

# ANTI-ANTICULTURALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Juan José Padial  
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

**Resumen:** Dilthey está en la base de una poderosa corriente heurística en la antropología filosófica española del siglo XX (Ortega, Marías, Zubiri, Polo), cuyos logros permiten a estos autores oponerse al antirelativismo sin tener que recibir la impugnación de culturalismo.

**Palabras-clave:** Dilthey; relativismo; antiantirelativismo; Ortega y Gasset; Xavier Zubiri; Leonardo Polo.

**Abstract:** The philosophy of Dilthey had a great influence on the Spanish Philosophical Anthropology of XX century, especially in the powerful current of Ortega, Marías, Zubiri and Leonardo Polo. The achievements of these philosophers allow them to oppose racionalism or anti-relativism, without receiving the qualification of culturalism.

**Key-words:** Dilthey; relativism; Anti Anti-Relativism; Ortega y Gasset; Xavier Zubiri; Leonardo Polo.

## I

El quehacer de quien se dedica a la antropología filosófica sufre con bastante frecuencia la recriminación de estar coqueteando con el relativismo. Y no es para menos si se atiende a los orígenes de nuestra disciplina, que se trenzan con la historia de una resistencia al estrecho ideal ilustrado de objetividad. U objetividad entendida en el sentido de las modernas ciencias naturales o relativismo. Frente a esta estrecha disyuntiva, Cassirer y Scheler aceptaron la denuncia diltheyana contra el programa fundacionista de las ciencias del hombre, de la sociedad y el Estado. En la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer, siguiendo a Nartop, reivindicó un senti-

do de la experiencia que ampliaba el kantiano. El hombre para Cassirer, no es un sujeto frente al mundo, un observador suyo, sino que está inmerso en el mundo al actuar. Por ello no se precisa establecer un puente entre sujeto y mundo. Así se opone al logicismo kantiano elaborando una filosofía del lenguaje y el mito, con los que se urbaniza y suscita mundo y sentido. En esto coincidirá con Dilthey para quien la génesis de la conciencia histórica en un yo que no es sino una trabazón inextricable de vivencias, mostraba que las fundamentaciones metafísicas, historiológicas y positivistas de las ciencias del espíritu eran falsas<sup>1</sup>. Esta será la corriente principal que recogerá Ortega y Gasset y que marcará el rumbo de gran parte de la filosofía española del siglo XX.

Si no nos fijamos en la herencia, sino en su fruto en el campo de la naciente antropología filosófica, una vez concluida la primera guerra mundial, Scheler, Jaspers y Heidegger compartían “el cuestionamiento de la prioridad de la ciencia y la afirmación radical de la experiencia histórica de la vida”<sup>2</sup>. Es el momento de la *Kulturkrisis*, de la crisis en los cimientos de la conciencia europea. Ortega unía el común sentir de sus colegas alemanes en su raciovitalismo.

“El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ —viviendo—. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente la histórica —es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX”<sup>3</sup>.

La repulsa de Ortega al absolutismo epistemológico racionalista no le hacía caer en el relativismo vitalista. No pensaba que la única alternativa posible al relativismo fuese el objetivismo moderno. Pero su antirelativismo no le llevaba a superponer a la historia

“una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica [...]. Mi propósito es estrictamente el inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón”<sup>4</sup>.

Precisamente en esta peculiar suerte de anti-antirelativismo estribaba el proyecto de Ortega, que creo sigue inspirando a gran parte de la antropol-

---

[1] Cfr.: Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1914-1982), Vol. XVIII: *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*. Editado por Johach, H., & Rodi, F., (1977).

[2] Escudero, J. A., “Vida y conciencia histórica en el joven Heidegger” en Díaz Álvarez, J. M., López Sáenz, M<sup>a</sup> C., *Fenomenología e Historia*, UNED, Madrid, 2003, p. 62.

[3] Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 7<sup>a</sup> edic., 1973, p. 60.

[4] Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema...*, cap. IX.

gía filosófica española. Así la valoración de la hermenéutica en la obra de Ortega y Julián Marías, es bastante anterior a 1960, fecha de la primera edición de *Verdad y Método*. Además autores como Zubiri atendieron bastante pronto a conciliar la oposición entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, de un modo no reductivo, sino respetando la índole de unas y otras. Recientemente Clifford Geertz se preguntaba “si una distinción (la diltheyana, JJPB) formulada tan radicalmente continúa siendo una buena idea”<sup>5</sup>. Zubiri elaboró su filosofía de la naturaleza y la historia al advertir que no lo era. En su intento por establecer el carácter diferencial de la filosofía respecto de la cultura, Leonardo Polo prosiguió las averiguaciones de Zubiri. La obra de Polo, creo que inspiró el trabajo de Jacinto Choza sobre las dimensión objetiva de los hábitos, esto es sobre la condición de posibilidad de la historicidad del espíritu subjetivo. Por todo ello, creo que Dilthey —el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX (*sic*)— está en la base de una poderosa corriente heurística en la antropología filosófica española, cuyos logros permiten a estos autores oponerse al antirelativismo sin tener que recibir la impugnación de culturalismo. La originalidad de este anti-antirelativismo se puede apreciar en el último capítulo del último libro escrito por Jorge Vicente Arregui, cuando se enfrenta al antirelativismo de Popper, Gombrich y Putnam, al sostener que la incommensurabilidad cultural no implica relativismo, y que el pluralismo no entraña ningún abandono de criterios veritativos<sup>6</sup>.

Dilthey no compartía la repulsa de Jaspers, Scheler o Heidegger respecto de la prioridad de la ciencia. Afirmaba la primacía del *biós theoretikós*, de la contemplación en la vida intelectual, y por ello la acusación que le hizo Husserl de relativismo le consternó tan profundamente. Quizá por ello trabajase con tanto denuedo en la fundamentación de las ciencias del espíritu, profundamente arraigadas en la vivencia y la conciencia histórica. Sin su obra y la de sus continuadores puede que las ciencias humanas hubiesen llevado el rumbo de las ciencias naturales, y quizá entonces el éxito de quien soñaba en una *science humaine* como Montesquieu o Tocqueville, o de quienes trabajaron en cuestiones metodológicas como Burckhardt, Weber o Peirce habría sido muy diferente<sup>7</sup>. Como señala Clifford Geertz, sin la obra de Dilthey quizá ahora “todos seríamos sociobiólogos, teóricos de la elección racional o axiomatizadores con cobertura legal”<sup>8</sup>, en cualquier caso atenderíamos al análisis de hechos culturales, sociales o históricos, y buscaríamos leyes que los conectaran de algún modo. Es así como la génesis y constitución de las ciencias humanas las

[5] Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 117.

[6] Cfr.: Vicente Arregui, J., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, pp. 249-260.

[7] Cfr.: Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos...*, p. 50.

[8] *Ibid.*, p. 116.

debemos a la obra diltheyana pues, para él “la vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza”<sup>9</sup>.

## II

El antirelativismo y la acusación de culturalismo a muchos de nuestros colegas en el campo de la antropología filosófica tienen que ver con la moderna entronización de la diosa razón, y más específicamente con la exaltación de las ciencias naturales como paradigmáticas respecto del quehacer científico. El científico habría de guiarse, fuese el que fuese el objeto a que aplicase su investigación, por un método que compartiría toda actividad digna de ser llamada científica, el método al que Bacon o Descartes dedicaron sus mejores esfuerzos.

Quizá la conciencia más aguda sobre las dificultades del programa epistemológico moderno fuese la de Dilthey. En su enfrentamiento con la historiología hegeliana, Dilthey atiende al ideal hegeliano de ciencia, a su objetivo y métodos. Concluye que

“*su tarea es insoluble* por la desproporción entre la misión que se ha impuesto y los recursos con que cuenta para llevarla a cabo, pues pretende ‘conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de proposiciones que forman una unidad’, sin referencia a las ciencias particulares del espíritu ‘que investigan las uniformidades de los hechos más simples en que podemos descomponer esa realidad’<sup>10</sup>.”

El problema de encontrar el *ordo et conexio idearum* radica en que con carácter previo a nuestra intención de ordenar y conectar ideas, éstas se encuentran *ya* en nosotros, bien adquiridas por nuestra educación, infiltradas a través de los sentidos, o inculturizadas durante nuestra infancia. En cualquier caso el ejercicio reflexivo cartesiano siempre llega tarde a la génesis de lo ideal. Le cabe como mucho ordenar lo que yace supuesto, ahí, en la conciencia. Esta actitud vigilante se encuentra tanto en el discernimiento kantiano como en la exigencia hegeliana de la *voraussetzungsglossigkeit*, la exención de supuestos que exige el ideal de sistema. Así la exaltación hegeliana y cartesiana de la ciencia viene a parar en la glorificación del yo frente a la conciencia. Tal es el ideal hegeliano de averiguar la verdad de nuestras certezas inmediatas, familiares o fácticas. El yo se entiende como un vigilante, como un árbitro en Kant, qué mas da; la conciencia es vista como el lugar de comparecencia de lo supuesto, y por lo tanto como conciencia desgraciada, que puede ser redimida por la actividad racional, vigilante, alerta. El ojo avizor, el yo despierto, que vela. El Ojo de Dios

---

[9] Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1914-1982), vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Editado por Bernhard Groethuysen (1927), p. 232.

[10] Choza, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, p. 67.

que todo lo ve, para el que no hay ni supuestos ni prejuicios, ni oscuridad ni perplejidad. Tal es el correlato en la imaginiería religiosa del yo moderno.

Y aquí es donde incide la crítica diltheyana. El yo cartesiano se comporta con sus contenidos de conciencia como un observador. Esto es, del mismo modo que se comporta con la experiencia sensible. No hay diferencia de suyo entre lo exterior y lo interior, sino diferentes focalizaciones de la mirada. En uno u otro ámbito el yo se encontraría con lo dado, con hechos de conciencia: hechos de los que cabe dudar y hechos que resisten cualquier poder de dudar. Estos hechos fundarían sustancias diferentes: la *res extensa* y la *res cogitans*. Para Dilthey en cambio la diferencia entre lo exterior y lo interior viene a ser la que hay entre la experiencia sensible y la vivencia. Respecto de lo exterior la mente puede establecer infinidad de conexiones mentales, y suponer para tales conexiones valor real que habrá de constatar empíricamente. La mente finge, construye, urde conexiones causales. Y éste es el quehacer de las ciencias naturales. Pero respecto de los hechos de conciencia que atañen a la vida psíquica, no cabe percepción interna que verifique o que confirme, sino percatación interna del estado de conciencia. En la vida psíquica no cabe establecer el tipo de relaciones causales que se establecen respecto de la exterioridad objetiva. Goza la vida psíquica de una trabazón admirable, de una unidad que involucra al yo con los actos del pensamiento, de la voluntad o del sentimiento. La unidad del yo y lo vivido es inextricable. Por ello la percatación interna viene a ser siempre una vivencia de sí.

“La conciencia en este caso, no pone delante de sí un contenido como distinto de sí, es decir, como objeto, sino que en la percatación interna el contenido no es distinto de la conciencia misma. Se trata, más que de objetivar un contenido, de un aclararse”<sup>11</sup>.

El acto del que me percato, y el percatarme no son distintos. Sino que el percatarme es constitutivo del acto. El percatarme es su vivencia. Por tanto la toma de conciencia y la vivencia son lo mismo. No se da un yo observador, desvinculado, de sus estados de conciencia. Sino que siempre aparece el estado de conciencia interconectado, trabado inextricablemente con el yo. Esta interconexión o imposibilidad de distancia o separación entre el yo y su vivencia es reiterable, vivible —*lebhaft*—. Y en el acto de revivencia estriba el quehacer de las ciencias del espíritu. Revivencia de los procesos psíquicos del autor, del creador. Ahora el yo vigilante intenta hacerse con el nexo o interconexión psíquica expresada.

---

[11] Vicente Arregui, J., “Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida”..., p. 106.

### III

Esta interconexión o complejo, según la traducción que ofrece Julián Marías del *Zusammenhang* diltheyano, del que el yo no se distingue, sino que lo constituye, influiría decisivamente en la tematización orteguiana del yo. La vida humana no es separable de su circunstancia, y la circunstancia es la objetivación de la vida humana.

“Ese mundo o circunstancia en que me encuentro no es tan sólo un paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y mi alma”<sup>12</sup>.

Por ello, para Ortega la circunstancia no es tanto el mundo heideggeriano, en que estaría inmerso el yo, como aquello que aparece destacado en el horizonte vital del yo, que facilita o dificulta su actividad. No hay acción ni vocación humana al margen de la circunstancia, que define el quehacer humano. Por ello salvar la circunstancia, realizarla viene a ser realizarse, salvarse. Y la vida la unidad inextricable del yo y la circunstancia. Pero frente a Dilthey, Ortega señala una idea que marcará los derroteros de la antropología filosófica española. Si la circunstancia se relaciona con el yo al modo de una vocación, de una llamada a realizarse en la cultura, el primado temporal corresponde al futuro. La vida viene a ser futurición.

La noción diltheyana de percatación influirá decisivamente en la concepción orteguiana de realidad radical. En un texto que suele citar siempre Marías al respecto, Dilthey afirma la radicación en el vivir propio de toda otra realidad:

“el amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se ha objetivado allí. El banco delante de la puerta, la casa y el jardín tiene en esta objetividad su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo”<sup>13</sup>.

Fuerza, puesto, sentido objetivado. No es posible una *conexio idearum* paralela a la *conexio rerum*, porque la interconexión en lo humano es vivida, no pensada. Para el primer Dilthey, para Ortega o para Marías, la posibilidad de revivir funda así la comprensión. No hay comprensión sin este carácter re-vivable de los procesos psíquicos y de los nexos psíquicos involucrados en las expresiones culturales. Hannah Arendt describió a Dilthey como un coleccionista “de vivencias íntimas (*Erlebnisse*), cuyo máximo interés radicaba en alcanzar

[12] Ortega y Gasset, “Ensimismamiento y alteración” en *Obras Completas*, vol. V., p. 339.

[13] Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 62. Citado por Marías, J., *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 26ª ed.: 1974, p. 370.

una demostración de la ‘vida misma’<sup>14</sup>. Pero la sombra de Descartes es alargada, y llega a extenderse sobre el proyecto diltheyano, produciendo una gran contradicción, como supo ver con agudeza Carlos Moya, pues

“la viva intuición de la peculiaridad de las ciencias humanas frente a las ciencias de la naturaleza, que se expresa en reflexiones de extraordinaria profundidad, no fue acompañada, desde el punto de vista gnoseológico, por un marco conceptual adecuado”<sup>15</sup>.

Y es que la fundamentación psicológica, esto es subjetiva, de las ciencias humanas, implica la coexistencia de la perspectiva cartesiana y la del significado que “conducen a imágenes de las ciencias humanas no sólo distintas, sino además incompatibles”<sup>16</sup>. La perspectiva cartesiana llevaría al error categorial de postular una serie de acontecimientos o procesos psíquicos —vivencias— paralela a la de los acontecimientos o procesos físicos. La vivencia subjetiva y su carácter revivable, por otras subjetividades, era para Dilthey el objeto y fundamento del comprender de las ciencias humanas. Pero

“Mi vida, mi sentimiento, poseen un significado que sobrepasa los estados de conciencia que pudieron acompañarlos o aquellos que ahora se dan en mi reflexión. La certeza inmediata de que yo *creo* que el significado de acción fue tal y cual no es relevante para que éste sea el significado real de dicha acción. Esta última cuestión puede decidirse a través de un proceso de interpretación que posee sus propias exigencias autónomas con respecto a la inmediatez de los procesos psíquicos conscientes”<sup>17</sup>.

Pero subrayar el papel de la historia corresponde a otro capítulo de la antropología filosófica española. Creo que su principal nudo está en la concepción zubiriana y en sus desarrollos, que son divergentes. Por una parte hay un desarrollo muy atractivo de Zubiri en la concepción poliana de la historia. Por otra parte, la recepción de la hermenéutica en la obra de Jorge Vicente Arregui o de Carlos Moya es una historia mucho más reciente, pero que hunde sus raíces en el ultimísimo Dilthey. Creo que esta otra rama divergente también tiene que ver con Zubiri, porque como detectó Gadamer<sup>18</sup>, el problema recae ahora sobre el presunto carácter científico de la historia y de las disciplinas que recurren a ella. Esto además afecta al intento de realizar una antropología metafísica, una antropología desde categorías metafísicas como la de sustancia, mónada, *res*, o Yo trascendental. Que no haya una marcha de la razón en la historia descalifica el intento de pensar lo histórico desde un *a priori* suyo,

[14] Arendt, H., “Dilthey como filósofo y como historiador” en *Ensayos de autocomprensión*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 171.

[15] Moya, C., “Prólogo” en Dilthey, W., a Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica* (Selección de textos realizada por Hans Ulrich Lessing). Península, Barcelona, p. 14.

[16] *Ibid.*, pp. 5-6.

[17] *Ibid.*, p. 10.

[18] Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 280.

desde una condición trascendental. Si la metafísica trata de lo separado, como trataba para Platón, y como explicó Aristóteles, entonces busca los principios de lo físico, temporal y móvil. El modo en que la sustancia espiritual, la mónada leibniziana precontiene todos sus atributos, que conoce al irlos editando existencialmente, sería el modelo arquetípico de una metafísica del yo. Pero como puso de relieve Jorge Vicente, la concepción diltheyana del yo encauzó los derroteros de la antropología filosófica.

“La metafísica necesita un punto de apoyo para pensar la esencia del acontecer. Si no hay un punto de apoyo fuera del tiempo, si la inmersión del saber en el tiempo es absoluta, la metafísica se convierte en hermenéutica. Como en Dilthey el yo es la conexión de las vivencias, y por tanto algo distendido en el tiempo, la metafísica es imposible”<sup>19</sup>.

## IV

La reflexión de Zubiri surge al detectar cierta insuficiencia en Dilthey. No se trata ya del psicologismo, sino de cierta limitación que atañe a la historicidad de la naturaleza humana.

“Ni Dilthey mismo escapa, en el fondo a esta consecuencia: ‘La naturaleza del hombre, nos dice, es siempre la misma; mas lo que de posibilidades de existencia haya contenida nos lo trae a la luz la historia’ (G.S., V., 425). En ambos casos, pues, la historia no ‘es’, o, si se quiere, el ‘es’ del hombre no queda afectado por la historia más que, a lo sumo, extrínsecamente: la historia es pura y simplemente lo que *le* pasa al hombre, pero no algo que *afecte* a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver, en el pasar mismo, *una* radical dimensión del ser del hombre”<sup>20</sup>.

La historicidad no sólo atañe a la circunstancia, sino al propio yo. Y por ello, Zubiri prefiere denominar a la circunstancia: situación. Para Zubiri una situación histórica se define respecto de un horizonte de posibilidades para la actuación. Estas posibilidades son los recursos con que cuenta el hombre, y que pueden estar tanto fuera de él (pro-ductos), como en la propia naturaleza humana. En cuanto recursos, conforman lo disponible por el hombre. Pero lo disponible sólo lo es en situación, y situación histórica para el obrar. Es así como Zubiri imbrica al agente en la historia.

“Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento. El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias, que le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos. El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas. Es el

[19] Vicente Arregui, J., “Metafísica del Yo y hermenéutica diltheyana de la vida”, p., 111.

[20] Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994 (10ª ed.), p. 366.

contenido objetivo de lo que llamamos ‘situación’<sup>21</sup>.

La innovación zubiriana estriba en no considerar la historia como una realización, desenvolvimiento o extensión. En ese caso el presente estaría como precontenido en el pasado, y la historia se asemejaría a la explicitación de los predicados de una mónada. Para Zubiri, por el contrario, el futuro es una dimensión del tiempo irreductible al pasado, no precontenida en él. Y lo es porque lo posible en el futuro, es imposible en el pasado. La historia es una generación de posibilidad, de recursos a disposición del hombre, que conforman sus situaciones:

“La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades”<sup>22</sup>.

Que haya una génesis histórica de las posibilidades añade a lo posible *kata logon* y lo posible *kata physin* un tercer sentido de lo posible. Lo posible histórico u antropológico, o factivo. Este último neologismo conviene usarlo, porque el sentido antropológico de la posibilidad es tan sorprendente e inédito en la historia del pensamiento que conviene introducir a su vez una acepción o un giro nuevo en la lengua castellana. Creo que esa fue la razón por la que Leonardo Polo comenzó a hablar de posibilidad factiva. Con el adjetivo ‘factiva’, se señala la vinculación o relación entre el agente humano y la posibilidad histórica. Una posibilidad es factiva<sup>23</sup> cuando es suscitada por el hombre, cuando no es sin su acción, o a ella se adscribe configurándola. De aquí la importancia para la teoría de la acción de la prosecución zubiriana de Dilthey. “El ámbito de los recursos es el de las posibilidades reales o históricas, surgidas en el trato con las cosas; a esa área de posibilidades reales así surgidas se llama *situación* (Ortega habla de *circunstancia*). No se trata del conjunto de posibilidades de las cosas, descubiertas o no; la situación humana se compone de los recursos realmente disponibles.”<sup>24</sup>. El hombre avizora posibilidades factivas desde su hacer, que está históricamente situado. Y por ello las posibilidades factivas aparecen en el tiempo. No son eternas, como las posibilidades lógicas u ontológicas. Por eso lo concreto del mundo sólo se da en una coyuntura cultural.

La diferencia entre Zubiri y Ortega estriba en que éste último sigue muy de cerca los desarrollos diltheyanos de la primera época. El primado de la vivencia, de la primera persona: el *yo* y *su* circunstancia. Incluso, la circunstancia propia, la que se destaca, la que es vocación, alude a la vivencia subjetiva. Podría decirse que Ortega y Marías adoptan el punto de vista de la

[21] Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios...*, p. 375.

[22] *Ibid.*, p. 376.

[23] La denominación “posibilidad factiva” fue acuñada por Leonardo Polo.

[24] Cruz, J., *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 79.

interioridad subjetiva. Zubiri en cambio atiende más a las exteriorizaciones de esa subjetividad, al espíritu objetivo, al igual que lo haría al final de su vida Dilthey. Y aunque parezca sorprendente, este es un punto que une a Zubiri con los desarrollos hermenéuticos. Como señaló Carlos Moya:

“La expresión, la objetividad de la vida alcanza ahora una autonomía específica frente a la conexión psíquica de su creador. Por ello Dilthey introduce, en la última etapa de su producción, la expresión como un tercer elemento que, junto con la vivencia y la comprensión interviene en todas las operaciones específicas de las ciencias del espíritu, distinguiéndolas así de las ciencias de la naturaleza”<sup>25</sup>.

Pero aunque atienda a la expresión subjetiva, el concepto zubiriano de situación, en el que la expresión juega un papel importante, no es hermenéutico ni ontológico. Tampoco se reduce a expresión, sino que se lo tematiza más adecuadamente desde el concepto de lo disponible.

## V

En una línea no hermenéutica se emplazan las reflexiones de Leonardo Polo sobre la historia y la cultura, y su peculiar anti-anticulturalismo, que se cifra en el carácter diferencial de la metafísica respecto de la antropología. Pero Polo —a diferencia de Zubiri— atiende no tanto a lo disponible, a los recursos, ya propios, ya naturales, ya producidos, sino al disponer. Disponer es una forma de tener, pero lo característico suyo es la consideración unificante de lo disponible. “No es una mera reunión, ni una reiteración, sino un *hacer-suyas*”<sup>26</sup>. Y este hacer-suyas, permite acercar la noción de disponer a la de hábito, en sentido clásico. El hábito permite la buena o mala disposición de lo disponible, de “la estructura y funcionalidad de los recursos humanos”<sup>27</sup>. Y como el hábito es una cualidad difícilmente mudable, entonces el disponer goza de cierto grado de necesidad, que en el orden temporal y existencial se traduce en la inesquivabilidad de lo suscitado culturalmente para la acción humana. El hombre en su situación histórica cuenta inesquivablemente con lo ya hecho, las posibilidades factivas realizadas, desde las que avizora un horizonte de posibilidades que se ha desplazado, respecto de aquel en que estaban situados sus predecesores.

La indeterminación y temporalidad de la naturaleza humana exige que la operatividad humana sea perfeccionada por medio de los hábitos. La indeterminación de la naturaleza humana lo exige porque lo disponible por el hombre —ya en su psiquismo, ya suscitado por su acción—, puede ser determinado de

[25] Moya, C., “Prólogo”, *op. cit.*, p. 11.

[26] Polo, L., *El acceso al ser*, Eunsá, Pamplona, 2004 (2ª edic., 1ª edic. 1964), p. 58.

[27] Choza, J., “Aristóteles y la historia de la antropología filosófica”, *pro manuscrito*, p. 11.

muchos modos y respecto de muchos proyectos y por muchos factores<sup>28</sup>. Polo llega a sostener que “el hombre no tiene formalidades, sino que ‘formaliza’ según tener. De aquí que, radicalmente, su esencia no sea ‘tenida’”<sup>29</sup>, no quepa adueñarse de ella, ni de las propias vivencias, ni del sentido de lo una vez suscitado. Este formalizar es el llegar a *hacer-suyas* una multiplicidad de dimensiones, que pueden llegar a vivenciarse, según Jacinto Choza, como una conjunción de fuerzas heterogéneas. El *ego* y el *sí mismo*, la intimidad humana no es simple, o no lo ha sido siempre. Además cabe la conciencia de un *sí mismo* cuyas intenciones y acciones están entregados a fuerzas extrañas. Algo así como un olvido de “la novedad que dispone o hace-suyo”<sup>30</sup>, o más exactamente un olvido de lo que podría caracterizarse como *logos*, del disponer como unificación, o formalización histórica y culturalmente variable, en que consiste el *sí mismo* humano. Este olvido, o inadvertencia del *logos*, ha sido señalado por Jacinto Choza<sup>31</sup> respecto de la conciencia de *sí mismo* en los héroes prehoméricos, la graduación de lo humano en Aristóteles, o en la concepción romana de personalidad jurídica. Pero si cabe el olvido del *logos* también cabe su absolutización, propia de la noción moderna de sujeto<sup>32</sup>. Ésta absolutización implica la pretensión de apoderarse del *logos*, del *sí mismo*. Es propia del yo-vigilante cartesiano, del absoluto hegeliano para el que lo más alto es la presencia. O como recordaría Carlos Moya a propósito del tránsito del Dilthey psicologista al hermeneuta, “no poseemos como dueños absolutos nuestras vivencias y nuestras expresiones vitales: éstas poseen y van adquiriendo significado independientemente de la conciencia que entonces las acompaña”<sup>33</sup>.

Para Polo, el tema de los hábitos no sólo es subjetivo, sino que el hábito es susceptible de expresión objetiva, porque el desarrollo de la libertad exige contar tanto con lo disponible como con el modo de disponer de la actividad humana, ya intelectual, ya volitiva, ya tendencial, y de lo disponible en el mundo. Es por ello que el hacer-propio el aparato fonador, o las nociones intelectivas logradas, se plasme objetivamente en el lenguaje, que viene a ser el correlato objetivado del *intellectus*, o de la *sineidesis*. Lo mismo cabría decir, del modo en que el hombre hace suyo su propio cuerpo mediante técnicas corporales. Su plasmación es un conjunto de sistemas de producción, que son disponibles según la *tecnhé* griega, o el *ars* latina, hábitos subjetivos, según los

[28] Cfr.: Choza, J., “Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey” en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 27-44.

[29] Polo, L., *El acceso al ser...*, p. 62.

[30] *Ibidem*.

[31] Cfr.: Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, cap. IV.

[32] Cfr.: *Ibid.*, cap. V.

[33] Moya, C., “Prólogo”..., p. 11

que se dispone. Jacinto Chozá mostró en su día la equivalencia entre el elenco aristotélico-tomista de los hábitos subjetivos y su expresión objetiva según la sistematización diltheyana del espíritu objetivo. Estas correlaciones muestran inequívocamente el carácter temporal, existencial, de los modos de unificación. Manifiestan además lo problemático de la unificación, dada la multiplicidad de dimensiones a unificar. Acentúan también lo variable de los modos en que cabe formalización de lo subjetivo y lo cultural.