
Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset

Beyond progressivism: the reform of the human being from Ortega y Gasset's perspective

JESÚS CONILL SANCHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de Valencia
46010 Valencia (España)
Jesus.Conill@uv.es

Abstract: This article explains Ortega y Gasset's criticism of modern progressivism, and his new conception of progress as an alternative orientation for life and history, which is based on the reform of the human being and the creative imagination.

Keywords: Ortega y Gasset, progressivism, creative imagination, reform of the human being.

Resumen: Este artículo muestra la crítica de Ortega y Gasset al progresismo moderno y su nueva concepción del progreso como una orientación alternativa para la vida y la historia, basada en la reforma del hombre y en la imaginación creadora.

Palabras clave: Ortega y Gasset, progresismo, imaginación creadora, reforma del hombre.

RECIBIDO: 30/12/09 - ACEPTADO: 14/06/10

ANUARIO FILOSÓFICO 44/2 (2011) 253-275
ISSN: 0066-5215

253

1. CRÍTICA DEL PROGRESISMO

Aunque pueda sonar “políticamente incorrecto” e incluso llamativo, Ortega acusa al siglo del progreso —al siglo de la modernidad, a aquel siglo que hizo del avance su ideal— de haber estorbado el avance y la renovación¹. Además, propone reflexionar sobre “lo que significa psicológicamente hacer del *progreso* el centro de nuestras preocupaciones”, pues sospecha que se trata de “una desviación casi patológica de la conciencia”. Y advierte de los peligros que encierra el hecho de que el “alma progresista” no soporte que pueda ponerse en cuestión tal “afán primordial de progreso”, porque fácilmente conduce de modo paradójico a una actitud dogmática (II, 23), ya que el progresista, “con su ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible” (II, 515).

En esta crítica orteguiana al progresismo se entrecruzan diversas líneas que al final resultan convergentes. En primer lugar, cabe destacar el sentido moderno del progresismo, que ha ido unido al positivismo, como un ejemplo de lo que se ha tenido por “moderno” y “progresista”, de tal manera que a los que no tienen convicciones positivistas se les acusa rápidamente de “inmodernos”. Y algo parecido ha ocurrido en la política moderna, que ha vivido “bajo la bandera progresista”. Por otra parte, a juicio de Ortega, tanto “modernidad” como “progreso” son palabras formales que sirven para incitar en pro de una “superstición” peligrosa, porque precisamente la época que proclama la mutabilidad de las ideas y de las instituciones es la que más se aferra a su inmutabilidad. Por eso Ortega acaba afirmando: “No soy nada moderno; pero muy siglo XX”. Esta peculiar posición orteguiana implica, a mi juicio, haber reflexionado sobre la idea de progreso lo suficiente como para situarse más allá del progresismo moderno.

En concreto, para Ortega, el “progresista” de nuestro tiempo tiene deficiencias graves de comprensión del dinamismo histórico. Por una parte, tiene fobia al pasado. “Deslumbrado por las botas nuevas de la civilización actual, cree que el pretérito no puede enseñarnos nada” (II, 281).

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Nada “moderno” y “muy siglo XX”* (1916), en *Obras Completas* (= O. C.) II (Revista de Occidente, Madrid, 2004) 22-24.

Además del desprecio del pasado, otro de los errores del progresismo (que aparece cuando se lleva a sus últimas consecuencias) consiste en sentir que la vida no tiene más valor que el de preparar el futuro, con lo cual queda claro que el progresismo es “futurismo”. Según Ortega, este futurismo progresista es una grave enfermedad de nuestro tiempo, que consiste en el “afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca” (II, 516).

Dando un paso más, a Ortega le parece que el progresismo es un “utopismo”, una actitud “pueril”, por la que el hombre vive “de las calendas griegas”, haciéndose ilusiones, por tanto, de “una especie de seguro contra las imperfecciones humanas” (IX, 567). Pero, como los griegos no tenían calendas, quiere decir que el utopismo es un ucronismo y no conduce a ninguna parte.

Otro vicio de los “progresistas” consiste en “dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas”, en vez de empezar analizando “lo que *es*”, es decir, en vez de atenerse a “las condiciones ineludibles de cada realidad”. Esta actitud mental es resultado de una construcción “*more geometrico*” de la realidad y, por tanto, una “suplantación de lo real por lo abstractamente deseable”; según Ortega, un nuevo “síntoma de puerilidad”. Porque “no basta que algo sea deseable para que sea realizable” y ni siquiera “basta que algo se nos antoje deseable para que lo sea en verdad” (III, 100).

Recuérdese que, para Ortega, es sospechosa una ética que dicta sus normas olvidando “cómo es en su íntegra condición” aquello cuya perfección pretende definir. Pues “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”. El ideal de algo, “lo que una cosa *debe ser*”, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta” (III, 102)².

No basta, pues, regirse por el deber ser. Hay que atenerse a la realidad. Por eso, según Ortega, “con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente justa” (III, 102). Y es que una sociedad, antes que ser justa y antes que atenerse a los esquemas de lo que *debe ser*, tiene que ser

² J. CONILL, *Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset*, “Revista de Estudios Ortegaianos” 7 (2003) 95-117.

“sana”, es decir, “tiene que ser una sociedad”, “tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que *es*“. No puede olvidarse la realidad. Por ejemplo, una sociedad está constituida por jerarquías y en ella interviene la correspondiente aristocracia, porque una sociedad sin aristocracia no es una sociedad³. Por tanto, Ortega remite al lema pindárico “llega a ser lo que eres” y añade: “Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza”, pues hay que saber mirar la realidad y entonces “toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber” (III, 102).

Otra de las formas de expresión del progresismo es el de los ideales modernos del culturalismo, que —al parecer— tendrían que iluminar y empujar un proceso infinito. A juicio de Ortega, el culturalismo es “siempre progresismo”.

“El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*“ (III, 185).

El progresismo constituye así una actitud vital, por la cual la vida “se hace valiosa como instrumento y substrato de un “más allá” cultural” (III, 185).

Este progresismo cultural, que ha sido “la religión de las dos últimas centurias, no podía estimar las actividades del hombre sino en vista de sus resultados” (III, 195). No es de extrañar que el siglo XIX haya divinizado el trabajo, el esfuerzo obligado, que tiene un carácter homogéneo y meramente cuantitativo (hasta para su remuneración). Pero al trabajo se contraponen el deporte (en el sentido orteguiano), un esfuerzo lujoso y antieconómico, que se entrega “sin esperanzas de recompensa, como un rebose de íntimas energías”, como son la creación, el heroísmo, la santidad. En ese sentido, Ortega resalta que el “día feriado” se contraponen al “día laborioso” (III, 195).

³ D. BLANCO, *El aristocratismo de Ortega*, “Sistema” 76 (1987) 73-99; J. ACEVEDO, *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega* (Universitaria, Santiago de Chile, 1994); I. SÁNCHEZ, *De la rebelión a la degradación de las masas* (Altera, Barcelona, 2003).

Ciertamente, el progresismo es un vehículo del “sentido histórico”. No obstante, Ortega detecta que este sentido se deteriora en manos de los progresistas, porque, a su juicio, creen que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica, ya sea en la versión liberal, la darwinista o la marxista. Los primeros dirán que las variaciones históricas provienen de la lucha entre el espíritu de libertad y el de opresión; los segundos sostendrán que en la lucha por la vida han triunfado los mejor adaptados; los terceros pensarán que el hecho económico es el substrato de la vida histórica (III, 308).

La inercia mental del “progresismo” tiende a suponer que “conforme avanza la historia crece la holgura que se concede al hombre para poder ser individuo personal”. Pero, según Ortega, no es así. “No: la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona” (IV, 132).

A mi juicio, es ésta una cuestión sumamente grave en el mundo contemporáneo, porque el hombre actual se siente “con mayor potencialidad que nunca”: “Nuestro tiempo se caracteriza por una extraña presunción de ser más que todo otro tiempo pasado”. Pero, como asimismo señala Ortega, muy bien puede ocurrir que, a su vez, sea un tiempo de “decadencia”⁴, en cuanto que cabe detectar una “vitalidad menguante”, aun cuando no se lo sienta así. Y éste es el problema.

Ortega insiste en que “vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar” cualquier cosa.

“Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva” (IV, 167).

Al parecer, el alma contemporánea tiene “todos los talentos menos el talento para usar de ellos” (IV, 168).

En efecto, en un primer momento, para la “fe progresista”, todo era posible. Pero también es posible “lo peor”, “la barbarie”, “la de-

⁴ También Nietzsche diagnosticó la decadencia y degeneración modernas. Vid. J. CONILL, *El poder de la mentira* (Tecnos, Madrid, 1997).

cadencia”. Por eso, a partir de esta constatación histórica, Ortega quiere hacer ver “la inseguridad esencial a todo vivir” (IV, 168). Por tanto, más allá del progresismo, habría que volver a experimentar la “inquietud”, la “víscera palpitante y cruenta” de cada momento, su “pulsación pavorosa”; recobrar “el dramatismo radical de nuestro destino”, en vez de insensibilizarnos mediante los “cloroformos” de la costumbre, el uso y el tópico progresista. Porque, como bien percibió ya en su momento Ortega, “por primera vez después de casi tres siglos, nos sorprendemos con la conciencia de no saber lo que va a pasar mañana” (IV, 168).

En suma, Ortega no se considera a sí mismo ni *progresista* ni *idealista*, es más, llega a afirmar lo siguiente:

“El progreso y el idealismo son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad” (V, 302).

¿Por qué? Porque la idea progresista consiste en afirmar que la humanidad (un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que, según Ortega, se inventó en estos últimos siglos) “progresa necesariamente” (V, 306). El progresista se siente seguro de sí mismo y de la historia. Esta idea

“cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decir que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos o [...] tumbarnos a la bartola, y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia” (V, 306).

La historia queda así “deshuesada de todo dramatismo”, porque marcha segura hacia su plenitud.

En cambio, Ortega reconoce que “nuestra vida es peligro” y por eso afirma: “no soy *progresista*” (V, 307). E incluso las seguridades que nos ofrece la técnica actual, y que parecen más firmes que nunca, son ilusorias y “están haciendo peligrar la cultura europea”, porque el

“progresismo” cree que se ha llegado a un nivel histórico en que no cabe retroceso, sino que se avanzará mecánicamente hasta el infinito y, por tanto, “ha aflojado las clavijas de la cautela humana”, de manera que puede dar lugar a que irrumpa una nueva “barbarie” en el mundo (V, 332).

El progresismo viene a ser un “beato idealismo”, el cual no acepta que la realidad histórica, aparte desajustes pasajeros, pueda ser constitutivamente enferma y defectiva. Es el vicio del “optimismo intelectual” que proviene de la “paganía helénica” y llega hasta los “filósofos racionalistas del siglo XVIII”, que lo santifican “bajo la especie de progresismo y cuya curación o corrección es la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mente contemporánea” (IX, 68 y 69). Porque “nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien”. Nada ni nadie puede asegurar que la historia humana deje de ser una “inmensa tragedia”. Y añade a continuación:

“¡Cuánto más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón (...), cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!” (IX, 69).

Por consiguiente, los progresistas, al ser futuristas, utopistas, culturalistas e idealistas, acaban siendo también irresponsables ante la realidad. Y por eso Ortega acaba afirmando: “Los “progresistas” de ayer son los más nocivos reaccionarios de hoy, los que impiden la verdadera acomodación a lo absolutamente nuevo que el tiempo aporta. Son progresistas en línea recta” (II, 541). Son unilateralmente dogmáticos y no es de extrañar que hayan caído una y otra vez en el totalitarismo.

2. SUPERAR EL POLITICISMO

Una de las consecuencias del progresismo en la vida social ha sido su creciente politización. Y aunque es cierto que la vida nos obliga a la acción política, eso no quiere decir que lo que significa la política tenga que invadir “por completo el espíritu”. Pues, como la política con-

siste en “la supeditación de la teoría a la utilidad”, esa invasión de la vida humana por la política es lo que constituirá, según Ortega, el “politicismo”.

“El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas” (IV, 130). La masa “no puede tener dentro más que política” (“exorbitada”, “frenética”, “fuera de sí”), “puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* —en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo” (IV, 130-131). Ya a mediados de los años treinta Zubiri advirtió —como buen discípulo de Ortega— que “nuestra época (...) es también la época de la crisis de la intimidad”⁵. De hecho, hoy en día se habla asimismo de tal apogeo de la “extimidad”, que está llegando a asfixiar la intimidad personal.

La política —entendida de modo politicista— es un ámbito donde se vive la expresión extrema de esa “filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad (...) en lo útil”. La consecuencia es que el pensamiento se reduce a “buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario” (II, 15-21). Precisamente entre los rasgos del siglo XIX Ortega destaca su renovado afán por lograr instrumentos hasta configurar una “cultura de medios”, de tal modo que se ha ido abandonando la reflexión sobre las “cuestiones últimas”, la que es propia de un pensamiento “inútil”.

¿Qué hacer, pues, con la política, más allá del progresismo y su derivación social en el politicismo? Si bien es cierto que de la política no podemos prescindir, sin embargo lo que hay que hacer es situarla “en su rango”, reducirla a su nivel apropiado, en el orden del “pensamiento de lo útil”. Ahora bien, cuando la política “preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo”. Porque “hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira” (II, 16) y de la opinión pública⁶.

⁵ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid, 1987, 9ª ed.) 452.

⁶ Vid. Á. PERIS, *El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, “Revista de Estudios Orteguianos” 18 (2009) 229-260.

Ortega se lamentaba de no haber encontrado sobre la Tierra “hombres veraces”, sino “políticos”, es decir, gentes que sólo están dispuestas a ver el mundo “como les conviene” (II, 16). Esto no quiere decir que Ortega recaiga en el idealismo y considere que “la actitud teórica sea la suprema”, sino que hay que partir de la vida pre-política y “sobre la vida espontánea” (desde el mundo de la vida) debe abrirse a su debido tiempo “la teoría” y asimismo el ámbito político para lo que sirva, pues, según Ortega remitiendo a Platón, el mal viene de que “no hace cada cual lo suyo”, sino que invade el terreno ajeno (II, 18). Habrá que superar, por tanto, el teoreticismo y el politicismo, porque la teoría y la política están al servicio de la vida humana.

Por eso, “cuando alguien nos pregunta qué somos en política” o cuando de un modo insolente nos adscribe a una, Ortega nos aconseja lo siguiente:

“En vez de responder debemos preguntar al impertinente qué piensa él que es el hombre y la naturaleza y la historia, qué es la sociedad y el individuo, la colectividad, el Estado, el uso y el derecho” (IV, 131).

Pues no hay que permitir que la política logre “apagar las luces para que todos [los] gatos resulten pardos” (IV, 131), sino promover una reflexión raciovital que contribuya a analizar la vida y a orientarla como es debido, sin caer en el intelectualismo ni en el “politicismo integral”.

3. UNA NUEVA IDEA DE PROGRESO

La noción de progreso (*epídoxis*, *progressus*) como tal se remonta a la Antigüedad, pero adquiere relevancia en la época moderna, especialmente a partir de las Ilustraciones del siglo XVIII⁷. No obstante, igual que Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* rechaza el modo moderno de entender el progreso, porque no responde a sus exigencias de lo que entiende por “libertad” y “justicia”, también Ortega pro-

⁷ J. RITTER, *Fortschritt*, en J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1972) 1032-1059.

pone una nueva idea de progreso, que va más allá del progresismo moderno y que no se deja atrapar por la estrechez del politicismo integral, que al final viene a equivaler al decisivo fenómeno histórico de la “rebelión de las masas”⁸.

¿En qué consiste básicamente la nueva idea de progreso que propone Ortega? En primer lugar, “el progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor” (II, 428)⁹.

En segundo lugar, “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente”. Por ejemplo:

“En el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta” (II, 163)¹⁰.

En tercer lugar, según Ortega, la técnica es una base fundamental del progreso. La técnica es la adaptación del medio al sujeto. Pero el sentido de la técnica no se entiende, si no se la relaciona con las necesidades humanas. Ahora bien, el concepto de “necesidad humana” abarca lo objetivamente necesario y lo superfluo. Porque el empeño del hombre por vivir es inseparable de su empeño de estar bien. “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre”. Por consiguiente, el concepto de “necesidades humanas” es el más importante para aclarar lo que es la técnica (V, 328).

La técnica es la producción de lo superfluo, porque es el medio para satisfacer las necesidades humanas, muchas de las cuales son objetivamente superfluas, debido a que lo superfluo también es necesario para el hombre. Porque el hombre es hombre porque para él existir significa bienestar, por eso “es *a nativitate* técnico, creador de lo

⁸ Th. MERMALL, *Introducción a La rebelión de las masas* (Castalia, Madrid, 1998, 2ª ed.) 7-92.

⁹ Cfr. A. DE HARO, *Análisis evolutivo de la idea de progreso*, “Revista de Estudios Ortegaianos” 8/9 (2004) 185-217.

¹⁰ Cfr. C. MORÓN, *El sistema de Ortega y Gasset* (Alcalá, Madrid, 1968) 313-317.

superfluo”. Aquí está el “sentido de la técnica”, que se aclara cuando se advierte que las finalidades de los actos instintivos y de los técnicos son distintas:

“De un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto” (V, 329)¹¹.

Así pues, las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar; por tanto, habrá que averiguar qué es lo que entiende el hombre por su bienestar para saber cuáles son las necesidades humanas. Esto complica el panorama para entender qué sea el progreso humano. Porque, mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija (definida para cada especie), lo que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término móvil, ilimitadamente variable. E igualmente variable será el repertorio de las necesidades humanas, que es el que provoca el consiguiente repertorio de actos técnicos, es decir, de la técnica, que por eso tiene en principio un carácter “proteiforme” y versátil.

La concepción de la técnica es decisiva para entender la idea de progreso, una idea que, según Ortega, es “fatal”, cuando se la emplea “sin críticas”.

“Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces” (V, 330).

Y, por otra parte, además de la ilusión por el progreso, del “afán de invenciones”, también se ha sentido en otros momentos miedo a los descubrimientos, al peligro que entrañan, y Ortega ya advirtió en su

¹¹ Cfr. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991) cap. 5.

época que en medio del entusiasmo por los inventos técnicos se empezaba a sentir terror (V, 330)¹².

Por tanto, el término “progresismo”, que indica “perenne avance, no expresa bastantemente la norma según la cual ha de avanzarse” (X, 41). Porque

“[...] no hay más que un progreso, el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos que ocurren en el universo son adelantados únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad. Si solo hubiera naturaleza, el hecho más ilustre sería, en realidad, baladí y podría permutarse por cualquier otro” (X, 41).

Pero “no solo hay naturaleza, hechos, ley de causalidad; hay también cultura, ideas, ley de libertad. Ahora bien, ¿qué es libertad?” (X, 42).

Según Ortega, “hay una Libertad” y luego “un sinnúmero de libertades”. Y, para comprender su significado, Ortega nos advierte que no valen lo mismo idea y concepto. “El concepto es el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo”. La idea, por el contrario, “no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente, sino que es el hilo de Ariadna, que nos guía por las tierras irreales de la moralidad o del arte”. “Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe. Ni el deber ni la belleza existen en la realidad; (...) solo existen en la idea” (X, 42).

Por eso le parece a Ortega “peregrino” y lamentable que Maura hubiera dicho que el “ideal moral” lo define “la mayoría”, queriendo así “hacer pasar todas las tragedias metafísicas de la historia universal por el estrecho cauce del *Diario de Sesiones*” (X, 42). El “ideal moral no es más que ley moral” y “ley es el resultado de la ciencia”, por tanto, el ideal moral es “definido por la ciencia moral”. “Ideal moral es la ley científica de la voluntad” (X, 42 y 43). “La intervención de la mayoría, sea parlamentaria, sea popular, en esa definición, téngola por funesta y no poco absurda” (X, 42). Porque lo que importa no son los presuntos ideales morales que el pueblo pueda tener en un

¹² Frente a la utopía moderna H. JONAS propuso la heurística del miedo en *El principio de responsabilidad* (Círculo de Lectores, Barcelona, 1994).

momento, sino los que “debe tener” (X, 44). Porque lo decisivo es el “progreso moral” y la misión consiste en “anticipar ideales y educar según ellos los corazones” (X, 44 y 45)¹³, preocuparse de “lo universalmente justo”, abrirse a un “sobrepatriotismo” de fecundidad universal, de emociones universales y cosmopolitas. No contentarse con la “burocrática realidad”, sino “buscar el guión en el ideal moral de la libertad, de la justicia progresiva”, rebasar el esqueleto jurídico de los códigos y crear “las fibras de nuestra carne” (X, 46).

En definitiva, a la concepción de la vida humana como progreso en el sentido del progresismo oponía Ortega “una interpretación dramática de la existencia humana”, porque ve “nuestra vida como un permanente drama”, cuyo “factor decisivo” es “el puro Azar”. “Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa” (IX, 607). Por eso, aunque recuerda que fue educado en “la fe en el Progreso”, confiesa que se revolvió intelectualmente contra esa fe y remite para explicarlo a *La rebelión de las masas* (IX, 606; 656-659), donde tanto Orringer como Mermall destacan, a mi juicio con acierto, la influencia prioritaria de Nietzsche¹⁴.

Precisamente en esta línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno, Ortega ofrece otra vía de “progreso”, que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador y que de hecho ha sido la imperante hasta ahora.

4. REFORMA DEL HOMBRE

Una vez Ortega ha caracterizado “cómo es ese tipo humano hoy dominante”, “el hombre-masa”, plantea la pregunta más fértil y dramática: “¿Se puede reformar este tipo de hombre?”. Porque más bien parece un ser incorregible, ya que se trata de “un hombre hermético, que no está abierto de verdad a ninguna instancia superior” (IV, 131).

Ortega destaca que a las masas, a lo sumo, se las ha escolarizado, pero no se les ha enseñado otra cosa que “las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumen-

¹³ A. CORTINA, *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

¹⁴ Cfr. N. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid, 1979); Th. MERMALL, *op.cit.*

tos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu” (IV, 173).

El diagrama orteguiano del hombre-masa está caracterizado por la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia, dos rasgos que componen la psicología del niño mimado. Entendiendo por “mimar” lo siguiente: “no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado”.

Pero Ortega contrapone a la figura del hombre-masa el hombre excelente. “El hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone”. El hombre excelente es “el que se exige mucho a sí mismo” (IV, 181). Esto implica una forma de vivir selecta, exigente, por tanto “la vida como disciplina - la vida noble”. “La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*” (IV, 142). La nobleza se conquista, llega hasta donde llega el esfuerzo y la excelencia vital. “Nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia” (IV, 183). De ahí que sean “los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas”. Por tanto, Ortega resalta mediante el sentido primordial del término “nobleza” el carácter no heredado de la nobleza, de la excelencia vital.

La visión orteguiana del hombre es decisiva para entender su potencial reforma¹⁵. Ser *hombre* significa estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, azarosa aventura, ser drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. De ahí que “la facultad suprema para vivir” sea, según Ortega, “la integral cautela” (V, 331). “Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse”. Por eso “al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre”. Y esto nos pasa

¹⁵ J. MARÍAS, *Antropología metafísica* (Revista de Occidente, Madrid, 1973).

referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es (V, 305). La condición del hombre es incertidumbre e inseguridad y por eso mucha gente se traiciona a sí misma, pues nuestra individualidad personal es “una utopía incitante, una leyenda secreta”, y de ahí la renovada importancia de la ética heroica, expresada en el imperativo de Píndaro: “*llega a ser el que eres*” (V, 305).

Ortega concibe al hombre como una entidad progresiva, que consiste en progresar.

“El error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto solo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta, que tendrá que aclarar qué es lo bueno, lo malo, lo mejor y lo peor. Pero el carácter progresivo de nuestra vida se puede afirmar *a priori*, a diferencia de la improgresividad de la naturaleza, la “invariabilidad de sus leyes” (VI, 42).

“El *progresismo* es falso porque se refiere al porvenir”, pero si se le extirpa su “incontinencia de vaticinio” confluye con el reconocimiento de que “la vida humana no ha hecho sino progresar, para bien o para mal” (VI, 478).

“Todas las culturas, al imaginar una edad venturosa, la han localizado en el comienzo de los tiempos [...]. Solo desde hace un par de siglos concurre con esa ilusión retrospectiva la tendencia a esperar lo mejor del futuro. Oscila nuestro corazón entre un prurito de novedades y un constante afán de retorno” (VI, 479).

Pero no hay retorno ni evasión posible. El hombre está consignado a un futuro siempre nuevo y distinto, la vida es siempre nueva (VI, 479).

Hemos visto que Ortega define la técnica como

“[...] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas [...] eran imposiciones de la naturaleza del hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva

a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (V, 324).

La técnica es la reforma de la naturaleza. Ahora bien, ¿cuál es y en qué consiste la reforma del hombre? ¿Acaso nos lo dice la ciencia?

a) Superar la naturalización de la vida humana

La ciencia ha pretendido ser también “la ciencia sobre el hombre”. Pero “la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, solo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil (...), la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista” (VI, 20). Pero “la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana” y su éxito con respecto a la naturaleza “no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”. Pues el “parcial esplendor” (la eficiencia parcial) de la “razón física” no debe ocultar el resultado deficitario en relación con la totalidad del vivir humano.

Ciertamente “lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó”, lo que Ortega llamó “el terrorismo de los laboratorios”. Y es que la ciencia puede “alimentarse de ilusiones” y de ahí surge el “*utopismo científico*” (VI, 21), como el que cuenta Ortega (y que se repite continuamente hasta el día de hoy, en diferentes versiones), refiriéndose a una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos, quien al final de la misma dijo: “Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos”. He aquí una expresión típica del progresismo científicista, que hoy se presenta en muchas ocasiones combinado con cierto progresismo político o incluso

sustituyéndolo larvadamente.

En realidad, la ciencia “está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fueran aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas” (VI, 22). Cuando lo que ha de hacer la ciencia es intentar resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Y si sus métodos no bastan para dominar los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Hay que salir de la “beatería científica que rinde idólatrico culto a los métodos preestablecidos” (VI, 22).

Con su acostumbrada tendencia a la exageración, seguramente motivada por una intención pedagógica, afirma Ortega taxativamente lo siguiente:

“Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica” (VI, 22).

Así pues, Ortega no tuvo más remedio que elaborar una filosofía partiendo de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad” (VI, 22).

“A cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo” (VI, 22-23).

Por otra parte, había que superar el naturalismo, porque “la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre”, por tanto, “debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano”. Busquemos otro camino: “tomémoslo en su espontaneidad”. En definitiva: “el fracaso de la razón física deja la vía

libre para la razón vital e histórica” (VI, 23). Frente al naturalismo y fisicismo se abre paso el enfoque del raciovitalismo.

Para Ortega, “lo humano se escapa a la razón físico-matemática” y “todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana”, porque “el hombre no es una cosa”; a lo que añade Ortega una de esas afirmaciones seguramente exagerada, que tanto ha dado que hablar: “que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza” (VI, 24). Por tanto, la física es incompetente para hablar del hombre. La vida humana no es una cosa, no tiene una naturaleza, y por tanto es preciso resolverse a pensarla con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. Lo cual es difícil, porque desde hace tres siglos el fisicismo ha habituado a dejar de lado esa extraña realidad que es la vida humana.

Frente a las ciencias naturales, han surgido las llamadas “ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura”, pero estas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) no han logrado vencer y atraer al hombre europeo moderno con la misma fuerza que lo han logrado las naturales.

Para superar el naturalismo y el tecnicismo no basta con añadir la noción de Espíritu, sino que hay que preguntarse, más allá de Descartes, qué es la *res*, “cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante y extensa” (VI, 27). “El error de Descartes¹⁶ y el de los caballeros del Espíritu” ha sido no haber reformado a fondo “la doctrina vetusta sobre el ser”, porque un ente que consiste en pensar, “¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? [...] ¿no se diferencian en su mismo ser [...]?” (VI, 27).

Lo que está queriendo decir Ortega es que, para superar el naturalismo, hay que superar las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza. Un ejemplo es el término “naturaleza”, que ha pasado de la concepción aristotélica de la *physis* a significar “la ley de los fenómenos” (VI, 28). Pero Ortega hace ver algo que es común a la posición antigua y a la moderna: entender el ser de una cosa como consistencia fija y estática (la *physis* es el principio invariable de las variaciones) y la regla o ley estable de los inestables fenómenos (la

¹⁶ Un error más profundo que aquel del que le acusa actualmente Damasio.

“invariabilidad de las leyes de la naturaleza”). En ambos casos se produce una “intelectualización radical del ser”. “El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)”.

Por tanto, según Ortega, “tenemos que aprender a desintelectualizar lo real”, porque “lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos (...) [es] la idea misma de *res*”. Ortega propone, pues, renunciar a “la comodidad de presumir que lo real es lógico” y reconocer que “lo único lógico es el pensamiento” (VI, 30).

Para desintelectualizar, Ortega intenta dinamizar raciovital y raciohistóricamente la terminología estrechamente ontologizadora, afirmando que el hombre no es, sino que “va siendo”, e “ir siendo” es lo que llamamos “vivir”. Por tanto, el hombre no *es*, sino que *vive* (VI, 39). Por eso la *razón* consiste en narración, de manera que frente a la razón pura físico-matemática hay una razón narrativa¹⁷. Para comprender algo humano hay que contar una historia. La vida sólo se vuelve algo transparente ante la *razón histórica* (VI, 40). En suma, *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia*“ (VI, 41)¹⁸.

No obstante, también afirma Ortega lo siguiente: “La historia comienza con ella [la forma prístina de ser hombre]. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre “natural” está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico (...) perviviente” (VI, 480).

Radicada en la naturaleza, pero, a su vez, rebasándola, la “dramática turbulencia de la vida” gira sobre los goznes “medio-fin”. Los biólogos discutirán sobre si el fin es la conservación del individuo o la perseveración de la forma. Pero Ortega se pregunta si el fin de la vitalidad no es “el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más”. Pues “vivir no es conservarse, perseverar en el ser (...), sino que vivir es vi-

¹⁷ J. C. CASTELLÓ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset* (Comares, Granada, 2009).

¹⁸ G. MARQUÍNEZ, *Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri*, “Revista Agustiniana” 34 (1993), 311-333; P. LAÍN, *Ser y conducta del hombre* (Espasa Calpe, Madrid, 1996) cap. 19.

vir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia - así Nietzsche”¹⁹.

Todo lo vital es medio para un fin. Ser medio para otra cosa es ser útil. Cuál sea el fin que todo lo vital sirve como medio es cosa que discuten los biólogos.

“Me refiero estrictamente al fin biológico, al fin en el individuo orgánico, no al fin o sentido último que dentro del universo atañe a la vida: éste es un problema de ética —el más grande problema del hombre—”²⁰.

Para el darwinismo, “la finalidad vital”, “el fin de la vida”, “el resorte esencial de la vida”, era “la adaptación al medio físico”. “El darwinismo supone que ese fin regulador de todos los fenómenos vitales, es la adaptación al medio. Vivir es adaptarse”. “Frente a ese punto de vista”, para Ortega, la vida es “una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento”²¹. Para lo cual habrá que contar con las aportaciones de los proyectos de reforma del hombre y con la imaginación creadora que los hace posibles²².

b) Pérdida de vigor de los proyectos de reforma del hombre

A la luz de la reflexión orteguiana, lo que hoy en día más llama la atención es, a mi juicio, la pérdida de vigor en nuestra vida de los proyectos de *reforma del hombre*. No es fácil en estos tiempos creer que puede reformarse el tipo de hombre sometido a los cánones de la mentalidad imperante. No es nada fácil dejar de ser esclavos del contexto o enanos de espíritu. Hemos caído en un nuevo hermetismo, en una nueva figura de “hombre hermético”, que ya no está abierto a ninguna instancia correctora, sea política o religiosa. Hasta los socialistas y los cristianos se han olvidado del “hombre nuevo”. No se esperan novedades, sólo rebajas de lo mismo. ¿Quién se cree hoy en

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), en *Obras Completas VII* (Taurus, Madrid, 2007) 583 y 584.

²⁰ *Ibidem*, 589.

²¹ *Ibidem*, 589-590.

²² J. CONILL, *Fantasia y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset*, “Revista de Estudios Ortegaianos” 16/17 (2008) 107-119.

día, de verdad, que es posible cambiar la realidad humana, de manera tal que se note en nuestra vida cotidiana? ¿No se ha impuesto la convicción de que el ser humano ha sido, es y será siempre así (como está siendo)? ¿Dónde ha quedado aquel bello propósito o don de la *metánoia* en cualquiera de las versiones humanistas, aquella fuerza para superar las alienaciones y la inautenticidad de la vida?

Este es el problema antropológico, ético y metafísico, a mi juicio, más importante en la actualidad y que late en el fondo de todo proyecto educativo, que, en último término, consiste en una determinada reforma del hombre. El gran fracaso de nuestra cultura, híbrida de tendencias modernizadoras y postmodernizadoras, se cifra en que ya no creemos con el vigor suficiente que sea posible un hombre nuevo, capaz de vivir de otra manera que no sea sometido a los valores imperantes, a las vigencias de cada momento.

Nuestro tiempo —bajo la bandera del progresismo— se sentía muy ufano de haber abierto un horizonte de infinitas posibilidades. Todo era posible. Pero la dinámica histórica se ha encargado de desmentir semejante ficción y ahora parece haberse obturado el futuro. Familia, escuela, economía, política, derecho, religión son incapaces de alumbrar el hombre nuevo que en otros tiempos se esperaba conseguir. Si nuestro mundo ha renunciado a sus ideales, no será por falta de “conocimientos” y “tecnologías”, sino por otras causas.

En el fondo seguimos teniendo el mismo problema que en versión religiosa encontramos en San Pablo, en versión científico-social en Marx, o en versión poético-filosófica en Nietzsche; un problema que nadie ha resuelto hasta la actualidad: el de si la “naturaleza humana” es modificable y perfectible. ¿En virtud de qué puede realmente cambiar (transformarse, transfigurarse) el ser humano? Aunque fuera en un largo proceso de maduración y de progreso, ¿es realmente posible innovar al ser humano, o sólo cabe esperar que repita hasta la saciedad un único modo de ser y de comportarse?

Muchos piensan que no hay más cera que la que arde y que sólo puede arder el interés propio. Nuestro único horizonte sería el de un “pueblo de demonios”²³. No habría ningún otro componente de la vida humana, que pudiera convertirse en resorte operativo. Si la pre-

²³ A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios* (Taurus, Madrid, 1998).

tensión de rebasarlo sonó primero a utopía y luego se quiso convertir en ciencia, tal vez en este momento histórico fuera conveniente ir a la raíz moral del ser humano para ver si es posible revitalizarlo y transformar su realidad histórica mediante algún tipo de reforma del hombre, al estilo orteguiano.

Tal transformación presupone que la realidad no es estática, ni cerrada, sino dinámica, que puede *dar de sí* mucho más de lo que habitualmente se considera posible, pero para eso hace falta que intervenga la voluntad humana (que es una estructura determinada por la inteligencia) y, en perspectiva teológica, la gracia. Que la realidad pueda dar de sí quiere decir que hay un margen de *posibilidades* de las que la inteligencia tiene que percatarse²⁴.

Y para hacer efectivas en nuestra época esas posibilidades habrá que reorientar las organizaciones, las instituciones y las profesiones, y de modo especial las oficialmente educativas. De lo contrario, la irrelevancia será la norma y se estará contribuyendo al decepcionante fracaso educativo que experimentamos cada día, al difuminar del horizonte las posibilidades regeneradoras —de reforma del hombre— que aportan las figuras del “hombre nuevo”.

c) *La imaginación creadora*

Una posible vía para llenar esta deficiencia podría ser el recurso a la imaginación creadora en la formación hermenéutica y su potencial educativo. Así, por ejemplo, se puede recurrir a una hermenéutica crítica de la vida humana²⁵, incluso al estilo orteguiano, que parte de la facticidad de la experiencia, pero que se abre a la reflexión crítica, más allá de los dogmatismos imperantes, incluido el propio de la cerrazón epistemológica de carácter naturalista y científicista.

Una perspectiva hermenéutica como la orteguiana ya animaba a valorar las funciones vitales y establecer una “jerarquía vital” de las actividades humanas. Por ejemplo, Ortega interpretaba que “no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora”.

²⁴ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad* (Alianza, Madrid, 1989).

²⁵ J. CONILL, *Ética hermenéutica* (Tecnos, Madrid, 2006).

La vida creadora no se reduce a la adaptación al medio, no todo es adaptación, como se ha querido imponer en la alicorta visión darwinista. Frente a ella puede recurrirse, tras Kant, a Nietzsche, Unamuno y Ortega, que descubren otro sentido de “adaptación”, un sentido creador, por tanto, en vez de educar para la adaptación (propia del recorte vital propio de los utilitarismos explícitos o larvados) proponen educar para el perfeccionamiento vital, que incluye también las “audaces inadaptaciones”. La reforma del hombre tendrá que regirse por el imperativo de la vitalidad, que impulsa a promover (“criar”, dirá Nietzsche) hombres vitalmente perfectibles²⁶.

Para llevar a cabo una cabal reforma del hombre hay que fomentar el estudio de las imágenes fantásticas que son las que suscitan el afán de vivir y los mejores sentimientos. En ese sentido, el mito sería comparable a una “hormona psíquica”. La eficacia del mito con sus imágenes (Hércules, Ulises, etc.) consiste en que es “generatriz” de entusiasmos e ilusiones vitales. No son superfluos, ni pueden someterse al presunto criterio de utilidad, pues, como preguntaba Antonio Machado: “¿Dónde está la utilidad / de nuestras utilidades?”.

En este nuevo horizonte debería cultivarse cada vez más el mundo de los sentimientos y de la imaginación²⁷. La tradición de la filosofía española desde Unamuno y Ortega ha insistido en la importancia de la ampliación fantástica de la vida humana, de la que forma parte “lo poético de la realidad” y la figura del “héroe”, que cabría insertar bajo el paradójico epígrafe de lo real “irreal” en la vida humana. Es éste un tema de enorme relevancia en la filosofía orteguiana y en la de algunos de sus discípulos²⁸.

En efecto, Ortega puso de relieve el poder de la fantasía para nuestra vida, destacando el momento de la creación para fertilizar el propio destino de cada cual. La vida inventada vendría a ser vida fantaseada, expresión suma de una libertad que vive de una aspiración, a la que se accede primordialmente por la imaginación creadora.

²⁶ J. CONILL, *El poder de la mentira* (Tecnos, Madrid, 1997) parte III.

²⁷ M. NUSSBAUM, *Justicia poética* (Barcelona, Andrés Bello, 1997); J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991).

²⁸ X. ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal* (Alianza, Madrid, 2005); J. MARIAS, *Miguel de Unamuno* (Espasa-Calpe, Madrid, 1971, 5ª ed.).