

El extrañamiento, una clave antro- metafísica de la filosofía madura de Ortega

Estrangement, a Key Anthro-Metaphysic Con- cept in Ortega's Mature Philosophy

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ

Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay

Recibido: 06/11/2017 Aceptado:02/08/2018

RESUMEN

En este artículo trataremos de abordar el problema del extrañamiento en Ortega, una cuestión decisiva en su metafísica de la vida como realidad radical. A través del análisis de este concepto en la obra orteguiana veremos cómo su filosofía de madurez se aleja de otras propuestas como la heideggeriana, la cual será siempre para el español un referente polémico. Por último, expondremos algunas investigaciones biológicas y antropológicas de las últimas décadas que pueden servir de complemento a muchas de las ideas de Ortega sobre el problema del extrañamiento.

PALABRAS CLAVE

EXTRAÑAMIENTO, FAMILIARIDAD, METAFÍSICA, VIDA HUMANA, ORTEGA,
HEIDEGGER

ABSTRACT

In this paper we will try to tackle the problem of estrangement in Ortega, a decisive concept of his metaphysics of radical reality. Through the analysis of this orteguian concept we will see how his mature work deviates of other proposals as Heidegger's, which always was

for the Spaniard a controversial reference. Lastly, we will show how some biological and anthropological research of the last decades complement many of these philosophical ideas.

KEYWORDS

ESTRANGEMENT, FAMILIARITY, METAPHYSICS, HUMAN LIFE, ORTEGA, HEIDEGGER

1. EL EXTRAÑAMIENTO, UN CONCEPTO PROBLEMÁTICO Y FECUNDO

PESE A PARECER UN CONCEPTO secundario en el pensamiento orteguiano, el *extrañamiento* constituye un concepto muy importante dentro de la antropología metafísica orteguiana. Se trata de una idea gestada en los años 20, unos años de intenso estudio antropológico por parte de Ortega, pero que sólo queda plenamente conceptualizada en los cursos universitarios de principios de los años 30. No obstante, el lugar donde esta problemática queda expuesta más claramente lo encontramos en los textos surgidos a partir de los coloquios de Darmstadt. Tanto *El mito del hombre allende la técnica* como *En torno al coloquio de Darmstadt* parten del dato primordial de la constitutiva tensión del hombre con su circunstancia. Así pues, podemos ver cómo en *El mito del hombre allende la técnica* Ortega parte de la constatación de la condición técnica del hombre: «Mientras el hombre viva, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico» (VI 812)¹. Fijado este punto, el pensador español pasa a preguntarse por las condiciones de un ser así, un ser eminentemente técnico. Y la respuesta a la que llega es que el hombre es técnico porque necesita, para vivir, crear otro mundo. Y tiene esta necesidad porque «no pertenece a la naturaleza» (VI 813) pero está inserto en ella; inserto, pero extraño en ella: «Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento*» (VI 813).

Este sentir la circunstancia como algo ajeno, como algo extraño y obstaculizador, pasa a constituirse como uno de los pilares de la vida humana, que determina completamente dicha forma de vida. En el texto de *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega propone entender este extrañamiento como el resultado de una enfermedad², una especie de malaria que habría

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

2 Si bien es cierto que Ortega recalca, desde el mismo título, que esto debe entenderse en sentido figurado, como un mito.

hipertrofiado su cerebro y desembocado en el ser humano. Esta explicación, insostenible y que sólo puede entenderse como mito, sólo busca destacar la situación de extrañamiento en que necesariamente tuvo que encontrarse el prehumano para convertirse en humano. Más allá de la explicación concreta de este texto, en la que Ortega realmente nunca creyó, lo importante para Ortega es señalar que el ser humano sólo pudo surgir de una situación vital anómala, no pudo surgir «naturalmente».

La tesis de Ortega consistirá en que entre el hombre y la tierra se establece una relación paradójica, pues esa tierra en la que inevitablemente siempre está, no es nunca plenamente su casa, o al menos el ser humano nunca se siente «en casa», lo que para el filósofo español demuestra que este ser no tiene propiamente hábitat (Cf. X 378). Ortega dirá que «éste es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza» (X 378). Para sobreponerse a esta extrañeza, el hombre desarrolla toda una serie de prácticas, y particularmente la técnica de construcción de hábitáculos. Sólo desde estos supuestos antropológicos tendrá sentido, a ojos de Ortega, la labor constructora del ser humano³.

Frente a estas ideas orteguianas y como contraste podemos mencionar la postura de Heidegger en su texto *Construir, habitar, pensar*, conferencia dictada precisamente en los Coloquios de Darmstadt de 1951, al mismo tiempo que Ortega. Desde su mismo inicio Heidegger presenta su tesis, según la cual «construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es, en sí mismo, ya habitar» (Heidegger, 1997, p. 200). Esta idea se concreta cuando Heidegger repite una y otra vez que «Habitamos no porque hayamos construido, sino que construimos y hemos construido, en cuanto habitamos, esto es, en cuanto somos los habitantes» (Heidegger, 1997, p. 203), y un poco después cuando afirma que «Sólo si nosotros tenemos el poder de habitar, podemos construir» (1997, p. 217). Frente a la comprensión orteguiana de que construimos precisamente porque no habitamos y necesitamos crear un espacio donde habitar, Heidegger dirá que construimos porque ya antes habitamos.

La posible continuidad del segundo Heidegger con el primero se asienta en su noción de pre-comprensión y familiaridad previa del ser, tal y como la expone principalmente en los párrafos 12-16 de *Ser y tiempo*. Para entender este punto, habrá que recordar algunos brillantes pasajes de *Ser y tiempo* sobre

3 Un planteamiento muy afín al de Ortega es el de Sloterdijk, quien irá más lejos que el filósofo español en su caracterización de la relación entre organismo y circunstancia como antagónica y hostil, entendiéndolo que los organismos vivos son principalmente y antes que nada sistemas inmunitarios que anticipan y se protegen continuamente de las agresiones provenientes del entorno (Sloterdijk, 2013, pp. 21-22).

el estar a la mano (*Zuhandenheit*), el estar-ahí (*Vorhandenheit*), y la relación entre ambos. Estos interesantísimos pasajes, son, sin embargo, complicados de interpretar, y por eso debemos desentrañar poco a poco su significado.

Hay toda una tradición exegética que ha considerado *Ser y tiempo* como una defensa del primado de la praxis sobre la teoría. Desde esta tradición, la tesis fundamental de Heidegger consistiría en que el estar-ahí proviene de una ruptura respecto del estar a la mano, de que el impulso teórico surge a partir de una ruptura respecto de la familiaridad de nuestro trato práctico con el entorno. P. Cerezo explica cómo para Heidegger, «la génesis de la actitud teórica a partir de la quiebra de la primera relación práctica con el mundo» consiste en que «sólo se puede pensar verdaderamente en algo, si antes se contaba con ello o se estaba en ello, pero bruscamente esta relación práctica deja de funcionar. Es esta quiebra de la conducta ejecutiva la que nos obliga a preguntarnos por algo e indagar por su ser» (Cerezo, 1984, p. 276). Esta idea es expresada por Heidegger en varios pasajes de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, cuando explica que:

Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero permanecer-junto-a... (Heidegger, 2012, p. 83)

Como explica también claramente Acevedo, la deficiencia que hace posible el conocimiento consiste «en que los *prágmata* –aquello con lo que es preciso habérselas en la praxis– dejan de ser ‘algo para...’ y se transforman en ‘algo contra...’ [...] La deficiencia es, por lo tanto, nihilizadora respecto del hombre y sus pretensiones» (Acevedo, 1999, p. 37). La idea de Heidegger es que «En el ‘*estar*’, así constituido –como abstención de todo manejo y utilización–, se lleva a cabo la aprehensión de lo que está-ahí» (Heidegger, 2012, p. 83). Aunque esta tesis es matizada poco después diciendo que «En el reposo la ocupación no desaparece, pero la circunspección queda libre, desligada del mundo del obrar» (2012, p. 190), la pregunta inevitable es si es realmente posible una abstención del tipo que Heidegger imagina; y, sobre todo, si es cierto que la mirada contemplativa «elimina» el carácter instrumental del instrumento: «*Por medio* de la mirada contemplativa y para ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano» (Heidegger, 2012, p. 176).

Según el alemán, cuando uno de nuestros útiles nos falla, éste pierde su condición propia y aparece en sí mismo, más allá de nuestro trato: «En ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención. Este llamar la atención presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano. Y esto implica que lo inutilizable sólo está-ahí» (Heidegger, 2012, p. 95). De ahí

deduce Heidegger que el útil «Sólo se hace visible en sí mismo cuando, en un descubrimiento circunspectivo de lo a la mano, nos sorprende en los modos deficientes del ocuparse» (2012, p. 125)⁴. Chiappe hablará de «la revolucionaria tesis» heideggeriana de entender que la «*Theoría* es también un modo de la praxis. El mirar desinteresado y desapegado, propio de la *theoría*, es para Heidegger un modo empobrecido (des-vivenciado) de nuestro primer acercamiento al mundo mediante el trato operativo» (Chiappe, 2012, p. 560).

Sin embargo, es posible matizar esta visión de Heidegger como un defensor de la primacía de la praxis, pues se trata de una idea que muchos de sus propios textos parecen desmentir. Pues si bien la tradición ha dado más peso y prioridad al análisis heideggeriano del estar a la mano (*Zuhandenheit*) frente al análisis del estar-ahí (*Vorhandenheit*), entendiendo que la forma del *Dasein* como cuidado daba una primacía a la primera dimensión y que la segunda venía derivada de la primera, el propio Heidegger se rebela contra esta interpretación indicando que «Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento ‘práctico’ sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una acción política o un distraerse recreativo. ‘Teoría’ y ‘praxis’ son posibilidades de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado» (Heidegger, 2012, p. 211).

Esta idea será remarcada por Heidegger en distintos pasajes, como por ejemplo cuando afirma, como ya apuntamos previamente, que «El comportamiento práctico no es ateorico [...] la contemplación es originariamente un ocuparse, así como el actuar tiene también *su propia* visión» (2012, p. 91). Una tesis que destruye cualquier prioridad de la praxis, como el propio Heidegger se encarga de explicitar al señalar que, «aunque en el progreso de la interpretación ontológica se comprobara que el estar a la mano es el modo de ser del ente inmediatamente descubierto dentro de nuestro mundo, y aunque se llegara a demostrar incluso su carácter originario frente al puro estar-ahí» (Heidegger, 2012, pp. 93-94) esto, dice Heidegger, no querría decir nada ontológicamente, «Porque, a decir verdad, en la interpretación de este ente intramundano el mundo ya ha sido siempre previamente ‘supuesto’» (Heidegger, 2012, p. 94). Acevedo también ha visto claramente este punto, y lo explica de manera clara al comentar que:

Esta detención, este ‘no hacer nada’ aparece, por lo pronto, como una interrupción de la praxis, como una perturbación dentro de ella. A la larga, sin embargo, se mostrará como condición de posibilidad de su prosecución. En efecto, sobre

4 Una idea que refuerza con el siguiente ejemplo: «Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia que los tiene en su nariz, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro en la pared de enfrente» (Heidegger, 2012, p. 128).

la base de esa demora pueden acontecer dos hechos vinculados entre sí: 1. La comparecencia eidética de los entes intramundanos, el mostrarse dichos entes en su puro aspecto (*eidōs*), el ostentar sus caras o facetas, y sólo eso. 2. El explícito mirar hacia o dirigir-la-vista en relación a esos aspectos, caras, facetas o vistas (1999, pp. 38-39)

En cualquier caso, convengamos o no en entender a Heidegger como un defensor de esta primacía de la praxis, la tesis clave del filósofo alemán es que siempre hay una pre-comprensión, una familiaridad previa que antecede a todo acceso a la realidad. Las afirmaciones de Heidegger en este sentido son múltiples, como cuando explica que «La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo» (2012, p. 97), o al exponer que «yo me oriento necesariamente en y por un ya estar siendo en medio de un mundo ‘conocido’» (2012, p. 130). Según el pensador alemán, «nos movemos desde siempre en una comprensión del ser» (Heidegger, 2012, p. 26), pues «El mundo es, por consiguiente, algo ‘en lo que’ el *Dasein* en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver» (2012, p. 97)⁵.

II. LA CRÍTICA A LA FAMILIARIDAD POR PARTE DE ORTEGA

Esta familiaridad previa o pre-comprensión del ser tematizada en *Ser y tiempo* es lo que, no sin una notable reinterpretación y reformulación, constituye en *Construir, habitar, pensar* el habitar originario y previo al construir. Si volvemos a Ortega, vemos cómo su postura, más allá de algunas similitudes superficiales, se encuentra, sin embargo, en las antípodas al reivindicar un extrañamiento constitutivo, una radical desorientación originaria que deja fuera cualquier posible familiaridad previa.

Autores como Cerezo entienden que Ortega asume la tesis heideggeriana del carácter derivado de la teoría respecto de la praxis (Cf. Cerezo, 1984, p. 276), pero creo que este es un grave error interpretativo y a lo sumo puede entenderse que Heidegger supone un acicate para que Ortega aborde este problema, sirviéndose éste a su manera de algunos conceptos heideggerianos. Como explica González Quirós, «el *extrañamiento* orteguiano y la *Geworfenheit* de Heidegger, aunque sean traducibles, no responden a un mismo análisis, sobre todo porque para Ortega esa condición es de algún

5 Estos análisis sobre la familiaridad entroncan en los análisis de Heidegger de lo que califica como una «caída en la medianía», el caer en las pre-comprensiones legadas por nuestro entorno (en el «Uno», en el «se»). Heidegger contrapone esta familiaridad proveniente de la medianía con una autenticidad que consistiría en el cuidado. Sin embargo, esta caída en la medianía no presupone, dirá Heidegger, «un» estado original «más puro y más alto» (2012, p. 193). Mas, si esto es así, podríamos preguntarnos ¿por qué hablar de caída?

modo un antecedente causal, e histórico, de la interiorización, la fantasía y la técnica» (González Quirós, 2012, pp. 140-141); mientras que para Heidegger este extrañamiento sería algo sobrevenido sobre una relación de familiaridad previa⁶. José Luis Molinuevo ha abordado también de manera muy interesante esta cuestión, afirmando que, en Ortega «hay una prioridad del ‘estar’ sobre el ‘ser’» y que esta divergencia es

una diferencia fundamental de lo latino respecto a lo alemán y, en particular, un elemento decisivo que le separa de la reflexión de Heidegger sobre el mismo tema. La tesis de Ortega es que el análisis de nuestro modo de estar en la naturaleza, a saber, nuestra inadaptación, el hecho de que no queramos simplemente estar como el animal sino estar bien, el bienestar, pone de manifiesto que no somos seres naturales (Molinuevo, 2002, p. 181)

Si atendemos a los textos de Ortega podemos comprobar cómo la distancia entre ambas posturas es desde muy pronto clara. Ya en *Principios de metafísica según la razón vital*, el importante curso de 1932, afirma Ortega que «la situación del hombre –esto es, su vida– consiste en una radical desorientación» (VIII 564), es decir, que el extrañamiento o quiebra práctica no es algo sobrevenido, sino constitutivo. De ahí que Ortega le objete a Heidegger –sin citarlo– que «El que se desorienta en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse. Pero nuestra definición presupone una desorientación total, radical; es decir, no que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación» (VIII 564). Más taxativo y explícito será Ortega en *Idea de principio en Leibniz*, donde dirá que:

No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus *enferes* (*Zeugen*), le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero –no necesita, pues, de pronto y un ‘buen día’ descubrir que lo es–, y sin embargo, no siempre se ha

6 Como explica A. Diéguez, «Si Heidegger pone el énfasis en la familiaridad del hombre con el mundo, del que la técnica moderna le aparta, impidiéndole un acceso más originario al Ser, una forma más profunda de desvelar lo real, Ortega repite en sus obras tardías que el mundo es ante todo resistencia, es ‘extraño y, últimamente, hostil’, y de ahí la importancia de la técnica, ya que sin ella el mundo mostraría su verdadera cara de hostilidad y precariedad. Pero el mundo no es sólo resistencia sino que –y esta es la nota de optimismo que mantiene hasta el final–, ‘el Mundo como resistencia a mí me revela el Mundo como ‘asistencia’. [...] Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar’» (Diéguez, 2013, p. 80).

ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial prolifera en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre es filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que éstas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre (IX 1117).

Esta crítica al planteamiento heideggeriano por parte de Ortega aparece de manera más pormenorizada en las notas de trabajo que Ortega fue dejando a lo largo de su vida. En estas valiosas notas se puede comprobar muy claramente cómo su postura frente al autor alemán se fue perfilando y recrudesciendo con el paso de los años, pasando de una primera reacción ya crítica pero primordialmente elogiosa, a un ataque sin cuartel en el cual se buscaba de manera indisimulada reivindicar el propio pensamiento frente al ajeno. En cualquier caso, como vamos a ver, algunas ideas clave se mantienen. Así, dentro del grupo de notas primerizo, el cual debió surgir en torno a finales de los años 20, tenemos la siguiente crítica frontal a la idea de *Dasein* heideggeriano:

Vida no es Da-sein –porque la vida ni tiene su ser– no /tiene/ seguridad/ de su existir, ni claridad de su consistir –no tiene, pues, un ser en el sentido de un estar y un hallarse en el ámbito del Ser, del claro Ser = claro existir y claro consistir – pero además *no está, no es ahí*– porque no hay ahí –que más quisiera que hallarse en un *ahí*– Se halla (sin hallarse como ser) en lo contrario de un ahí –en ‘no se sabe dónde’, en ‘Utopía’, en ‘Nowhere’ (Ortega y Gasset, 2001a, p. 21).

Del segundo grupo de notas podemos destacar el siguiente texto, en el cual Ortega también irá directo al problema que venimos discutiendo, negando en su núcleo la tesis heideggeriana sobre la *Seinverständnis*:

No es cierto que el Hombre tenga constitutivamente inteligencia del ser (*Seinverständnis*) –ni del ser en cuanto ser ni del ser determinado. Que las cosas tienen un ser y que ese ser es inteligible fue un invento histórico y algo que ya es problemático. Pero además no vale por ukase decretar en el Hombre ni en cualquier otro Ente, así sin más, capacidad para captar algo inteligible, de qué está hecha y cómo el hombre puede absorberla (Ortega y Gasset, 2001b, p. 17).

Desde el planteamiento orteguiano, esta comprensión o inteligencia del ser no es algo dado, sino que es algo alcanzado, algo ganado, algo que se logra en el tiempo y a través de un trabajo creador. Y esta creación surge precisamente de una precariedad original y constitutiva: si necesitamos crear

el ser es precisamente porque estamos extrañados *a nativitate*⁷. La razón para afirmar esto radica en que estos desajustes prácticos parciales están a la orden del día en todos los organismos conductuales, y son necesarios, como señalaba Husserl, motivos especiales para el surgimiento de la teoría⁸, para el peculiar distanciamiento que lleva a cabo la vida humana.

En esta misma línea se mueve H. Blumenberg, quien apoyándose en la propuesta antropológica de Alsberg, sitúa el momento decisivo de la antropogénesis en el cambio de biotopo de la selva a la estepa y la consiguiente adopción de la postura bípeda. La consecuencia decisiva de estos cambios fue, por un lado, «el cambio radical en las condiciones ópticas» (Blumenberg, 2011, p. 583), por las cuales se abría un horizonte de distintas distancias que permitía ver a larga distancia y prever con tiempo las reacciones de los circunstantes (una capacidad visual ganada a costa de volverse uno también más visible); y por otro lado, y relacionado con lo anterior, «la capacidad de la *actio per distans*» (Blumenberg, 2011, pp. 429-430), ganada por la liberación de las extremidades anteriores para lanzar objetos. De este modo el distanciamiento o extrañamiento característico de la vida humana aparecería en el mismo origen filogenético de nuestra especie, marcándola así durante toda su existencia.

La clave, como apuntábamos, estaría en el cambio de biotopo, pues el cambio de la selva a la estepa modifica los tiempos de reacción, que ya no necesita ser instantánea, puesto que se puede ver al enemigo desde lejos (Blumenberg, 2011, pp. 416-417). Así el distanciamiento espacial se amplía y debe entenderse simultáneamente como un distanciamiento temporal. De aquí vendría lo que Blumenberg entiende como la capacidad y dignidad humana de «evitar la prisa y la precipitación» (2011, p. 417), de dudar y dilatar la acción. Y, de una manera muy similar a la de Ortega en *Ensimismamiento y alteración*, dirá Blumenberg que «El ser humano no vacila y titubea porque posee razón, sino que posee razón porque ha aprendido a permitirse vacilar y titubear» (2011, p. 418).

7 Es interesante como en una de sus notas de trabajo Ortega precisamente se impone la tarea de «Desarrollar de trazo contra Heidegger:», explicando «Que el Hombre es a nativitate extranjero —éste—, la invalidación, ya desde luego, de lo patente» (Ortega y Gasset, 2001a, p. 25). Como explica también Molinuevo, «La raíz de todo no está para Ortega en un 'temple de ánimo' que surge cuando nos falle el mundo, sino que desde su origen es constitutivo del ser humano que le falla el mundo» (Molinuevo, 2002, p. 247).

8 Esta crítica de Husserl, según la refiere Blumenberg, consiste en que «hacen falta motivos especiales para hacer posible la actitud teórica» (Blumenberg, 2011, pp. 169-170), y que no es posible entenderla «como una praxis 'deficiente'» (Blumenberg, 2011, pp. 169-170); si bien las teorías de Husserl sobre el origen lúdico de la teoría, como Ortega ya había propuesto antes, sean, pese a su interés, insuficientes.

La propuesta de Blumenberg, siendo, como es, muy interesante, y apuntando en la dirección correcta, falla, a nuestro entender, en no situar a suficiente hondura y radicalidad el distanciamiento o extrañamiento constitutivo del ser humano. Pues si el cambio decisivo hubiera sido la adopción de la postura erguida, no se entiende por qué otras especies animales bípedas no desarrollaron las características de la vida humana. Muchos otros animales tienen una visión igual o mejor a la humana, y muchos animales tienen una gran destreza manual, incluso arrojando piedras. Todos estos factores, presentes e importantes en el ser humano, sólo cobran su verdadera dimensión cuando se los piensa encaminados al cuidado de la inmadura prole humana, la característica verdaderamente única del ser humano y la que desencadena la dinámica vital que le caracteriza.

III. PREMATURIDAD Y NEOTENIA. EL EXTRAÑAMIENTO DESDE LA CIENCIA

Lo que en este artículo vamos a defender es que este extrañamiento al que Ortega alude, puede y debe entenderse en relación al nacimiento prematuro y consiguiente inmadurez crónica del ser humano. Desde esta perspectiva se reforzaría la tesis de que el extrañamiento del ser humano es algo anterior a cualquier familiaridad, algo que se ve con prístina claridad al fijarnos en cómo este ser llega al mundo. Como explica Fuentes, los seres humanos pasan su etapa embrionaria en el vientre materno, donde:

[...] tienen asegurada directamente, por comunicación placentaria con dicho cuerpo, su alimentación, y con ello el cumplimiento de sus funciones metabólicas y homeostáticas. Pero es a partir del momento de su nacimiento, es decir, a partir de que son expulsados del seno materno y arrojados de este modo al comienzo de su nueva vida extrauterina, cuando los organismos se las tendrán que ver con un nuevo medio en el que ha quedado ya interrumpido, y para siempre, aquel suministro trófico intrauterino (Fuentes, 2010, p. 29)

El nacimiento humano sería el momento del extrañamiento originario. Y la diferencia respecto del resto de animales radicaría, en que el nacimiento humano se da antes de tiempo, es prematuro y esto hace que el ser humano llegue al mundo indefenso, incapaz de hacer frente, siquiera de una manera mínima, a sus necesidades vitales. La clave está en entender que, si bien en los animales también tiene lugar en cierta medida este extrañamiento a partir de su nacimiento, el grado de su invalidez y dependencia es mucho menor y en algunos casos prácticamente inexistente en comparación con el ser humano⁹. Fuentes, parafraseando a Turró, explica cómo esta situación del

9 Sobre este punto existe abundante bibliografía. Una introducción general a estas cuestiones se encuentra en *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. (2013,

nacimiento será la que obligará a poner en marcha la función cognoscitiva. Del entorno de pura facilidad que es el vientre materno, se pasa a un entorno hostil donde es necesario mediar la conducta (técnica e interpretativamente) para satisfacer las propias necesidades. Desde esta perspectiva, el extrañamiento sólo sería algo sobrevenido sobre la situación vital del feto. En el ser humano, que como vimos nace en estado todavía semifetal, y que arrastra durante toda su vida esta inmadurez crónica, el extrañamiento queda ínsito en su propia constitución, de tal modo que siempre necesita estar sobreponiéndose a dicho extrañamiento e inadaptación.

Este extrañamiento supone una inmadurez biológica a la que se le ha dado el nombre de neotenia. El carácter neoténico del ser humano no sólo puede comprobarse en algunos rasgos morfológicos, como la configuración de la cara humana (Cf. Arsuaga y Martínez, 1998, p. 238), sino en su comportamiento, como es la persistencia del juego y la curiosidad en la vida adulta. Numerosos investigadores han destacado la importancia de este factor en el ser humano. F. de Waal por ejemplo afirma que «nuestro éxito como especie está ligado al hecho de haber ampliado la curiosidad y la inventiva de los mamíferos infantiles a la edad adulta» (2010, pp. 241-242). En la misma línea se pronuncia E. Morin, para quien «la juvenilización también trae consigo la persistencia de una afectividad infantil, [...] desarrollando entre los individuos una emotividad y una sensibilidad cada vez más grandes» (1983, p. 100-101). S. J. Gould ha sido también uno de los grandes defensores de la condición neoténica del ser humano en comparación con sus parientes cercanos como el chimpancé. Esta circunstancia nos permite seguir aprendiendo y adquiriendo nuevos hábitos durante toda o casi toda nuestra vida.

Si bien esta teoría sobre la condición neoténica humana se ha ido depurando a lo largo de las últimas décadas, ya filósofos como Gehlen o el propio Ortega la acogieron en el seno de su propuesta filosófica. El alemán dice explícitamente en *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* que «el hombre es el animal todavía no acabado» (1980, p. 18), una idea que repetirá en diferentes formulaciones respecto del hombre, al que entenderá como ser carencial (Cf. 1980, pp. 35-36), ser no-especializado (Cf. 1980, p. 37) o ser inadaptado (Cf. 1980, p. 39). Incluso en un determinado momento Gehlen se pregunta «¿cómo puede mantenerse en la vida un ser tan desvalido, necesitado y expuesto?» (1980, p. 20), llegando a afirmar que la clave respecto

Madrid: Uned), de J. San Martín. Obras más especializadas en el problema de la reproducción humana son, por ejemplo: ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana (2007, Barcelona: Penguin Debolsillo), de J. Diamond; o *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, (2007, Barcelona: Editorial Crítica), de J. E. Campillo.

del hombre está en explicar «cómo puede vivir un ser monstruoso» (1980, p. 40). El pensador alemán advertirá que esta definición del hombre como «ser de carencias» es una definición comparativa frente al animal, no una definición esencial del hombre (1980, p. 22). Sin embargo, la reiteración de esta fórmula en la explicación gehleniana, así como la importancia que tiene en su planteamiento, nos obliga a entenderla como una de las ideas centrales de Gehlen sobre el ser humano.

Ortega, de una manera menos clara –en parte por ser un autor algo anterior a Gehlen y muy anterior a los autores de la segunda mitad del siglo XX– también incidirá, no obstante, en este carácter inmaduro, carencial, y, en consecuencia, extrañado respecto de su circunstancia, que caracteriza al ser humano. Como ya vimos, en *El mito del hombre allende la técnica* Ortega precisamente pone en relación este extrañamiento con el carácter intrínsecamente técnico del ser humano. Y si bien esta antropología de la patología se ha venido abajo en los últimos años, sí persiste el fondo al que apunta: la problemática relación del hombre con su circunstancia, problemática que no es sobrevenida, sino constitutiva de su vida.

Tampoco la objeción de que este nacimiento biológico no es el verdadero nacimiento humano, sino que el verdadero nacimiento humano es la llegada al mundo humano (a través de la sociedad y el lenguaje), es una objeción válida. Pues como la misma expresión indica, el mundo humano es algo a lo que *se llega*, y se llega tras mucho tiempo y esfuerzo; no aparecemos súbitamente en un estado de familiaridad respecto del mundo –de hecho, entrar en ese mundo es, propiamente hablando, aprender a construirlo por nosotros mismos, a recrearlo. Una llegada al lenguaje sobre la que se viene llevando a cabo un gran trabajo interdisciplinar, complementándose investigaciones provenientes de la biología evolutiva, la antropología, la primatología, la psicología del desarrollo, o la economía¹⁰, un trabajo que no podemos desoír ni desaprovechar.

IV. CONCLUSIÓN

Tras este recorrido a las posturas de Ortega, Heidegger y la ciencia actual sobre el extrañamiento, la única conclusión definitiva que podemos enunciar es que nos encontramos ante un problema filosófico y antropológico fundamental, y que, como tal, no admite aproximaciones simplistas. La aproximación ontológica heideggeriana revela de manera sutil un plano de familiaridad, de trato pre-lógico y pre-conceptual que nos constituye como seres humanos. Cabe, no obstante, atender a la crítica de Ortega, para quien este estrato, tan perspicazmente descubierto y finamente descrito por Heidegger, no es el

10 Un gran ejemplo de este esfuerzo interdisciplinar sobre este tema podemos encontrarlo en *Los orígenes de la comunicación humana*, de Michael Tomasello (2013).

estrato originario, sino que estaría a su vez montado –construido, podríamos decir con mayor propiedad– sobre una base de desorientación y extrañamiento radical. Este extrañamiento sería precisamente el origen de dicha familiaridad, a la cual sólo se llegaría tras un esfuerzo continuado y constante característico de la vida humana; un esfuerzo concentrado en los primeros años e infancia de los seres humanos, pero que en último término persiste en la vida humana adulta.

Es precisamente esta última intuición orteguiana, que la ciencia de su tiempo no pudo demostrar ni explicar suficientemente, la que los últimos avances antropológicos, primatológicos y biológicos están investigando con éxito. Cada vez se ve con mayor claridad que la prematuridad del nacimiento del ser humano, y su consiguiente condición neoténica, constituyen una de las características clave para entender algunas peculiaridades de la vida humana. Entre ellas, el extrañamiento del que hablaba Ortega y sobre el que Heidegger, bajo otras coordenadas, también trabajó, aparece en estas investigaciones científicas como un tema de primera importancia y sobre el que la filosofía puede beneficiarse y nutrirse notablemente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, Jorge. 1999: *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARSUAGA, Juan Luis y MARTÍNEZ, Ignacio. 1998: *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de hoy.
- ATENCIA PÁEZ, José María. 2003: «Ortega y Gasset meditador de la técnica». *Argumentos de Razón Técnica* 6, pp. 61-95.
- BLUMENBERG, Hans. 2011: *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- CAMPILLO ÁLVAREZ, José Enrique. 2007: *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Editorial Crítica.
- CEREZO GALÁN, Pedro. 1984: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CHIAPPE, Armando Aníbal. 2012: «La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger». *Revista de filosofía Aurora* (Curitiba) 24:35 (julio-diciembre), pp. 549-579.
- DIAMOND, Jared. 2007: *¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana*. Trad. Victoria Laporta. Barcelona: Penguin Debolsillo.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. 2013: «La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger». *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2:1, pp. 73-97.

- ESQUIROL I CALAF, Josep María. 2011: *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa editorial.
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. 2010: «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo) aristotélica de la vida». *Psycología Latina* 1, pp. 27-69.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. 2012: «Fenomenología de la técnica». *Revista de Occidente* 372 (Mayo). Reseña: Esquirol i Calaf, Josep María (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa, pp. 138-142.
- HEIDEGGER, Martin. 1997: *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. 2012: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta.
- MOLINUEVO, José Luis. 2002: *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza.
- MORIN, Edgar. 1983: *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairos.
- ORTEGA Y GASSET, José. 2004-2010: *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- _____. 2001a: «Notas de Trabajo sobre Heidegger: primera parte». Edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos* 2, pp. 9-27.
- _____. 2001b: «Notas de Trabajo sobre Heidegger: segunda parte». Edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos* 3, pp. 5-31.
- QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio. 2013: «Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en ‘La idea de principio en Leibniz’». *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, Nº 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 1-18.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. 2013: *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.
- TOMASELLO, Michael. 2013: *Los orígenes de la comunicación humana*. Madrid: Katz.
- DE WAAL, Frans. 2010: *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets.

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ es Profesor de Ética y Responsabilidad Social en la Universidad de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador.

Líneas de Investigación:

Filosofía española; Hermenéutica; Filosofía de la técnica; Filosofía de la biología; Antropología filosófica.

Publicaciones recientes:

2017: «La ambivalencia de la técnica». *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica* 73(276:8).

2017: «Bajo palabra. Una discusión con Nietzsche sobre el significado antropológico de la promesa». *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 17.

Correo electrónico: marcs.alonso@gmail.com

