

ORTEGA, ZUBIRI, MARÍAS Y LAÍN ENTRALGO BAJO EL PRISMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2010, 279 p.

SONIA ESTER RODRÍGUEZ GARCÍA*

A la luz del VIII Congreso de Antropología Filosófica surge *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, el primero de una serie de tres libros (*La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, en prensa, y *Perspectivas sobre la vida humana: cuerpo, mente, género y persona*, actualmente en edición), que tiene como principal objetivo “reivindicar las aportaciones que la filosofía española del siglo XX ha realizado, en particular, a la antropología filosófica y, en general, a la filosofía” (p. 13). El libro se divide en tres partes, dedicada la primera de ellas al ilustre filósofo español José Ortega y Gasset, la segunda a su, no menos ilustre, discípulo Xavier Zubiri y la tercera a los, en ocasiones injustamente olvidados, filósofos Julián Marías y Pedro Laín Entralgo.

La primera parte comienza con la conferencia inaugural de Pedro Cerezo, “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”. Aquel realiza una disertación sobre las dimensiones que

constituyen la estructura genérica de la vida humana, con el fin de dilucidar si en Ortega nos hallamos ante una Antropología filosófica, una Ontología fundamental o una Metafísica General.

A través del análisis de una serie de tríadas estrechamente conectadas entre sí –mundanidad/espacialidad/temporalidad, *páthos/lógos/éthos*, azar/destino/carácter e imaginación creadora/libertad/razón vital–, el profesor Cerezo concluye que, pese al intento de Ortega de realizar una Ontología más allá de la Antropología filosófica y de la pretendida Ontología fundamental heideggeriana, el filósofo madrileño termina realizando un “extraño mixto” entre Antropología y Metafísica: “acabó haciendo equívocamente una Ontología *generalis* de la vida, pero en cuanto Antropología metafísica” (p. 51).

Por su parte, José Lasaga Medina bajo el sugerente –y no poco provocativo– título “Notas sobre la Antropología defectible de Ortega” –en donde con la expresión “antropología defectible” el autor se refiere a la antropología que faltaría en la filosofía de Ortega– sostiene la tesis de la imposibilidad de una antropología filosófica, en sentido estricto, en este filósofo. La antropología busca la “esencia” del ser humano, pero, según la idea central de la “razón histórica”, el ser humano no tiene naturaleza (esencia) porque, en realidad, el ser humano es historia. En este sentido, “no sería la antropología que hallamos en la filosofía de madurez de Ortega

* La autora es becaria FPI de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Cómo citar este artículo:

Rodríguez García, S. E. (2011). Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo bajo el prisma de la antropología filosófica. Reseña de “Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 263-269.

<https://doi.org/10.63487/reo.492>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre

una antropología de la esencia, de la identidad, sino del cambio (histórico) y la diferencia” (p. 59). Siguiendo esta idea, Lasaga estudia esta “antropología del cambio” a través del movimiento de la vida humana, determinado por la dialéctica de *alteración-ensimismamiento*.

Lejos de compartir esta interpretación, Javier San Martín (“La antropología de Ortega como filosofía primera”) –siguiendo la reflexión iniciada por Tugendhat en el VII Congreso de Antropología Filosófica– reivindica desde la filosofía y la fenomenología de Ortega la consideración de la antropología filosófica como filosofía primera.

De modo general, desde la fenomenología se comprende que toda filosofía comienza en el saber sobre el ser humano, es decir, la filosofía antes de nada es antropología filosófica. De modo particular, desde Ortega y su artículo “Vitalidad, alma y espíritu” se comprende que el fundamento del cuerpo como carne –el cuerpo del otro– está en la experiencia de la carne como cuerpo –el intra-cuerpo–. Estas afirmaciones llevan al profesor San Martín a considerar la antropología filosófica como filosofía primera, dado que el ser humano “es en realidad una subjetividad trascendental o una vida radical en la que todo está radicado o enraizado” (p. 75). En este sentido, toda teoría de la vida humana es una teoría trascendental, previa a la filosofía, cuya función es indicar el punto de partida de cualquier reflexión filosófica.

María Lida Mollo con su artículo “El otro y su pupila. Notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega” estudia las diferencias entre Ortega y Husserl en relación al tema de la inter-

subjetividad. Ambos fenomenólogos encuentran en el cuerpo el medio de acceso al otro. Pero, mientras que para Husserl se puede acceder a las vivencias del otro a través de la *endopatía*; para Ortega esto no es posible: la vida –el yo y su circunstancia– como realidad radical es absolutamente intransferible. Sin embargo, la posibilidad de experimentar la vida del otro de un modo tan radical como la propia lleva a la autora a cuestionarse sobre qué entender por “realidad radical”, porque “si radical es lo interior, entonces radical puede ser sólo mi vida [...], si [en cambio] radical es lo que percibo inmediatamente –el cuerpo del otro– [...] entonces la vida del otro es tan radical para mí como mi propia vida” (pp. 89-90).

Juan Manuel Monfort Prades (“Teoría de la cultura y hombre masa en Ortega”) y Pedro Cortés Rodríguez (“Barbarie y especialismo a partir de *La rebelión de las masas*”) proponen una lectura fenomenológica de *La rebelión*, en la que el concepto de cultura cobra una especial relevancia.

Monfort Prades ve en la obra de Ortega los fundamentos de una fenomenología de la cultura. Dichos fundamentos se pueden encontrar ya en *Meditaciones del Quijote*, texto en el que Ortega vincularía la cultura a las cosas cotidianas, a las cosas que nos rodean y configuran nuestra circunstancia. La cultura, por lo tanto, tendría que ver con el cultivo de lo inmediato y lo espontáneo: “la cultura es el acto creador de sentido sobre la vida espontánea” (p. 98). Reabsorber la circunstancia consistiría en la reconducción de la circunstancia al yo para comprender su

sentido y convertir el mundo en un mundo cultural. A la luz de esta fenomenología de la cultura se puede realizar una nueva lectura de *La rebelión de las masas*, prestando especial atención a la conexión entre cultura y masa.

Cortés Rodríguez, por su parte, interpreta *La rebelión* como una antropología fenomenológica de la cultura. En ella el concepto de cultura se transforma en el engranaje en la dialéctica intelectual/hombre-masa. El hombre-masa, que se encuentra en un estado de barbarie, se halla lejos de la conformación de una cultura auténtica. Ahora bien, dentro del conjunto de hombres caracterizados por este modo de ser también se encuentran personas dedicadas al conocimiento científico especializado. Con la especialización, el científico se centra en una parcela limitada de la realidad, sin atender a la transversalidad, las correlaciones disciplinarias y la pluriculturalidad de la vida humana. Sin embargo, “es a través de la generación de proyectos culturales correlacionados” (p. 107) donde se garantizan las condiciones necesarias para una adecuada investigación científico-humanista en conexión con otros modos de saber.

Alejandro de Haro Honrubia en “Los estudios etnográficos en perspectiva antropología y filosófica: Una reflexión desde Ortega” también incide en la importancia de la cultura en el filósofo madrileño. La finalidad, ahora, es comprobar cómo la antropología filosófica de Ortega es también una antropología cultural, “pues estudia al hombre en circunstancia, deviniendo con ésta social, cultural e históricamente” (p. 112). Haro Honrubia nos pre-

senta a un Ortega conocedor de los estudios antropológicos, etnológicos y etnográficos de su tiempo, detractor del soberbio etnocentrismo cultural y su noción de progreso, y contrario por igual al determinismo biológico y al evolucionismo unilineal.

En “Circunstancia y mundo: imágenes de la trascendencia en la antropología existencial de Ortega”, Pedro José Herraiz Martínez aborda el tema de la trascendencia desde la idea del ser humano que se relaciona con lo distinto-de-sí. El ser humano coexiste con el mundo. Esta coexistencia implica la correlación entre un elemento íntimo –yo– y uno trascendente –el mundo–. Los rasgos que determinan esta trascendencia son el carácter de lugar determinado (circunstancia-mundo) y su carácter temporal, histórico: “si no atiendo y me ocupo en mi circunstancia –trascendencia espacial–, no me hago cargo de mi propia vida y precisamente deja de ser «mía», carece de proyección temporal propia –trascendencia temporal–, se ve alterada” (p. 128).

Por último, Fernando Pérez-Borbujo Álvarez (“El Quijote como modelo antropológico en el joven Ortega y Gasset”) reflexiona sobre la figura del Quijote en Ortega como modelo universal de la condición humana. A través de la dicotomía real/ideal, presente en la novela cervantina, Pérez-Borbujo nos muestra como la verdadera condición humana es, para Ortega, “la de una naturaleza dual cuya voluntad está siempre dirigida al ideal mientras su cuerpo yace en lo real” (p. 136). De este modo, la voluntad heroica, la voluntad de aventuras capaz de enfrentarse con el hábito

y la costumbre, se ve sometida constantemente a la prueba de lo real. En esta lucha agónica se percibe la existencia humana como tragicomedia.

El tema del estatuto de la antropología filosófica es retomado por Diego Gracia en la segunda parte de este libro –dedicada, como señalábamos al inicio, a Xavier Zubiri–. En “La antropología de Xavier Zubiri”, Gracia realiza un recorrido por la historia de la antropología filosófica (antecedentes, constitución como disciplina y posterior evolución). Centrándonos en el filósofo vasco, el autor considera que el proyecto zubiriano –cuyo principal objetivo es el análisis y descripción de la realidad en tanto que aprehensión primaria– es marcadamente metafísico, pero “en el estudio de las diferentes realidades, se topa, como no podía ser menos, con la realidad viva, tanto animal como humana” (p. 150). Las primeras descripciones de la realidad, que Zubiri realiza, están basadas en términos y datos de las ciencias biológicas, aunque a partir de la década de los 70 el filósofo modificó muchos aspectos de estas descripciones. Sin embargo –nos dice Gracia– hay algo que Zubiri nunca cambió: su descripción de persona en cuanto suidad formal, sustantividad humana personal, esto es, “personeidad”.

En la noción de persona profundiza Jesús Conill con “Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)”. Frente a la metafísica (naturalista) griega de la persona y el idealismo moderno, Zubiri considera que la dimensión natural y la personal son igualmente esenciales. El hombre es a un

tiempo *persona y natura*, el hombre es *existencia personal*: “el hombre existe como persona, la existencia es suya y la vida es suya” (p. 164).

Ahondando en la concepción del ser humano, Antonio González analiza la expresión zubiriana según la cual el hombre es “El lugar geométrico de la realidad”, esto es: el lugar donde se actualiza la realidad de las cosas. Considerado de este modo, el hombre sería objeto primero de la filosofía, pero esto no implicaría que la filosofía primera –según Antonio González y en clara disputa con la tesis sostenida por Javier San Martín en la primera parte de este libro– sea la antropología filosófica, porque la filosofía primera no tendría como objeto de estudio al hombre en todas sus dimensiones y estructuras sino a “los actos de actualización de realidad, con sus dimensiones accionales, sentientes y corpóreas, los cuales constituyen al hombre como lugar geométrico de la realidad” (p. 179).

Por su parte, en “Antropología, noología y metafísica”, Germán Marquín Argote pone de relieve la doble dimensión –noológica y metafísica– de la antropología filosófica de Zubiri. El análisis fenomenológico de los hechos tal como se presentan en intelección es un estudio de noología. Sin embargo, estos hechos deben ser explicados en tanto que realidades existentes en el mundo, es decir, metafísicamente. Es esta doble dimensión la que le permite definir al hombre como “animal de realidades”, como “inteligencia sentiente” y como “suidad personal”.

Antonio Pintor-Ramos en su artículo “Zubiri: la dimensión histórica de la

persona” estudia la historia –la historicidad– como una dimensión que determina la sustantividad humana en cuanto esencia abierta que debe realizarse. El presente es la actualización de posibilidades del pasado, por eso podemos decir que el pasado pervive en el presente. Pero, en este también se encuentran las posibilidades que el hombre puede aprehender –ahora, en el presente– y que podrá actualizar –después, en el futuro–. En este sentido, “[...] la historicidad se hace real en el decurso de la vida de una esencia abierta cuando ésta realiza las posibilidades que le entrega el pasado conforme a una proyecto de futuro” (pp. 195-196).

En “Neofilia: la vida de la experiencia”, Juan A. Nicolás investiga la novedad en la experiencia –las experiencias nuevas– y la huella que esta deja en nuestra vida. La novedad condiciona el sentido mismo de la experiencia y, según Nicolás, “el rasgo de «novedad» constituye algo así como la vida de la experiencia” (p. 201). En esta reflexión el autor, con gran maestría, relaciona la experiencia de la indiferencia –el aburrimiento, la cotidianidad– del primer Heidegger con la recomendación de “pasar por todo sólo una vez, una vez sólo y ligero” del poeta León Felipe –que permitiría la apertura intelectual, el respeto a las cosas (nuevas) y la pérdida del sentido más propio–; así como la “excentricidad” de Apel –que remite a la apertura a nuevas perspectivas e interpretaciones– con la imposición de la aprehensión primordial de la realidad y la imaginación de Zubiri, interpretadas, respectivamente, como condición y fuentes de la novedad en la experiencia.

Por último, Carlos Ortiz de Landáuzuri en “La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera” expone el conflicto existente en torno a las distintas interpretaciones realizadas sobre la noción de *sustantividad* en Zubiri. Villanueva y Bañón coinciden en el sentido fenomenológico de la noción; pero, mientras que el primero considera el tratamiento fenomenológico compatible con los análisis ontológicos –al menos en el Zubiri de *Sobre la esencia*–, Bañón habla de una progresiva “*desontologización* de la noción *fenomenológica* de *sustantividad*” (p. 219). Por su parte, Tirado y Rivera afirman que en *Inteligencia sentiente* Zubiri habría abandonado la justificación *fenomenológica* de la sustantividad en pro de un análisis *crítico-trascendental*. Aunque Tirado entiende este análisis *crítico-trascendental* como una prolongación de los análisis *fenomenológicos*, mientras que Rivera considera que existe una diferencia radical entre ambos planteamientos. En ambos casos, la polémica en torno al concepto de sustantividad da lugar a la “aparición de un posterior proceso en sí mismo *paradójico* de generalización abusiva y arbitraria” (p. 225), todavía por analizar en profundidad.

La tercera parte de este libro –Julián Marías y Laín Entralgo– comienza con el artículo de Perre Queraltó Segarra, “La antropología metafísica y la felicidad humana en Julián Marías”. El filósofo vallisoletano dedicó toda su filosofía a la exploración de la “estructura empírica de la vida humana” –aquella que nos viene dada por la

experiencia y que remite a la vida individual, a la vida de cada cual—. Dentro de la forma concreta de la circunstancialidad de la vida uno de los temas que ocupa a Marías es el de la felicidad. La felicidad está ligada –según este filósofo– a la futurición, a la pretensión del hombre de encontrar-*se*. El problema es que esta pretensión nunca puede ser totalmente satisfecha, lo que llevará al ser humano a un constante fluir entre felicidad e infelicidad.

En “La persona como realidad abierta”, Francisco Javier Ibáñez Fernández expone algunas de las ideas fundamentales de Marías sobre el entorno de la persona –la vida como realidad radical, el hombre instalado en un cuerpo, y en un mundo de cosas y personas– y sus notas constitutivas –la persona como realidad nunca acabada (como no-cosa), la donación amorosa entre varón y mujer, el mundo personal de las acciones y relaciones, la ilusión y la libertad–, para terminar en la exploración de la persona como realidad abierta a la trascendencia del futuro, la muerte y Dios.

José Luis Sánchez García recupera en su artículo “Sensibilidad y estructura sensorial en Julián Marías” el tema de la estructura empírica de la realidad y su determinación a través de la sensibilidad y los sentidos. La sensibilidad es la manera real de estar “en” y “con” la realidad, el modo de “estar en el mundo”. Pero la sensibilidad se articula en los sentidos, los cuales nos hacen descubrir diferentes aspectos del mundo. Pese a que el sentido predominante en la edad más temprana es el gusto, la estructura empírica de la vida adulta vie-

ne determinada por otros tres sentidos: el tacto, la vista y el oído. Sentidos que “constituyen tres dimensiones inseparables que se pueden analizar con relativa autonomía: la realidad, la mundanidad y la significación” (p. 251).

“El cine de Julián Marías. Una visión de la vida humana” de Ildefonso Rodríguez Alcalá nos acerca a un Marías cinéfilo, porque –como no podía ser por otro motivo– el cine nos ofrece una visión de la vida humana y de él “extraemos un conocimiento antropológico” (p. 256). De este modo, Rodríguez Alcalá muestra las funciones que, según Marías, cumpliría el cine: como *ensayo de las posibilidades humanas*, permite adquirir una virtual experiencia de la vida; como educador *de sentimientos*, nos permite “ver” sentimientos que el lenguaje no puede referir; como *recreador de la circunstancia orteguiana*, nos muestra otra perspectiva que permite enriquecer la circunstancia propia; como *experimento sobre la vida humana*, en cuanto relato de ficción verosímil; y como *transparencia de la vida del hombre*, arroja luz sobre aspectos del ser humano que en la vida real permanece en la oscuridad.

Elisa María Núñez Sánchez en “Verdad y educación en Julián Marías” reflexiona sobre dos aspectos cruciales e íntimamente relacionados en la educación personal: la razón y el lenguaje. La vía de acceso a la realidad que exige la verdad culmina en la razón, pero una de las manifestaciones fundamentales de esta reside en el lenguaje. A través de la aprehensión del lenguaje, el hombre se instala en la lengua y con la comunicación se determinan ciertas

formas de convivencia. Asimismo el paradigma de verdad de Marías pone de manifiesto aspectos a los que tradicionalmente se ha prestado poca atención como, por ejemplo, el hecho de que toda investigación debe ser realizada en una comunidad de enseñanza-aprendizaje, pues esta comunidad “posee aspectos morales evidentes y no se encuentra al margen de los condicionamientos históricos y sociales” (p. 269).

En “Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, Juan Fernando Sellés aborda el tema de la intimidad en estos tres filósofos así como sus pros y contras. El tema de la intimidad es fundamental para estos tres pensadores en relación con la radicalidad de la vida humana, pero se distinguen por su comprensión y vía de acceso a ella. Para Ortega el ser humano posee dos aperturas –una hacia el exterior y otra hacia dentro–, a la segunda de ellas se llegaría mediante el ensimismamiento; por su parte, Zubiri oscila a la hora de explicitar un método cognoscitivo de la intimidad –mediante algún sentido, a través de los sentimientos, a través de la *conformación* vinculada a la *vocación* personal, etc.–; mientras que Marías afirma que la intimidad se alcanza en situaciones privilegiadas, “una de las cuales es el *amor personal*” (p. 279), y es superior –en contraste con Ortega– a la apertura hacia el exterior.

Esta tercera parte –y el conjunto total del libro– se cierra con el artículo

“Notas para una teoría de la creencia en las primeras obras de Pedro Laín Entralgo” de Rafael Lorenzo Alquézar. En él, el autor realiza una exposición sobre la evolución y las implicaciones del concepto de creencia –una de las tres condiciones de posibilidad de ser hombre, junto a la esperanza y el amor, según Laín Entralgo– a través de las primeras obras del filósofo turolense. El análisis de Lorenzo Alquézar nos guía desde la consideración de la creencia como carácter pre-judicativo de la conciencia –creencia en la existencia de la realidad, en general, y de la realidad del otro, en particular– hasta la creencia en medicina, pasando por el amor creyente “que supone la culminación del amor humano tanto desde el punto de vista personal como colectivo” (p. 291) y conducirá al estudio de lo sobrenatural, de Dios.

Para concluir sólo podemos decir que los artículos recopilados en este volumen profundizan en aspectos cruciales de estos cuatro filósofos españoles. Aspectos que no están totalmente esclarecidos ni agotados. De ahí, la multitud de perspectivas, análisis e interpretaciones que en ocasiones dan lugar a puntos de vista encontrados y debates fructíferos. Esos que enriquecen y motivan la reflexión filosófica. Lectura obligada, por tanto, para todo aquél –aficionado o especialista– que desee conocer las actuales líneas de investigación de la antropología filosófica española y sus principales estudiosos.