

Taula

(UIB) núm. **11** Juny **1989**

**LA PARADOJA DEL HOMBRE
EN ORTEGA ***

C. J. Cela Conde

La oportunidad que me brinda el club liberal de Palma para poder hablarles a ustedes de Ortega en ocasión del centenario de su nacimiento es, para mí, motivo de orgullo y de inquietud. El por qué del orgullo imagino que no necesita mayores explicaciones, pero quizá fuese oportuno precisar algo más cuál es el origen de unas preocupaciones que, por mi parte, me atrevería a calificar de «generacionales». Ortega, con ser de lejos el pensador más importante que hemos tenido en España durante este siglo, es también en gran medida un extraño para no pocos de

los integrantes de mi generación. No me atrevo a pensar que eso sea justo ni descabido, pero tampoco resulta un hecho gratuito. Intentaré explicar por qué.

El artículo inédito de Ortega que aparece en la *Revista de Occidente* al conmemorarse hace tres años el vigésimo quinto aniversario de la muerte del filósofo, y que se titula «Medio siglo de filosofía», pretende realizar un balance lo que fue el pensamiento especulativo en los primeros cincuenta años de nuestro siglo. Allí se cita a Heidegger, a los griegos, a Fichte y Hegel, a Kant —se cita, sobre todo, a Kant y los neokantianos—, a Bergson, a Husserl y Scheler, a Dilthey y, un tanto de rebote, a Sartre y a nuestros escolásticos. Es ésa la filosofía de la primera mitad del siglo XX para Ortega, quien llega a decir que «pocos objetos se parecen menos a la filosofía que los libros de Stuart Mill» y un poco más adelante asegura textualmente que «Inglaterra no ha tenido nunca filosofía, como no ha tenido música». Ortega entiende que fuera de Alemania ha habido cosas como el pragmatismo americano o la lógica matemática, pero ninguna de ellas fue filosóficamente operante, para él, hasta integrarse en el cuadro del pensamiento alemán.

Mi generación se hizo en una idea muy diferente de la filosofía. Si se dejaban de lado los folklorismos cavernarios, aparecía una alternativa entre la filosofía analítica interesada por cuestiones como el lenguaje, la ciencia o la lógica formal, y los coletazos del marxismo escindido entre la escuela de Frankfurt y el estructuralismo. Los filósofos analíticos no tenían ya casi nada de germánicos, una vez trasladado el centro de gravedad de la escuela desde Viena a Inglaterra; los estructuralistas giraban en torno a la figura de los franceses, y, por lo que se refiere a los frankfortianos, cada vez se encontraban más metidos en el mundo anglosajón, aun cuando sólo fuera por la necesidad de atender a las críticas que les llovían desde las trincheras del neopositivismo. Supongo que me dejo fuera del tintero no pocas inquietudes y afanes pero, al menos en lo que a mí respecta, el mundo de la filosofía quedaba muy lejos no sólo de Alemania sino, cosa más importante, del idealismo y la fenomenología.

De ahí que Ortega fuera, para los que así pensábamos, un autor raro y ambiguo. Todos sabíamos, claro es, que el pensamiento español no había conseguido zafarse del tufo provinciano hasta que Ortega metió de lleno los nuevos modos europeos en la universidad de Madrid. Pero los que en mis tiempos de estudiante pretendían pasar por orteguianos eran, salvo las honrosas y un tanto escasas excepciones que

están en la mente de todos, unos románticos empeñados en la tarea imposible de mantener congelado el tiempo en el exilio, o unos turbios manipuladores dispuestos a realizar una más de las síntesis eclécticas con las que todo pensador mediocre cree estar haciendo justicia a Aristóteles. Lo uno resulta insistir en un lenguaje que, para nosotros, era anticuado e incomprensible. Lo otro se trataba de una tergiversación más al amparo de unos curiosos personajes que pregonaban a grandes voces el final de las ideologías justamente cuando en la universidad volcábamos autobuses y corríamos ante los caballos y las porras invocando el nombre de las ideas.

Así que hablar de Ortega supone para mí un compromiso que, no por gozoso, consigue perder nada de su virulencia. Imagino que en estas circunstancias se me perdonará si dejo de lado el recurso fácil de hacer una exégesis más o menos laudatoria. En su lugar voy a permitirme el releer a Ortega y su pensamiento en aquello que se relaciona con uno de los problemas más grandes que ocupan a la filosofía de ahora mismo, si es que alguna vez ha dejado de hacerlo: el de la paradoja del ser humano, atrapado dentro del individualismo que psicológicamente asoma por medio de la intuición de su propia conciencia como libre y, de forma simultánea, como amarrado socialmente a la necesidad de una vida gregaria sin la que ningún hombre puede llegar a serlo y que le presta casi todas sus señas de identidad. En la jerga de los filósofos ese asunto suele circunscribirse al ámbito de la llamada antropología.

Los atentos anotadores de la obra de Ortega han ido exhumando hasta los más mínimos detalles de su quehacer intelectual, y, por supuesto, no han dejado a rastrear con aplicación y cuidado el tema siempre espinoso de cuáles pudieron ser las influencias que pudo haber sufrido el filósofo. Si hemos de hacerles caso, la antropología de Ortega pasaría por unas pautas en las que es identificable la huella de Simmel y Spengler, la de psicólogos neokantianos como Paul Natorp y la de fenomenólogos al estilo de Pfänder, Geiger o Schnapp. No voy a discutir que sea eso así, ni a pretender incidir una vez más en la taxonomía de las etapas del pensamiento filosófico de Ortega. Pero creo que los tiros, si no errados, cuentan con ciertas lagunas en su trayectoria. Voy, pues, a ceñirme en exclusiva al texto que Ortega nos propone, y a buscar, dentro de él, la unidad de una idea de hombre que, según creo, resulta moldeada firmemente desde una época temprana y que es la que va prestando el armazón necesario para el desarrollo posterior de la ontología de

la sociedad que aparece en las obras más divulgadas.

Ortega sitúa su antropología de acuerdo con las únicas bases que un filósofo formado en el rigor intelectual del neokantismo podía aceptar: las que le proporciona la ciencia biológica de su tiempo. Y no hace falta acudir a las técnicas complejas de la hermenéutica para comprender de dónde proceden las ideas sobre el hombre como organismo que está utilizando. El mismo nos lo dice. En *la vida en torno*, dentro del 2º volumen de *El Espectador*, es decir, en 1917, Ortega presenta de forma explícita una tesis que venía ya anticipada por las *Meditaciones del Quijote* de tres años antes: la de la vida como diálogo entre un individuo y su paisaje. «Lo circunstante» tiene aquí un valor biológico, ecológico diríamos ahora, y se apoya en las tesis de científicos como Jacobo von Uexküll a quien se cita en esa y otras ocasiones. Tales ideas biológicas sostienen que la unidad orgánica no es la del cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos los seres que en él se encuentran, sino, por el contrario, la de un todo funcional, un conjunto constituido por cada cuerpo y el medio específico con el que está relacionado. Al margen de que Ortega se equivoque cuando cree combatir así una visión “ortodoxa” del darwinismo que, a decir verdad, hace muy poca justicia para con Darwin, lo importante es la aparición de una perspectiva biológica desde la que va a entenderse la idea bien central en la filosofía de Ortega de las relaciones diferenciales entre el individuo y su paisaje, entre el ser y la circunstancia. Que yo sepa es ese un aspecto de la herencia intelectual de Ortega que no ha sido excesivamente puesto en evidencia, si excluimos la interpretación hecha por Ferrater Mora del perspectivismo orteguiano como desarrollo del concepto biológico de individuo.

Voy a intentar, si ustedes me lo permiten, seguir la línea maestra que toma Ortega de la biología de su época a través de dos teorías que van a inscribirse en el terreno de las relaciones entre el hombre y su paisaje y suponen, de hecho, unos ciertos hitos en el intento de solución de la paradoja del ser del hombre que nos propone la antropología orteguiana. Estas son la teoría del ideal y la teoría vitalista de la civilización. Aun cuando no voy a seguir un orden cronológico estricto, porque me parece innecesario, ambas se expresan entre 1917 y 1924. Quede claro, en todo caso, que su alcance supera ampliamente esos límites dentro de la obra del filósofo.

En 1924 escribe Ortega el epílogo al libro de Victoria Ocampo *De*

Francesca a Beatrice. En él aparece una frase que puede tomarse en un sentido poético: «la vida es imposible sin un ideal». Pero lo que Ortega nos está diciendo se encuentra muy lejos de la retórica en la que suele apoyarse cualquier sentencia de ese tipo. Mantiene Ortega que la vida consiste en un sistema de funciones corporales y psíquicas, de operaciones que se dirigen al mundo que la rodea. El papel de ese mundo no es pasivo, sino sumamente activo: se ocupa de excitar la actividad funcional del organismo. Y esa presión del entorno resulta ser un componente tan básico en el fenómeno de la existencia que vivir, en realidad, no consiste en otra cosa que en ser excitado por el mundo. De esa forma nuestro medio se convierte en una especie de almacén de estímulos que contiene todo aquello necesario para proporcionar su esencia a la vida: estímulos físicos que son capaces de provocar las funciones corporales, y estímulos psíquicos que hacen posible la funcionalidad de las acciones psíquicas. Los estímulos psíquicos que contiene el almacén del mundo son, para Ortega, los ideales. «Cese la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales» nos advierte. Los ideales en la obra del filósofo no son más que resortes biológicos sin los que la vida, sencillamente, no funciona. Y si algunas veces se nos presentan con una dimensión gigantesca, moviendo la existencia psíquica de pueblos y naciones, otras, las más, no pasarán de atraer, o irritar, o encantar a un simple ciudadano. Es poca esa diferencia para permitirnos hablar de «ideales elevados». Ortega coloca una estocada mortal a la trascendentalización semántica de los ideales a la que son tan aficionados por lo común los moralistas. Para que algo sea un ideal, nos dice, no basta que parezca serlo por razones de ética, gusto o conveniencia. El ideal, grande o pequeño, elevado o rastrero, lo será en tanto que sea capaz de atraer nuestros nervios y excitar nuestra sensibilidad.

Pero nos encontramos así con una seria dificultad. Cuando Ortega comienza a hablar del paisaje vital, allá por 1914, acusa a Darwin de caer en una trampa determinista. Si nuestras acciones, desde el esquema a que conduce el planteamiento de la teoría de la evolución, no pasan de ser reacciones frente a un entorno que nos determina, desaparece toda posibilidad de convertir al hombre en un ser libre y capaz de llevar a cabo actos originales. «Darwin —nos dice Ortega— barre los héroes de sobre la faz de la tierra». ¿No estamos acaso volviendo, diez años más tarde, por idénticos senderos de quiebra de la libertad del individuo?.

La teoría del ideal como estímulo que nos lanza el medio puede tener, ciertamente, una lectura de ese tipo. Pero sería parcial y mixtificada. Para entender con plenitud el alcance del protagonismo del mundo, en lo que se refiere a los actos del ser humano individual, hace falta ir un poco más lejos y entender cómo se relacionan en sus aspectos históricos todos los personajes del drama. Eso es algo que tiene su mejor expresión, según creo, en la segunda de las teorías a las que antes hacía referencia, la teoría vitalista de la civilización y la cultura.

También corre al año 1924 cuando Ortega incluye en *Las Atlántidas* unas reflexiones acerca del pluralismo rastreable en la historia de la humanidad. En sus páginas aparece una vez más expresada la idea de la vida como diálogo con el entorno, como una convivencia en la que el individuo se enlaza con el medio que le rodea de forma estrecha y recíproca, hasta el punto en que se funden ser y paisaje. «Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta» nos dice allí Ortega. Y esa idea, cuya trascendencia contamina no sólo la ontología, sino la teoría de la historia, la ética y, por supuesto, la política, la sociología y la antropología del filósofo, ha sido a mi modo de ver poco aprovechada hasta fructificar, de manera tangencial y un poco a salto de mata, dentro de la fundamentación ética que Javier Muguerza, hace ya unos años, intentó oponer bajo el nombre de neoperspectivismo a la omnipresente razón analítica.

Insisto en la importancia del concepto de paisaje en Ortega. Y sencillamente porque si la biología de su época le anima a proclamar el que cada especie goza de su propio paisaje, de inmediato surge la pregunta inevitable sobre cuál es en realidad el paisaje del hombre. Dado que el paisaje de toda especie es una reducción dentro de los paisajes infinitos que ofrece el cosmos, la respuesta tiene que intentar seguir las claves de esa reducción humana. Y eso exige un tratamiento doble. Por un lado, el paisaje del ser humano es trascendente: ningún hombre, nos dice Ortega, ha vivido íntegro el paisaje de la especie. Eso también es cierto, desde luego, para cualquier animal, pero en un sentido muy diferente. El hombre realiza una primera reducción de forma que cada pueblo y cada época limitan el abanico de las posibilidades ideales que suponen el pertenecer a la especie humana. En esa forma cobra su dimensión más auténtica la trascendencia del paisaje humano: ningún hombre, jamás podrá vivir todos los paisajes que los distintos pueblos y las diferentes épocas han ido acuñando y seguirán haciéndolo hasta el fin de la huma-

nidad.

Pero, por otra parte, esa idea de paisaje humano cobra un segundo sentido, esta vez inmanente, para cada hombre en particular. El individuo, cada uno de nosotros, realiza dentro de su época y de su pueblo una última y definitiva reducción, a menos que renuncie a ese privilegio y esa servidumbre. La manera de Ortega entiende la posibilidad de esa renuncia doble ha dado lugar a no pocas críticas dirigidas hacia su sociología y su teoría política. Pero es esa cuestión que quisiera dejar de lado para centrarme en lo que supone de esencial para la paradoja antropológica la existencia de todas esas sucesivas reducciones. El resultado último es el de la desaparición de lo que, desde perspectivas idealistas, pudiera entenderse como «paisaje natural del hombre». No existe nada semejante dentro de los esquemas que estamos manejando. «El hombre —acabará sentenciando Ortega— no tiene naturaleza; tiene historia».

La conclusión parece, a primera vista, sorprendente. Desde el punto inicial de un biologismo a ultranza hemos acabado desembocando en un postulado de talante historicista que niega, de hecho, cualquier tipo de naturalismo. Pero resulta peligroso hacer afirmaciones tan rotundas cuando se habla de estos asuntos, sobre todo si hay dudas acerca del alcance que pueden llegar a tomar. Estamos sosteniendo que el paisaje del ser humano queda enmarcado en las coordenadas de una época y un pueblo; según sean éstas aparecerán unas líneas moldeadoras que, a ciencia cierta, no serán las mismas para el hombre del paleolítico y el ciudadano de la Europa industrial. La última reducción posible, la del individuo enfrentado finalmente a su propio y personal paisaje siempre quedará vinculada, por necesidad, a los resultados previos de aquella intersección entre pueblo y época. Del mismo modo que el pertenecer a la especie humana limita el paisaje del hombre impidiéndole respirar el oxígeno diluido en el agua, la vida necesaria en comunidad es la que impone esa circunstancia histórica a la que está sujeto el individuo. El hombre entendido como comunidad histórica, como pueblo, es sin duda capaz de superar el determinismo biológico en el sentido en que interpreta éste Ortega cuando ataca la tesis darwinistas. Pero ¿qué sucede con el hombre entendido como individuo?

La antropología de Ortega obliga a sostener tres perspectivas distintas del hombre, según haya que entenderlo como especie (que está sujeta a limitaciones biológicas), como pueblo (que cuenta con limitaciones históricas) o como individuo. El hecho de que sean los individuos quie-

nes forman los pueblos y construyen su propia historia no contribuye, por cierto, a aclarar el panorama. ¿De qué manera podemos interpretar que sea precisamente el hombre en su sentido más determinado, el que queda sujeto a la biología y a la historia, el sujeto que tenemos que calificar al final de libre? Ortega nos propone la siguiente tesis para contestar a esa pregunta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan hacer un día materialmente imposible, pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición.

Pero, ¿verdaderamente hemos avanzado algo por esa vía? ¿Y si ese «sentirnos libres» no fuese nada más que un trágico error de perspectiva? La sociología fenomenológica que aparece a partir de los años 60 en los Estados Unidos con toda la fuerza que le proporciona la crisis del estructural-funcionalismo no dejaría de insistir en las virtudes terapéuticas de una construcción de la realidad que nos permite ir interpretando el mundo social por medio de fabulaciones de ese tipo. Y al fin y al cabo es también el propio Ortega quien nos dice que cosas como la razón y la libertad no forman sino una tenue película bajo la que se encuentra un interior nuestro que no resulta ser ni racional ni libre en modo alguno.

El sentido de la libertad en Ortega es el de la posible transformación de las limitaciones naturales (limitaciones entre las que sitúa, por cierto, la coacción de la colectividad sobre el individuo, es decir, el Estado), hasta darles la forma deseada. Ese sería, casi, el ideal estoico. Pero la única vía de expresión de esa libertad se instala en el nivel segundo de aquellos sentidos que cobraba el concepto de ser humano, es decir, en términos de colectividad y no de individuo. Mediante este recurso cabe hablar de pueblos libres, que serían aquellos capaces, entre otras cosas, de proporcionarse la coacción estatal deseada, en el buen supuesto de que el Estado sea inevitable de forma natural. Pero difícilmente cabe hablar aquí de la libertad del individuo.

Que yo sepa no existe en la obra de Ortega un intento explícito de resolver la cuestión de la libertad humana, es decir, la paradoja del hombre moldeado por un paisaje histórico que, a la vez, está él construyendo de continuo. Pero sí que puede encontrarse en sus libros una teoría de la civilización y la cultura como expresiones del psiquismo humano, y en ella hay que enmarcar necesariamente todo tipo de solución que quiera darse el problema de la libertad. Imagino que, a estas alturas, nadie se extrañará si el asunto de la cultura y la civilización queda

vinculado a la naturaleza biológica del hombre.

En los *Ensayos filosóficos* de 1921 (3er. tomo de *El Espectador*) se habla de la función esencial de la vida asignándole diferentes rangos. Según esa división, el organismo puede hacer frente a las exigencias del medio a través de una vitalidad primigenia, nada especializada, que contiene lo profundo del vivir, o bien, alternativamente, gracias a la formación de estructuras biológicas especializadas, de las que los órganos de locomoción de los vertebrados serían un ejemplo oportuno. Cuanto más rígido y especializado sea un órgano, mejor hará frente a las circunstancias del ambiente bajo el que ha aparecido y para el que cumple una función específica, pero en esa adaptación funcional existen ciertos costes. La especialización se paga con una pérdida de la versatilidad de que goza todo órgano general, no específico.

Esta disquisición biológica, largamente ilustrada mediante las comparaciones entre un organismo nada especializado como la ameba y otro que ha seguido el camino contrario como el hombre, no es sino la excusa para establecer una similar gradación en el terreno de lo psíquico, distinguiendo también tres niveles diferenciales: uno, general y omnipresente, que contiene los ímpetus originales de la especie humana, como la curiosidad, el amor, el odio, y el afán de gozo y de triunfo; un segundo nivel, más específico, en el que aparecen los cauces normativos del pensamiento y la creación científica, junto con las pautas de la moralidad, y que constituiría el estadio de «la cultura»; por último, un tercer nivel en el que las técnicas concretas de lo industrial y lo político señalan el grado de civilización. Pero esos tres niveles no suponen que se haya establecido una periodización histórica al estilo de las interpretaciones al uso en los autores del siglo XIX relativas a la marcha de la humanidad. Aunque Ortega está utilizando los términos de Morgan, y habla del salvajismo y la civilización, sus conceptos no son evolutivos en ningún modo. Se trata de reducciones específicas que realiza la psique humana en el terreno de las emociones, y resulta muy sencillo ofrecer un ejemplo de cómo operarían aun cuando Ortega no encuentre necesario ofrecer ninguno y, por tanto, no se le pueda culpar a él de esta aplicación concreta. Una emoción universal, como el ansia de poder, que procede del nivel originario y salvaje del ser humano, tomará cuerpo a través de las pautas culturales de la época y el grupo, orientándose hacia una meta que puede ser, por ejemplo, la conquista de tierras de infieles, o la búsqueda de los votos de los ciudadanos. Pero será el grado último de civilización

el que proporcione los medios en los que puede basarse la estrategia a seguir, si es que no llega a influir también en el poder concreto deseable. Y esa simultaneidad de los tres niveles del mundo psíquico es de suma importancia para la historia de la humanidad. Ortega admite que la vida marcha en el sentido de la progresiva especialización, pero la presencia constante y simultánea del vitalismo primitivo, las pautas culturales y la tecnificación, le permite sustentar una idea un tanto cíclica del cambio cultural y social que proporciona al menos algo de autonomía al individuo maniatado por las determinaciones históricas. Para Ortega la cultura y la civilización de una época no son sino los productos, las creaciones del hombre salvaje movido por los ímpetus originarios que proceden del nivel más genérico del ser humano. Son los estallidos del salvajismo que subyace y fundamenta la conducta psíquica de todo hombre los que anticipan y son capaces de moldear en cierto modo las pautas generales de toda gran renovación cultural. No es raro que Ortega recuerde aquí a Nietzsche: «El salvaje no es sino el *antiguo* moderno». Pero nos previene también nuestro filósofo contra cualquier tentación de primitivismo ingenuo, a la manera de Rousseau. El valor del ímpetu salvaje no es sino el de asegurar y enriquecer una nueva cultura y una más alta civilización. De ahí que Ortega, en nombre de esa cultura que ha de venir más adelante, entienda que es una torpeza el llevar al Quijote o a Hamlet a la escuela primaria. A su juicio es necesario preservar la frescura en el niño de la vida espontánea, cosa que evitaría el castrar en su espíritu esa lozanía salvaje que puede llegar a ser el sustento de la nueva cultura y la novísima civilización acechantes en toda época tormentosa e incierta.

Mediante la teoría vitalista de la civilización y la cultura resulta quizás más transparente la operación global de la metafísica de Ortega, encaminada a resolver uno de los problemas principales de los que ha dejado en herencia el racionalismo kantiano. No podemos acabar este repaso apresurado sin hacer una referencia, aun mínima, al concepto orteguiano de «razón vital».

«Razón vital» parecer encerrar un contrasentido dentro del contexto filosófico en el que nos movemos. La estrategia de distinguir entre «naturaleza», por un lado, y «razón», o «racionalidad», por el otro, cuenta con una larga tradición en la historia del pensamiento de Occidente. Se inaugura, como es sabido, merced al intento de los sofistas griegos de construir una alternativa de la ética reflejada en los poemas

de Homero, pero su sentido epistemológico pleno no aparece hasta que Kant realiza su célebre y tajante diferenciación entre el terreno de la causalidad, vinculado a la naturaleza, y el de la racionalidad, que proporciona al hombre la vía de escape hacia su libertad y su autonomía. Desde entonces la especulación filosófica queda marcada por la alternativa inexorable que resulta de negar la dualidad kantiana, y sostener, con Schopenhauer por ejemplo, la continuidad entre razón y vida, o, por el contrario, aceptar a Kant y pechar con las consecuencias de una discontinuidad que se ha mostrado hasta el momento incapaz, que yo sepa, de escapar a un formalismo paradójicamente irracionalista como el que acaba enseñando, sin ir más lejos, la ética analítica anglosajona.

Ortega pretende terminar con esa alternativa. De hecho *El tema de nuestro tiempo* (1924) no tiene sino ese propósito: el de someter la razón a la vitalidad. Podría pensarse que eso no es más que aceptar de lleno las tesis de Nietzsche, sobre todo cuando leemos en la obra de Ortega que «es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista». Pero no tarda el filósofo en publicar un artículo (sobre cuya poca difusión se quejaría, por cierto, muchos años después), titulado «Ni racionalismo ni vitalismo», en el que pretende dejar las cosas claras y, según me parece, lo consigue sobradamente. Frente a la teoría vitalista «fuerte» que Ortega identifica con Bergson y que supondría una epistemología irracionalista de corte intuitivo, se insiste en otro tipo de vitalismo, el que subyacería de hecho a las obras como *El tema de nuestro tiempo*, y que no pretendería por su parte sino aclarar las relaciones que existen entre razón y vida y, en consecuencia, entender dónde se encuentran las auténticas fronteras que el racionalismo, según Ortega, ha mistificado.

Por supuesto que nuestro filósofo no se contenta con indicar cual es el nudo del problema. En realidad el tema de la razón vital es uno de esos asuntos recurrentes dentro de la obra de Ortega, y lo importante para nosotros ahora es que alcanza su dimensión a través del puente que une el sustrato primitivo, el ímpetu originario de la psique humana, con las realizaciones más elevadas de la conducta racional que se expresan en los logros de la cultura y la civilización. Los discípulos del filósofo, con la mejor voluntad, han entendido de forma conmovedoramente ingenua que eso es más que una teoría: es una constatación. A nosotros nos bastaría acudir a Popper para ponerlo en duda. Pero creo que resultaría injusto para la memoria de Ortega atribuirle las virtudes mágicas necesarias para que pudiera superar las limitaciones que le imponía su

propio paisaje vital. Cuando, al hablar de Dilthey, nos asegura que «nunca llegó a plasmar y dominar su propia intuición», Ortega nos está proporcionando las mejores palabras para definir su propio caso. La intuición de Ortega, genial según creo, acerca de la necesidad de superar una contraposición estéril entre naturaleza vital y raciocinio, difícilmente podía llegar a ser plasmada y dominada siquiera por medio de una teoría plausible. Le faltaban medios.

Ortega vive un momento histórico en el que la biología se encuentra en los umbrales de su gran salto adelante. Cuando el filósofo muere, en 1955, han transcurrido tan solo dos años desde el momento en que Watson y Crick descubren la estructura en doble hélice del ácido desoxirribonucleico, acontecimiento que va a precipitar lo que se conoce como la «edad de oro de la genética». Y la teoría del paisaje epigenético de Waddington se enuncia cuando Ortega ya ha muerto, en 1956. Pero no podemos exculpar del todo a nuestro filósofo, ni conformarnos con esa única clave. Al menos desde una década antes el neodarwinismo ya está sentando las bases de la gran revolución genética. *Genetics and the Origin of Species* de Dobzhansky aparece en 1937; *An Introduction to Modern Genetics* de Waddington es de 1940, y *Evolution* de Julian Huxley ve la luz dos años más tarde. ¿Cómo es posible que un lector tan atento como Ortega continúe en esos años escribiendo sobre la evolución humana de espaldas a esa corriente? Una posible explicación estaría en las palabras con las que he comenzado esta conferencia, en el distanciamiento de Ortega del panorama intelectual anglosajón. Sus convicciones acerca del sentido y trascendencia del darwinismo, al que, a la vez, confunde y desprecia, sitúan a Ortega en una línea tangencial respecto al bloque en el que están de hecho fraguándose las bases de la moderna biología. Y aun cuando existe una evidente coincidencia en la voluntad de interpretación de los fenómenos que ligan al hombre con su entorno, la vanguardia de ese movimiento está de hecho fuera del ambiente en el que Ortega se ha formado y se encuentra a gusto. La embrionaria escuela antropológica que va a encauzar el análisis de las relaciones entre cultura y personalidad aparece en los Estados Unidos, es decir, en tierras paganas y al margen del ambiente germánico. Para más ironía, el propio frente fenomenológico se ha trasladado también al territorio yanqui de la mano de un alemán: Alfred Schultz. Ortega, así, resulta encontrarse dentro de un cuerpo de pensamiento desplazado y que, tras él, va a perder aun más la conexión con la ciencia del momento. Creo que el mejor

homenaje que puede hacerse a su memoria es el de rescatar entre las lecturas que se nos proponen de su obra aquella capaz de reconocer las servidumbres a las que estaba sometido. Y descubrirse ante las facultades intelectuales de un hombre que, pese a todo, fue capaz de proponernos de continuo tantos atisbos de intuición genial. Muchas gracias.

Camilo J. Cela Conde

* Conferencia pronunciada en el Club Liberal de Palma de Mallorca en octubre de 1983.