

## El concepto de distanciamiento en la antropología filosófica del siglo XX: Ortega, Blumenberg y Jonas

**Marcos Alonso Fernández.** Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay. Urcuquí, Imbabura, Ecuador

### Resumen

En este artículo expondremos un concepto central dentro de la antropología filosófica del siglo XX, el concepto de distanciamiento. Se tratará de mostrar su base biológica y antropológica, así como la apropiación de esta idea por parte de algunos de los filósofos más importantes del pasado siglo. En primer lugar, y con mayor detenimiento, abordaremos las distintas aproximaciones que realizará Ortega y Gasset a lo largo de su producción, haciendo especial hincapié en su concepción de *ensimismamiento*. Tras contemplar la influencia de autores como Bergson o Scheler en esta idea, pasaremos en un segundo momento a analizar las modulaciones de esta concepción de distanciamiento en Hans Jonas y sus tesis sobre el *Homo pictor*; así como en Hans Blumenberg donde la distancia aparece tematizada como núcleo de la condición humana.

**Palabras clave:** Antropología, Blumenberg, distanciamiento, Jonas, Ortega.

### Abstract

In this paper we will expose a central concept of the 20th century philosophical anthropology, the concept of distancing. We will try to show its biological and anthropological basis, as well as its interpretation from some of the most important philosophers of the past century. In the first place, and in greater depth, we will review Ortega y Gasset's different approaches to this idea, with special emphasis on its conception of self-absorption. After contemplating the influence of authors like Bergson and Scheler, we will turn in a second moment to analyze the modulations of this concept of distancing in Hans Jonas and his thesis about *Homo pictor*; and also in Hans Blumenberg where distance appears as the core of the human condition.

**Keywords:** Anthropology, Blumenberg, Distancing, Jonas, Ortega.



eikasía

## El concepto de distanciamiento en la antropología filosófica del siglo XX: Ortega, Blumenberg y Jonas

**Marcos Alonso Fernández.** Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay. Urcuquí, Imbabura, Ecuador

### 1. Introducción: La mediación vital y el distanciamiento humano

Una de las ideas fundamentales de la biología de finales del siglo XIX es que la realidad vital consiste, en último término, en la relación entre un organismo y su entorno. Esta renovación conceptual biológica, cuyo representante más conocido e influyente para la filosofía es J. von Uexküll, podría parecer una obviedad sin mucho interés. Pero no lo es tanto si entendemos que esta evidente relación a la que aludimos, si no desconocida, sí fue habitualmente malinterpretada por parte de la tradición biológica y filosófica, planteándola en términos simplistas y reduccionistas. Se entendía que el ser vivo y su entorno estaban en una relación de contenido y continente, como lo está cualquier objeto físico en un medio físico. Para esta tradición, un antílope en la sabana no se distinguía de una silla en una habitación. Pero sí hay una diferencia crucial: que el antílope, el ser vivo, entabla una relación activa y mediada (no inmediata y pasiva) con su entorno, elaborando su respuesta de manera activa y ya no meramente reactiva.

La característica fundamental de la vida conductual se nos presenta, de este modo, como la *mediación*. Es decir, que la vida consiste en esa relación mediada, elaborada y compleja (no simple e inmediata) entre un ser vivo y su entorno. Ahora bien, esta mediación en que consiste la vida, suele ser una mediación mínima y plenamente situacional. La mediación que la mosca pone en juego al escapar volando de nuestros manotazos es tan breve y pequeña que cuesta entenderla siquiera como mediación, y nos resulta más fácil entenderla como un automatismo. Pero si nos fijamos atentamente, hemos de reconocer que sí ha existido tal mediación: la mosca nunca antes se había enfrentado a esa situación concretísima, y para hacerla frente ha

necesitado, aunque fuera en un grado ínfimo, desarrollar una interpretación de su entorno y actuar conforme a esa interpretación con los medios efectivos de los que disponía. Hasta el más simple animal trasciende la inmediatez y lleva a cabo una mediación de su respuesta ante el entorno.

Mas, en el ser humano, esta mediación que caracteriza de manera fundamental toda vida conductual alcanza unas dimensiones desmesuradas. Tanto es así que, comparada con la mediación humana, la mediación que llevan a cabo el resto de animales no parece tal. La técnica animal no parece propiamente técnica y su inteligencia- su capacidad interpretativa- no parece propiamente inteligencia. Mientras que en los animales la mediación es limitada y brevísima, trascendiendo la inmediatez para volver a ella casi instantáneamente, en el hombre esta mediación se abre tanto material como temporalmente de una manera incomparablemente mayor que en los animales. En este sentido J. San Martín explica que “Quizás en la tradición no se insistió en que esta trascendencia de lo inmediato es la característica de lo humano porque muchos animales también trascienden lo inmediato pero para volver a lo inmediato, no así el humano, que está en su verdadera casa en lo no inmediato”.<sup>1</sup>

Tanto es así, que en el ser humano esta mediación alcanza un desarrollo y prolongación tan grandes que se pierde incluso de vista su origen como función animal. Y este es un punto muy significativo. Pues el hombre interpone tantas y tan grandes mediaciones entre él y su entorno, que se llega a un punto en el que el hombre empieza a entenderse como algo ajeno a ese entorno, como algo que no pertenece a dicha circunstancia. La capacidad mediadora que en principio comparten todos los seres vivos, cobra unas dimensiones tan desmesuradas en el ser humano, que lo que en un principio no es más que un distanciamiento virtual y provisional respecto del entorno, encaminado a volver conductualmente sobre esa circunstancia, queda en ocasiones en el limbo de la mediación, no llegando nunca a concretarse en una respuesta. Esto constituiría la base del denostado “idealismo” e “intelectualismo” humano, que Ortega tanto criticó, pero cuyo origen bio-antropológico sólo llegó a entrever confusamente.

---

<sup>1</sup> San Martín Sala, Javier. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013, pp. 397-398.

## 2. Ortega: distanciamiento y ensimismamiento

No cabe duda de que Ortega estudió con mucho detenimiento esta problemática de las relaciones del organismo con su entorno, o en términos más metafísicos típicamente encontrados en filosofía, del sujeto con su mundo. Es difícil distinguir en este punto si las ideas de Ortega provienen de la biología, de la fenomenología, del neokantismo o de alguna otra fuente. Por ejemplo P. Cerezo ha afirmado que esta comprensión del distanciamiento del hombre respecto de la circunstancia lo toma Ortega del “principio fenomenológico de la *epoché*”. Este reconocimiento de la virtual pero decisiva separación que se da entre el hombre y su contorno, expuesto y explicado con las precisas categorías de la fenomenología, influyó considerablemente a la filosofía orteguiana. Como explica Cerezo, la fenomenología le mostró a Ortega la “tensión inmanente a la vida entre *ejecutividad* de su *compromiso* en el mundo y la *reflexividad*, que capta el *sentido* del mismo”.<sup>2</sup>

Muy probablemente fuera esta tensión, de la que Ortega tenía especial constancia por sus lecturas sobre biología, la que provocó su crítica a la reflexión fenomenológica. Ortega criticó precisamente a la fenomenología su pretensión de escindir estos dos niveles: para el filósofo madrileño la reflexión como tal no puede desligarse de la ejecutividad, pues una y otra son sólo dos aspectos de una misma realidad. El distanciamiento llevado a cabo por el hombre, como todas las mediaciones que los seres vivos llevan a cabo, tiene como origen y fin último el volver sobre la propia realidad en forma de actuación. Una idea que Cerezo remarca también al concluir que “Vida es ahora el circuito único de espontaneidad y a la vez la reflexibilidad con que el *cogito* viviente, al recuperarse o entrar en sí, controla y objetiva sus operaciones”.<sup>3</sup>

Esta resolución del problema, sin embargo, no es del todo satisfactoria. Pues como ya hemos hecho notar, la vida humana se caracteriza precisamente por esa anómala tensión y relativo desajuste del viviente humano respecto de su entorno. Cuando

---

<sup>2</sup> Cerezo Galán, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 249.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 118.

Ortega profundice sobre estos problemas, ya en su madurez y después de haber digerido tanto sus lecturas fenomenológicas como biológicas, se dará cuenta que la solución propuesta no era tan sencilla. Pues el distanciamiento que en principio debería ser sólo un momento provisional encaminado a volver efectivamente sobre el mundo, alcanza una amplitud tan grande en el hombre que muchas veces se pierde de vista esta necesaria vuelta sobre el mundo, esta vuelta sobre las cosas mismas. En el hombre, por tanto, sí se da, y de manera constitutiva, esa tensión de la que venimos hablando y que la fenomenología se ha ocupado en analizar tan detalladamente: “esta doble dirección no es casual, sino que responde a una tensión inmanente a la vida de la conciencia, generada entre dos polos: el de su arraigo en la experiencia y el de su concentración en la autoconciencia”.<sup>4</sup>

El tema del distanciamiento del hombre respecto de su circunstancia fue tematizado muchas veces por Ortega bajo sus reflexiones sobre la capacidad de ensimismamiento humana. La capacidad de esismismarse es, para Ortega, la diferencia fundamental del hombre respecto del animal y lo que, por tanto, le define, junto a la técnica. El ensimismamiento, es para Ortega el atributo definitorio del hombre, por cuanto significa una resistencia al medio, a la circunstancia, y una reafirmación de sí mismo. Si retomamos las categorías biológicas que exponíamos antes, diríamos que, siendo la mediación entre un organismo y su entorno el axioma básico de toda vida, en el hombre esta mediación se da en una medida tan grande, que toma un carácter distinto al animal y paradójico. Pues lo que en un principio consiste, como sucede en resto de animales, en una mediación provisional y que vuelve rápidamente sobre la realidad; en el hombre, debido a sus dimensiones desmesuradas, dicha mediación toma un carácter paradójico que le lleva a un efectivo distanciamiento respecto de la circunstancia.

Recorramos algunos textos de la obra de Ortega para comprender mejor su postura. Si bien el tema del ensimismamiento aparece ya en textos tempranos como en *Musicalia* (Cf. II 372)<sup>5</sup> o *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (Cf. VII 681), así como el

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 216-217.

<sup>5</sup> Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las *Obras completas* (Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Tomos I-X. Madrid: Taurus, 2004-2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

textos tardíos como *Prólogo a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes* (Cf. VI 332) o *El mito del hombre allende la técnica* (Cf. VI 815), es en *Ensimismamiento y alteración* y en *Meditación de la técnica* donde encontramos las tesis más decisivas y relevantes sobre el ensimismamiento. Ya en 1933 apareció publicado un breve texto titulado *Sobre ensimismarse y alterarse*, donde se enuncian algunos de los conceptos que se desarrollarán en 1939, año en el que aparecerán *Ensimismamiento y alteración* y *Meditación de la técnica*. Ortega explica esta categoría del ensimismamiento desde la comparación del hombre frente al animal, al que caracterizará, en sentido opuesto, por su alteración.

La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen (...) son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a *lo otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por *lo otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*. (V 535)

Frente al animal, que Ortega describe aquí en términos demasiado simplistas y exagerados, el hombre puede superar esta alteración:

... el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical - incomprensible zoológicamente - volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atendiendo a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas (V 535)

Así define Ortega la diferencia fundamental del hombre respecto al animal: “el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse” (V 557). El hombre se definirá precisamente por lo contrario a este estar sumergido del animal, por su capacidad para resistir al contorno, a la circunstancia, y meterse dentro de sí mismo, de ensimismarse: “en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo” (V 534). Ésta será para Ortega la diferencia esencial entre el hombre y el animal: su capacidad para separarse virtualmente del

mundo y, desde ese distanciamiento, trazar un plan que convierta su animal reacción en una humana acción.

No cabe duda de que esta simplista interpretación de Ortega de la vida animal es muy criticable. El animal no está sumergido en su circunstancia de manera absoluta, sino que su mediación con el entorno es menor y abre un margen de variabilidad mucho menor que el del ser humano. Por lo mismo, esa torsión radical de la que habla Ortega, no es tan zoológicamente incomprensible como él cree.

Como decimos, es necesario corregir a Ortega sobre este punto defendiendo la continuidad entre el animal y el hombre, explicando que entre ellos sólo se da una diferencia de grado. Ni la técnica ni la capacidad interpretativa son capacidades exclusivas del hombre. No obstante, a pesar de esta necesaria corrección, hay que admitir que la diferencia, aun siendo una diferencia de grado, es tan acusada que se comprende perfectamente la postura de Ortega, quien veía en el ensimismamiento una novedad absoluta. Matizar este punto de la descripción de Ortega es necesario, pero no hay duda de que la descripción orteguiana, una vez matizada, contiene grandes aciertos. El fondo de la tesis orteguiana está en poner de manifiesto cómo el hombre vive distanciado en extremo de su entorno, una situación de ensimismamiento desde la que hay que entender y tratar de explicar la vida humana. El ensimismamiento, como vemos, alcanza una importancia superlativa dentro del pensamiento orteguiano, pues es el origen de la libertad humana, que es, a su vez, lo que nos caracteriza frente al resto de seres. Ortega indagará en *Ensimismamiento y alteración* los presupuestos que hicieron y hacen posible este ensimismamiento, proponiendo dos principios originarios:

...esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender, más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener dónde meterse, dónde estar, cuándo se ha salido virtualmente del mundo. (...) El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su sí mismo que está constituido principalmente por ideas. (V 536)

Esto será muy importante para el planteamiento orteguiano, pues, aunque indispensable, no es suficiente la facilidad material para que se produzca el



ensimismamiento; debe existir también un sí mismo desde donde resistir al mundo y en el que refugiarse. Ese es el problema del animal, que “no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar” (V 536), y por eso, cuando las cosas dejan de “amenazarle o acariciarle” (V 536), se duerme, deja virtualmente de existir. Sin embargo, habría que tener en cuenta cómo se llegaron a producir esas ideas, esa “interioridad”, que no pudo surgir más que desde la peculiar técnica humana. Técnica y ensimismamiento se coimplican desde el principio. El ensimismamiento debe ser comprendido en directa relación a la técnica humana y a su peculiar situación vital de extrañamiento respecto de la circunstancia. En otra parte de *Ensimismamiento y alteración*, Ortega lo explica del siguiente modo:

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias. En suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un sí mismo que antes no tenía -con su plan de campaña-, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según sus las preferencias de su intimidad. (V 537)

En este párrafo absolutamente crucial, Ortega expone con precisión las relaciones entre ensimismamiento y técnica, proponiéndolas como principios co-origenarios y mutuamente dependientes. Se entiende ahora que, a pesar de las críticas y matizaciones que hacemos a Ortega, debemos reconocer también la genialidad y sutileza de algunos de sus textos, como el arriba citado. Ortega apunta aquí con gran lucidez a lo que hemos venido a denominar como el “binomio técnica-interpretación”. Ya no hay lugar para fáciles subordinaciones de la técnica a unos supuestos fines teóricos y desinteresados; no, la técnica está en el mismo origen de la vida humana, no como consecuencia secundaria, sino como actor principal,

entrelazada con el ensimismamiento y a su mismo nivel. El ensimismamiento y su correlato la técnica serán, por tanto, la clave desde la que entender al ser humano y su progresivo distanciamiento respecto de la animalidad:

Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio, va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima transformación de su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos... y así sucesivamente. (V 539)

### 3. Bases bio-antropológicas del concepto de distanciamiento: Uexküll, Bergson, Scheler, Plessner.

Para entender mejor este concepto orteguiano es útil atender al contexto en el que surge, al que ya aludíamos al principio del artículo, y a las influencias directas que recibió Ortega. Como apuntábamos, a finales de los años 20 va a cristalizar un largo proceso de maduración de la filosofía orteguiana, en el que la biología de Uexküll y su concepto de *Umwelt* va a problematizarse en relación al ser humano, el cual aparece como un ser constitutivamente inadaptado y hasta contrario a su circunstancia. En este sentido, M. Benavides explica cómo Ortega había ido perdiendo paulatinamente su fe en el vitalismo, y que ya en 1924, en su escrito titulado *Vitalidad, alma, espíritu*, Ortega “introduce el concepto de *excentricidad*, -tomado, sin duda, de Plessner-, con el que se rompe el plácido acomodo del hombre con su circunstancia, extrapolación incauta de la «centralidad» del animal con su *Umwelt*”.<sup>6</sup> Como ahora veremos, sin embargo, la procedencia plessneriana de este concepto orteguiano no está tan clara como Benavides defiende.

Es cierto que toda la problemática del ser humano como animal extraordinario, en el cual la relación con la circunstancia está trastocada, existe en Plessner. Dejando de lado lo poco plausible que parece, por una mera cuestión material de fechas y de

<sup>6</sup> Benavides Lucas, Manuel. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988, p. 11.

impacto de sus publicaciones, la influencia de Plessner en Ortega; más allá de este punto, hay que decir que la tesis de Plessner difiere más de lo que parece con la de Ortega. La posicionalidad excéntrica de la que habla Plessner no es el ensimismamiento orteguiano: Plessner entenderá que lo que caracteriza al hombre es su capacidad para volver sobre sí mismo, su capacidad para vivenciar su cuerpo y vivenciarse a sí mismo. Esta vuelta sobre sí le coloca al hombre en la paradójica posición de ser un cuerpo y a la vez estar en un cuerpo. Como dice el propio Plessner:

Por eso la existencia orgánico-corporal es para el hombre una relación no unívoca sino bifronte en sí, una relación entre sí mismo y sí mismo (o, si se quiere, más exactamente: entre sí mismo y él). Quien está en esta relación puede además permanecer abierto. Expresiones como espíritu, yo y alma -cuando se las entiende sin sentido religioso-dogmático- no dicen, en primer lugar, más de lo que da a conocer concluyentemente la experiencia usual y diaria en la contraposición al cuerpo y en el ser incluido por el cuerpo.<sup>7</sup>

Los puntos en conexión de la filosofía orteguiana con estas ideas no son inexistentes. Sin embargo, ésta no es exactamente la misma dirección a la que apunta el ensimismamiento orteguiano, al menos tal y como se expone desde la madurez de los años 30. El ensimismamiento no tendrá tanto que ver con una auto-referencia sensorial, como con un distanciamiento, necesario vitalmente, que además siempre aparece mediado a través de la técnica. Proponer, como Benavides acaba haciendo, a Plessner como el precursor de la idea de ensimismamiento, parece equivocado. Entre otras cosas porque es un tema que viene de mucho más atrás: pues ya el propio Uexküll sienta las bases para la problematización de la supuestamente armónica unión entre el organismo y su circunstancia. Uexküll afirma, por ejemplo, que “cada ser vivo se caracteriza por no estar obligado, como un objeto muerto, a recibir y transmitir sin selección cada efecto del mundo exterior, sino que posee la capacidad de oponerse al mundo exterior, como sujeto que recibe los efectos del mundo exterior que se le acomodan y suprime los que le perturban”.<sup>8</sup> Es decir, que lo característico del organismo es precisamente su oposición activa al entorno, su capacidad para

<sup>7</sup> Plessner, Helmuth. *La risa y el llanto: investigaciones sobre los límites del comportamiento humano*. Trad. Lucio García Ortega. Madrid: Trotta, 2007, p. 56.

<sup>8</sup> von Uexküll, Jakob. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945, p. 200.

conformar, en cierto sentido, su mundo circundante. El concepto ueckülliano de *Innenwelt*, por otra parte, y pese a que no encaje perfectamente con el del ensimismamiento orteguiano, es un claro precedente suyo, y sin duda fue el nicho desde el cual Ortega pensó estos problemas.

Aunque es claro que este problema surge en Ortega desde la progresiva maduración de ciertas ideas biológicas, antropológicas y metafísicas, hay dos autores especialmente importantes como precursores de estas reflexiones sobre el ensimismamiento: Bergson y Scheler.

Es altamente plausible que las primeras indicaciones sobre la idea de intimidad, interioridad y finalmente ensimismamiento la recibiera Ortega de la obra del filósofo francés H. Bergson. En su importante obra *La evolución creadora* Bergson llevará a cabo una genealogía de la inteligencia humana, llegando a la conclusión de que la inflexión característicamente humana consistiría en una vuelta de la inteligencia sobre sí misma: “Así, ante los ojos de la inteligencia, que miraba hacia afuera, va a abrirse todo un mundo interior, el espectáculo de sus propias operaciones”.<sup>9</sup> Mientras que toda la inteligencia es, desde una perspectiva biológica, una función vital orientada irremisiblemente a la práctica, la inteligencia humana llega a un desarrollo en el cual le es posible volver sobre sí misma en un sentido recursivo. La propia manera en que Bergson se refiere a este fenómeno recuerda enormemente a las fórmulas de Ortega, por ejemplo al decir que la diferencia entre el aparato sensorio-intelectual del hombre respecto del de los animales consistiría en “la diferencia que se hallaría entre un mecanismo que absorbe la atención y un mecanismo frente al cual puede uno distraerse”<sup>10</sup>, una idea que queda remarcada en un texto posterior de esta misma obra, donde Bergson declara que “la diferencia entre las dos máquinas es radical, pues la primera retiene cautiva la atención, y la segunda la deja libertad. Creemos que es una diferencia del mismo orden la que se hallaría entre el cerebro del animal y el cerebro humano”<sup>11</sup>. La influencia de Bergson sobre Ortega en este punto, como en otros, parece innegable. El proyecto de filosofía

---

<sup>9</sup> Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. María Luisa Pérez Torres, 1994, p. 147.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

vital orteguiano debe mucho a la filosofía bergsoniana, si bien la recepción orteguiana, al igual que respecto de otros autores, siempre fue activa y crítica.

El segundo autor clave para entender el problema del ensimismamiento es, como decíamos, M. Scheler. La idea de Scheler es que, frente a las plantas en las que sólo se da “un impulso íntegramente dirigido hacia afuera”, un “impulso afectivo «extático»”<sup>12</sup>, en los animales aparece una forma de “acción retroactiva de los estados orgánicos sobre un centro”<sup>13</sup>, y por tanto de una cierta conciencia. La diferencia entre el hombre y el animal, para Scheler, consistiría en que el animal, pese a todo, estaría plenamente integrado en su mundo, “siempre dice «sí» a la realidad”<sup>14</sup> mientras que el “el hombre es «el ser capaz de decir no», el «asceta de la vida»”<sup>15</sup>. Este ascetismo y negatividad provendría, en el esquema de Scheler, del principio antivital que es el Espíritu. Por eso el hombre sería el “el eterno «Fausto»”<sup>16</sup>, un creador que no se conforma con la realidad y la cambia. Scheler resume su postura en el siguiente párrafo reconcentrado:

El impulso afectivo de la *planta* supone un centro y un medio, en el que está y crece, lo que le confiere una relativa apertura, pero sin que haya una acción retroactiva de sus distintos estados sobre su centro; no obstante, la planta posee «ser interior» y, por tanto, vida. En el *animal* hay sensación y conciencia, y ligada a éstas un centro de actividad retroactiva de los estados cambiantes de su organismo y cierta modificabilidad de su centro en virtud de esta misma actividad retroactiva: el animal está dado por segunda vez. Pero el *hombre*, gracias a su espíritu está dado por tercera vez: en la autoconciencia y en la objetivación de sus procesos psíquicos y de su aparato sensomotor. En el hombre la «persona» ha de entenderse como el centro que está por encima de la antítesis de organismo y medio<sup>17</sup>

Sólo el hombre, desde su resistencia espiritual al entorno, es capaz de objetivarlo y acabar haciendo de él un mundo. La argumentación, así como la terminología concreta, recuerda mucho a la de Ortega. Scheler habla de “alejamiento” y “distanciamiento”<sup>18</sup>, e incluso llega a referirse al acto específicamente espiritual como

<sup>12</sup> Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial, 2000, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 70.

“recogimiento”, un término casi idéntico al que Ortega utilizará en *Ensimismamiento y alteración* para referirse a la acción de refugio dentro de sí con la que el hombre resiste a la circunstancia. Más clara aún es la coincidencia en la descripción de la alteración de los simios, que también encontramos en Scheler: “El mono que salta permanentemente de un lado a otro vive, por decirlo así, sumido en intensos estados estáticos puntuales”<sup>19</sup>; así como la descripción del animal como un ser en último término enajenado, que no es dueño de sí mismo: “El animal, a diferencia de la planta, tiene conciencia, pero no autoconciencia, como ya vio Leibniz. No se posee a sí mismo, no es dueño de sí, y por ende tampoco es consciente de sí”<sup>20</sup>.

Por todo lo mostrado, la influencia de Scheler en este punto parece innegable. La prueba explícita de ello lo encontramos en *Ideas y creencias* cuando Ortega se refiere específicamente a Scheler en relación a esta idea. Transcribimos íntegramente el largo texto de Ortega no sólo por la referencia a Scheler sino por constituir además un gran resumen, muy bien hilado, de algunas de las ideas orteguianas más importantes sobre ensimismamiento, alteración, realidad, capacidad constructiva e imaginativa humanas:

Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible -un problema que sólo lo fuese para el intelecto, por tanto, un problema irreal, no es nunca terrible, pero una realidad que, precisamente como realidad y por sí, consiste en enigma es la terribilidad misma-, el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario. Es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior. Esto es lo que el animal no puede hacer. El animal tiene que estar siempre atento a la realidad según ella se presenta, tiene que estar siempre «fuera de sí». Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un «dentro de sí», un *chez soi*, una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad. Y no tiene intimidad, esto es, mundo interior, porque no tiene imaginación. Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 70.

algunas de las cuales se consolidaron en creencias. Y esto es lo sorprendente que antes anunciaba: que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, «imaginaria», pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad (V 677-678)

Lo único que faltaría a este magnífico texto es la alusión a la técnica como el correlato indispensable de la imaginación como posibilitante de esa intimidad a donde va a refugiarse el hombre ensimismado. En cualquier caso, la inspiración scheleriana parece clara por lo que el propio Ortega comenta, pero como el filósofo español también apunta, su reelaboración de estas intuiciones modifica en gran medida el alcance y sentido de sus categorías. Pues la transformación en apariencia sutil que muchas de estas ideas sufrirán en el planteamiento orteguiano acaba siendo decisiva y aleja notablemente al filósofo español del alemán. Además del concepto scheleriano de persona, que Ortega critica hasta el punto de calificarlo de concepto vacío, la principal diferencia de Ortega respecto a Scheler es el concepto de Espíritu scheleriano, que sin dudas debió acabar por parecerle al español, al menos a partir de los años 30, un *Deus ex machina*, una solución fallida que testimoniaba la falta de una mejor explicación. Esta mejor explicación, ya lo sabemos, la encontró Ortega en la técnica, que sería desde su planteamiento lo que permitiría al hombre este distanciamiento y ensimismamiento que en Scheler dependía del Espíritu.

En este sentido, no parece exagerado afirmar que el concepto de ensimismamiento orteguiano está lastrado por un andamiaje conceptual que traiciona sus intuiciones más profundas. Pues Ortega precisamente trata de escapar, sin conseguirlo plenamente, al discurso de la antropología filosófica alemana que hacía depender al ser humano de un interior vago y confuso que servía de sustituto o vehículo del mentado espíritu. Aunque Ortega cae en ocasiones en esta postura, estimamos que el concepto de ensimismamiento orteguiano confiere más peso a la conducta de resistencia y distanciamiento que al postulado de un supuesto interior vital del hombre. La reivindicación de la técnica como principal posibilitante de este distanciamiento y ensimismamiento constituye una aportación clave frente a otros autores como Jonas y Blumenberg, a los que nos referiremos a continuación.

#### 4. Otras tematizaciones del concepto de distanciamiento: Jonas y Blumenberg

Uno de los pensadores que más claramente ha abordado el problema de la vida y sus tensiones es H. Jonas. En su obra *El principio vida* el filósofo alemán defiende, como apuntábamos al comienzo del artículo, que la nota fundamental de la vida conductual es la mediación, llegando a afirmar que “La vida es esencialmente relación a algo”<sup>21</sup>, concretando en un texto posterior que “Entre las propiedades fundamentales del organismo se cuenta la relación dentro-fuera, que usualmente se expresa mediante el par de conceptos «organismo-entorno»”<sup>22</sup>, a los cuales no hay que confundir con la dualidad sujeto-objeto. Esto es así porque, “frente a la contigüidad material existente entre la planta y el entorno que la alimenta, en el caso del animal los objetos de su entorno relevantes para él siempre se encuentran a distancia”<sup>23</sup>, una distancia que el animal tiene que superar mediante la acción. De esto concluirá Jonas que la característica animal decisiva es “la separación de la acción respecto de su fin, esto es, el fenómeno de la actividad mediada que observamos en los animales”<sup>24</sup>.

Jonas precisamente propone entender la libertad “como un hilo de Ariadna para interpretar lo que denominamos «vida»”<sup>25</sup>, formulando este concepto de libertad en los siguientes términos: “la condición básica de este privilegio reside en el hecho paradójico de que la sustancia viva se ha desligado, en virtud de un acto original de separación, de la universal integración de las cosas en el todo de la naturaleza”<sup>26</sup>. Jonas incluso habla explícitamente de las diferencias evolutivas como diferencias en grados de libertad, cuando comenta que “el todo evolutivo se puede interpretar de manera convincente en términos del concepto de libertad (...), y sería tarea de la biología filosófica seguir el despliegue de esta libertad germinal en los escalones crecientes de desarrollo orgánico”<sup>27</sup>. Para entender esto Jonas acuña la mentada idea de mediatez, que en nuestra opinión habría que entender de manera muy cercana a

<sup>21</sup> Jonas, Hans. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000, p. 17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 129.



la orteguiana de relación mediada con la circunstancia. Jonas explica cómo esta mediatez se da en distintos grados, siendo el superior el humano: “La mediatez de su referencia al mundo es un incremento de la singular mediatez que muestra la existencia orgánica ya en su nivel más bajo (el metabolizante), y es especialmente singular si la comparamos con la inmediata autoidentidad de la materia inorgánica”<sup>28</sup>.

Esta fenomenología de la vida elaborada por H. Jonas coincide con el planteamiento de Ortega en muchos aspectos. Respecto del tema concreto que venimos comentando, Jonas entenderá que la diferencia específica del hombre radica en el distanciamiento superlativo que le permiten las imágenes por él creadas, su imaginación. Así entenderá al hombre como *Homo pictor*, un ser caracterizado “por la facultad de hacer imágenes: el nivel de una *mediatez* no animal en la relación con los objetos, y de una distancia respecto de la realidad que esa mediatez mantiene abierta a la vez que tiende un puente por encima de ella”<sup>29</sup>. Este primado del animal fantástico, que un autor como Conill se ha ocupado en reivindicar repetidamente<sup>30</sup>, es también un motivo nietzscheano y orteguiano. La idea de Jonas será que “La separación del *eidos* respecto de la realidad que detectábamos en los fenómenos de la «imagen» y de la «verdad» marca el paso a un nuevo nivel, que será un nivel crítico”<sup>31</sup>. Su tesis será que “En la capacidad del hombre de elaborar imágenes se alcanza un ulterior grado de mediatez y se incrementa la distancia entre el organismo y el entorno”<sup>32</sup>. Un poco después en ese mismo texto el filósofo alemán refuerza este punto al explicar que:

Al convertirlas en imágenes y en elementos del lenguaje, el hombre deja de ver directamente las cosas: las ve a través de las rejillas de las representaciones obtenidas de su trato

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>30</sup> Cf. Conill Sancho, Jesús. “El hombre como animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica”, *Arbor*, nº 533, pp. 49-72, 1990; *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991; “Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, Vol. 7, Nº. 1, pp. 2-12, 2015.

<sup>31</sup> Jonas, Hans. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000, p. 247.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 248.

con las cosas en ocasiones anteriores, convocadas ahora por el contenido perceptivo actual para dejarse empapar de su carga simbólica y a su vez añadirles algo.<sup>33</sup>

Será precisamente la importancia otorgada a la vista (“el de la vista representa el caso más puro de separación entre el organismo y el mundo”<sup>34</sup>) lo que conecte la propuesta de Jonas con las teorías antropológicas elaboradas por H. Blumenberg. El filósofo de Lübeck partirá a su vez de la propuesta antropológica de Alsberg, que situaba 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”<sup>35</sup>, 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*”<sup>36</sup>, ganada por la liberación de las extremidades anteriores para lanzar objetos, principalmente piedras. La clave será, como venimos exponiendo en este capítulo, la distancia que el hombre es capaz de instaurar. Como dice Blumenberg, “Todas éstas son formas, especificaciones del hecho fundamental de la antropogénesis: la distancia”<sup>37</sup>.

Blumenberg entiende que la capacidad reflexiva del ser humano surge precisamente de esta situación vital concreta, una situación en la cual la reflexión no sólo no era un estorbo o fuente de peligro para el homínido, sino que fue la fuente de su poder:

Si la forma primitiva de la reflexión útil para la vida vino a “interferir”, a pesar de esa categorización, una orientación hasta entonces natural a procesar los estímulos del medio ambiente, sólo es remisible a un factor “más fuerte” que la ligadura inmediata del organismo a su esfera de estímulos selectiva. Claro que la expresión “más fuerte” sólo puede querer decir que hubo una nueva condición equivalente para la conservación de la vida, que sólo puede

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>35</sup> Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011, p. 583.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 429-430.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 454.

haber estado acoplada con el elemento decisivo de la antropogénesis: el erguirse, la verticalidad<sup>38</sup>

Esta nueva manera de procesar los estímulos del medio ambiente de la que habla Blumenberg es la conciencia, que para Blumenberg consistiría en la capacidad de dejar correr los estímulos sin reaccionar, la “latencia de la reacción”<sup>39</sup>. Esto tiene que ver, en opinión del filósofo alemán, con el cambio de biotopo que trajo consigo la postura erguida. El cambio de la selva a la estepa modifica los tiempos de reacción, pues ésta no necesita ser instantánea, ya que se puede ver al enemigo desde lejos<sup>40</sup>. 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”<sup>41</sup>, 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”<sup>42</sup>.

No hay duda de que la propuesta de Blumenberg es extremadamente interesante y debe ser tenida en cuenta. Más allá de que sus descripciones acierten, o en qué medida acierten, su planteamiento sí supera a muchas otras aproximaciones en un punto decisivo: en su intento de entender la reflexión (la razón, la inteligencia humana, etc.) como un poder adquirido y no como un error o casualidad de la naturaleza. Sin embargo, estimamos que la base bio-antropológica de la propuesta blumenbergiana no es todo lo sólida que podría ser. Pues si bien sus análisis sobre el significado de la verticalidad para el origen del hombre, sobre la primacía de la visión (y visibilidad) en la vida humana, y de su constitutiva capacidad de distanciamiento, son muy interesantes y válidos, adolecen de una falta de fundamentación que los deja inexplicados en su génesis. 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

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Cf. pp. 416-417.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 418.

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 acumulativa que le caracteriza. No podemos aquí profundizar por este camino, pero conviene al menos dejarlo apuntado, señalando asimismo que las ideas de Blumenberg no sólo no quedarían rechazadas desde este paradigma, sino reforzadas.

La clave, como venimos viendo, está en el distanciamiento que la mediación desmesurada del hombre le permite interponer entre sí mismo y su entorno, entre sí mismo y sus necesidades. La importancia de la categoría del distanciamiento es perfectamente vislumbrada por Blumenberg, quien afirma que “sin duda la cultura humana sólo alcanza su altura porque precisamente con las pulsiones más poderosas se pueden interponer distancias y dilaciones”<sup>43</sup>. Incluso, en expresión que suena muy orteguiana, el filósofo alemán afirma que “Sólo porque fue capaz de ahorrar energía en la inmediatez de su vínculo con la realidad, en conflictos y necesidades, es que ha sido habilitado para los increíbles derroches de energía que ha derramado en lo presuntamente superfluo”<sup>44</sup>. Blumenberg además identifica correctamente al lenguaje y a la capacidad simbólica en general como formas de mediación en la que se potencia máximamente el distanciamiento. Así, el símbolo indica para el filósofo alemán la voluntad de no enfrentarse cuerpo a cuerpo con algo<sup>45</sup>, el símbolo es una forma de ahorrar energía en la confrontación con la realidad<sup>46</sup>. Otros muchos importantes aspectos de la vida humana serán identificados por Blumenberg como formas de actuación a distancia. Por ejemplo, hablará de que la capacidad para delegar es una forma de la *actio per distans*<sup>47</sup>; lo mismo para la simulación, de la que

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 446.

dirá que “es la forma más pura de la *actio per distans*”<sup>48</sup>; e incluso dirá que “El recuerdo es una de las formas de la *actio per distans*”<sup>49</sup>.

## 5. Conclusiones

En todo caso, es claro que este concepto de distanciamiento tiene todavía mucho que aportar a la reflexión antropológica. Y en este sentido hay que reconocer que los grandes autores a los que nos hemos referido (Jonas, Blumenberg y Ortega) han contribuido no sólo con sus aciertos, sino también con sus errores e insuficiencias, que han servido de acicate para nuevas y más perfectas investigaciones sobre el ser humano y su peculiar condición. El intenso diálogo que desde hace siglo y medio vienen entablando la filosofía y las ciencias dedicadas al ser humano -como la antropología, la psicología o la sociobiología- ha sido extremadamente fructífero. No sólo para la filosofía, que desde luego se ha surtido de sugerentes descubrimientos positivos que han dado lugar a nuevas teorías y reinterpretaciones sobre lo humano; sino también para la ciencia, que inevitablemente necesita de una visión general y de conjunto que sólo la filosofía puede proporcionar. Es por ello que, pese a que las investigaciones científicas sobre el ser humano, su naturaleza y su pasado evolutivo no dejen de progresar y de aportar nuevos y decisivos datos, los planteamientos de estos grandes filósofos siguen teniendo un gran valor como intentos de dar unidad y sistematicidad a las muchas veces dispersas averiguaciones científicas. El concepto de distanciamiento que hemos analizado en este artículo bien puede ser, tras algunas revisiones a las que hemos apuntado, uno de los conceptos nucleares desde los que entender la vida y, especialmente, esa peculiar forma de vida que es la vida humana.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 436.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benavides Lucas, Manuel. (1988). *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Bergson, Henri. (1994). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. María Luisa Pérez Torres.
- Blumenberg, Hans. (2011). *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Cerezo Galán, Pedro. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Conill Sancho, Jesús. (1990). “El hombre como animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica”, *Arbor*, nº 533, pp. 49-72.
- Conill Sancho, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill Sancho, Jesús (2015). “Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset”. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, Vol. 7, Nº. 1, pp. 2-12.
- Fuentes Ortega, Juan Bautista. (1989). “Introducción. ¿Funciona, de hecho, la psicología empírica como una fenomenología del comportamiento?”. En *El marco conceptual de la psicología*. Brunswik, Egon. Madrid: Debate, pp. 7-77.
- Gehlen, Arnold. (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Jonas, Hans. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- Marías Aguilera, Julián. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de occidente.
- Ortega y Gasset, José. (2004-2010). *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- Plessner, Helmuth. (2007). *La risa y el llanto: investigaciones sobre los límites del comportamiento humano*. Trad. Lucio García Ortega. Madrid: Trotta.
- San Martín Sala, Javier. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.
- Scheler, Max. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial.
- von Uexküll, Jakob. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.