben comprenderse bajo categorías más complejas que hagan justicia al problema¹⁵.

3. Fuentes e influencias de Ortega

Sobre esta idea orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza” han corrido ríos de tinta, y en muchas ocasiones tomando la frase de Ortega de manera simplista como bandera que ondear o como muñeco de paja al que criticar (Cf. Pinker, 2003, p. 51). A continuación discutiremos su significado e interpretación, pero antes me gustaría

¹⁴ Si bien esta parte que Ortega llama extra-natural o extra-biológica sí viene de la naturaleza (mejor dicho: de nuestra condición biológica). Pero es cierto que proviene de ella de una manera tan paradójica, que no es del todo injusto llamarla extra- o anti-natural.

¹⁵ En este sentido, un punto clave radica en superar de una vez la oposición entre naturaleza y técnica, una oposición heredada que ya no nos sirve, como explica Blumenberg: “Si es cierto que hoy vivimos en un mundo troquelado por la ciencia y la técnica, pero con un tipo de conciencia en gran medida pre-científico y pre-tecnológico, esto tendría que ver no poco con el hecho de que aún no nos hemos desembarazado de la antítesis entre naturaleza y técnica. El concepto de naturaleza ha ido acompañado siempre en nuestra tradición por un factor de sanción de la realidad dada de antemano al ser humano. Lo *natural* ha sido entendido con la significación de lo querido por la naturaleza” (Blumenberg, 2013, p. 30).

dar cuenta de algunas posibles fuentes en las que Ortega pudo inspirarse para esta idea.

La primera posible fuente es E. Quinet, tal y como propone G. Bueno en una pequeña conferencia transcrita (Cf. Bueno, 1983). Este autor indica que muchas de las ideas aparecidas en *Historia como sistema* se encuentran, de manera muy similar, en la obra de Quinet titulada *La creación*, en la que se critica, como hace muchas veces Ortega, la definición de Linneo del hombre como *Homo sapiens* (Cf. Bueno, 1983, p. 310), así como la diferencia del hombre frente al tigre en el estancamiento de este último (1983, p. 310): “las fórmulas que utiliza Quinet para describir la diferencia del hombre con los animales, y la característica del reino humano, no de la especie humana, como una facultad de locomoción en el tiempo, como un ser histórico esencialmente, son exactamente las mismas que las de Ortega; incluso en fórmulas precisas” (Bueno, 1983, p. 312). Bueno además aporta como prueba de su hipótesis el hecho de que Ortega tuviera libros de Quinet en su biblioteca.

En cualquier caso, la influencia más obvia y plausible es sin duda el neokantismo en el que se formó Ortega. Ya Cerezo afirma que “La distinción, pues, entre hombre natural y hombre cultural, de inspiración kantiana, atraviesa la obra del joven Ortega” (Cerezo, 1984, p. 18). Un origen de la problemática entre naturaleza y artificio sobre el que I. Quintanilla está de acuerdo, afirmando por su parte que “el motivo neokantiano de la cultura como aquello que no-es-naturaleza y aspira a transformar toda la naturaleza” (2013, p. 5-6). No hay dudas de que esta base neokantiana es un punto de referencia fundamental, y la influencia que tuvo sobre sus desarrollos filosóficos posteriores es imponderable. Sin embargo, creo que esta base no puede ser el lugar desde el que interpretemos y entendamos verdaderamente la propuesta filosófica orteguiana, que se dejó tocar y permear por muchas otras corrientes e investigaciones a lo largo de los años.

Por ejemplo, es muy probable que el clima constructivista imperante a finales del siglo XIX y principios del siglo XX condicionara esta concepción orteguiana sobre la falta de naturaleza humana. Como explica Pinker, F. Boas, el “padre de la antropología moderna” (Pinker, 2003, p. 48) propició que en las aproximaciones al ser humano se pusiera todo el peso en la cultura y nada en la naturaleza. Boas llegó a esta conclusión desde sus investigaciones etnológicas, en las que vio que los humanos primitivos eran, en el plano anatómico-fisiológico, prácticamente indiscernibles de los actuales. Estas ideas, pese a la moderación del propio Boas, llevó a que sus discípulos abrazaran un constructivismo exacerbado. Esto, unido al auge de la sociología de Durkheim en la cual se defendían posturas similares sobre el decisivo peso de lo socio-cultural sobre el ser humano (Cf. Pinker, 2003, p. 50), pudo sin mucha dificultad influir a Ortega y llevarle a la tesis de que el hombre no tiene naturaleza.

No obstante, me parece claro que si hay un precursor e inspirador decisivo para esta tesis –sobre todo en su formulación concreta– ese es sin duda W. Dilthey, quien ya había afirmado sin reservas que “Qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia” (Dilthey, 1988, p. 145), en lo que sería una clara anticipación de la tesis orteguiana sobre la falta de naturaleza del hombre en favor de su historicidad. Ya una comparativa rápida y superficial mostraría esto suficientemente, pero es que el propio Ortega lo comenta explícitamente en varios textos, como en su *Guillermo Dilthey y la idea de vida*, en el que Ortega afirma que “para Dilthey –ésta es su genialidad y su limitación– el hombre no tiene una «naturaleza», un modo de ser único e invariable en su última

contextura, como creía aún el siglo XVIII, sino que sólo tiene historia” (VI 251). Su limitación porque, según dice Ortega, Dilthey sólo entrevé confusamente esta idea y no la comprende ni define bien. Todavía un texto posterior de 1935, *Aurora de la razón histórica*, deja más clara esta filiación diltheyana:

Porque ahora, al haber perdido la fe exclusiva en esa razón hemos quedado libres –desde Dilthey– para buscar el «ser» del hombre sin que nos estorbe el prejuicio del naturalismo, del eleatismo. Y pronto hemos caído en la cuenta de que la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. Porque el hombre no tiene «naturaleza», no tiene un ser fijo, estático, previo y dado (V 374).

En cualquier caso, como el propio Bueno también indica, estas influencias no restan originalidad al pensamiento de Ortega, entre otras cosas porque sus tesis emanaban de todo un planteamiento bio-antropo-metafísico de gran calado. En este sentido, también cabría mencionar que un buen número de autores –entre los cuales encontramos, no casualmente, a algunos de los que han estudiado más a fondo el problema de la técnica– han llegado a tesis muy similares. Así por ejemplo L. Mumford comenta que “Hasta puede definirse al hombre como una criatura que nunca estuvo «en estado de naturaleza»” (2013, p. 80). También recientemente Stiegler se ha preguntado si “¿no vemos que la “naturaleza humana” en este hombre del “origen” no consiste más que en su tecnicidad –su desnaturalización?” (2002, p. 223). Y Sloterdijk en su monumental trilogía *Esferas* ha llegado a afirmar que “Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza” (2014, p. 52), y que los seres humanos “Son seres vivos que se esfuerzan por ser seres en suspenso” (2014, p. 52). Mencionar a la infinidad de autores recientes que han defendido tesis similares es innecesario, pero estos casos sí me parecen significativos por el similar itinerario intelectual que les ha llevado a este tipo de ideas.

En la última parte del artículo pasaremos ya a interpretar y comentar este decisivo problema, sobre el cual Ortega tuvo grandes y meritorias intuiciones, pero sobre el cual su planteamiento no llega a ser perfectamente satisfactorio, como habremos de ver.

4. Discusión e interpretación

En los siguientes párrafos intentaremos entender críticamente la tesis orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza”. Ya desde un primer momento hay que decir que la tesis, enunciada de esta manera, debe ser matizada y explicada. Pero lo que sí podemos constatar gracias al recorrido anterior a la obra de Ortega es que esta idea no es una ocurrencia puntual del filósofo español, sino que es una idea-fuerza de su pensamiento que surge y resurge una y otra vez en sus escritos. Esto se debe a que es una idea clave para su sistema, y que por tanto está arraigada en toda una serie de presupuestos filosóficos y antropológicos. El más importante de los cuales probablemente sea la comprensión del ser humano como un animal extraño y paradójico, definido por una situación de extrañamiento respecto de su entorno¹⁶.

¹⁶ “Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un extrañamiento” (VI 813).

Exponer en qué consiste esta situación de extrañamiento requeriría al menos otro trabajo específico, pero podría resumirse en que el hombre, a diferencia del resto de animales, no se adapta a su entorno sino que adapta su entorno a sí mismo¹⁷.

Esta problemática en torno a la paradójica situación del animal humano –el cual inevitablemente forma parte de un entorno, pero forma parte como algo extraño e inadaptado dentro de él– lleva a Ortega al descubrimiento de la radical condición técnica del hombre, lo cual aboca de manera directa a la tesis de que “el hombre no tiene naturaleza”. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo, y esto se aplica también y principalmente a lo que habitualmente entendemos como la razón humana.

Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, (...) la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o una cultura, a un esfuerzo milenarío de muchos milenios, sin haber aún logrado –ni mucho menos– terminar esa elaboración. (V 540)

Ortega criticará por doquier en su obra la creencia intelectualista plasmada en la definición del hombre como “animal racional”. En su *Prólogo a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes* (1943), por ejemplo, Ortega dirá que este calificativo es completamente exagerado y que a lo sumo puede decirse que “el hombre está *in via*, está en camino de llegar a ser racional: nada más”¹⁸ (VI 316). Denominar al hombre “animal racional” significa entender este atributo específico de la razón como lo definitorio del hombre dentro de la animalidad, lo cual no es compatible con la comprensión orteguiana del hombre. Esta separación entre el hombre y el animal no es del todo defendible, principalmente por no entender esta inteligencia como un atributo eminentemente biológico y común con el resto de animales conductuales; pero sí acierta al observar que dicha capacidad racional supone, como poco, una rareza biológica, algo que no puede surgir de manera “natural”.

Ortega seguirá explicando en *Ensimismamiento y alteración*, que el hombre no nace racional, ni social, ni con ninguna de las especificaciones que se le han querido dar. Para Ortega, el hombre no es propiamente nada, sino que es lo que llega a ser. Esta argumentación hace a Ortega tomar distancia respecto de un cierto progresismo imperante en su época, declarando que “a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema” (V 540), es decir, que “la condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial” (V 541). Todo ello termina en el corolario, pocas páginas después, de que “el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida” (V 569).

Al hombre no le es dada la vida hecha, sino que su vida es incertidumbre y sólo llega a ser lo que hace de sí mismo. La crítica que Ortega hace a la naturaleza de hecho apunta al sentido propio y originario de esta palabra, pues como muestra H. Arendt: “son naturales las cosas que no «se hacen» sino que por sí mismas se convierten en lo que sea. (Éste es también el auténtico significado de nuestra palabra

¹⁷ Aunque esta distinción tan tajante debería ponerse asimismo en duda, pues los animales, en un grado inferior pero en esencia de la misma manera, también modifican su entorno (crean su nicho ecológico). Como advierte A. Diéguez, “Desde las humildes lombrices, como ya explicó detalladamente Darwin, hasta los más complejos seres vivos, en una medida mayor o menor, todos construyen su propio nicho ecológico; el lugar en el cual su vida se hace posible” (2014, p. 135-136).

¹⁸ También encontramos esta expresión en *Vives*, donde Ortega dirá que el hombre “Consiste en pura movilidad y agilidad. (...) Está siempre en viaje, *in via*” (V 611).

naturaleza, la derivemos de su raíz latina *nasci*, nacer, o la remontemos a su origen griego *physis*, que procede de *phyein*, surgir de, aparecer por sí mismo)” (Arendt, 2005, 175)¹⁹. Desde esta perspectiva, el hombre no es natural precisamente porque se hace a sí mismo y no surge sin más, espontáneamente²⁰.

Es claro que el filósofo español va contra una tradición substancialista que entendía que el hombre tenía una suerte de naturaleza dada, fija e inmutable; y su frase “el hombre no tiene naturaleza” es principalmente una reacción polémica contra dicha tradición. Cuando Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza, debemos entender que se refiere a naturaleza en un sentido fisicalista, es decir, a la naturaleza entendida como un ser permanente e idéntico a sí mismo, la naturaleza según el modelo físico de la ciencia de Galileo, Newton y Descartes. G. Bueno lo presenta del siguiente modo: “Y al decir que la vida humana no tiene naturaleza, entendemos por *naturaleza* un conjunto de patrones invariantes, fijos, recurrentes, que reproducen siempre los mismos esquemas” (Bueno, 1983, p. 306). Es muy posible que esto mismo suceda en una pensadora como H. Arendt cuando explica que “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana” (Arendt, 2005, p. 37), si bien me parece que esta sustitución terminológica sólo enmascara el problema, que no llega a ser abordado propiamente por Arendt.

Explicado este punto, se entiende que “De lo que aquí se dice no se sigue necesariamente que el hombre pueda ser cualquier cosa que piense o se proponga. Eso convertiría a Ortega en otro patético utopista *moderno*” (Lasaga, 2003, p. 116). La postura de Ortega no era –no podía ser– tan simplista. Después de sus estudios biológicos y antropológicos, Ortega no podía querer decir que toda esa base biológico-antropológica no existía, que era pura ilusión inexistente. Las explicaciones al respecto de Ortega dejan claro que no sostenía que el hombre careciera de naturaleza en este último sentido. Pero más importante que sus explicaciones es su filosofía efectiva, la cual nunca dejó de tomar la biología y antropología como base desde la que pensar y reflexionar. Sobre este tema A. Diéguez también ha dejado importantes reflexiones, como la siguiente:

En lugar de considerarla como una negación absoluta de cualquier naturaleza humana, creo que una forma adecuada de interpretar la famosa tesis orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia, sería entenderla en un sentido muy cercano a la siguiente afirmación de Rorty, expresada en un lenguaje más actual: “Nada de lo que han sacado a la luz los sociobiólogos nos permite dudar de que la humanidad en efecto sea tan culturalmente flexible como la historia parece atestiguar. La biología nos dice algo del hardware, no del software. Con el mismo hardware pueden funcionar un infinito número de programas, y el mismo organismo puede ser determinado por una infinita variedad de culturas” (Rorty, 2005, p. 104). La metáfora del centauro ontológico deja bien claro que hay una parte natural en lo humano y que, si no nos empeñamos en que ésta sea un conjunto de propiedades esenciales e inamovibles, podríamos llamarla sin demasiados problemas “naturaleza humana” (Diéguez, 2014, p. 137)

¹⁹ A este respecto, es interesante la apreciación de J. Marías cuando comenta que “La mejor traducción de la *physis* sería «fuente viva»; pero tan pronto como se inicia la metafísica en Grecia, eso queda congelado en ón, ente” (1973, p. 18).

²⁰ Tras esta puntualización ya puede surgirnos la duda de si no será que toda vida, no sólo la humana, no es *natural*, en el sentido aquí señalado de lo que no surge sola, sino que se hace. La identificación de los últimos siglos entre lo natural y la vida empieza, así, a parecer problemática y sospechosa.

Creo que esta explicación de Diéguez y la metáfora tomada de Rorty aciertan de pleno en mostrar las virtudes, pero también los defectos, de la metáfora orteguiana del centauro ontológico. Pues, aun delimitando así el alcance de la tesis orteguiana, eximiéndole de cualquier recaída simplista en un idealismo que desatendiera la base biológica humana, todavía queda entender cuál es la relación entre esa biología que está a la base y lo que sobre ella se construye, llámese vida extra-natural, espiritual o cultural. La metáfora de Rorty sobre el hardware y el software tiene también un alcance limitado, y no puede tomarse al pie de la letra. No todo software puede ejecutarse en un mismo hardware, muchas veces se requieren ordenadores más actuales que soporten softwares más recientes, algo que nosotros mismos experimentamos cuando encontramos programas nuevos que sólo pueden utilizarse en determinadas computadoras. Y lo mismo podría decirse del hombre y su condición biológica. Sólo un ser vivo con las características morfológicas y anatómicas del hombre es capaz de dar lugar a la vida característicamente humana. Sin nuestro aparato fonador, por ejemplo, no podríamos articular palabras y no podríamos comunicarnos como hacemos. Nuestro enorme cerebro, nuestras flexibles manos, nuestra expresiva cara... todas estas características de nuestra “naturaleza” dan lugar unas concretas posibilidades vitales (no a posibilidades cualesquiera, ilimitadas como decía Rorty). Por eso la metáfora del centauro ontológico, pese a su plasticidad, conlleva una comprensión de las relaciones entre vida biológica y vida humana muy simplista, una mera yuxtaposición que no explica la clave de la articulación entre ambas dimensiones.

Defender la dependencia de la vida humana respecto de las condiciones biológicas específicamente humanas no supone, en cualquier caso, caer en un reduccionismo biológico. Las condiciones biológicas siempre suponen un marco a partir del cual se genera la vida, que siempre es diálogo con una circunstancia y por tanto cambio constante; pero esta apertura y margen de variabilidad no quiere decir que las condiciones biológicas pasen a ser irrelevantes. En este sentido, seguramente pueda hablarse de una sobrerreacción frente al esencialismo humano, que llevó a algunos pensadores a afirmar que la naturaleza humana no existe o que es completamente modificable. Diéguez afirma que “La idea de una naturaleza humana, tan brillantemente y pasionalmente defendida por S. Pinker y otros psicólogos evolucionistas es considerada por muchos filósofos de la biología como una recuperación del pensamiento esencialista que el darwinismo había contribuido a desterrar de la biología” (Diéguez, 2012, p. 290). En parte esto es lo que le sucedió a Ortega, aunque en su caso esta simple descripción no hace justicia a su postura²¹. Pero, en cualquier caso, es importante rectificar esta exageración para pensar el problema en sus justos términos. Como explica Diéguez, “Aunque la naturaleza humana no es completamente maleable, como pensaron hace una década los ambientalistas radicales, el que tenga una base biológica no significa que nuestras conductas sociales no puedan ser modificadas, entre otras razones porque el ambiente es un elemento imprescindible en el desencadenamiento de esas conductas” (Diéguez, 2012, p. 279). Esta relativa capacidad de modificación no debe hacernos perder de vista la base biológica que, si bien no nos determina absoluto, sí nos atraviesa y constituye irremediamente²².

²¹ Además de cometer la injusticia de situar a Ortega en un debate que ha tenido lugar décadas después, a raíz de ciertos avances técnicos, los cuales el filósofo español obviamente no pudo conocer, y que si acaso sólo muestran la capacidad de Ortega para anticipar de manera bastante acabada dicho problema.

²² En este sentido, Diéguez afirma con razón que “El conocimiento de lo arraigados que pueden estar estos

La solución a este punto oscuro, casi aporético, del pensamiento orteguiano pasa por entender a Ortega más allá de su afán polemista, recogiendo el sentido profundo de su planteamiento. A pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, con su frase “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI 73), Ortega no está negando, sin más, la naturaleza humana. Lo que realmente está diciendo es que la naturaleza del hombre es historia²³. Esto, sin tergiversar la tesis orteguiana, sino enunciándola más claramente y menos polémicamente, podría simplemente traducirse del siguiente modo: “el hombre no tiene naturaleza (estrictamente animal), sino que tiene (naturaleza humana, que produce) historia”. Es decir, que la naturaleza humana es historia.

Desde esta perspectiva, la frase no implicaría, ni mucho menos, que el sustrato o base biológica del hombre fuera inexistente o irrelevante. Para un autor tan interesado por las ciencias biológicas y antropológicas, nada sería más contrario al pulso de su filosofía que una minusvaloración de la biología humana a la hora de entender al ser humano. Lo que esta tesis, de manera excesivamente polémica y confusa, quiere decir, es que la naturaleza humana, la biología que sostiene al ser humano, no es biología al modo animal; o, mejor dicho, es una biología extraña y paradójica en comparación con la biología animal²⁴. Es una biología que, en lugar de crear un nicho biológico y asentarse en él, se caracteriza por una insuperable y constitutiva insatisfacción, una biología que tiende a la acumulación en lugar de a la directa satisfacción de las necesidades. La naturaleza o biología humana, por tanto, es muy poco natural, al menos en este sentido que venimos exponiendo²⁵. La clave, por tanto, es que esta biología humana es una biología que posibilita y da lugar a la historia²⁶. La biología que encontramos en el ser humano precisamente se caracteriza por acumular y conservar, por crear tradición e historia.

comportamientos en nuestra especie podría, más bien, tener un efecto positivo, ya que contribuiría a que fueran tomados más en serio por los políticos y los agentes sociales” (2012, p. 279).

²³ En esta línea, creo que el siguiente ejemplo puede ayudar a entender el sentido que le doy a la frase de Ortega. Pues si pensamos en un típico anuncio televisivo en el que se dijera “no es un refresco, es Coca-Cola”, no habríamos entendido lo que el anuncio nos quiere decir si sacamos la conclusión de que la Coca-Cola no es una bebida. El error, en el ejemplo citado así como en la frase de Ortega, proviene de no comprender que el segundo término es una concreción del primero, y que si se niega no es en un sentido absoluto sino más bien en su carácter genérico, señalando retóricamente que la Coca-Cola “no es” una bebida cualquiera, lo mismo que la historia “no es” una naturaleza cualquiera. Esta interpretación de la frase orteguiana queda además corroborada por el propio Ortega cuando dice justo después que “lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre” (VI 73).

²⁴ Esto de nuevo es problemático en tanto que parece dar a entender que la biología humana no es también un tipo de biología animal –que evidentemente sí es–, y porque parece suponer una identificación de todas las formas de vida distintas a la humana, lo cual claramente es una exageración. Pero, en cierto modo, sí pueden enmarcarse todas las vidas animales frente a la humana en relación a su forma de plasmarse el axioma biológico: vida = organismo-actuación-entorno. Pese a que este axioma es común a toda forma de vida conductual, en el hombre adquiere una forma extremadamente paradójica.

²⁵ A esto mismo parece apuntar Blumenberg cuando dice que “El humano sufre por no ser tan naturaleza como otras naturalezas, por no poder existir de un modo tan inmediato y no fundamentado como otras cosas” (2011, p. 473). Un tema al que el filósofo alemán también alude al hablar de “la ‘innaturalidad’ del equilibrio lábil de esta criatura” (Blumenberg, 2011, p. 389) y de la “imagen de un ser riesgoso y biológicamente extraordinario” (Blumenberg, 2011, p. 389).

²⁶ De Salas y Atencia, por ejemplo, apuntan a esta comprensión, sin llegar a ella, cuando afirman que “Ortega es contrario a toda naturalización de la vida humana, es decir a toda consideración de ésta como determinada completamente por una naturaleza biológica, no porque desconozca la importancia de los condicionamientos biológicos, sino porque entiende que lo específicamente importante es la condición histórica que la vida en todo momento posee” (de Salas y Atencia, 1997, pp. 12-13). A esta acertada descripción habría que añadirle, como decíamos en este párrafo, que la historicidad está biológicamente posibilitada y propiciada, es decir, que el hombre es histórico no a pesar de su naturaleza, sino precisamente por su peculiar naturaleza.

Me atrevería a decir que esta explicación no sólo no es ajena a Ortega, sino que lo explica, de manera más precisa y acabada, en sus propios términos. Una explicación que no pretende, en cualquier caso, borrar tras de sí el rastro de rectificaciones y matizaciones que se han tenido que hacer a las tesis de Ortega para arribar dicha conclusión. Pero una explicación que sí pienso y espero que deshará algunas de las malinterpretaciones más simplistas del pensamiento orteguiano, presentándonos a un Ortega mucho más complejo y, precisamente por ello, interesante.

5. Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2005): *La condición humana*. Barcelona, Paidós Surcos.
- Blumenberg, H. (2011): *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Blumenberg, H. (2013): *Historia del espíritu de la técnica*. Trad. Pedro Madrigal. Valencia, Pre-textos.
- Bueno Martínez, G. (1983): “Ortega y Edgar Quinet”. *Conversaciones sobre Ortega: Actas de las 1º jornadas culturales de Aller*. Aller: I.N.B. Príncipe de Asturias (Temas Alleranos; 1), pp. 301-312.
- Cerezo Galán, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel.
- Diéguez Lucena, A. (2012): *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona, Biblioteca Buridán
- Diéguez Lucena, A. (2014): “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) nº 29, pp. 131-153.
- Dilthey, W. (1988): *Teoría de las concepciones del mundo*. Introd. y trad. de Julián Marías. Madrid, Alianza.
- Dust, P. H. (1989): *Ortega y Gasset and the question of modernity*. Minneapolis, Prisma Institute.
- Fuentes Ortega, J. B. (2010): “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”. *Psicología Latina*, vol. 1, pp. 27-69.
- González Quirós, J. L. (2013): “El centauro Quirón”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, Nº 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 99-109.
- Lasaga Medina, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid, Biblioteca nueva.
- Lasaga Medina, J. (2013): “Animal humano: el paso de la técnica”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, Nº 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 59-72.
- Marías Aguilera, J. (1973): *Antropología metafísica*. Madrid, Revista de occidente.
- Moscovici, S. (1975): *La sociedad contra natura*. México, Siglo Veintiuno.
- Mumford, L. (1979): *Técnica y civilización*. Madrid, Alianza.
- Mumford, L. (2013): *El mito de la máquina*. La Rioja, Pepitas de calabaza.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid, Taurus.
- Pinker, S. (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Trad. Roc Filella Escolá. Barcelona, Paidós Ibérica.

- Rorty, R. (2005): *Cuidar la libertad*. Madrid, Trotta.
- de Salas, J.; Atencia, J. M. (1997): “Introducción y juicio crítico”. En *Meditación de la técnica*. Ortega y Gasset, José. Madrid, Santillana, D.L. 1997, pp. 7-15
- San Martín Sala, J. (2013): *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid, Uned.
- Sloterdijk, P. (2006): *En el mismo barco*. Trad. Manuel Fontán del Junco. Madrid, Siruela.
- Sloterdijk, P. (2014): *Esferas I*. Trad. Isidoro Reguera. Madrid, Siruela.
- Stiegler, B. (2002): *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Guipuzkoa, Hiru.