

---

# El mono fantástico

## (Notas sobre la «ciencia del hombre» de Ortega)

José Lasaga

*El hombre atado a la rueda del tiempo dice «me acuerdo», y envidia al animal que olvida al punto y ve cada instante morir de veras, hundirse en la niebla y noche de que ha surgido y extinguirse para siempre. Vive así el animal de forma a-histórica; pues se funde en el presente como un número que no deja resto.*

NIETZSCHE

Hacia 1910 Ortega publicaba un ensayo más que discreto defendiendo la importancia que debería adquirir en el futuro la estética para la cultura española en la medida en que esta se decidiera por fin a incorporarse a Europa. Pero, como han señalado algunos comentaristas de *Adán en el paraíso* (1910), Ortega introduce ya en su reflexión la intuición que, como un hilo conductor, sirve para ordenar toda su obra. Me refiero, claro está, al concepto de *vida*.

Aquí la noción de vida comparece como vida natural, como aquello con lo que el hombre se encuentra en su condición primera de animal viviente.

Las piedras, los animales viven: son vida. El animal se mueve, al parecer, por propio impulso; siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven (II, 64).

No debe extrañar la alusión a la vida de la piedra pues Ortega se sentirá siempre, a pesar de los cambios y variaciones que experimente en su filosofía, muy cerca de Leibniz y de su concepción monadológica de la naturaleza. De la cita nos interesa la proximidad en que sitúa al hombre del animal: comparten la autonomía frente al medio y la capacidad para sentir dolor. Reparemos, asimismo, en la diferencia que el joven Ortega, idealista neokantiano e ilustrado, solo puede situar en la capacidad reflexiva: el hombre además de vivir, «se percató de que vive».

Pero unas líneas más abajo comprobamos que no va a ser su objeto de análisis la dimensión racional del hombre y, por tanto, su supuesta superioridad, basada en la razón, desde Tomás de Aquino y Descartes. Al contrario, al evocar el mito del paraíso terrenal asocia al hombre con una pérdida, o, más bien, con el aspecto operante de esa pérdida: la vida como problema: «Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema» (*ibid.*). Con el hombre surgía el *sentido* de la vida y con este el aspecto problemático de la misma. La piedra seguía durmiendo. El animal se quedaba en el paraíso. Solo Adán y Eva eran expulsados. La metáfora bíblica traducida conceptualmente: «El hombre es el problema de la vida» (II, 65).

Decir que Ortega estaba, de alguna, forma, intuyendo que en ese percatarse que el humano introduce en el universo había no solo una diferencia radical con el animal sino un error o una insu-

ficiencia en la tradición humanista europea no es aventurado a la vista de muchas de sus ulteriores reflexiones sobre la vida humana, que termina siendo descrita, con más frecuencia que por otras, por la metáfora del naufragio, y definida formalmente como drama, el drama que se dispara entre el *yo* que tiene que hacer su vida y la *circunstancia* que se mantiene ahí, en torno a él, parte de su misma vida, pero en absoluto predispuesta a facilitarle la tarea de vivir.

En resumen, no es arriesgado ver en esta primera intuición de la vida humana como un *percatarse*, no el brillo metálico de una razón segura de sí misma, sino la oscura intuición del hombre como el animal enfermo.

Se trata de un tema que conserva intacta su actualidad y hasta cierta urgencia, y no solo en el orden especulativo, sino en la vida cotidiana y en la nueva sensibilidad hacia lo animal que se propaga entre los habitantes de las grandes ciudades y que se manifiesta en la moda imparable de las mascotas, en los movimientos de defensa de los animales maltratados, en la reclamación de sus derechos, en la lucha contra el uso de pieles e incluso en el rechazo al consumo de carne animal. No es infrecuente ver en una calle céntrica de Berlín, Londres o Madrid a un grupo de jóvenes que se manifiestan sosteniendo en alto pancartas en las que se muestra un buey destripado y troceado, chorreando sangre... a las puertas de uno de los locales de la más famosa y extendida cadena de comida rápida. En *Lo abierto: el hombre y el animal* (2005) casi un siglo después de que Ortega constatará el problema que es la vida para sí misma, Agamben escribe:

En nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un logos... Ahora tenemos que aprender a pensar (...) al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos, e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.

El problema planteado por Agamben es el mismo que Ortega y tantos otros hubieron de enfrentar desde los orígenes del siglo XX, asumiendo el balance francamente negativo que Schopenhauer y Nietzsche habían hecho de los ideales de la Ilustración y del positivismo. En efecto, además del problema teórico, científico y metafísico del origen de lo humano, estaba el problema práctico, de la mera dimensión animal de lo humano, de la diferencia entre ambas «naturalezas» con su pesada carga de implicaciones éticas y políticas. La muerte de Dios, habida cuenta de que Él había sido la garantía del lugar de privilegio que el hombre occidental venía ocupando en el Cosmos, como su amo y señor, descentró notablemente dicha posición. Las dudas sobre el viejo ideal de una humanidad superior al resto de los seres vivos repercutieron pronto sobre los movimientos políticos totalitarios y alimentaron ciertos experimentos (mentales y materiales) en torno a la producción de un «hombre nuevo» el gran mito del siglo XX.

### *Ciencia del hombre*

Ortega estuvo siempre preocupado por fundar una «ciencia del hombre» o antropología, capaz de superar el racionalismo. En un momento dado, abandona este enfoque y se orienta hacia una «metafísica de la vida humana», en la que el «hombre» desaparece como ente natural y como género. En cualquier caso, la determinación del significado de *humano* en «vida humana» siguió siendo esencial en su reflexión sobre lo real y, por tanto, la diferencia animal/humano no solo no desapareció como tema de meditación sino que aumentó en importancia.

¿Cuándo y por qué se reactivó la reflexión orteguiana sobre la condición del animal?

Cuando llegó a la conclusión de que la crisis europea que comienza con el siglo XX hunde sus raíces en lo más profundo de su cultura hasta llegar a sus orígenes, a la concepción misma de lo humano que venía de las fuentes de nuestra civilización. Si *La rebelión de las masas* (RM, 1930) examinaba el aspecto epidérmico de la crisis, sus formas culturales, sociales y políticas más visibles, *En torno a Galileo* (1933), curso dictado unos años después, se esforzaba por descender al suelo histórico de la vida europea. Si Galileo era la cifra del éxito científico de la modernidad correspondía preguntarle por los derechos y poderes de esa orgullosa ciencia físico-matemática desde sus remotos orígenes en la filosofía antigua y en las visiones cristianas del hombre (que adquiere un alma-intimidad) y de la naturaleza (estructura racional de esencias). En otro curso contemporáneo del anterior, *Meditación de la técnica* (MT, 1933), Ortega reflexionaba sobre la actividad técnica y su función determinante en la historia europea, especialmente a partir del Renacimiento. Pero no solo fue esa dimensión histórico-cultural la que le interesó abordar en el curso sino que inicia allí una especulación sobre el origen de lo humano de alcance metafísico, situando la técnica en su misma constitución, en el paso de la naturaleza a la historia.

La diferencia radical entre la vida como hecho biológico y la vida humana como acontecimiento, en el tiempo que engendra la existencia histórica que nos caracteriza a los hombres, es el centro de lo que damos en llamar «segunda navegación» de la filosofía orteguiana. Cabe hablar, quizá exagerando un poco, de un auténtico cambio de paradigma. Ortega abandona la búsqueda de una «ciencia del hombre» que pueda responder a la pregunta por las propiedades y atributos de una «esencia humana» permanente, configurada por la naturaleza y sometida a las mismas leyes causales que las piedras y las estrellas, las plantas y los animales. El nuevo punto de partida estaba en comprender el acontecimiento que es «nuestra vida» (para cada cual la suya) como la única realidad y

la más radical, siendo las demás realidades abstracciones en ella radicadas, como el yo y la circunstancia; que la vida es quehacer, actividad, no ente, cosa o sustancia; que esa actividad que constituye a la vida tiene un carácter dramático por estar o pertenecer (incluso se podría decir «ser») en un tiempo y porque en cuanto quehacer de un yo en un mundo o circunstancia ajeno, ontológicamente extraño, no está ni asegurado ni orientado. (También se podría decir que es radicalmente libre y, al mismo tiempo, que está radicalmente condicionado por las dificultades y opacidades que le surgen al yo desde el paisaje o circunstancia).

Estas notas características de la vida humana serán la última palabra de Ortega en cuanto a su concepción de lo que considera la realidad metafísica, de la que debe ocuparse la filosofía.

El resto de su labor se deja describir como el esfuerzo en asediar el misterio intrínseco de la vida –su multilateralidad, su ilimitación, su dimensión de enigma, sobre la que los hombres levantan interpretaciones–, y su complejidad formal en múltiples escritos, desde ensayos biográficos, cursos sobre la sustancia de la historia, estudios filosóficos sobre los precedentes del concepto de vida –por ejemplo, el dedicado a Dilthey– o ambiciosas síntesis en que se ofrece una visión de conjunto de la nueva realidad radical como en *Historia como sistema* (1935). Lo que no hizo nunca Ortega, y mucho se le ha reprochado, es no haber dispuesto todo ese material reflexivo y analítico en un «sistema». Acaso porque, como dice Gaos, uno de sus discípulos más cercanos y que mas amorosa y críticamente estudiara su obra, «de la vida no hay sistema». Si de la vida no hay sistema, acaso lo hubiera de la historia y de ahí el referido ensayo que escribiera para un vistoso homenaje a su amigo neokantiano Ernst Cassirer, a la sazón (1935) refugiado de los nazis en Inglaterra. Pero tampoco, porque nunca llegó a escribirse esa *Aurora de la razón histórica* de la que hablaron repetidamente el citado Gaos o María Zambrano. Afortunadamente eso, el porqué Ortega no terminó di-

cha obra u otra que hubiera presentado en conexión de sistema las ideas fundamentales de su «razón viviente» no pertenece a nuestro asunto. Tan solo conviene tenerlo a la vista como un telón de fondo de lo que nos va a ocupar en lo que sigue.

### *La dimensión social*

La crisis europea, mundial después de 1939, ponía al descubierto que, además de la pregunta por el origen de la cultura europea, que había terminado diagnosticando y justificando su propio nihilismo, había tenido en lo social uno de sus puntos de oscuridad. La dimensión colectiva de la vida humana hacía tiempo que le pedía a Ortega un esclarecimiento. A finales de los años cuarenta volvió a trabajar en un estudio sobre la dimensión social del ser humano. Lo había concebido inicialmente como una segunda parte de *La rebelión de las masas*. El lector avisado ya sabe que me refiero a *El hombre y la gente*, curso que se estrena en Buenos Aires hacia 1939 pero que quedará inédito siendo publicado póstumamente.

Si recordamos que la idea central de Ortega sobre lo social es que se trata de una conformación cuasi-natural de lo humano, no es de extrañar que la profundización en esta dimensión de la vida humana le acercara nuevamente a la cesura que articula y separa simultáneamente lo animal y lo humano. Tampoco extrañará que la lección inaugural «Ensimismamiento y alteración» se publique en 1940 como introducción al ya mencionado curso sobre la técnica, que dictara en la Universidad de verano de Santander (UIMP) en un lejano 1933 –lejano, no por los siete años transcurridos, sino porque el mundo en que se habían oído sus lecciones había dejado de existir.

¿Qué une el tema de la técnica con el de la dimensión colectiva o social de la vida humana?

Que, en ambos, se trata de la exterioridad de la vida, de su parte mecánica, recibida; de lo que hace posible que el yo quede liberado de las rutinas naturales que le impone su vida natural. La técnica y la sociedad hacen posible la vida personal.

Pero, ¿qué ocurre cuando no se produce el paso hacia las formas propiamente humanas de existencia, que Ortega sitúa en el desarrollo de un programa de vida, en la ejecución de un proyecto de vida *propio*, en fin, en el cumplimiento de una vocación? La vida social *nuda* es *desalmada*, algo cuasi animal (IX, 304).

La crisis de nuestros orígenes civilizatorios como crisis de lo social induce en Ortega la reflexión, una vez más, sobre la diferencia *entre*, pero también la permanencia *de* lo animal en lo humano. Veamos en qué términos.

En el mencionado ensayo «Ensimismamiento y alteración» que no por casualidad Ortega situó una primera vez al frente de *Meditación de la técnica* y una segunda como lección inaugural de *El hombre y la gente*, la diferencia animal/humano aparece pensada sobre la *alteración* del animal en su entorno: cuando el animal deja de atender a las cosas «deja virtualmente de existir» porque se duerme; *ensimismamiento* de lo humano: cierto viviente se muestra capaz de dar la espalda a los estímulos y reclamos que le llegan del entorno para «atender a la propia intimidad». Se ha producido una «torsión de la atención incomprensible zoológicamente» (V, 535), escribe Ortega, observación que aquí deja sin explicar pero que sugiere cierto escepticismo respecto del origen de lo humano. No podemos esperar que las leyes y descubrimientos de la biología, de la antropología física, de la primatología, de la neurología o de ciencias afines nos lo resuelvan. Esa torsión de la atención hacia una intimidad poblada de imágenes es un misterio. La torsión en sí, no que el homínido en un momento dado de su evolución comience a disponer en su cerebro de muchas imágenes. Las imágenes se deberán a un desarrollo de la memoria relacionada con



el aumento y calidad de las percepciones que le proporcionaría su posición erguida: «...eso le permite crear más combinaciones imaginativas, más fantasmagoría íntima, que le proporcionan una 'vida interior' negada al animal» (VI, 317). Lo humano, cree Ortega, seguirá siendo un misterio para la razón humana: el espíritu no puede remontar hasta la fuente del sentido. De ahí que, a la hora de enfrentar el enigma mismo del origen de lo humano, lo que hay antes de la fantasía y antes del sentido, aquello por lo que un animal se ensimismó, recurra a un mito a la manera platónica, el mito del hombre allende la técnica (VI, 811-817).

### *El hombre y la técnica*

El instante inaugural de lo propiamente humano, el equivalente al *fiat* del *Génesis*, es una enfermedad que habría producido en el interior del hombre una sobreabundancia de imágenes

El animal que se convirtió en el primer hombre habitaba, al parecer, en los árboles —la cosa es bastante conocida—, era un habitante arborícola. Por eso su pie está formado de modo que no es adecuado para caminar sobre el suelo, sino más bien para trepar. Como habitaba en los árboles, también vivía sobre terrenos pantanosos en que abundan enfermedades epidémicas. Vamos a imaginar —solo estoy contando un mito— que esta especie enfermó de malaria, o de otra cosa, pero no llegó a morir (VI, 814).

Unas líneas después escribe: «frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un mundo interior». Ese animal se convierte en hombre no solo porque encuentra azarosamente un mundo en su interior sino porque *decide* prestar atención a lo que ocurría en él. Es de la mayor importancia, para entender la tesis

de Ortega sobre el origen de lo humano, que reparemos en que no solo se produce la aparición de la fantasía como diferencia de lo humano, sino también la libertad de decir no a una producción de la vida centrada en lo instintivo: ese animal que dejó de serlo se encontró enfrentado a dos proyectos: «ante los instintivos, que aún alentaban en él, y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir; seleccionar*» (VI, 815). Este segundo programa habría sido imposible de desarrollar sin la capacidad técnica que el homínido tenía y que se vio incrementada espectacularmente al alimentarse de los esquemas de la fantasía-razón.

No fue, ni mucho menos, Ortega el primero en proponer una enfermedad como origen de lo humano. Con distintos matices, lo hallamos en Hegel y sobre todo en Nietzsche; también en Freud y en nuestro Unamuno que usó un lenguaje de una extraña contundencia para describir la razón como origen de la enfermedad humana: «Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, enfermo, verdaderamente enfermo, y esa enfermedad resultó, además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la persistencia. Acabó por ponerse derecho el único mamífero vertical: el hombre». La enfermedad es la razón porque aparta al hombre del seno de la naturaleza, una naturaleza probablemente creada por Dios. Para Unamuno, la expulsión del paraíso empuja al hombre a un destino marcado por la carencia no solo de bienes materiales, sino, y sobre todo, de carencia de inmortalidad: la razón siembra la duda y hace imposible la fe ingenua en la inmortalidad de la carne, que, en cierto modo, conservan los animales al ignorar su propia muerte. La razón obedecerá siempre a un impulso que, en su fondo más íntimo, es trágico. Unamuno coincide con otros vitalistas de su tiempo como Bergson o Spengler que no creen en la versión optimista de la evolución darwiniana, fruto de la ciencia positiva. La razón moderna es incapaz de reconducir al

hombre al «reino del Ser», de presentarle los auténticos valores del Espíritu.

La hipótesis de Ortega no coincide con la de Unamuno en cuanto que el animal que abandona el paraíso, al descubrir su mundo interior, lo hace en dirección a un mundo que tiene que fabricar con su esfuerzo y humanizar con su deseo. En el *drama* orteguiano no hay una herida que nunca cicatriza, una pérdida irreparable. Tan solo el riesgo permanente de no hallar el camino, de naufragar, en que nos sitúa la decisión de abandonar y destruir la herramienta que la naturaleza nos dio: el programa de instintos. En su lugar solo disponemos de la fantasía organizada en pensamiento, y de la técnica.

El espíritu, tan decisivo en la historia de la filosofía occidental, lo convierte Ortega en intimidad y la intimidad en un azar originado en una enfermedad del animal. A esa primera semilla de humanidad se añade en un momento posterior la técnica, capaz de proteger al viviente de las condiciones de la alteración: la necesidad y el miedo. El «perpetuo miedo» y el «perpetuo apetito de las cosas» que le rodean gobiernan la vida animal (V, 535). El primer objetivo de la técnica será asegurar el mínimo de bienestar necesario para que el yo pueda atender a su intimidad; más tarde la técnica creará ocio, tiempo libre para que el hombre pueda atender cada vez más a sus fantásticos planes de existencia, objetivados en las exigencias de todo orden –religioso, moral, estético, de contemplación, de lujo, de diversión– que se manifiestan en la cultura. La vida humana no es de suyo racional porque el hombre haya recibido un don de la naturaleza o de Dios sino porque necesita movilizar sus recursos para hacerse su vida. Desechados los instintos, quedó la planificación racional de la propia existencia. En Ortega la razón es primero práctica, instrumental, y, tan solo después teórica, aunque tiene buen cuidado en no condicionar la primera a la segunda:

... la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y solo porque estas lo exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es (V, 574).

Los vectores humanizadores de la vida, que se ha debido construir poco a poco a lo largo de muchos centenares de siglos, no son la racionalidad sino el mito y la técnica al servicio de un proyecto de vida que siempre comienza siendo una invención personal y que más tarde puede convertirse en forma colectiva de vida.

La finalidad de la técnica no es la supervivencia ni la adaptación. No, al menos, de la técnica humana conectada al mundo interior de la fantasía. Quizá la técnica incipiente que vemos en algunas especies animales cercanas, al no estar orientada por la fantasía, resulte más pobre en el sentido de acomodarse al primer resultado que se revela exitoso (en el sentido darwiniano). La técnica humana, por contra, está al servicio de la felicidad. Despejar las condiciones materiales de la vida para que pueda emerger la figura de existencia cuya ejecución signifique para el viviente una plenitud acorde con un deseo concebido en lo más profundo de su yo es la razón última de ser de la técnica. La felicidad es concebida por Ortega como el cumplimiento de la vocación, entendiendo por tal la figura de vida que nuestra intimidad nos ordena llegar a ser. La técnica, fruto del ensimismamiento, es el gran instrumento que permite a cada ser humano llevar su yo a lo otro... hacer que «lo otro –el mundo– se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo» (V, 537).

La situación del humano es, por tanto, de una extraña debilidad ontológica. No solo porque ha perdido su nicho natural de existencia, sino porque está obligado a sostener constantemente su propio vivir, tanto individual como colectivo, en su persona y en su mundo:

Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, solo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no solo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento (VI, 813).

Quizá la metáfora de la enfermedad resulte ser, en su radicalidad, algo más que una alegoría propicia y nos aporte una de las categorías de la vida humana. Ortega la traduce al lenguaje filosófico mediante el concepto de *indigencia*, radicalización de la idea de que nada en la vida está asegurado. Así lo sostiene expresamente al final de *Ensimismamiento y alteración* cuando avisa, recordando el lema que cierto caballero borgoñón había mandado escribir en su escudo: «Solo me es segura la inseguridad» (V, 541), imagen que Ortega repetía mucho por estas fechas, que no solo cabe la posibilidad de otra crisis histórica general como la del Imperio romano, sino que

... no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración (V, 541).

La razón de ser de este pesimismo hacia 1939-1940 es de todos conocida y no necesita explicación. Pero lo interesante es que leídas ahora las razones que esgrimía Ortega no solo no han perdido actualidad sino que lo que tenían entonces de exageración ha desaparecido al haber cumplido la civilización técnica los peores pronósticos. La técnica ha sido definida antes como el instrumento creador de intimidad, pero ahora puede convertirse en el gran instrumento de la alteración, esto es, del regreso a la animalidad que contemplaba Ortega como una posibilidad inscrita en la fragilidad de lo humano. La arcadia hiper-tecnológica que sueña Jünger en

su novela *Heliópolis* (1977), en la que la técnica permite alcanzar un ocio casi absoluto en medio de la abundancia de bienes materiales, de modo que sus habitantes se dedican a experimentar creativamente con sus yoes espirituales, no es el escenario más probable. Más bien se parece al mundo soñado por Ray Bradbury en *Fahrenheit 451* (1953), con los libros prohibidos y enormes televisores de plasma presidiendo los cuartos de estar de los ciudadanos y desde ahí vigilando y ordenando sus vidas.

### *Una crisis de los deseos*

Ortega había llamado la atención sobre el pequeño pero decisivo detalle de que el programa que dirige la técnica no es técnico. La técnica proporciona medios pero permanece muda respecto de los fines. Estos también han de ser inventados, y señala la distinción entre el deseo rutinario que reclama cosas que ya están ahí y ese otro deseo más originario que busca lo que no está pero tendría que llegar a ser

En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Este es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor. *Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos*, y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada (V, 576. *Cursiva añadida a la cita*).

Lo que Ortega entrevé, ya en los años treinta, es que la técnica puede aspirar a convertirse en su propia finalidad; es decir, en dejar de servir al pensamiento humano de fines, proyectos y valores

para alimentarse a sí misma. Para ello cuenta con su aliado natural, el hombre incapaz del genuino deseo de sí mismo, al que Ortega identifica como «hombre-masa» y Hannah Arendt como «animal *laborans*». En ambos casos se da una utilización de la técnica como satisfacción inmediata de necesidades biológico-animales, de tal modo que, una vez resueltas, cesan sus preocupaciones, excepto en lo que respecta al aburrimiento.

Puede ocurrir, escribe Ortega al final de *Meditación de la técnica*, que puesto el hombre «... a vivir de fe en la técnica y solo en ella, se le vacíe la vida» (V, 596).

Vida vacía de proyectos humanos, es decir, reingreso en la vida natural. ¿No se estaría produciendo una cierta naturalización de la vida humana, precisamente en los lugares en que la civilización occidental se muestra más desarrollada y la vida es allí más compleja? Hay indicadores suficientes como para formular la hipótesis de que, al mismo tiempo que la tecnología crece exponencialmente, el fracaso en la educación y en la transmisión de ciertos valores elementales que han hecho posible el estilo de vida occidental es prácticamente absoluto. Bárbaros morales dotados de alta tecnología. La fuente de valor más extendida y convincente resulta ser la propia naturaleza. Vamos camino de creer que nuestro verdadero prójimo es el animal, no el vecino humano que nos puede llevar la contraria. Jugando con la etimología de que prójimo significa precisamente el otro que me es (o que me debe ser) próximo, los animales de compañía vienen convirtiéndose en los últimos años en nuestros «próximos» más entrañables.

Los moralistas de todas las épocas han avisado acerca de que es imposible el regreso del ser humano a la naturaleza y las ideas antropológicas de Ortega que hemos expuesto más arriba explican convincentemente que el exilio humano de la naturaleza no tolera ningún regreso. El Freud de *El malestar en la cultura*, que no tiene inconveniente en reconocer que la cultura es la causa de la miseria

humana, advierte contra utopías rousseauianas de reingreso en la arcadia natural. El hombre –ironiza– que no es una criatura «tierna y necesitada de amor». Y en lo que respecta a su versión primitiva animal, escribe:

Por un lado, el hombre primordial tomó en serio la muerte (...) La muerte de los demás le era grata. (...) Era, de cierto, un ser extraordinariamente apasionado, más cruel y más perverso que otros animales. Se complacía en matar, considerándolo cosa natural. No tenemos por qué atribuirle el instinto que impide a otros animales matar a seres de su misma especie y devorarlos.

Es cierto que no podemos hacer pasar por verdad indiscutible la afirmación anterior. Pero también lo es que la extensión de las utopías humanas al mundo animal, tanto la utopía de los derechos humanos, que tan trabajosamente vamos consiguiendo que dejen de ser ficción deseable y se conviertan en realidad, que defienden Singer o Mosterín entre nosotros, o convertir a los simios en sujetos políticos, dueños teóricos de su propio territorio («nación soberana de los monos»). La cercanía de lo animal se hace notar también en las argumentaciones, algunas muy brillantes, como las del profesor de la *London School of Economics* John Gray, contra el antropocentrismo que, según él, rezuma toda la filosofía occidental; o las reflexiones que Coetzee pone en boca de su *alter ego*, Elizabeth Costello, en *La vida de los animales*. Mientras que el primero se dedica en su libro *Perros de paja* a enumerar todos los horrores cometidos por el hombre a lo largo de la historia y adjudicárselos a la razón, Coetzee compara los mataderos de reses de Chicago con el genocidio que los nazis ejecutaron con los judíos.

No es posible comentar aquí, con el detalle que requieren, las posiciones de los críticos del antropocentrismo, del especismo y de otros nuevos ismos que han ido surgiendo en los últimos tiempos



al filo de la crisis, que se adivina irreversible, del humanismo occidental. Las visiones matizadas, que han buscado una salida sin romper con la tradición, no han tenido éxito ni es de esperar que lo tengan en el futuro. Pero en el retorno de lo animal hay mucha oscuridad y desasosiego. A modo de ilustración de lo que quiero apuntar, el siguiente hecho: el 7 de abril de 2011 un solitario individuo de 23 años asesinó a doce colegiales en Río de Janeiro y después se suicidó. El acto criminal no fue producto de un impulso, sino que fue planificado casi como un ritual. El corresponsal del diario *El País* informa: «Antes de dirigirse al colegio Menezes quemó su ordenador y destruyó su casa, que dona a una institución de cuidado de animales abandonados. “Los animales son seres muy despreciados y necesitan mucha más protección que el ser humano”, escribe». No es menester establecer un vínculo causal o de motivación entre su amor a los animales y su decisión de matar humanos indiscriminadamente, pero puede servir de ilustración, como indicio de lo que insinúo al hablar de que el retorno de lo animal llega ciertamente envuelto en oscuridad.

Hace ahora un siglo aproximadamente, Rilke escribió en su octava elegía de Duino una de las reflexiones más luminosas y precisas sobre la diferencia entre lo animal y lo humano, diferencia ontológica, esto es, asentada en lo real mismo y que, en consecuencia, nunca podrá desaparecer. Las regiones existenciales del animal, y del hombre son islas extrañadas para siempre. A uno, al animal le corresponde ver lo Abierto, mientras que nuestros ojos humanos «están como vueltos del revés»... porque «al temprano niño ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire hacia atrás. A las formas, no a lo Abierto, que en el rostro del animal es tan profundo. Libre de muerte». Este es el gran secreto de la fascinación que nos produce el animal. Rilke concluye la elegía diciendo que nosotros, los hombres, tenemos que vivir «siempre despidiéndonos». Ortega se sirvió en muchas ocasiones de la metáfora del *homo viator* para describir la

condición humana. El humano: el ser que realiza en el tiempo que le es dado el tránsito desde su naturaleza animal hasta su vocación.

J. L.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio: *Lo abierto, el hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 28.
- ARENDT, Hannah: *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, pp. 179-180.
- COETZEE, J. M.: *La vida de los animales*, Mondadori, Madrid, 2001.
- FOUTS, Roger y Deborah: Entrevista en *El País*, lunes 4 de julio de 2011, p. 29.
- FREUD, Sigmund: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970, p. 115.
- GAOS, Vicente: «Salvación de Ortega», en *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, vol. IX, p. 126.
- GRAY, John: *Perros de paja*, Paidós, Barcelona, 2008.
- KLIBANSKY, Raymond (Ed.): «History as a System», *Philosophy and history. Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford, 1935.
- LORA, Pablo de: *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Alianza, Madrid, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras Completas*, 10 vol., Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010. (Las citas en el texto: en número romano el volumen y en número árabe la página.)
- «El hombre y la gente», Curso impartido en Buenos Aires (1939-1940) y Madrid (1949-1950), OC, Vol. IX.
- RILKE, Rainer María: *Elegías de Duino*, Edición de Eustaquio Barjau, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 105-109.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *Perspectiva y verdad*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1996, pp. 47 y ss.
- UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 120-121.