

LA METAFÍSICA ORTEGUIANA Y SUS RELACIONES CON LA TÉCNICA

MARCOS ALONSO

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El presente artículo se centra en exponer la innovadora propuesta metafísica del filósofo español José Ortega y Gasset. A partir de su comprensión del ser como construcción, trataremos de mostrar el núcleo de la metafísica orteguiana, en la cual los motivos de la técnica, la construcción y la creación tendrán un papel decisivo. Se contrapondrá este planteamiento con ciertas posturas constructivistas, con las que la metafísica orteguiana sólo guarda un parecido superficial, así como con algunas ideas de contemporáneos de Ortega como el filósofo alemán Martin Heidegger. Concluiremos reafirmando la potencialidad del pensamiento en Ortega, especialmente en lo que respecta a su propuesta metafísica.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset; metafísica; técnica; antropología; creencias.

Ortega's metaphysics and its relations with technique

ABSTRACT: The present paper focuses on exposing Ortega y Gasset's innovative metaphysical proposal. Starting from his comprehension of «Being as construction», we will try to show the core of the orteguan metaphysics, in which the technical, construction and creative motifs play a decisive role. This approach will be confronted with some constructivist theories, with which Ortega's metaphysics only bear a superficial resemblance, as well as with some ideas from contemporary thinkers as the german philosopher Martin Heidegger. We will conclude restating Ortega's thought potential, specially with respect to his metaphysical proposal.

KEY WORD: Ortega y Gasset; Metaphysics; Technique; Anthropology; Beliefs.

INTRODUCCIÓN

La imagen habitual de Ortega y Gasset (1883-1955) es la de un ensayista brillante, un interesante crítico cultural, cuyo pensamiento, no obstante, adolece de falta de hondura metafísica. En este artículo trataremos de cambiar esta percepción, mostrando que, si bien su recurrente descripción como ensayista y crítico cultural tiene cierta justificación para la primera parte de su producción, a partir de los años 30 esta caracterización deja de poder aplicarse. Ortega fue, desde 1910, catedrático de metafísica de la Universidad Central de Madrid, y fue a esta labor docente e investigadora a la que dedicó sus mejores años y sus mejores esfuerzos. Es por ello que, a nuestro parecer, el foco del estudio

sobre Ortega debería empezar a desplazarse hacia sus aportaciones en el campo de la metafísica, el ámbito en el que se focalizó gran parte de sus estudios e investigaciones.

Este aspecto de su pensamiento no ha sido, en cualquier caso, desatendido, ni mucho menos. Tenemos desde hace años trabajos muy meritorios como *Realidad y Ser*¹ de Ledesma o *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*² de Regalado, así como otros de menor impacto pero de gran valor como el esfuerzo conjunto de Larraín y Gaete en dos volúmenes, *La metafísica de Ortega y Gasset. Vol. 1, La génesis del pensamiento de Ortega*³ de Larraín, y *La metafísica de Ortega y Gasset: el sistema maduro de Ortega*⁴, de Gaete. Sin embargo, si hay un autor que se ha dedicado exhaustivamente a la metafísica de Ortega ese es su discípulo Antonio Rodríguez Huéscar. Sus dos principales obras, la inacabada *Ethos y logos*⁵ y, especialmente, *La innovación metafísica de Ortega*⁶ constituyen las dos aproximaciones más ambiciosas a la metafísica orteguiana, llevando a cabo una sistematización del pensamiento de su maestro que, si bien es discutible en algunos puntos, supone un esfuerzo verdaderamente elogiabile.

No obstante, y reconociendo el valor de estas interpretaciones, estimamos que su visión es, en muchos casos, insuficiente, o, al menos, ampliable. Llevar a cabo la crítica minuciosa de los anteriormente mentados trabajos desbordaría este artículo. No obstante, sí hay dos factores que justifican este nuevo artículo y esta nueva aproximación a la metafísica orteguiana. En primer lugar, todos estos trabajos tienen una o incluso varias décadas de antigüedad, lo que entre otras cosas implica que no tuvieron acceso a las nuevas obras completas (Ortega y Gasset, 2004-2010⁷). Los inéditos aparecidos en esta nueva edición y la reorganización sistemática de la producción orteguiana de los años 30 en adelante, proporcionan una nueva perspectiva que trabajos anteriores no tuvieron a su alcance. En segundo lugar, muchos de los trabajos centrados en la metafísica orteguiana se acercaban a la misma desde fuera (desde la fenomenológica, desde Heidegger) o, en el caso de Rodríguez Huéscar, demasiado desde dentro, cayendo en una interpretación un tanto autorreferencial.

En este artículo también seguiremos de cerca el texto orteguiano, pero intentado distanciarnos del mismo para poder comprender su sentido unitario, algo

¹ LEDESMA, F., *Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología a propósito de Ortega*. Complutense, Madrid, 2001.

² REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Universidad, Madrid, 1990.

³ LARRAÍN, H., *La metafísica de Ortega y Gasset. Vol. 1, La génesis del pensamiento de Ortega*. Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962.

⁴ GAETE, A., *La metafísica de Ortega y Gasset. Vol 2, El sistema maduro de Ortega*. Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962.

⁵ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Ethos y logos*. Ed. de José Lasaga. Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid, 1996.

⁶ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Biblioteca nueva, Madrid, 2002.

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas. Tomos I-X*. Taurus, Madrid, 2004-2010.

que sólo una *vista de águila* (una visión amplia pero centrada en su objetivo) nos puede proporcionar. Este movimiento de acercamiento y distanciamiento mostrará que la filosofía orteguiana es, como el mismo Ortega defendía, sistemática. Pero, a diferencia de lo que el propio Ortega pensaba, veremos que este sistema está ordenado en torno a motivos que no son siempre los que el filósofo español sospechó. Pues, como trataremos de poner de manifiesto, la metafísica de Ortega tiene a la técnica, a la construcción, a la creatividad humana en un sentido general, como su tema de fondo fundamental.

1. LA FÍSICA COMO CONSTRUCCIÓN INTELECTUAL Y LA CRÍTICA AL CONSTRUCTIVISMO

Podría decirse, como más abajo se mostrará con numerosas citas del propio Ortega, que una de las tesis centrales de la metafísica madura del español es su idea de que el ser es una creación técnica que hemos forjado intelectualmente. Una de las vías principales por las que Ortega llega a esta tesis es su profundización en los análisis de la Modernidad, y concretamente su ahondamiento en la comprensión de lo que verdaderamente es la física moderna, base de la técnica moderna. La tesis fundamental es la siguiente: la física, como paradigma de lo que es la ciencia moderna, supone una novedad absoluta al no tratar de espejar la realidad sino dedicarse a construir modelos que expliquen los fenómenos naturales⁸. En la física, dirá Ortega en su texto de 1930 *Vicisitudes en las ciencias*, la observación no juega un papel fundamental. La experimentación será un criterio a posteriori para regular las construcciones realizadas previamente, pero en principio la física no se basa en la observación: «la física, pues, comienza no por experimentar, sino, al revés, por no experimentar, por prejuzgar la docilidad geométrica de la materia»⁹. Ortega explica cómo la ley de la inercia descubierta por Galileo, por ejemplo, supone precisamente dejar de lado toda observación en la que, de hecho, los cuerpos siempre están sometidos a influjos y variaciones. Esta forma de proceder es a lo que aquí vamos a referirnos con el término constructivismo, en tanto que se antepone la construcción ideal a la mera observación.

El filósofo español continuará desarrollando este punto, explicando que de lo que realmente trata la física es de medir. Sin embargo, esta medida es algo distinto a lo que habitualmente entendemos como tal, pues de nuevo en la física la referencia se da respecto a una creación, a una construcción humana:

[...] la medida es, por su misma esencia, relatividad. No hay medida sin metro, y el metro, como tal, no es una cosa cósmica, no es una realidad, sino una arbitrariedad. Es una cosa humanísima. Cuando Protágoras decía que

⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo III*. Taurus, Madrid, 2005, p. 724.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 295.

el hombre es la medida de las cosas, decía algo superfetatorio. Porque ser medida es ya ser algo humano¹⁰.

La física, al contrario de lo que habitualmente suponemos, no se refiere tanto a la realidad como a nosotros mismos, al hombre y a lo que para él es la realidad, es decir, la medida. En *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, de 1930, Ortega explica con claridad esta idea al decir que «Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo, no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. La física no es más que la correspondencia simbólica»¹¹. Esto ya nos pone sobre la pista del carácter artificial, creado, de la física, que no consiste en ser un reflejo de la naturaleza, sino en ser una construcción ideal —razón por la cual la calificamos de constructivista. El único punto de conexión de la física con la realidad son los experimentos, lo cual subraya más aún el carácter constructivo de ésta:

Y el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la Naturaleza, obligándola a responder. No es, pues, la Naturaleza, sin más y según ella es, lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención. Por consiguiente, y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi realidad, porque es condicional y relativa al hombre¹².

En *Idea de principio en Leibniz* Ortega hará un recorrido por la historia del pensamiento desde la Antigüedad e identificará a la física como su punto culminante¹³: «la constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia *sensu estricto* humana»¹⁴. Esto es así porque la física es la base de la técnica, y la técnica es imprescindible para que el hombre pueda ser feliz, es decir, para que el hombre pueda llevar a cabo su vida extra-natural, su verdadera vida: «el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el órgano de la felicidad»¹⁵. La física se revela para Ortega en esta obra decisiva que es su *Idea de principio en Leibniz* como la gran construcción intelectual humana, y el mayor hito del hombre como creador. La física, por tanto, podría ser considerada la cumbre de las elaboraciones interpretativas realizadas por el ser humano.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 293.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 333.

¹² ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 334.

¹³ Otro texto que ejemplifica esto es el siguiente extracto de *Ideas y creencias*, donde Ortega dice que «El “mundo interior” que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas» ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo V*. Taurus, Madrid, 2006, p. 680. La ciencia, vemos una vez más, es algo sobre lo que andamos, por tanto, una suerte de asfaltado, algo que cubre la realidad y la hace transitable.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IX*. Taurus, Madrid, 2009, p. 951.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IX*. Taurus, Madrid, 2009, p. 951.

Hay que admitir, no obstante, que la tesis orteguiana del ser como construcción es un ejemplo de compleja evolución intelectual. Tras una etapa formativa neokantiana¹⁶, su primera reacción será la de criticar ferozmente la tesis neokantiana de la realidad como construcción, que, a ojos del propio Ortega, le hacía recaer de lleno en el idealismo. Un texto que ejemplifica a la perfección esta crítica orteguiana lo constituye el texto de 1913 *Sensación, construcción e intuición*. Allí Ortega expone las distintas formas en que se ha entendido el conocimiento: la Antigüedad y la Edad Media, desde sus presupuestos realistas, entendieron el conocimiento primariamente como sensación; la Edad Moderna, por su parte, se caracteriza por su idealismo y su comprensión del conocimiento como construcción. En este texto, un Ortega muy influido por la fenomenología de Husserl, propondrá el nuevo principio de la intuición, dando a entender que «tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía»¹⁷. Ortega se distanciará poco a poco de la fenomenología, sin llegar nunca a abandonar su metodología y muchas de sus tesis, pero sí sometiénola a crítica y revisión. En cualquier caso, la crítica que en este texto y otros lugares de la producción orteguiana se hace al constructivismo idealista no implica la completa falsedad de éste, sino su insuficiencia. Si la tesis constructivista no se equilibra con un reconocimiento intuitivo de lo real, se pierde la consistencia ontológica y resistente de la realidad y se cae de lleno en el erróneo idealismo.

Ortega volverá sobre su crítica al idealismo en numerosos pasajes, pero especialmente clara es su exposición de 1924 en *Ni vitalismo ni racionalismo*. Allí, una década después de *Sensación, construcción e intuición*, Ortega se ha radicalizado en su crítica al racionalismo, en el que ve un trasfondo de violencia y afán de dominación, no una verdadera búsqueda de conocimiento:

Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento». (...) Fichte, que no se muerde la lengua lo dirá con su cinismo romántico de alemán. El papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente copias de las cosas, sino «crear modelos» según los cuáles éstas han de conducirse. Cuando lord Kelvin decía que no podía comprender un proceso natural si no lograba antes fabricar un «modelo», se refería al esquema mecánico que la física racional construye para explicarse los fenómenos¹⁸.

¹⁶ «La influencia del constructivismo de tradición neokantiana, que Ortega nunca abandonó del todo, se hace aquí patente» (MARTÍNEZ, A., «Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega». *Pensamiento*, Revista de investigación e información filosófica, Madrid, vol. 70, n° 264, 2014, p. 525).

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo I*. Taurus, Madrid, 2004, p. 652.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo III*. Taurus, Madrid, 2005, pp. 723-724.

El racionalismo moderno es fundamentalmente un afán de transformar la realidad, algo que Ortega repetirá al final de *Ni vitalismo ni racionalismo*: «a la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*»¹⁹. Este texto y otros de esta época son difíciles de conciliar con su obra madura, como veremos a continuación. Sin embargo, creo que hay una interpretación que, sin eliminar la tensión, sí puede establecer una cierta continuidad entre esta crítica al constructivismo y su defensa del ser como construcción a partir de los años 30. La mejor pista para entender este punto la encontramos con sus textos escritos a propósito del centenario de Kant.

En 1929 Ortega publica dos textos sobre Kant. El primero, titulado simplemente *Kant*, fue escrito en 1924, mismas fechas que *Ni vitalismo ni racionalismo*, y en consecuencia podemos contemplar en él muchas de las ideas antes expuestas. En especial, su tesis fundamental de que con el idealismo, y de manera evidente con Kant, la filosofía deja de ser dócil a la realidad e intenta dominarla: «de contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser»²⁰. Ortega dirá que esta revolución intelectual, que es la revolución en que consiste la Modernidad, supone mucho más que un giro copernicano, pues es un poner del revés de toda la tradición: «Copérnico se limita a sustituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura»²¹. Esta actitud es lo que Ortega en más de una ocasión denominó el «*furor teutonicus*»²² y que en este texto califica de «una filosofía de vikingo»²³, queriendo con ello decir que en la «inspiración germánica sopla, germina un principio activista, dinámico, voluntarista»²⁴.

La filosofía de Ortega, en mayor grado a medida que madura su pensamiento, entenderá esta dialéctica de cuño kantiano entre sujeto y objeto, entre yo y circunstancia, entre hombre y naturaleza, de manera más compleja y rica. Y por eso Ortega podrá hablar del ser como construcción en su obra madura sin que ello constituya una verdadera inconsistencia con su crítica del constructivismo idealista de la Modernidad. En primer lugar y sobre todo, porque el concepto de construcción que Ortega pone en juego no es una «construcción» que dé la espalda a la realidad, sino una construcción que precisamente parte del reconocimiento de la realidad y cuenta con ella en todo el proceso, aunque sea —o precisamente por ser— un ir en su contra. Es una creación *ex aliquo*, no *ex nihilo*. En segundo lugar, porque es una concepción de «construcción» que ha pasado por el tamiz de la fenomenología y su insistencia en la

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo III*. Taurus, Madrid, 2005, p. 724.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 274.

²¹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 274.

²² ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo V*. Taurus, Madrid, 2006, p. V 333.

²³ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 275.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 275.

intuición. Y por último, porque es una idea de «construcción» que surge de y se basa en la biología y antropología. Como explica J. B. Fuentes, «se trata de un constructivismo radicalmente corpóreo, y por tanto radicalmente sensorial y operatorio»²⁵, matizando a su vez que «esto supone un apriorismo *enteramente relativo*, o sea *relativo a* las cosas mismas corpóreas entre medias de las cuales la acción corpórea o somática debe transcurrir para poder conformarlas, y por ello *en modo alguno puro*, sino *radicalmente impuro*, o sea *radicalmente entremezclado* con dichas cosas»²⁶. La construcción no se hace desde una situación de vacío abstracto, sino desde la situación vital en que se encuentra todo organismo conductual: actuando en una circunstancia que facilita y dificulta sus acciones. Por todo ello no creo que haya una contradicción irreconciliable entre el Ortega anterior a 1929 y el posterior a esa fecha; pero lo que no deja a lugar a dudas es que hay un proceso de maduración y profundización en sus posiciones filosóficas.

2. LA METAFÍSICA COMO NECESIDAD RADICAL DE ORIENTACIÓN

Estas reflexiones sobre la significación y estatuto de la física son en buena medida unos prolegómenos a la propuesta metafísica que en los cursos de los años 30 Ortega desarrollará de manera más clara y depurada. Estos cursos constituyen un conjunto de textos decisivos que no se conocían plenamente hasta la publicación de las últimas obras completas (2004-2010), y en ellos puede verse con claridad cómo surge esta nueva metafísica orteguiana. Comentaremos conjuntamente los siguientes cuatro cursos: *Sobre la realidad radical*, de 1930; *¿Qué es la vida?*, de 1930; *¿Qué es el conocimiento?*, de 1931; y el decisivo *Principios de metafísica según la razón vital*, de 1932. Otros cursos publicados en fechas muy cercanas también serán muy importantes, como *¿Qué es filosofía?* (1929), *¿Qué es la técnica?*²⁷ (1933), *En torno a Galileo* (1933) o *Ideas y creencias* (1934)²⁸. Estos cursos, tan próximos en el tiempo, comparten muchos temas y planteamientos. Intentaremos no ser redundantes, aunque en muchos casos creo que merece la pena contemplar los matices y distintas modulaciones de cada texto. En cualquier caso, la proximidad temporal y temática justifica que los estudiemos conjuntamente y los tomemos como una producción unitaria.

Creo conveniente empezar por el que probablemente sea el texto más importante y acabado, su curso de 1932 titulado *Principios de metafísica según la*

²⁵ FUENTES, J. B., «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida». *Psycología Latina*, vol. 1, 2010, p. 48.

²⁶ FUENTES, J. B., «La teoría del origen ...», p. 48.

²⁷ ¿Qué es la técnica? es el nombre del curso que luego se convertiría en *Meditación de la técnica*.

²⁸ Señalamos el momento estimado de redacción de estos cursos, no su posterior publicación.

razón vital, conocido anteriormente como *Unas lecciones de metafísica*. La elección de este texto como punto de partida se explica por la presencia en este texto de una muy buena y concentrada exposición de las bases y presupuestos de la metafísica orteguiana. A través de su recorrido podremos ver cómo Ortega llega exactamente a su tesis del ser como construcción, mostrando claramente lo alejada que está esta tesis de ningún tipo de constructivismo idealista.

Ortega partirá en este texto de un radicalismo total. El filósofo español entiende que el punto de partida de toda metafísica (los cimientos del edificio metafísico) debe ser una verdad incuestionada, debe consistir en aquello que primeramente hay y de lo que no se puede dudar²⁹. De este modo Ortega comenzará un proceder fenomenológico típico en sus escritos por el cual irá poniendo de manifiesto las notas fundamentales de esa realidad radical que él llamará «nuestra vida», un proceder que Ortega reivindicará no ser teoría, sino mera descripción³⁰, un «reparar o caer en los componentes esenciales de esa su vida, en los ingredientes principales que forman su estructura»³¹.

Una descripción de esta realidad radical que Ortega expone en los siguientes términos: «nuestra vida, por sí, consiste en estar nosotros consignados al mundo y que la vida es inseparablemente y al mismo tiempo, sin que lo uno sea antes y lo otro después, *contar conmigo* y *contar con el mundo*»³². Es muy importante para Ortega dejar claro que en nuestra vida, yo y circunstancia están al mismo nivel, pues «ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo dentro del mundo»³³. Este será el dato primordial, la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia, lo que como hemos visto desemboca en la necesidad de una mediación entre esas dos instancias, entre el yo y la circunstancia, de donde surgen la capacidad interpretativa y la capacidad técnica.

Vemos, pues, que Ortega en ningún momento recae en el idealismo, y una de las notas fundamentales de la vida es la co-originariedad y coexistencia mutuamente dependiente de yo y circunstancia. Una relación tensa y confrontativa, pues lo que caracteriza a la vida humana es que esta coexistencia entre yo y circunstancia no es armónica sino que es precisamente tensión y combate entre ambas instancias. De hecho, como Ortega explica un poco más adelante, es este antagonismo lo que propiamente constituye al yo y a la circunstancia: «si todo lo que me rodea, empezando por mi cuerpo, me fuese cómodo yo no

²⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, pp. 635-636.

³⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 583.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 583.

³² ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 588. En este punto hace bien Cerezo en matizar que «En puridad, la circunstancia no es el mundo, aunque a veces Ortega los haga equivalentes, sino aquello a partir de lo cual el yo construye mundo, haciendo habitable su circunstancia» (CEREZO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011. p. 112). Ortega no siempre cae en esta vaguedad terminológica, pero no es algo del todo raro y conviene fijar mejor estas categorías fundamentales.

³³ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 355.

repararía en nada, no sentiría la circunstancia como tal circunstancia, como algo extraño a mí sino que creería que el mundo era yo mismo»³⁴.

Una vez explicado este punto básico de la metafísica orteguiana, podemos entrar de lleno con las argumentaciones que nos llevarán a la tesis orteguiana del ser como construcción. En el ya mentado *Principios de metafísica según la razón vital*, Ortega se propondrá describir en qué consiste esa extraña ocupación que llamamos metafísica. Una primera respuesta preliminar será que «el hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación»³⁵. Busca orientación porque su vida es quehacer, acción; porque es un ser vivo conductual, en definitiva. Sin embargo, como ya expusimos, el hombre se distancia de su circunstancia y elabora técnicas e interpretaciones infinitamente más complejas que las de los animales. Este distanciamiento Ortega lo entenderá como desorientación: «esto supone que la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación»³⁶. Pues bien, esta orientación radical, proveniente de una interpretación igualmente radical, es lo que Ortega entenderá por Metafísica³⁷:

Yo estoy orientado con respecto a algo cuando poseo un plan de mi trato con ello, de mi hacer —y ese plan de mi conducta supone que me he formado un plano de esa cosa, una figura o esquema de lo que esa cosa representa en mi vida. Esa figura o esquema es el ser de la cosa. Y como el ser de esa cosa me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras no logro obtener aquél, no consigo orientarme de un modo radical con respecto a ella si no me he orientado respecto a todas, si no he formado un plano de todo. Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica³⁸.

Es muy significativa la descripción que Ortega da aquí de metafísica. El ser de las cosas es, por así decirlo, un manual de instrucciones para orientar nuestro comportamiento frente a dichas cosas; y el conjunto de estas instrucciones es un «plano». El ser es una construcción que da al hombre indicaciones sobre cómo comportarme frente a las cosas. Esta idea será desarrollada por Ortega en otros cursos, de los cuales el mejor probablemente sea el titulado *¿Qué es la vida?*, de 1930. La argumentación de nuevo comenzará igual: el hombre está radicalmente desorientado —o como dice en este texto, su vida es radicalmente problemática e insegura— y esta necesidad de orientación y seguridad es la que dispara nuestra creatividad y nos hace construir un ser a la cosa (que por sí misma no tiene ser, pues es desnuda facilidad o dificultad). Ortega pone el ejemplo de la luz: «necesitamos estar seguros de si mañana nos alumbrará, y para ello es preciso *saber a qué atenernos* respecto a la luz de *siempre*, o lo

³⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 605.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 564.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 564.

³⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 565.

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 632.

que es igual, necesitamos descubrir la *esencia* o *ser* de la luz»³⁹. Esta esencia, o más simplemente, su ser, no es más que un plan de atenuamiento que el hombre construye para no sentirse inseguro y desorientado respecto a esa realidad problemática que es la luz:

Esto nos hace caer en la cuenta de lo que significa originariamente el *ser* de una cosa; es simplemente aquella imagen de ella que nos da *seguridad* vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad⁴⁰.

Otros textos mostrarán esta tesis de manera aún más evidente, pero ya aquí es claro que el ser, desde la perspectiva orteguiana, no puede ser entendido más que como una producción; no como algo dado sino como algo creado. El ser es una construcción que interponemos entre nosotros y la circunstancia, una sobrenaturaleza con la que cubrimos la realidad, que tiene como fin el mismo que la técnica estrictamente material: darnos seguridad y desproblematizar la realidad circundante. Una exposición en la cual el carácter funcional de esta construcción interpretativa que es el ser de las cosas está fuera de toda duda⁴¹. Ortega recalcará su tesis, afirmando que «saber es saber a qué atenerse vitalmente. El *ser* es seguridad para el hombre, claridad de atenuamiento frente a cada cosa, frente a su enjambre o mundo»⁴². Una idea condensada a la perfección en el siguiente párrafo de *En torno a Galileo*:

... porque el hombre se encuentra vitalmente, esto es, realmente perdido entre las cosas, y ante las cosas no tiene más remedio que formarse un repertorio de opiniones, creencias o de actitudes íntimas respecto a ellas. Con este fin moviliza sus facultades mentales construyendo un plan de atenuamiento

³⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 446.

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 446.

⁴¹ Sobre este punto es necesario especificar que esta concepción de la verdad dentro de un esquema funcional o instrumental no siempre fue del agrado de Ortega, especialmente antes de su madurez de los años 30. Pues si bien, como explica J. Conill, «para Nietzsche, el animal fantástico no puede ser a la vez un animal verdadero, porque verdad y utilidad, homo sapiens y homo faber, se contraponen» (CONILL, J., «El hombre como animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica», *Arbor*, n° 533, 1990, p. 57), mientras que en Ortega ambas tesis son compatibles, pues la verdad no es más —ni menos— que una necesidad vital para la orientación de un ser vivo conductual como es el ser humano —«la verdad, en contra de Nietzsche, también podía ser útil para la vida» (BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011. p. 353)—; no obstante, en la producción temprana —y no tan temprana— de Ortega, como por ejemplo el ensayo *La interpretación bélica de la historia*, publicado en *El Espectador*, el filósofo español comentará despectivamente la tesis darwinista de que «Las ideas mismas —las “verdades”— son consideradas instrumentalmente y se las llama *working-hypotheses*, aparatos para el trabajo manual» (ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo II*. Taurus, Madrid, 2004, p. 634). Con el tiempo, especialmente tras su aceptación de un evolucionismo no adaptacionista, Ortega no sólo no criticará esta idea sino que, con sus debidos matices y profundizaciones, la defenderá como uno de los pilares de su filosofía.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 446.

frente a cada una y a su conjunto o universo. Este plan de atenuamiento es lo que llamamos el ser de las cosas⁴³.

Si bien es claro que hay cierta inspiración heideggeriana en esta idea del «atenuamiento» como estructura práctico-vital fundamental⁴⁴, creo que Ortega reinterpreta esta idea desde sus propias categorías llegando a un punto sustancialmente diferente al del pensador alemán. En primer lugar, porque para Ortega el extrañamiento no sobreviene sobre una pre-comprensión o familiaridad previa, sino que es constitutivo; y en relación con esto, las interpretaciones sobre la realidad no son ni previas ni posteriores al extrañamiento, sino que coinciden con el extrañamiento y la consiguiente necesidad de actuar que a su vez requiere de su orientación. Y en segundo lugar, porque precisamente Ortega defenderá, pensando claramente en Heidegger, que el ser es algo intrínsecamente humano, pues «el ser no tiene sentido más que referido a un sujeto que, como el hombre, ha menester de él»⁴⁵ y «fuera del hombre *no hay ser*»⁴⁶. Esto se debe a que, como vimos también respecto de la física, «el ser de la cosa que el concepto nos declara no contiene a la cosa, sino precisamente la relación de la cosa con nosotros, por tanto su funcionamiento dentro de la economía de nuestra vida»⁴⁷. Ortega incluso verá en la teoría de la reminiscencia platónica una anticipación de esta comprensión intrahumana del ser⁴⁸, pues el pensador griego entendía que la esencia de la realidad sólo se encuentra «cuando me pongo de acuerdo conmigo mismo respecto a ellas, cuando hago despertar en mi fondo sus nociones»⁴⁹, lo que nos «descubre maravillosamente que el conocer no es recepción ni percepción ni obra de los sentidos; que es ensimismamiento, hallar en sí el ser»⁵⁰. O lo que es lo mismo, que el ser no es la realidad ni está fuera de nosotros, sino que es una construcción que el hombre hace desde su resistencia a la circunstancia, desde su ensimismamiento. La diferencia con Heidegger, como puede verse, es enorme. «Entre el “programa

⁴³ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VI*. Taurus, Madrid, 2006, p. 438.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Trotta, Madrid, 2012, p. 101. Como explica Volpi, «saber algo, poder arreglárselas con una cosa, todo eso muestra que la determinación heideggeriana del comprender hay que interpretarla en relación con un horizonte práctico» (VOLPI, F., «Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomaquea». *Signos Filosóficos*, vol. VIII, n° 16 (julio-diciembre), 2006, p. 142).

⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 446.

⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 447.

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 449.

⁴⁸ Reflexiones en esta línea pueden ser encontradas en el curso ¿Qué es la vida?: «Según esto, tiene el famoso ser un carácter puramente intrahumano, doméstico» (ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 590); o en el propio texto de *Principios de metafísica según la razón vital*: «¿El ser de las cosas resultará que consiste en una necesidad del hombre?» ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 618. En *Principios de metafísica según la razón vital* (curso 1933) Ortega incluso elogiará a Kant por su acertado antropologismo. Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IX*. Taurus, Madrid, 2009, p. 98.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 460.

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 462.

pre-técnico” —dice López Peláez— inventado por el hombre (y que constituye su esencia), y el “Gestell” como “envío destinal del Ser, no puede haber una distancia mayor”»⁵¹.

3. EL SER COMO CONSTRUCCIÓN HUMANA

Llegamos así a la tesis anunciada, corolario de todo el planteamiento que venimos exponiendo, la tesis orteguiana del ser como construcción, que también podríamos llamar, utilizando otro término cercano al propio Ortega, ser como creación. Tomando el ejemplo ya aludido del ser de la luz, podemos empezar comprobando cómo Ortega vuelve sobre su tesis del ser como plan de atenuamiento en el curso de 1931 titulado ¿Qué es el conocimiento? Allí Ortega afirma que la vida «es por naturaleza inseguridad. Imagine el lector una vida que fuese completamente segura y verá que es como un cuadrado redondo. Por eso necesitamos inexorablemente saber. Antes decía yo que el saber es propiamente saber el *ser* de algo. Ahora vemos lo que eso significa: saber es *saber a qué atenerse* vitalmente. El ser es seguridad para el hombre»⁵². Esta seguridad tiene que ver, como se puede entender, con nuestro futuro comportamiento respecto de las cosas. Así se entiende el sempiterno interés de la tradición por la estabilidad e inmutabilidad de la «esencia», su necesidad de pensar en términos de «sustancia». El ser es creado por el hombre porque la vida es «imposibilidad de contentarse con las cosas, con lo que está ahí ahora, y *forzosidad de anticipar lo que serán*»⁵³. El hombre, dirá Ortega, «Tiene que saber *hoy* lo que las estrellas *son siempre*. Ese escorzo es el ser»⁵⁴. En el texto de ¿Qué es el conocimiento? Aparece todavía más remarcado este carácter constructivo y técnico de la metafísica y del ser. Allí podemos leer el siguiente texto:

De esta suerte, construye el hombre tras las cosas efectivas de cada instante la «cosa permanente, inmutable»; en suma, el *ser* de las cosas. Cuando cree haberlo hallado sabe ya a qué atenerse respecto de ellas, dejan de ser inseguras, indecisas, flúidas. El mundo no es ya un océano y la vida no es ya un naufragio. Bajo sus plantas siente la tierra firme, y el universo se convierte en una arquitectura con sus puntos cardinales, con su orden cósmico. Entonces puede el hombre decidir con alguna seguridad. Entonces sus decisiones tienen para él sentido y su vida es un caminar ordenado, en vez de un hundirse en el caos⁵⁵.

No sólo dirá Ortega que el hombre *construye* este ser, sino que la metafísica en su conjunto es una *arquitectura*. De nuevo vemos cómo el funcionamiento y

⁵¹ LÓPEZ PELÁEZ, A., «Sociedad, técnica y libertad: apuntes para una historia de la técnica». Éndoxa. Series filosóficas, nº 7. UNED, Madrid, 1996, pp. 289.

⁵² ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 589.

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 591.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 590.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, pp. 591-592.

la función vital de la técnica es idéntica a la de la metafísica: el ser es una construcción que interponemos entre el mundo y nosotros y que nos da seguridad; lo cual nos muestra una vez más la imbricación existente entre la construcción interpretativa que es la metafísica y la construcción material que es la técnica. El importante texto de *Misión del bibliotecario*, reivindicado por autores como P. Dust⁵⁶, nos introduce de lleno en la perspectiva de unión entre técnica e inteligencia: «Las ideas que sobre las cosas nos forjamos son el mejor ejemplo de ese instrumental que interponemos entre nosotros y las dificultades que nos rodean. Una idea clara sobre un problema es como un aparato maravilloso»⁵⁷. Las ideas son instrumentos, aparatos, algo que interponemos —como una sobrenaturaleza— entre nosotros y la circunstancia. F. J. Martín lo ha expresado claramente:

Que el hombre sea, a decir de Ortega, «técnico», quiere significar que el hombre se fabrica instrumentos con los que llevar a cabo sus «haceres» de un modo más adecuado y satisfactorio para sus pretensiones. Y no hay que pensar sólo en quehaceres de tipo manual, pues el conocimiento engloba en sí, también, un buen número de quehaceres del hombre. De este modo se entiende que Ortega pueda decir desde bien temprano en su obra que los conceptos son el «instrumento u órgano» de la filosofía⁵⁸.

En *Sobre la realidad radical* Ortega reforzará esta idea criticando nuestro inveterado intelectualismo, remarcando el carácter primariamente técnico-productivo de nuestra vida: «nuestro trato con los utensilios del mundo, conste, no es primariamente cognoscitivo. Pensar lo contrario ha sido el defecto más hondo de toda filosofía pretérita, especialmente de la moderna, del idealismo»⁵⁹. El pensador español incluso llega a encontrar en uno de los términos capitales de toda metafísica, en la idea de «materia», un origen técnico-instrumental:

... la famosa categoría «materia» tiene un significado instrumental: es aquello de que está hecho algo, aquello de que el hombre echa mano para hacer un artefacto. Luego el hombre, pensando ya y como filósofo primigenio, quiere entender el ser objetivo de las cosas y lo interpreta como si alguien más poderoso que él hubiese creado las cosas. (...) Como él es *homo faber* ve también en Dios un fabricante superlativo⁶⁰.

La tesis del ser como construcción o creación, como vemos, aparece en todos los escritos de esta época. Fuera de sus cursos podemos verla deslizarse en

⁵⁶ DUST, P., «Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 7, 1993, pp. 123.

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo V*. Taurus, Madrid, 2006, p. 359.

⁵⁸ MARTÍN, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 58.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 394.

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, pp. 394-395.

textos como *Los «Nuevos» Estados Unidos*⁶¹, o en *Historia como sistema*⁶² Es, no obstante, en sus cursos universitarios donde la idea tiene mayor desarrollo. Por ejemplo, en *Principios de metafísica según la razón vital* podemos encontrar otra afirmación del carácter constructivo de la metafísica: «la Metafísica no es una ciencia —es construcción del mundo y eso: construir un mundo con la circunstancia, es la vida humana»⁶³, lo cual se deriva, como ya hemos visto antes, de que «la substancia radical de la vida sea inseguridad. Mas, por lo mismo, es, a la vez, impulso, afán de seguridad y construcción del mundo que la hace posible»⁶⁴.

En este curso de *Principios de metafísica según la razón vital* Ortega llega a una gran profundidad sobre estos problemas, descubriendo de manera brillante el carácter constructivo de nuestras ideas y conceptos sobre la realidad, unas ideas y conceptos que, a fuerza de ser usados sin reparar en ellos, habíamos llegado a identificar con la propia realidad. El filósofo español pondrá el ejemplo de la tierra. Sólo cuando ésta nos falla —cuando se produce algún terremoto o se desploma ante nuestros pies—, nos hacemos cuestión de ella y la vemos como algo distinto a nosotros mismos y que, por tanto, debemos domeñar: «al fallarnos, notamos esta falla como resistencia a nosotros, como negación de nosotros y este no ser «yo» la separa de mí, la contrapone a mí»⁶⁵. Este fallarnos las cosas, en este caso la tierra, es lo que dispara nuestra técnica o, en este caso, nuestra metafísica:

... con la tierra que está ahí y que, por temblar, no nos sirve, nos impide estar seguros sobre ella, tenemos que hacer otra tierra segura. Si yo sé a qué atenerme, respecto a esos temblores, si sé cuándo, y por qué y en qué medida se producen adquiero con respecto a ellos seguridad. Pero eso supone que uso la tierra que está ahí como dato o conjunto de datos con los cuales, como con un material, construyo una imagen firme de la tierra, el ser de la tierra, la verdad sobre la tierra⁶⁶.

Esta idea, inspirada muy probablemente en la tesis de Heidegger sobre el origen de la teoría como desfallecimiento de poiesis, tiene en Ortega un sentido muy diferente, a mi parecer. Como se expone en los párrafos 12-16 de *Ser y tiempo*⁶⁷, la quiebra poiética supone para Heidegger un acceso al útil más allá de su utilidad (el útil desactivado de su empleabilidad pasaba de estar a la mano a estar-ahí), llegando a lo que el útil es en sí. Si bien es un tema complejo

⁶¹ «El hombre construye la idea con el propósito, deliberado o no, de fijar un modo de habérselas con la cosa» ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo IV*. Taurus, Madrid, 2005, p. 621.

⁶² «... los instintos y facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir». ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VI*. Taurus, Madrid, 2006, p. 81.

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 633.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 633.

⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 619.

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, pp. 620-621.

⁶⁷ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Trotta, Madrid, 2012.

y controvertido entre los intérpretes heideggerianos, existe toda una tradición exegética⁶⁸ que ha considerado *Ser y tiempo* como una defensa del primado de la praxis sobre la teoría. Desde esta tradición, la tesis fundamental de Heidegger consistiría en que el estar-ahí proviene de una ruptura respecto del estar a la mano, que el impulso teórico surge a partir de una ruptura respecto de la familiaridad de nuestro trato práctico con el entorno. Cerezo explica cómo para Heidegger, «la génesis de la actitud teórica a partir de la quiebra de la primera relación práctica con el mundo» consiste en que «sólo se puede pensar verdaderamente en algo, si antes se contaba con ello o se estaba en ello, pero brusca-mente esta relación práctica deja de funcionar. Es esta quiebra de la conducta ejecutiva la que nos obliga a preguntarnos por algo e indagar por su ser»⁶⁹.

Lo que Heidegger propiamente afirma es que cuando uno de nuestros útiles nos falla, éste pierde su condición propia y aparece en sí mismo, más allá de nuestro trato: «en ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención. Este llamar la atención presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano. Y esto implica que lo inutilizable sólo está-ahí»⁷⁰. De ahí deduce Heidegger que el útil «sólo se hace visible en sí mismo cuando, en un descubrimiento circunscriptivo de lo a la mano, nos sorprende en los modos deficientes del ocuparse»⁷¹. De aquí el filósofo alemán deduce que siempre hay una pre-comprensión, una familiaridad previa que antecede a todo acceso a la realidad. Las afirmaciones de Heidegger en este sentido son múltiples, como cuando explica que «la ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo»⁷², o al exponer que «yo me oriento necesariamente en y por un ya estar siendo en medio de un mundo “conocido”»⁷³. Según el pensador alemán, «nos movemos desde siempre en una comprensión del ser»⁷⁴, pues “el mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el Dasein en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver»⁷⁵.

Ortega se distanciará radicalmente de Heidegger en este punto. Para el filósofo español, el fallo del útil no nos lleva a lo que ese útil es en sí, a lo que éste es más allá de nuestro trato con él: lo que el fallo del útil desencadena es una reconstrucción de su ser. No se trata en Ortega del paso de lo pre-teórico a la teoría, sino el paso de una teoría y poiesis deficiente a una teoría y poiesis eficiente; pero entendiendo que tanto la deficiente como la eficiente son construcciones humanas. Por eso, desde la perspectiva orteguiana, la ruptura a la que alude Heidegger debería ser comprendida como constitutiva del ser humano, no como algo sobrevenido.

⁶⁸ Esta tradición tiene como integrantes, entre otros, a Cerezo, Volpi, Acevedo o Chiappe.

⁶⁹ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*. Ariel, Madrid, 1984, p. 276.

⁷⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Trotta, Madrid, 2012, p. 95.

⁷¹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2012, p. 125.

⁷² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2012, p. 97.

⁷³ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2012, p. 130.

⁷⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2012, p. 26.

⁷⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2012, p. 97.

Si volvemos sobre el escrito antes citado de *Principios de metafísica según la razón vital*, podemos comprobar cómo el filósofo madrileño llega a decir que la realidad es el material con el que el hombre construye su gran creación metafísica. Una idea ésta que también podemos ver desarrollada en *Ideas y creencias*, escrito redactado aproximadamente entre 1933-34, donde se afirma que:

A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente «mundos», porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma⁷⁶.

Los distintos mundos en que el hombre habita no vienen naturalmente dados, sino que son efectivamente creados por el hombre. Si con esto no fuera suficiente, hay todavía otros pasajes de textos de esta época en los que Ortega llega a afirmar explícitamente que, desde esta perspectiva que se viene poniendo en juego, el pensamiento no es más que una forma de técnica:

El pensamiento, visto a través de esta metáfora, tampoco es contemplación, es construcción y aparece como un caso particular del hacer técnico; que no es desinteresado, que no es reflejar las cosas, sino transformarlas fabricando con ellas otra que me sirva, que se adapte a mí. Como el carpintero con el tronco que el árbol le ofrece y que está ahí, hace una silla que no estaba ahí, sino que es «creación», construcción suya, así el pensamiento con las cosas inmediatas de nuestra vida fabrica el ser de esas cosas, que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas, diríamos, contra la voluntad de ellas⁷⁷.

El pensamiento, remarca Ortega, es una función vital, y como tal no es, no puede ser, desinteresado. Unas líneas después deja este punto meridianamente claro al afirmar que:

... esta advertencia incidental nos hace entrever todo pensamiento, incluso el pretensamente más puro contemplativo, como un caso particular de la actividad técnica del hombre. Si esto fuera cierto habría, en algún modo, que invertir el orden tradicional diciendo que el hombre no fabrica instrumentos útiles porque piensa y sabe sino al revés que es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber* y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico⁷⁸.

Como vemos, Ortega entenderá que el hombre es *homo faber*, que es técnico, en un sentido mucho más radical del habitual. El hombre crea y está siempre re-creando la construcción intelectual e interpretativa que es el mundo. El hombre construye o se ocupa en mantener en pie estas construcciones,

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo V*. Taurus, Madrid, 2006, p. 677.

⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 621.

⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VIII*. Taurus, Madrid, 2008, p. 621.

actualizándolas y dándoles vigencia. Pocas líneas después Ortega vuelve a recalcar esta tesis y a definir al hombre como «un fabricante nato de universos»⁷⁹.

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente y ya hemos visto que el mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos⁸⁰.

4. ANTROPOLOGÍA DEL HOMO CREATOR

Entre las muchas claves que aparecen en los textos anteriores, hay una que me gustaría recalcar en este momento: que el pensamiento es una construcción, pero que al igual que la técnica como construcción material, las construcciones intelectuales no son creaciones *ex nihilo*. Esta sería la tesis idealista, pero Ortega nos dirá que nuestras construcciones —tanto materiales como, en este caso, intelectuales— son construcciones realizadas a partir de, contando con, y enfocadas a la realidad circundante. El hecho de que sean construcciones, que en cierto sentido vayan *contra* esta realidad circundante, no niega nada de lo anterior. Tampoco lo niega el indubitable peligro de que estas creaciones técnicas, esta sobrenaturaleza con que cubrimos la naturaleza, pueda llegar a ser confundida con la realidad. Todos estos peligros y paradojas no deben, piensa Ortega, alejarnos de la constatación del origen artificial y constructivo de todo lo humano⁸¹.

Uno de los intérpretes que mejor ha visto este punto ha sido A. Regalado, quien explica que en la respuesta orteguiana al planteamiento heideggeriano, «la argumentación esgrimida contra el adversario se apoya en una interpretación antropológica, que percibe al hombre como antecediendo al Ser y como

⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VI*. Taurus, Madrid, 2006, pp. 388-389.

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo VI*. Taurus, Madrid, 2006, pp. 388-389.

⁸¹ Cabría mencionar en este punto las ideas de F. Broncano, un autor que ha entendido y desarrollado esta intuición orteguiana de la fuerte comunidad entre técnica e inteligencia. Broncano defenderá un paralelismo entre artefactos y conceptos ya que «Artefactos y conceptos forman parte esencial de la cultura humana. Los artefactos, como unidades de la cultura material; los conceptos, como unidades de la cultura intelectual» (BRONCANO, F., «Artefactos y paisajes de cultura artificial». *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, N° 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, 2013, p. 26). Lo cual es así porque «Entre la experiencia mediada por conceptos y la acción mediada por artefactos hay una conexión profunda: en ambos casos el sujeto se implica en una realidad que es transformada por su propia espontaneidad, pero al mismo tiempo esta zona de interacción transforma su subjetividad» (BRONCANO, F., «Artefactos y paisajes de cultura artificial». *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, N° 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, 2013, p. 28).

inventor y creador del concepto»⁸². Regalado expone que, «en su visión del hombre como antropogénesis, Ortega propone una interpretación que se podría denominar pragmatismo existencial, que define las cosas no por su inteligibilidad como adecuación al intelecto del hombre, sino por su funcionalidad»⁸³, explicando que en la discusión con Heidegger Ortega «se acoge a una visión antropológica patente en sus argumentaciones contra la ontología y la de Heidegger en particular, que se apoyan en conocimientos aportados por la antropología social y la etnología»⁸⁴ y que el núcleo de su crítica se hace desde una comprensión profunda de la tecnicidad de la vida humana: «Ortega se valió de esta metáfora para ilustrar su idea de la técnica, idea que posee una amplitud que no se limita a un concepto del hombre como *homo faber* o *tool maker*, sino que incluye la capacidad creadora del hombre»⁸⁵.

Precisamente en este punto creo que es muy acertada la interpretación de Regalado según la cual la crítica que Ortega hará en su madurez a Heidegger, y de la cual será un núcleo decisivo su idea del ser como creación, tiene como principal apoyo una relectura y recuperación de Nietzsche. Así explica Regalado que «la respuesta de Ortega a Heidegger se podría titular Nietzsche contra Heidegger ya que los argumentos fundamentales del autor de la *Gaya ciencia* contra la ontología idealista reviven vigorosamente en el discurso de Ortega»⁸⁶. Una idea que J. Conill, probablemente el intérprete que más ha insistido en la íntima afinidad entre Nietzsche y Ortega, también defiende cuando afirma que «en el pensamiento de Nietzsche encuentra Ortega inspiración y algunos elementos muy significativos para enfrentarse a Heidegger y abrir una nueva vía filosófica alternativa a la heideggeriana; una vía que será característica de la filosofía española»⁸⁷. En este sentido, Regalado explica acertadamente que «la idea de la vida como voluntad de poder de la época juvenil cobra con el paso del tiempo un significado más premeditado, hasta convertirse en una piedra angular de la idea de razón vital»⁸⁸, pero esto, puntualiza Regalado, no de manera consciente, sino como un trasfondo oculto que en determinadas condiciones se desarrolla y sale a la luz: «Ortega no pensó conscientemente la razón como voluntad de poder, sino que fue más bien la voluntad de poder la que se impuso como idea matriz sobre el discurso de la razón vital»⁸⁹.

El problema de estirpe nietzscheana al que tanto Heidegger como Ortega tuvieron que enfrentarse es el de «establecer los fundamentos pre-rationales de

⁸² REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 266.

⁸³ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 274.

⁸⁴ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 263.

⁸⁵ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 274.

⁸⁶ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 33.

⁸⁷ CONILL, J., «Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)». *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 57, 2001, pp. 121-122

⁸⁸ REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Universidad, Madrid, 1990, p. 48.

⁸⁹ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 49.

la razón»⁹⁰, el de entender nuestro intelecto como una consecuencia de nuestra existencia. La tesis nietzscheana, que después tematizarán entre otros autores como Bergson, al que ya nos referimos, consiste en que «los órganos de conocimiento no han evolucionado como consecuencia de una búsqueda de la verdad teórica, sino como órganos útiles a la preservación del individuo y de la especie»⁹¹.

Es, por tanto, claro que Ortega se está apoyando en Nietzsche para toda su filosofía de madurez, y de manera especialmente clara para la elaboración de su antroppo-metafísica, en la cual la técnica, o en un sentido más amplio la capacidad creadora humana, tiene un papel decisivo:

Ortega formuló para la filosofía una meta análoga a la que planteó Nietzsche, al elucidar las condiciones pre-rationales del ser de la vida humana. En *Meditación de la técnica* (1939) Ortega elabora sistemáticamente una idea de la vida cuya esencia fundamenta en las condiciones pre-rationales del conocimiento. Ortega hizo suya la idea positivista que percibe el proceso del hombre de la animalidad a la racionalidad como una antropogénesis, una autocreación. Como Nietzsche, Ortega corrige el positivismo evolucionista ya que la cuestión no estriba en la adaptación del sujeto al medio, sino del «medio al sujeto»⁹².

Pese a que habría que delimitar qué se entiende aquí por positivismo, lo que sí es claro es que tanto «voluntad de poder como voluntad de ficción alientan en el concepto orteguiano del hombre como ser técnico»⁹³. Y no por casualidad será esta tesis la que constituya el núcleo de la crítica orteguiana al planteamiento heideggeriano, pues como bien explica Regalado:

Ortega rechaza la premisa heideggeriana del olvido del ser y de que el hombre sea pregunta por el Ser reduciendo la cuestión a una ficción necesaria inventada por el hombre que posee un «carácter intrahumano» (el ser surge como una necesidad que el hombre siente hacia las cosas) ya que «fuera del hombre no hay ser» porque ese tan zarandeado ser posee en realidad un «carácter doméstico». En los argumentos de Ortega siguen pujando los de Nietzsche⁹⁴.

CONCLUSIONES

El recorrido por la metafísica orteguiana que hemos llevado a cabo en las páginas precedentes nos ha mostrado varios puntos. En primer lugar, y de manera principal, hemos podido comprobar cómo la metafísica orteguiana, elaborada a lo largo de muchos años de estudio y trabajo, guarda unas potencialidades

⁹⁰ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 33.

⁹¹ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 43.

⁹² REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 45.

⁹³ REGALADO, A., *El laberinto...*, p. 45.

⁹⁴ REGALADO, A., *El laberinto...*, pp. 33-34.

verdaderamente valiosas que no pueden desdeñarse tan fácilmente como muchas veces se ha pretendido. En particular, la filosofía contenida en los cursos universitarios de los años 30, nos parece extremadamente potente y a tener en cuenta. Estos cursos que Ortega dictó a la madurez intelectual de los 50 años, estuvieron dedicados a al estudio de grandes clásicos y a la exposición de su propia filosofía, y sin duda fueron cursos que se beneficiaron del diálogo con los alumnos y profesores de la Universidad Central de Madrid, institución que llegó a ser uno de los centros de filosofía punteros a nivel mundial de principios del siglo XX.

En segundo lugar, hemos mostrado que esta propuesta metafísica orteguiana tiene a la técnica, la construcción y en un sentido más general a la creatividad como su base conceptual y temática. Este planteamiento no cae, como ya vimos y argumentamos, en ningún tipo de constructivismo, pues parte de una superación del idealismo que le obliga a tomar como punto de partida el reconocimiento fáctico de la realidad y del yo. Las categorías orteguianas, además de su interés puramente teórico en tanto que crítica y renovación de muchas ideas metafísicas tradicionales, portan una potencialidad adicional en la medida en que la presencia de la técnica como trasunto de su metafísica pone a su pensamiento en una posición inmejorable para abordar los problemas suscitados por la tecnología actual. Estos problemas, cuya pertinencia no hace falta remarcar, han sido y siguen siendo además grandes incitadores del pensamiento metafísico. Redescubrir el pensamiento de Ortega es, por tanto, una gran oportunidad para pensar nuestro presente desde categorías novedosas y fecundas.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Broncano, F. (2013). «Artefactos y paisajes de cultura artificial». *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, Nº 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 19-40.
- Bustamante, J. (2011). «La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología». En *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Alonso Bedate, Carlos (Ed.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 15-32., 2011, pp. 15-32.
- Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Madrid: Ariel.
- Cerezo, P. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Conill, J. (1990). «El hombre como animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica», *Arbor*, nº 533, pp. 49-72.
- Conill, J. (2001). «Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)». *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 57, pp. 113-132.
- Dust, P. (1993). «Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 7, pp. 123-134.
- Fuentes, J. B. (2010). «La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo

- teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida». *Psycología Latina*, vol. 1, pp. 27-69.
- Echeverría, J. (2000). «Sobrenaturaleza y sociedad de la información: La Meditación de la técnica a finales del siglo XX». *Revista de Occidente*, nº 228 (*Ortega y la sociedad tecnológica*), pp. 19-32.
- Gaete, A. (1962). *la metafísica de Ortega y Gasset. Vol 2, El sistema maduro de Ortega*, Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta.
- Larraín, H. (1962). *la metafísica de Ortega y Gasset. Vol. 1, La génesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- Ledesma, F. (2001). *Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología a propósito de Ortega*. Madrid: Complutense.
- López Peláez, A. (1996). «Sociedad, técnica y libertad: apuntes para una historia de la técnica». *Éndoxa. Series filosóficas*, nº 7. Madrid: UNED, pp. 289, pp. 279-295.
- Martín, F. J. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martínez, A. (2014). «Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega». *Pensamiento*, Revista de investigación e información filosófica, (Madrid), vol. 70, nº 264, pp. 515-535.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas. Tomo III*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas. Tomo IV*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas. Tomo V*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas. Tomo VI*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Obras completas. Tomo VIII*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras completas. Tomo IX*. Madrid: Taurus.
- Regalado, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad.
- Rodríguez Huéscar, A. (1996). *Ethos y logos*. Ed. de José Lasaga. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia.
- Rodríguez Huéscar, A. (2002). *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Volpi, F. (2006). «Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomaquea». *Signos Filosóficos*, vol. VIII, nº 16 (julio-diciembre), pp. 127-147.

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>

MARCOS ALONSO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2022]