

El problemático lugar de la animalidad en la filosofía de Ortega

Marcos Alonso

Departamento de Salud Pública y Materno-Infantil

Facultad de Medicina

Universidad Complutense de Madrid

marcos.alonso@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-8638-0689>

Resumen: El presente artículo aborda un problema de gran actualidad en la filosofía contemporánea: la comprensión del ser animal y sus relaciones con el ser humano. En concreto, se analizará el tratamiento de esta cuestión por parte del filósofo español Ortega y Gasset, uno de los primeros autores en convertir este asunto en un tema específico y recurrente de su reflexión. Se mostrará cómo la filosofía de Ortega arriba a este problema, qué influjos intelectuales marcan su aproximación al animal, y qué lugar ocupa en el contexto de su propuesta filosófica. Concluiremos que, al igual que gran parte de los autores más relevantes del siglo XX, el pensamiento de Ortega está enormemente marcado por sus consideraciones sobre el animal; y que estas ideas todavía pueden ser provechosas a la hora de estudiar estos importantes problemas relacionados con el estatuto y significación de la condición animal.

Palabras clave: Ortega y Gasset; antropología; fenomenología; animalidad

Abstract: “Animality’s Problematic Place in Ortega’s Philosophy”. This paper discusses a problem of great actuality in contemporary philosophy: the understanding of animal being and its relationship with human being. It analyses, specifically, the way in which this problem is addressed by the Spanish philosopher Ortega y Gasset, one of the first authors who deals with this issue as a specific and recurring theme in the context of his own thought. I show how Ortega arrives to this problem, which intellectual influences are behind his approach to the cluster of difficulties around the animal, and what place does this issue have in the context of Ortega’s general philosophical proposal. As a conclusion, I suggest that Ortega’s thought—as it is the case with many of the most relevant authors of the 20th Century—is marked by his considerations on animals; and that his ideas could still be fruitful when studying important problems concerning the status and the significance of the animal condition.

Keywords: Ortega y Gasset; Anthropology; Phenomenology; animality

Introducción

Podría decirse que la delimitación del ser humano respecto del resto de animales es uno de los problemas centrales de la filosofía. Es también un tema que ocupó y preocupó ampliamente a Ortega y Gasset. El filósofo de la *razón vital*, para quien la vida constituía el fenómeno fundamental y radical, estudió esta realidad vital en todas sus vertientes y manifestaciones. Entre estas, la vida animal siempre apareció como un decisivo polo de comparación frente a la vida humana, una comparación que a Ortega le proporcionó grandes réditos filosóficos.

Ya en esta primera enunciación se hace necesario aclarar que hablar del animal en términos generales es inadecuado, debido, entre otras cosas, a la casi inabarcable diversidad de animales existentes. Tratar de comprenderlos conjuntamente en una sola categoría es inapropiado. Sin embargo, si realmente quisiéramos evitar esta objeción, estaríamos obligados a llevar a cabo una clasificación muy precisa y llena de excepciones y aclaraciones que, inevitablemente, desbordaría los límites de este trabajo. Por ello, una vez hecha esta advertencia, seguiremos utilizando esta categoría de animal en su sentido amplio habitual.

La discusión sobre la animalidad entronca con diversos problemas filosóficos fundamentales. Por un lado, tenemos el problema del origen del hombre: cómo y por qué surgió nuestra especie. Esta comparación entre el hombre y el animal nos proporciona también algunas pistas decisivas sobre el lugar de la técnica en la vida humana. Comparar al ser humano con el resto de animales nos permite, asimismo, aislar una característica o conjunto de características que se podrían considerar, si no esenciales, al menos específicas de la especie humana. Recientemente, corrientes como el post-humanismo y el animalismo han reivindicado el estatus moral de los animales frente al ostracismo habitualmente sostenido por la tradición. En definitiva, situar al ser humano frente a su espejo animal es un ejercicio filosófico de enorme interés, razón por la cual la filosofía ha venido desarrollando esta comparativa desde sus orígenes.

La importancia filosófica del tema, por tanto, parece fuera de toda duda. Un punto que conviene reconocer desde un principio es que “nuestra naturaleza animal no está solo al comienzo de la historia, sino que es un origen que nos sigue constituyendo”¹. En esta línea, Blumenberg afirma que solo debido a la

¹ San Martín, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, p. 321.

enorme importancia que esta problemática tiene para dilucidar la pregunta por el hombre, se explica el hecho de que “la gran mayoría de los esfuerzos filosóficos que pueden reunirse retroactivamente bajo el nombre de antropología se hayan empleado en inventariar las diferencias del humano con el animal”², pues la definición del ser humano es principalmente una “determinación de la diferencia”³. Otros, como Agamben, entienden que esta diferenciación hombre-animal va más allá de constituir uno de los problemas clave de una determinada disciplina y que debe entenderse más bien como “una operación metafísico-política fundamental”⁴. Tan decisivo que Agamben llega a afirmar: “la relación entre el hombre y el animal delimita un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que confrontarse necesariamente con esa franja ultrahistórica a la que no se puede acceder sin apelar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera una cuestión más entre las que debaten los filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental”⁵.

Ortega, a pesar de su ambivalencia sobre este y muchos otros temas, puso esta cuestión en un lugar privilegiado. Soler, en su *Hacia Ortega: el mito del origen del hombre*, fue uno de los primeros en abordar esta problemática⁶. Durán también ha destacado años después la importancia de este tema en Ortega, explicando que “no es posible, afirma Ortega una y otra vez, definir el ser del hombre, el existir de los seres humanos, sin constantes referencias y comparaciones con el ser y el existir de los animales”⁷. Este mismo intérprete remarca que este tema es “uno de los más importantes dentro de su obra, y también uno de los menos estudiados”⁸: “precisamente por haber adquirido la biología y la zoología tanta importancia en esta primera parte del siglo XX, resulta imprescindible subrayar lo que es específicamente humano, frente a las características comunes a todos los otros animales. Es un proyecto que atrae, en esta primera mitad de siglo, a filósofos y pensadores de la talla de Max Scheller y Ernst Cassirer. El esfuerzo de Ortega no es menos interesante o menos profundo que el de los dos pensadores alemanes”⁹.

² Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, p. 376.

³ *Ibid.*

⁴ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, p. 35.

⁵ *Ibid.*

⁶ Soler, F., *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*.

⁷ Durán, M., “Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital”, p. 111.

⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁹ *Ibid.*, p. 104.

Uno de los factores decisivos para esta valoración del problema sobre la animalidad del hombre por parte de Ortega fue el estudio de las investigaciones primatológicas de Köhler. Estas son investigaciones que, desde entonces, no han hecho más que avanzar. F. de Waal, uno de los primatólogos más importantes de las últimas décadas, ha llegado a afirmar que el primate es un espejo para nosotros¹⁰ y que los estudios sobre los antropoides son “cruciales en el debate sobre la condición humana”¹¹.

La significación filosófica de esta comparación entre el hombre y el animal sigue plenamente vigente y es claro que, tras las aparentemente heterogéneas filosofías del siglo XX, uno de los hilos rojos que pueden descubrirse es este de la reflexión sobre el hombre y el animal. San Martín¹² cita los siguientes cinco casos: Ortega, cuya enorme y continuada atención hacia los animales expon-dremos a continuación; Heidegger, especialmente en su texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; Blumenberg y su *Descripción del ser humano*; Sloterdijk y sus reflexiones sobre la antropogénesis en *Esferas III*; por último, Agamben y su ensayo *Lo abierto. El hombre y el animal*. De manera quizás no tan clara, pero igualmente pertinente, podríamos incluir en esta lista a otros pensadores como Deleuze (con su devenir-animal de *Mil Mesetas*) o Derrida (con su recopilación de textos *El animal que luego estoy si(gui)endo*).

La importancia de este tema en Ortega no debe ser subestimada. El filósofo español entiende que en este punto, en la diferencia entre el hombre y el animal, se juega algo decisivo, pues de la manera de marcar (o no) esta diferencia y las razones concretas para distinguir al hombre respecto del animal depende directamente de la idea que tengamos sobre el hombre. Ortega vio claro que la biología y antropología de su tiempo estaban removiendo los cimientos de la concepción tradicional del hombre y que la filosofía, si no quería quedar sepultada por una filosofía científicista positivista, debía hacerse cargo de lo que estas ciencias decían e interpretarlo de una manera auténticamente filosófica. Así lo vio y anunció Ortega en una de sus características *profecías*: “No pasará mucho tiempo —no olvide el lector esta anticipación— sin que una de las grandes cuestiones que se agiten en Europa sea la de nuestra proximidad con el animal”¹³.

¹⁰ De Waal, F., *El mono que llevamos dentro*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 39

¹² San Martín, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, p. 270.

¹³ Ortega y Gasset, J., III, p. 708. Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las obras completas, J. Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomos I-X (Madrid: Taurus, 2004-2010), en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

La filosofía de Ortega estaba predispuesta y encaminada a encontrarse con el animal como tema filosófico decisivo. El simple hecho de que Ortega filosofe a partir de la biología ya hubiera implicado que su filosofía sería por principio apropiada para dar cuenta del animal y de la animalidad del hombre. No obstante, Ortega fue más allá pues su tratamiento explícito de la cuestión animal es continuo a lo largo de su obra, demostrando así la centralidad de este tema para su filosofía. En este sentido, Lasaga afirma: “por incómodo que resulte a nuestros hábitos filosóficos, es preciso reconocer que... la identidad de lo ‘humano’ del hombre en general, que no existe, solo es posible pensarla a través de la comparación con la vida animal. De ahí que, en la mayoría de los textos de orientación antropológica de su última etapa, como *El hombre y la gente* o *Prólogo a Veinte años de caza mayor*, Ortega vuelva una y otra vez a reflexionar sobre la diferencia con el animal y a concluir, tesis que me parece digna de ser subrayada, la falta de claridad que padece el humano en su trato con el animal”¹⁴.

Esta falta de claridad que acertadamente remarca Lasaga¹⁵ es la misma falta de claridad que Ortega achacaba a la filosofía respecto del hombre, lo cual nos pone sobre la pista de la íntima relación entre las preguntas “¿qué es el animal?” y “¿qué es el hombre?”. Ortega, al comprender esta relación de las preguntas y los problemas, concluye que la única manera para llegar al hombre es a través del animal: “la estrategia que siguió Ortega para definir lo propiamente humano de la vida, su originalidad metafísica fue, además de profundizar en las categorías o formalidades de ‘mi vida’, la de pensar la diferencia con el animal”¹⁶.

1. Las dificultades de la antropología filosófica para aprehender al animal

Esta ambigüedad y problematismo a la hora de afrontar la relación entre el ser humano y el ser animal es algo que puede comprobarse en todas las propuestas de principios del siglo pasado, especialmente en la antropología filosófica de cuño fenomenológico. Un autor decisivo a este respecto, en cuya obra puede observarse con claridad esta ambivalencia, es Heidegger. Autores recientes tan importantes como G. Agamben o P. Sloterdijk han abordado este tratamiento heideggeriano de la distinción hombre-animal. En su ensayo de

¹⁴ Lasaga, J., “Animal humano: el paso de la técnica”, p. 66.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

2004, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben destaca la importancia del curso que Heidegger imparte entre 1929 y 1930 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde una gran parte de la exposición estará dedicada a distinguir al hombre frente al animal. Como explica Agamben, “el hilo rojo que guía la exposición de Heidegger está constituido por esta triple tesis: ‘la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre es formador de mundo [*weltbildend*]’¹⁷. Estas tesis, dependientes en gran medida de las investigaciones biológicas de la época¹⁸, y especialmente de las investigaciones de von Uexküll —de cuya importancia dirá Agamben que “su influjo sobre los conceptos y sobre la terminología de las lecciones es incluso más amplio de lo que el propio Heidegger reconoce”¹⁹—, llevarán a Heidegger a afirmar que “esta extrema cercanía de las dos constituciones esenciales es engañosa, y que entre ellas existe un abismo que no puede ser franqueado en ningún sentido por mediación alguna”²⁰. Ya en *Ser y tiempo* el pensador alemán había afirmado que “la analítica existencial del Dasein está antes de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología”²¹. al mismo tiempo que denunciaba la vacuidad de estos planteamientos explicando que “filosofía de la vida dice tanto como botánica de las plantas”²².

Esta escisión limpia y tajante entre el ser humano y el animal, que Agamben le critica duramente, es también denunciada por Sloterdijk en su texto *Normas para el parque humano*. Sloterdijk toma como referencia el texto heideggeriano de *Carta sobre el humanismo*, donde también entreverá la distinción heideggeriana antes mentada entre el hombre y el animal. Sloterdijk afirma que, para Heidegger, “la esencia del hombre jamás se puede expresar completamente a partir de una perspectiva zoológica o biológica”²³, especificando poco después que, para Heidegger, “el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico”²⁴. Una diferenciación tal que Heidegger incluso llega a insinuar que quizás “podría parecer que la esencia de lo divino

¹⁷ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, p. 67.

¹⁸ “El análisis filosófico está orientado por completo en este punto de acuerdo con las investigaciones de la biología y de la zoología contemporáneas, en particular las de Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller y, sobre todo, las del alumno de este Jakob von Uexküll” (*ibid.*).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, p. 116.

²¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 66.

²² *Ibid.*, pp. 67-68.

²³ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, p. 42.

²⁴ Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, p. 43.

está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos”²⁵. Esta ruptura del hombre frente al animal, que Sloterdijk expone de manera preclara —“en este punto Heidegger es implacable, y sale a la palestra cual airado ángel con las espadas en cruz para colocarse entre el animal y el hombre e impedir cualquier posible comunión ontológica entre ambos”²⁶— resulta muy significativa a la hora de entender el planteamiento heideggeriano. Sin poder ahora detenernos más en la filosofía de este autor, creo que un punto clave para distinguir su planteamiento filosófico del de Ortega es entender como Heidegger pretende situar al hombre y al animal en esferas separadas e in comunicantes, mientras que Ortega busca entender el surgimiento del hombre desde el animal, con todo lo que ello conlleva (principalmente, la negativa a cualquier planteamiento de ruptura ontológica radical entre ambos).

La clave sería la siguiente: mientras que Heidegger, conscientemente o no, “ha recogido la metáfora de Hebbel, el *somos plantas*, para expresar el ser humano como el arraigo en el ser”²⁷, en Ortega la cercanía —aunque no completa indiferenciación— entre el hombre y el animal exige a su filosofía más sutileza al abordar esta comparación entre el hombre y el animal. En un gesto extremadamente similar al que llevará a cabo años después Derrida²⁸, Ortega afirma que la cercanía respecto al animal nos azora y desazona: “... en esa desazón trasparece el carácter general problemático, equívoco, que tiene nuestra relación con los animales. Ni puede ser de otra manera, porque el hombre no ha sabido nunca bien lo que es el animal. Antes y más allá de toda ciencia se ve la humanidad a sí misma como algo emergente de la animalidad, pero no está segura de haberla trascendido por completo. El animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él”²⁹.

El estudio del hombre en tanto que animal, igualándolo así en cierto sentido al resto de animales, supuso una ruptura de su singularidad absoluta: el hombre seguirá siendo singular, pero ya no de manera absoluta. Son muy claras las palabras de Nietzsche en *El anticristo*, cuando explica: “al hombre ya no lo derivamos del *espíritu*, de la *divinidad*, hemos vuelto a colocarlo entre los animales... Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también

²⁵ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, p. 31.

²⁶ Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, p. 43.

²⁷ Molinuevo, J.L., “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, p. 18.

²⁸ Cf. Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

²⁹ Ortega y Gasset, J., VI, p. 308.

aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos”³⁰.

Como explica adicionalmente San Martín, “pensar que se le puede estudiar como a cualquier otro animal, no es una cuestión sin consecuencias. De hecho, el estudio científico-natural del humano... es uno de los mayores acontecimientos de la historia del saber”³¹. Un acontecimiento, que en tanto que tal, no fue solo un acontecimiento intelectual, sino que surgió en medio de cierta situación vital y reobró sobre la misma significativamente.

Esta perspectiva del hombre como animal, como ser vivo, el “estudio del ser humano *desde abajo*”³², como la denomina San Martín, no supone, al menos de manera necesaria, un reduccionismo que niegue la especificidad humana. Esta especificidad humana, si es abordada desde los parámetros adecuados, puede encuadrarse en y pensarse desde el contexto de su animalidad y de su constitución biológica, entendiendo que si bien la vida humana es “*algo que va más allá de la vida animal*” lo hace, no obstante “*sin dejarla*”³³, sin abandonarla y sin situarse más allá de ella. Cerezo, sin embargo, ha dicho que: “Ortega rechazó las hipótesis gradualistas, evolutivas, que explicarían el paso de lo animal a lo humano como un desarrollo progresivo de una especie entre otras. No se trata de una facultad que se desarrolle más o menos o de una capacidad que el animal posea en potencia, esperando el momento en que pudiera actualizarse. No, hay un salto y una diferencia, una ruptura en el orden natural porque lo que supone la irrupción del animal humano es el abandono de la naturaleza y la creación de otro orden o forma de existencia que es a lo que llamamos historia. La novedad reside en la torsión de la atención que deja de estar prendida del entorno para ‘meterse dentro de sí’, concentrarse en el propio interior. Ortega afirma, ya se dijo, que esa torsión de la atención es ‘incomprensible zoológicamente’, es decir, incomprensible como mecanismo de adaptación al medio”³⁴.

³⁰ Nietzsche, F., *El anticristo*, p. 43.

³¹ San Martín Sala, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, p. 251.

³² *Ibid.*

³³ San Martín Sala, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, p. 254.

³⁴ Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, p. 68.

Aunque la descripción de Cerezo no está completamente equivocada, creo que hay un error en su planteamiento de la cuestión. Es cierto que Ortega no defiende el evolucionismo en un sentido adaptacionista, como tampoco defiende una explicación zoológica reduccionista del hombre. Pero esto no quiere decir que no haya ninguna relación, en ningún sentido, entre el animal y el hombre, que entre ambos exista, como dice Cerezo, un salto y una ruptura insalvable. Como explica este intérprete, el hombre es incomprensible bajo una biología que tenga como base la pura adaptación mecánica al medio, pero toda la biología y antropología que frecuentaba Ortega iba precisamente en la dirección opuesta.

En este sentido, creo conveniente aclarar otro punto sobre la aproximación de Ortega a la comparación hombre-animal, pues tampoco estoy de acuerdo con Benavides cuando afirma: “si hasta 1929 su pensamiento se miró en el espejo del animal adaptado a su mundo, a partir de esa fecha hizo añicos el espejo -el espejo está demasiado bajo- y comenzó a erigirse contra él: el hombre no es el chimpancé de Köhler ni es animal ninguno, sino un tráfuga de la animalidad, un monstruo inadaptado, una pura anomalía biológica que, lejos de poder mirarse en el mirífico pseudópodo de la ameba, solo halla ante sí un espejo en que hacerlo: sus propios trebejos, su propia técnica”³⁵.

El texto de Benavides tiene algunas intuiciones certeras, pero la tesis de fondo no me parece del todo asumible. No creo que Ortega hiciera añicos el espejo animal en ningún momento de su producción, y textos tardíos como *Prólogo a veinte años de caza mayor del Conde de Yebes* lo demuestran muy claramente. Es cierto que, a partir de Köhler y otros antropólogos, Ortega pondrá todavía más énfasis en el carácter anómalo e inadaptado del hombre. Sin embargo, esto no supone que Ortega deje de mirar al hombre a través de su espejo animal, sino más bien al contrario: a partir de ese momento Ortega mira con lupa al animal y empieza a descubrir todas sus diferencias respecto del ser humano (para lo cual, como es lógico, hay que fijarse paralelamente en todas las semejanzas). La técnica, como bien apunta Benavides, será uno de los puntos clave de la comparación, pero extremadamente problemática en tanto que Ortega —sobre todo gracias a Köhler— empieza a reconocer que la técnica no es exclusiva del hombre, como siempre se había pensado.

Un punto especialmente importante a este respecto es que, ya en época de Ortega y hoy en día de manera más acentuada, la comparativa del ser humano frente al animal no se centra solo en sus rasgos o características físicas, sino

³⁵ Benavides, M., *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, pp. 355-356.

también en su comportamiento³⁶. Este punto es seguramente el más relevante desde el punto de vista filosófico, y es el punto en el que, no por casualidad, más se detuvieron filósofos como Ortega. Precisamente en Ortega la diferencia clave entre el hombre y los animales es su divergente conducta. Como dice Lasaga: “en el prólogo que antepuso a MT, el ensayo ‘Ensimismamiento y alteración’ resuelve el tránsito de lo animal a lo humano recurriendo a la diferencia esencial entre la forma de estar del animal en el mundo y la del humano”³⁷. Esta distinta forma de estar en el mundo, de comportarse, consiste en que mientras el animal vive alterado, el hombre es capaz de ensimismarse.

2. Recorrido por los textos de Ortega vinculados a la comparación hombre- animal

Como venimos diciendo, la comparación hombre-animal es una constante en la obra Ortega. Desde sus inicios filosóficos, a Ortega le interesa mucho enfrentar el hombre a ese espejo deformado que es el animal para comprobar sus similitudes y sus diferencias. Ortega siempre reivindicará la base biológica y animal del hombre, y por eso tratará de explicar al hombre y sus notas definitorias a partir de su diferenciación respecto del animal. Esta estrategia, en contra de lo que pudiera parecer, no lleva a Ortega a desvincular al hombre del animal, o situarlo como su cùspide externa; pues mostrar las diferencias de dos elementos implica por ello mismo suponer una comunidad más allá de esas diferencias. Como explica P. Cerezo, “lo humano no es una superación de lo animal, sino otra forma de organizarse lo viviente. De ahí que la reflexión orteguiana se mueva siempre en dirección a comparar y diferenciar lo animal de lo humano”³⁸. El tema apasiona e interesa vivamente a Ortega, pues entiende que si somos capaces de comprender cómo el hombre surge del animal habremos dado con una de las claves, sino la clave, del ser humano. La importancia que Ortega otorga a la correcta comprensión de la evolución humana queda explicitada, por ejemplo, en *La querrela entre el hombre y el mono*, cuando afirma que en la evolución del hombre “anda en juego, nada menos, que la idea que el hombre tenga del hombre, y en ella ha de influir forzosamente la idea que tenga de sus destinos zoológicos”³⁹. Veamos cómo aparece este enorme interés de Ortega por la evolución humana en sus propios textos.

16

³⁶ Lestel, D. y otros, “The Phenomenology of Animal Life”, pp. 125-148.

³⁷ Lasaga Medina, J., “Animal humano: el paso de la técnica”, p. 63.

³⁸ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, p. 69.

³⁹ Ortega y Gasset, J., IV, p. 152.

Ya en un tempranísimo texto de 1902, *Glosas inactuales*, encontramos a Ortega afirmando que “el hombre podrá ser un animal, pero un animal descontentadizo”⁴⁰. Aunque esta idea no tiene una forma muy elaborada ni es desarrollada por Ortega, ya puede entreverse aquí el germen de la teoría orteguiana sobre la inadaptación del hombre. Muchos textos de la bibliografía orteguiana contienen confrontaciones del hombre y el animal, pero es en la década de los 20, en pleno apogeo de los estudios biológicos orteguianos, donde encontramos los textos más centrados en este asunto. Uno de los más interesantes es *La inteligencia de los chimpancés*, de 1925, donde comenta los experimentos con primates de Köhler y los comentarios al respecto de Koffka en su obra *Bases de la evolución psíquica*⁴¹. Ortega explicará aquí que los animales tienen reflejos e instintos⁴², que son respuestas automáticas y perfectas, que se adecúan perfectamente a un número determinado de situaciones, pero que son totalmente inoperantes en otras situaciones. La capacidad de improvisar ante situaciones nuevas es el verdadero comportamiento inteligente, el cual —y esto es lo decisivo— supone una cierta, aunque sea mínima, planificación⁴³. Las investigaciones de Köhler ponen de manifiesto cómo los chimpancés poseen, si bien en un grado muy inferior al humano, esta capacidad de planificación y resolución de problemas nuevos. En el simio observa Ortega el germen de lo que en esencia será la inteligencia del ser humano. El simio es capaz de refrenar su reacción instintiva y dar un rodeo en su acción, es capaz de un primigenio y tosquísimo ensimismamiento (o, al menos, de una primigenia resistencia a su entorno y sus estímulos). Precisamente este rodeo, esta mediación en su respuesta es lo que propicia que el chimpancé tenga ya una cierta capacidad técnica e instrumentífica⁴⁴. El ejemplo referido por Ortega va en esta misma dirección, mostrando cómo la inteligencia se define precisamente por una cierta resistencia a la circunstancia: Ortega expone el experimento en el cual un chimpancé tiene enfrente suyo un plátano, y la manera de conseguirlo es empujarlo por un cajón que se encuentra más allá del plátano, en dirección opuesta a sí mismo: “Lo instintivo es acercar el plátano, lo inteligente es alejarlo”⁴⁵. Esta es la paradójica relación del hombre con su circunstancia: aleja aquello que quiere (o

⁴⁰ Ortega y Gasset, J., VII, p. 5.

⁴¹ Ortega y Gasset, J., IV, p. 171, nota.

⁴² *Ibid.*, p. 172.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 173.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 174

se aleja él mismo, material o virtualmente, de eso que quiere) para conseguirlo. Nada más antinatural y contrario a los instintos: “nunca aparece tan clara la chispa de intelección como en el conflicto entre el instinto y su superación”⁴⁶.

En otros textos repetirá Ortega la idea de que la inteligencia consiste en la oposición activa a los instintos naturales que nos funden con la circunstancia. En *La rebelión de las masas*, afirmará que “he cuidado durante toda mi vida de montar en mi aparato psicofísico un sistema muy fuerte de inhibiciones y frenos -acaso la civilización no es otra cosa que ese montaje”⁴⁷. También en el posterior curso de 1948, sobre Toynbee, Ortega explicará que el hombre —y en general el animal— no responde como causa-efecto, sino como estímulo-respuesta, y que por tanto no hay un determinismo absoluto en la influencia del medio, hay una resistencia frente a la circunstancia. La diferencia entre hombre y animal radicaría en que en el hombre está mucho más mediada la respuesta respecto al estímulo⁴⁸.

En *Memorias de Mestanza*, de 1940, podemos leer que el hombre es, “a la par, un animal degenerado y un petulante cachorro de arcángel”⁴⁹, pues “es un animal que los ha perdido [los instintos] y que arrastra solo la ruina de ellos”⁵⁰. En el hombre los instintos persisten como “muñones e inorgánicas piltrafas, incapaces ya de dirigirnos, pero suficientes para no dejarnos seguir tranquilamente a la razón”⁵¹. Esta es la paradójica y problemática situación del hombre, plasmada con acierto por Ortega en su metáfora del “centauro ontológico”⁵². En esta línea también podemos citar el posterior trabajo *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, que veremos a continuación, y donde Ortega dice que “el hombre es un animal que perdió el sistema de sus instintos o, lo que es igual, que conserva de ellos solo residuos”⁵³. Como veremos más adelante, creo que Ortega aquí está apuntando a una problematización del concepto de instinto, el cual se muestra inoperante para describir el comportamiento humano y de los primates, pero que mirado de cerca es igualmente insuficiente para todo comportamiento animal.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 524

48 Cf. Ortega y Gasset, J., IX, pp. 1384-1385.

49 Ortega y Gasset, J., V, p. 758.

50 *Ibid.*, p. 758.

51 *Ibid.*

52 Cf. *ibid.*, pp. 569-570.

53 Ortega y Gasset, J., VI, p. 271.

En los años 30, Ortega retomará algunas de las ideas de *La inteligencia de los chimpancés*, desarrollándolas y extrayendo de ellas todas sus implicaciones. En *Los ‘Nuevos’ Estados Unidos* (1931), Ortega ampliará la idea, ya apuntada en *La inteligencia de los chimpancés* y luego continuada en *Meditación de la técnica*, de que muchos animales, sobre todo los simios, tienen capacidad instrumentifica⁵⁴, pero les falta memoria⁵⁵. Algo que repetirá en *Sobre un Goethe bicentenario*: “sabido es que lo que más claramente diferencia al hombre del animal, sobre todo de los animales superiores, no es lo que con vago término solemos llamar inteligencia, sino la memoria”⁵⁶.

Como luego dirá en *Meditación de la técnica*, “es muy obvio, repito, hablar de inteligencia en cuanto se habla de técnica, y con excesiva celeridad atribuir a aquélla la distancia entre el hombre y el animal”⁵⁷. El problema es más profundo, y Ortega vuelve a tomar como referencia los trabajos de Köhler, quien, según el pensador español, había demostrado “la capacidad del animal para producir instrumentos elementales”⁵⁸ y “que lo esencialmente defectuoso del chimpancé es su memoria, su incapacidad de conservar lo que poco antes le ha pasado y, consecuentemente, la escasísima materia que ofrece a su inteligencia para la combinación creadora”⁵⁹. Sin embargo, para Ortega esta diferencia en la memoria no es lo verdaderamente importante por sí mismo: “la diferencia decisiva entre el animal y el hombre no está tanto en la primaria que se encuentra comparando sus mecanismos psíquicos, sino en los resultados que esta diferencia primaria trae consigo y que dan a la existencia animal una estructura completamente distinta de la humana. Si el animal tiene poca imaginación, será incapaz de formarse un proyecto de vida distinto de la mera reiteración de lo que ha hecho hasta el momento... si la vida no es realización de un proyecto, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina y orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección;... Solo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”⁶⁰.

⁵⁴ Ortega y Gasset, J., IV, p. 621.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 622.

⁵⁶ Ortega y Gasset, J., X, p. 8.

⁵⁷ Ortega y Gasset, J., V, p. 586.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 587.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Este último punto es de una importancia capital. Ortega, como buen conocedor de la biología, no puede contentarse con una explicación que entienda la desmesurada memoria e imaginación del hombre en el vacío. Una memoria e imaginación semejantes deben tener unos fines vitales acordes, los cuales, como es obvio, no pueden ser los mismos que los del resto de animales (la satisfacción nutricia) sino que, sean los que sean, deben ser otros que vayan más allá de la mera satisfacción animal de las necesidades. Este descubrimiento genial de Ortega queda empañado, sin embargo, al caer el filósofo español en vaguedades que no concretan algunos de los puntos más acuciantes. ¿Cómo puede decirse que el animal tiene imaginación y que, no obstante, solo es capaz de repetición mecánica? ¿Cómo se puede entender que haya una imaginación no técnica? ¿Cuál es la vinculación de esta imaginación con la vida de la que surge? Todos estos interrogantes aluden a problemas decisivos que Ortega muchas veces no resolvió o resolvió en falso, aun cuando su propia filosofía se hubiera prestado a resolverlos en muchos casos.

Uno de los problemas que vemos en esta argumentación es la tensión entre *Meditación de la técnica*, redactada en 1933, y *Ensimismamiento y alteración*, de 1939. En el texto anteriormente citado, Ortega afirma explícitamente que la capacidad técnica es derivada de la imaginación creadora de proyectos, pero esta postura parece sostenerse en el aire, pues podríamos preguntar: ¿de dónde viene esta imaginación creadora de proyectos? La tesis que posteriormente (aunque en el libro tal y como apareció publicado se presente primero) enunció Ortega en *Ensimismamiento y alteración* parece mucho más sólida y cerrada sobre sí misma: la capacidad técnica y la capacidad de proyectar son capacidades co-originarias, no puede haber la una sin la otra y por tanto tuvieron que surgir conjuntamente. La técnica es lo que da holgura material respecto a la circunstancia para poder ensimismarse y realizar proyectos. Sin embargo, al mismo tiempo, solo hay técnica por la necesidad ultravital del ser humano de ensimismarse, resistir a la circunstancia, y trazar proyectos. Aunque muchos textos orteguianos apuntan en esta dirección, hay otras muchas ocasiones en las que Ortega parece titubear y caer en posiciones menos complejas, donde se privilegia la capacidad proyectiva del hombre por encima de la capacidad técnica que, como hemos visto, es siempre base y presupuesto de aquella.

El siguiente texto que nos encontramos sobre este tema es el *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, de 1943. Este aparentemente secundario escrito, contiene, no obstante, algunas de las tesis e ideas más interesantes sobre el tema que venimos trabajando. Al realizar un estudio

fenomenológico de la caza, Ortega pondrá de manifiesto algunas de las claves de la diferencia hombre-animal. Ortega explicará que la caza fue, desde los comienzos de la humanidad, la actividad felicitaria por definición: “frente a la vida que se aniquila y se malogra a sí misma –la vida como trabajo– erige el programa de una vida que se logra a sí misma –la vida como delicia y felicidad”⁶¹. La vida humana, dirá Ortega, se diferencia de la vida animal en que no es feliz de suyo, sino que aspira a ser feliz. Aquí llegará Ortega al núcleo de su tesis: en la caza el hombre encuentra la felicidad porque, en cierto modo, reingresa en la escala animal. En esto consiste la caza, en que el hombre se convierte en animal por unas horas, lo que le permite dejar momentáneamente de lado su gravosa y pesada vida humana y vivir la simple vida animal. Como más tarde en el mismo texto explicará Ortega, es normal que el hombre “sumergido en la superior complejidad de su actual existencia, sienta normalmente nostalgia del pasado”⁶². Por eso, cuando “el hombre da suelta a su inmensa superioridad técnica, esto es, racional, sobre la animácula”⁶³, la caza pierde su sentido; lo que le lleva a Ortega a afirmar que “*hay, pues, en la caza como deporte una libérrima renuncia del hombre a la supremacía de su humanidad*”⁶⁴. Como dirá en las últimas páginas del extenso prólogo, el verdadero fin de la caza es permitir al hombre unas vacaciones de humanidad⁶⁵, permitirle volver artificialmente a una situación “en que, siendo ya humano, vivía aún en una órbita de existencia animal”⁶⁶. Esta situación, ha explicado Ortega pocas páginas antes, es la primera que el hombre, en tanto que hombre, se encontró: “ese hombre auroral tuvo que dedicarse íntegramente a cazar para subsistir”⁶⁷. Fue, pues, la caza la primera ocupación, el primer trabajo y oficio del hombre”, que por ello fue “centro y raíz de aquella existencia”⁶⁸. Como apunte adicional cabe señalar que Blumenberg también ha apuntado a esta relación entre caza y felicidad, explicando en términos muy similares a los orteguianos que la capacidad humana para ser feliz se basa en su capacidad para “renunciar esporádicamente a su vínculo con la realidad”⁶⁹.

⁶¹ Ortega y Gasset, J., VI, p. 273.

⁶² *Ibid.*, p. 322.

⁶³ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁵ *Cf., ibid.*, p. 320.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, p. 476.

Precisamente al hilo de estos descubrimientos pondrá en juego Ortega una explicación alternativa del origen del hombre, una explicación mucho más plausible y menos mitológica que la de *El mito del hombre allende la técnica*. Dirá Ortega que: “en este primer hombre que era todavía el último animal, cuando un instinto fallaba y el pobre ser se encontraba sin saber qué hacer en la situación, la fantasía aprontaba la imagen de una posible acción. Estos fantásticos proyectos de conducta eran insensatos y torpes. Pero, a fuerza de ensayar muchos, algunos resultaban útiles y quedaban fijados como adquisiciones prodigiosas. Esto y poco más es la razón del hombre inicial. Por tanto, mero suplemento al instinto deficiente”⁷⁰.

El origen del hombre, por tanto, sería esta pérdida o mengua de fuerza en los instintos, que como vimos es una manera de expresar el extrañamiento, el alejamiento que sufrió respecto de la naturaleza, respecto de la circunstancia. Ortega explica cómo el hombre humaniza progresivamente la caza: “inventa armas y técnicas cada vez más eficaces. Por este lado se va el hombre distanciando del animal, ganando altitud de nivel. Pero paralelamente avanza también la atrofia de sus instintos y se va alejando de la prístina intimidad con la Naturaleza. De sustancial cazador pasa a ser pastor, es decir, semisedentario. Muy pronto, de ganadero se convierte en agricultor; es decir, que se hace sedentario del todo”⁷¹.

En la caza, por tanto, ve Ortega al hombre originario y expone lo que él entiende que es su diferencia fundamental respecto del animal: su pérdida de instintos —o lo que es lo mismo: su alejamiento de la intimidad con la Naturaleza— y la suplencia de estos instintos por la razón o técnica. Es muy interesante a este respecto la mención que Ortega hace al fenómeno de la domesticación. Su idea será que: “desde el punto de vista zoológico, el animal doméstico es un animal degenerado, como lo es el hombre mismo”⁷², a lo que luego añadirá “que el animal doméstico es una realidad intermedia entre el puro animal y el hombre”⁷³. Por ello Ortega mencionará en una nota, en la que refiere el trabajo de Klatt *Studien Zum Domestikationsproblem*, lo fértil que sería estudiar comparativamente a animales salvajes y animales domésticos, lo que “contribuiría a aclararnos un poco cómo el «homínida» se humanizó a sí

⁷⁰ Ortega y Gasset, J., VI, p. 317.

⁷¹ *Ibid.*, p. 318.

⁷² *Ibid.*, p. 304.

⁷³ *Ibid.*

mismo, como emergió en él la *razón*⁷⁴. Estudiar el proceso de domesticación, piensa Ortega, es estudiar el proceso de humanización -como también pensará Sloterdijk⁷⁵.

Vemos, pues, todas las importantes implicaciones que la reflexión en torno a la diferencia hombre-animal contiene. Una idea central es la que tiene que ver con el origen del hombre como pérdida de sus instintos, extrañamiento de su mundo en torno y simultánea aparición de la razón y la técnica. Esto lleva al hombre a una superioridad en la jerarquía zoológica que casi le hace trascenderla. Es en este contexto donde se enmarca la célebre frase de Ortega, “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”⁷⁶, que debe entenderse en el sentido de que el ser humano es el único ser progresivo⁷⁷. De manera llamativa expresa Ortega que “no hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico”⁷⁸, dando a entender que esta diferencia respecto al animal, nuestra mutabilidad, es también la base de nuestra posible superioridad (aunque, en ocasiones y bajo algunos parámetros, también de nuestra inferioridad)⁷⁹.

Ortega nunca llega a decir, ni siquiera a sugerir, que el ser humano sea un ser superior o constitutivamente distinto a otros animales, pues entiende que eso constituiría una negación de nuestra propia base biológica y animal; y si bien el hombre puede definirse por ser el intento, progresivamente realizado, de alcanzar esta trascendencia, el hecho es que dicha distancia no es absoluta y como tal es una distancia que al mismo tiempo nos recuerda la insuperable conexión con el animal: “... el hombre no ha sabido nunca bien lo que es el animal. Antes y más allá de toda ciencia se ve la humanidad a sí misma como algo emergente de la animalidad, pero no está segura de haberla trascendido por completo. El animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él”⁸⁰.

En *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* encontramos esta aclaración adicional, cuando Ortega afirma que la separación entre “el hombre y el animal... va en contra de la norma metodológica de la conti-

⁷⁴ *Ibid.*, nota.

⁷⁵ Cf. Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*.

⁷⁶ Ortega y Gasset, J., VI, p. 73.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁹ Cf. Alonso Fernández, M., “El hombre no tiene naturaleza”.

⁸⁰ Ortega y Gasset, J., VI, p. 308.

nuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar. Éste es el uso de Aristóteles, como en grado más consciente lo es en Leibniz⁸¹. La dialéctica hombre-animal volverá a surgir con fuerza en tardío curso sobre Toynbee. Allí explicará Ortega su postura sobre este tema de manera rotunda diciendo que: “el hombre es un animal esencialmente desequilibrado y que, sin embargo, existe -lo cual quiere decir que no es propiamente un animal, cuyo existir es siempre equilibrio, o si no, es dejar de existir, sucumbir. A esta paradójica condición de constitutivo desequilibrio debe el hombre toda su gracia y su desgracia, toda su miseria y todo su esplendor. Por eso es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más anti-darwiniana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan ingenua y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza y sin coraje intelectual para tomar al problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella”⁸².

El hombre es, por tanto, un animal, pero un animal inadaptado y enfermo⁸³. La constatación de este hecho se convertirá en el punto de partida de la filosofía de la técnica orteguiana: esta inadaptación, que no es otra cosa que un extrañamiento, un distanciamiento respecto de la circunstancia, lleva al hombre a desarrollar esas dos capacidades: la capacidad técnica y la capacidad de ensimismamiento. Este discurso deriva en uno de los temas que más ocupó a Ortega en sus últimos años: el mito del hombre allende la técnica, donde Ortega aborda el decisivo problema del origen del hombre y nos presenta a un proto-hombre enfermo y degenerado, monstruoso, que, sin embargo, sobrevive —una reflexión muy en la línea de lo que más tarde defenderá Gehlen⁸⁴ sobre el ser humano como ser carencial⁸⁵.

Conclusiones

Como se empezaba diciendo, la comprensión y consideración de los animales ha aumentado exponencialmente en las últimas décadas, convirtiéndose en uno de los temas estrella de la filosofía. Desde las reflexiones post-humanistas, enfocadas en subvertir un cierto orden humanista clásico

⁸¹ Ortega y Gasset, J., IX, p. 1021.

⁸² *Ibid.*, p. 1366.

⁸³ *Cf.*, *ibid.*, p. 1366; *cf. ibid.*, p. 1390.

⁸⁴ Gehlen, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*.

⁸⁵ Alonso, M., “Reflexiones en torno a la idea del hombre como ser carencial: Ortega, Gehlen y Sloterdijk”.

basado en escisiones tajantes entre lo humano y lo no-humano⁸⁶, hasta las reivindicaciones animalistas y anti-especistas que reclaman una consideración ética igualitaria para los animales no humanos⁸⁷, es claro que el estatuto y el conocimiento sobre la animalidad y los animales ha alcanzado unas cotas incomparables a cualquier otra época de la historia del pensamiento.

Este artículo se ha centrado en un autor que es, al mismo tiempo, un reflejo de su época, y un pionero. Ortega nunca superó plenamente el molde que la fenomenología y la antropología filosófica de principios del siglo XX le proporcionó, cayendo en algunas simplificaciones respecto de la animalidad que hoy no resultan sostenibles. Pero, a la vez, en Ortega –quien nunca paró de interesarse enormemente por las investigaciones biológicas de su tiempo, como atestiguan sus obras y su biblioteca personal– vemos los primeros indicios de una visión más refinada e interesante del animal. En su búsqueda de alcanzar una definición más precisa del ser humano, el pensador español se vio obligado a hilar más fino respecto del animal no humano, de ese eterno polo de comparación que la filosofía siempre ha contrapuesto al hombre como vía para su definición dialéctica.

Considero que exponer el caso de Ortega resulta sumamente interesante a la hora de entender ese nexo y transición acontecida en el siglo XX, en el que una filosofía todavía básicamente moderna, da sus primeros pasos hacia una visión más compleja, no reduccionista ni mecanicista, de la vida. Ortega puede entenderse como el primer autor en dar a este problema filosófico de la animalidad un estatuto propio y elevarlo a la categoría de problema fundamental, razón por la cual rescatar su propuesta a propósito de este tema es pertinente y significativo. Estudiar este importante hito que constituyen las reflexiones orteguianas sobre la condición animal sin duda contribuirá a seguir avanzando en la comprensión y consideración del animal, tema tan importante de nuestro tiempo.

Recibido: 19/07/2021

Aceptado: 27/06/2022

25

⁸⁶ Braidotti, R. y S. Bignall, *Posthuman ecologies: Complexity and process after Deleuze*.

⁸⁷ Marchesini, R., "Posthuman Antispeciesism".

Referencias

- Alonso Fernández, M., “El hombre no tiene naturaleza’. Un examen de la metafísica orteguiana”, en: *Revista De Filosofía*, v. XLV, 1 (2020), pp. 69-85. <https://doi.org/10.5209/resf.68167>
- Alonso, M., “Reflexiones en torno a la idea del hombre como ser carencial: Ortega, Gehlen y Sloterdijk”, en: *Thémata. Revista de filosofía*, 58 (2018), p. 119-136. <https://doi.org/10.12795/themata.2018.i58.07>
- Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia: Pre-textos, 2005.
- Benavides L., “La retícula biológica en el pensamiento de Ortega”, en: *Cuadernos Hispanoamericanos*. v. CXXXV, n. 403-404 (1984), pp. 105-119.
- Benavides L., *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Braidotti, R., y S. Bignall, *Posthuman Ecologies: Complexity and Process after Deleuze*, Londres: Rowan & Littlefield, 2019.
- Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel, 1984.
- Conill Sancho, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Defez, A., “The Problem of Animals in Ortega and Wittgenstein”, en: *Revista Científica Guillermo De Ockham*, v. XVI, 2 (2018), pp. 7-13. <https://doi.org/10.21500/22563202.3603>
- Derrida, J., *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Madrid: Trotta, 2008.
- Durán, M., “Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital”, en: *Revista canadiense de estudios hispánicos*, v. XXI, 1 (1996), pp. 101-116.
- Gehlen, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2012.
- Lasaga Medina, J., “Animal humano: el paso de la técnica”, en: *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, v. II, 1 (2013), pp. 59-72. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v2.1272>
- Lestel, D. Bussolini, J. y M. Chrulow, “The Phenomenology of Animal Life”, en: *Environmental Humanities*, v. V, 1 (2014), pp. 125-148. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615442>
- Marchesini, R., “Posthuman Antispeciesism”, en: *Journal of Theoretical Humanities*, v. XXI, 1 (2016), pp. 217-233. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2016.1163853>
- Mindán Manero, M., “Principios de metafísica según la razón vital o viviente”, en: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 19 (2009), pp. 193-204.
- Molinuevo Martínez de Bujo, J. L., “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, en: *Revista de Occidente*, 228 (2000), pp. 5-18.

- Nietzsche, F., *El anticristo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Olivé Pérez, A., *La perspectiva filosófica y biológica de la noción orteguiana de 'vida'* (Tesis Doctoral), Universidad de Barcelona, 2018.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomos I-X*, Madrid: Taurus, 2004-2010.
- San Martín Sala, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013.
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid: Siruela, 2006.
- Soler Grima, F., *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1962.
- Von Uexküll, J., *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.
- De Waal, F., *El mono que llevamos dentro*, Barcelona: Tusquets, 2010.
- Wilson, E., *Sociobiology*, Cambridge: Belknap Press, 1980.