

LA ÍNDOLE TÉCNICA DE LA ANTROLOGÍA DE ORTEGA

UNA INTERPRETACIÓN DESDE EL PRAGMATISMO.

EDUARDO ARMENTEROS CUARTANGO
eduardoarmenteros@europaschool.org

Universidad de Sevilla

Resumen: En rigor, Ortega no hizo una filosofía de la técnica, sino a lo sumo un sugerente bosquejo de ella. No obstante, el tema de la técnica es una suerte de eje transversal de su pensamiento. Aunque con personalidad propia, Ortega no fue indiferente al pragmatismo norteamericano; de hecho, el cariz pragmático de su ontología es causa de la profunda índole técnica de su filosofía en general y de su antropología en particular. Más de medio siglo después de su muerte, Ortega enseña que, en esta sociedad, casi unidimensionalmente tecnológica, es posible trazar una antropología de acusado “cariz técnico” y altamente humanizador a la vez.

Palabras clave: Ortega y Gasset, pragmatismo, técnica, antropología, ontología.

Abstract: Strictly speaking, Ortega didn't make a philosophy of technique, but rather makes a suggestive outline of it. Nevertheless the theme of technique is a kind of transverse axis of his thought. Although personally, Ortega was interested in North American Pragmatism; in fact, the pragmatist look of his ontology is the cause behind the technical character of his philosophy in general and specifically in his anthropology. More than half a century after his death, Ortega teaches us that, in the today's society, almost purely technological, it's possible to draw anthropology with a marked “technical look” and at the same time with a highly humanistic insight.

Keywords: Ortega y Gasset, pramatism, technique, anthropology, ontology

Las raíces pragmáticas de Ortega.

Deliberadamente, Ortega fue equívoco en su obra (VI: 347)¹, y además tuvo la inestimable capacidad intelectual de dialogar con las filosofías de su tiempo, de las cuales asimiló aquello que le parecía verdadero, mas sin llegar a identificarse plenamente con ninguna. Así resulta que a Ortega, aun teniendo tantos “aires de familia”, las etiquetas que ordenan el panorama contemporáneo de la filosofía, no le sientan bien por completo. De hecho, no quiso ser moderno, pero denunció la banalización del conocimiento; ni escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; ni existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre; ni vitalista, pero hizo de la “vida de cada uno” la “realidad radical”; ni fenomenólogo, pero creyó en la intuición como modo de conocimiento sintético y preintelectual; ni historicista, pero precipitó la historia sobre el mundo fluidificando su “ucrónica” solidez preternatural...

Todo lo cual es una severa dificultad para esclarecer el fondo de su filosofía, mas también una puerta a nuevas interpretaciones de su pensamiento, siempre y cuando, además del necesario fundamento histórico, gocen de probada plausibilidad hermenéutica, como es el caso de la lectura pragmática que J. T. Graham propuso en los años noventa de la obra de Ortega². Del fundamento histórico de dicha tesis el propio

¹ Puesto que la nueva edición preparada por la *Fundación Ortega y Gasset* y publicada por Taurus todavía no está íntegramente en el mercado, citaremos siguiendo la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial, Madrid, 1983.

² A principios de los años noventa Graham emprendió el ambicioso proyecto de demostrar primero el carácter fuertemente unitario del pensamiento orteguiano, y segundo que la clave de esto era la temprana,

Graham da cuenta, demostrando que Ortega desde temprano tuvo conocimiento inmediato de James y Dewey³, cuyas ideas anduvo “centrifugando” (VII: 303; VIII: 81), para ver qué tenían de verdad y de error, durante gran parte de su “primera navegación”. Y en cuanto a la plausibilidad hermenéutica de una comprensión pragmatista de Ortega, más allá de la específica opinión de Graham⁴, puede bastar una lectura precavida⁵ de sus escritos para comprobar su justificación.

muy determinante y casi siempre silenciada influencia de los pragmatistas norteamericanos en su quehacer filosófico. Como resultado de sus investigaciones Graham ha publicado: *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994; *Theory of history in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1997; *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Sintesis in Postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. No obstante, el asunto de la presunta influencia del pragmatismo en Ortega data ya de la década de los años veinte. Fue el argentino Homero M. Guglielmini, autor de una reseña de *El tema de nuestro tiempo* publicada en Buenos Aires en 1924, el que por primera vez acusó a Ortega de corroborar veladamente el punto de vista del pragmatismo. Un año más tarde, otro argentino llamado Alberto Rouges, autor del artículo “El perspectivismo de Ortega y Gasset”, también publicado en Buenos Aires, denunció que el “realismo empirista” de Ortega no era consecuencia del “fenomenismo radical” de Mach sino del “empirismo radical” de James (Graham: 1994, 156). En adelante, y a pesar del buen recibimiento que Ortega tuvo en Estados Unidos, nadie volvió a percatarse expresamente de su presunto pragmatismo, salvo las escasas excepciones de R. A. Scott-James (Cfr. *Christian Science Monitor*, abril (1933), p. 10); J. Conway (“Ortega y Gasset’s ‘Vital Reason’”, *Tought*, 32 (1957), p. 595); R. McClintock (*Man and his circumstances: Ortega as educator*. New York: Columbia University Press, 1971, p. 562); y J. Barzun (*Un paseo con William James*. México: FCE, 1986, p. 315). En el ámbito español tenemos constancia de un estudio de J. Nubiola sobre el pragmatismo y la filosofía europea en el que explícitamente relaciona a Ortega con Peirce (Cfr. “C. S. Peirce y la filosofía hispánica del S. XX”, en A. Estany y D. Quesada (eds.), *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 1997, pp. 423 y ss.).

³ Graham dice haber descubierto pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey. En concreto, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro libros de James, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (2009), una al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), otra al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar con una elogiosa introducción de Bergson de 1911 de *Pragmatismo* (1929). Aunque no los ha hallado físicamente, Graham tiene indicios de que Ortega también leyó *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y *El significado de la verdad* y de *Ensayos de empirismo radical* (1994: 147). En lo que respecta a Dewey, Graham ha descubierto varios de sus libros en la biblioteca de Ortega, entre ellos *Democracia y Educación* (1916). Aunque no concreta el dato, Graham reconoce expresamente la influencia de Dewey en *¿Qué es filosofía?* (1994: 149), con lo cual estamos absolutamente de acuerdo, pues tanto en aquel curso de 1929 como en la parte que de él volcó en 1947 en *Idea de Principio en Leibniz*, percibimos la sombra del deweyano texto *La búsqueda de la certeza* (1929). Finalmente, por lo que se refiere a Peirce, Graham no tiene constancia de que Ortega hubiera tenido en propiedad ninguno de sus dos trabajos publicados acerca del pragmatismo, lo cual a nuestro juicio no es extraño, ya que no se trata de dos libros sino de dos artículos aparecidos en *Popular Science Monthly*, revista norteamericana de la que raramente Ortega, aunque hubiera tenido acceso a ella en alguna biblioteca o hemeroteca, podría conservar ejemplar alguno en su propiedad. En este caso, a nuestro juicio, y habida cuenta de los datos obtenidos a partir del estudio sinóptico de ambas filosofías, la falta de prueba documental no es razón suficiente para negar el “elusivo” contar con Peirce por parte de Ortega.

⁴ En nuestra opinión, Graham hace depender excesivamente el pragmatismo de Ortega de la influencia primordial de James; sin embargo, y sin negar la notoriedad de dicha influencia, a nuestro juicio, el pragmatismo de Ortega no queda suficientemente explicado si nos atenemos únicamente a ella; entre otras razones porque, además de contar elusivamente con Peirce y Dewey, Ortega trató de trabar su pragmatismo, tal y como explicamos más adelante, en el pensamiento de los principales prebostes de la filosofía occidental. A nuestro parecer, el pragmatismo de Ortega goza de una suerte de “poligenismo” que lo pone en relación tanto con la tríada clásica de los pragmatistas norteamericanos como con Aristóteles, Descartes y Kant. A Ortega, podemos decir, le fermentó en pragmatismo la suma actualidad del Ser aristotélico, el carácter puramente relacional del pensamiento cartesiano y el yo trascendental kantiano.

⁵ Puede encontrarse un ejemplo de este tipo lectura en E. Armenteros (2004), en donde se propone una

Así pues, si bien es cierto que Ortega apenas se refiere a la tríada principal de los filósofos pragmatistas y que cuando lo hace casi siempre es peyorativamente⁶, que solo en contadas ocasiones emplea el término pragmatismo⁷, que es muy crítico en la consideración de la utilidad como criterio de verdad⁸ y que reiteradamente manifiesta su desdén por la cultura norteamericana⁹; también es cierto que en 1908-1910 admitió que la “cosa” no es algo estanco sino un “haz de relaciones” (I: 408), en 1914-1916 aceptó que el hombre es un “haz de actividades” (II: 80), en 1923-1924 consintió que el conocimiento es una “tarea” (III: 165), en 1929-1930 explicó que nada hay que no tenga otra naturaleza que la “funcionante” y la “relacional” (IV: 56; VII: 425), en 1935-1947 dio a las “creencias” un contundente carácter pragmático llamándolas “draomas” y “principios pragmáticos”(VIII: 259), en 1947 sentenció que todo es *prágmata* y tiene “oriundez utilitaria” (VIII: 234), en 1948 atisbó que lo real es imposible y que el Ser no es bondadosa subsistencia sino aventurado ensayo (VIII: 351)¹⁰, y en 1953 explicó que para el hombre “construir” no es lo mismo que “habitar” y que éste construye para poder habitar, es decir, que el Hacer va por delante del Ser y del Estar (IX: 643).

Una vez hechas estas consideraciones, necesarias para delimitar el contorno de nuestra investigación, diremos que, aunque en los últimos lustros han sido varios los autores que competentemente han estudiado el tema de la técnica en Ortega¹¹, en rigor

interpretación unitaria y coherente, desde premisas pragmatistas, de la filosofía de Ortega.

⁶ VII: 310; XII: 417; *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. J. L. Molinuevo, Madrid, FCE, 1996, pp. 45 y 134 n.; “Medio siglo de filosofía”, *Revista de Occidente*, 3 (1980), p. 15.

⁷ Cfr. VI: 360; VIII: 430; VII: 110, 117, 128, 144; VIII: 234; IX: 643.

⁸ Cfr. IV: 95; VI: 249; VII: 296; IX: 320. En efecto, como Ferreiro Lavedán destaca en su recensión de la obra de Graham *The Social Thought of Ortega y Gasset* (Cfr. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 7 (2003), pp. 267 y ss.), Ortega explicó en *Meditación de Europa* que la verdad es útil precisamente porque no lo es. También Zamora Bonilla desestima la tesis de que la metafísica de Ortega tenga una base pragmatista inspirada en James, dado su menosprecio del utilitarismo; otra cosa es que Ortega estuviera interesado por James a cuenta de su vitalismo (2002: 506, n. p. 147).

⁹ Cfr. IV: 138, 241, 374, 377.

¹⁰ Este punto, que Ortega esbozó casi en la recta final de su carrera, según el cual sucedía el hecho “pavoroso” de que lo real era (racionalmente) imposible, le hace entroncar con una de las más atinadas críticas contemporáneas a la filosofía occidental, tal y como es la denuncia, a cargo de J. Derrida, del “logocentrismo” de que aquella es víctima; esto es, la supuesta condición lingüísticamente irreductible del ser, como si de una instancia extrínseca o trascendente se tratara, y de la verdad, como si ella y el sentido no fuesen productos del propio lenguaje y en ningún caso algo “natural” y anterior a él. En esta misma línea de pensamiento, que supone un ataque a la ontología tradicional en su línea de flotación, encontramos el posicionamiento de Marín-Casanova, quien habla de la “maldición platónica”, que ha pesado sobre la racionalidad occidental, como de un “mal de ojo” que ha inducido a tomar, durante más de dos mil años, “la proposición como pro-posición de verdad, esto es, saliendo de la ineluctable problematicidad del ‘logos’, lo que es ilusorio –pues la razón no tiene por unidad a la proposición, al juicio, sino al problema-, con el resultado de producir la ontologización de aquello con lo que respondemos a la pregunta, de modo que se afirma la existencia de algo (idea, esencia) que es anterior a toda cuestión: la respuesta es previa entonces a la pregunta y toda pregunta es retórica” (1996: 201, n. p.).

¹¹ Si corto es el *corpus* técnico de Ortega, corto es también el elenco de los estudiosos que se han ocupado de él. Hasta la fecha, y sin ánimo de exhaustividad bibliográfica, los autores que han atendido al asunto de Ortega y la técnica principalmente han mostrado su vigencia en el actual debate de la ciencia, la tecnología y la sociedad. Así, por ejemplo, la noción de técnica de Ortega según Dust (1989) es un argumento competente para restablecer el equilibrio perdido entre sociedad y técnica; según Mitcham (1989) es un diagnóstico de nuestro tiempo que capta los nocivos efectos de la técnica en la sociedad contemporánea, cada vez más banal y superficial; según Echeverría (2000) es una idea que permite comprender el emergente mundo telemático de las NITT como “nuevo entorno” o “sobrenaturalidad”. Mas, en nuestra opinión, no siempre, salvo el desatacado caso de Quintanilla (1994) y Atienza (2003),

no podemos hablar de una filosofía de la técnica en su obra, entre otras razones¹² porque sus escritos específicos se limitan a un trabajo ocasional de reducidas dimensiones¹³, a una breve conferencia¹⁴ y a un puñado de esporádicas referencias (muchas de ellas recogidas en LRM) hechas al hilo de su admiración por la ciencia física y de su interés por el esplendor y fracaso de la Modernidad en tanto que “tema” de su tiempo¹⁵.

Sin embargo, en absoluto nos parece que la técnica sea un asunto menor de su filosofía; al contrario, consideramos que constituye una magnífica ocasión para descender al “subsuelo” de su antropología. Por eso, lo primordial de nuestro cometido no será tanto preguntarnos qué es la técnica para Ortega, que también, cuanto evidenciar cómo la misma antropología que da lugar al hecho técnico goza de una inexcusable “índole técnica” que es, en nuestra opinión, consecuencia de la impronta pragmática de su ontología. Más en concreto, nuestra idea es que dicho carácter técnico parte de una premisa principal, de la cual emana en buena medida su teoría de la “vida de cada uno”, esto es: la disolución pragmática del ser de las “cosas” en un haz insustancial de “funciones”. Como veremos, Ortega hace un planteamiento de la técnica marcadamente antropológico; es decir, no pone tanto interés en elaborar una minuciosa fenomenología del hecho técnico, ateniéndose a sus numerosas manifestaciones, como en analizar (en MT¹⁶ y MHAT) los supuestos antropológicos que lo posibilitan; y también, aunque en

estos autores han revelado o enfatizado suficientemente la relevancia constitutivamente técnica de la filosofía entera de Ortega. En este sentido, especialmente meritorio nos parece el citado trabajo de Atienza, quien ha sabido poner de relieve la primacía que Ortega concede a la acción en su idea de hombre, mas poniéndolo en relación, entre otros, con Bergson, Nietzsche y Heidegger, principalmente. También merecen nuestra mención las excelentes páginas que Marín-Casanova (2003) dedica, ayudado por el filósofo madrileño, a comentar el carácter “sobrenatural” de la técnica.

¹² En este sentido coincidimos con la postura de Atienza, para quien de los cuatro aspectos del fenómeno técnico (las realizaciones concretas, la vigencia social, las condiciones impuestas a la existencia individual y el origen y significado antropológico), Ortega solo trató con destacada solvencia el último (2003: 63). De ahí que digamos que, en rigor, no es posible hablar de una filosofía de la técnica en Ortega, a pesar de que ésta constituya un eje transversal de su pensamiento y de que en MT llegara a hablar específicamente de la “técnica del técnico” (V: 363). Seguramente Ortega no tuvo suficiente perspectiva temporal para ello, ya que a mediados del S. XX el desarrollo del hecho técnico, pese a las grandes dimensiones que iba cobrando, aún era bastante incipiente, y en absoluto comparable a las enormes medidas de que hoy disfruta.

¹³ Se trata de *¿Qué es la técnica?*, doce lecciones impartidas por Ortega en 1933 en el primer curso de verano de la Universidad de Santander. Aparecidas primero en la prensa de Argentina y después publicadas casi fraudulentamente por un periódico de Chile, Ortega decidió editarlas, bajo el título de “Meditación de la técnica”, en el volumen *Ensimismamiento y alteración* (1939), a sabiendas de que ni su forma ni su contenido eran labor concluida y de que sus ideas eran tan importantes como toscas o balbucientes (V: 291).

¹⁴ Casi veinte años después Ortega se ocupó de la técnica por segunda y penúltima vez, y en esta ocasión también con motivo de una intervención académica, dictada en público en el *Darmstädter Gespräch*, ante Heidegger y los mejores arquitectos de Alemania, y publicada un año después en el tomo *Mensch und Raum*. Se trata de *El mito del hombre allende la técnica*, un texto breve, de apenas diez páginas, pero de gran calidad filosófica y literaria. Finalmente, también pertenece al reducido *corpus* técnico de Ortega el escrito *Campos pragmáticos*, el cual, pese a formar parte de una serie de cuatro artículos de prensa titulada “En torno al *Coloquio de Darmstadt*”, permaneció inédito hasta 1962, año en que P. Garagorri lo publicó en el libro *Pasado y porvenir para el hombre actual*. Se trata de una rememoración del Congreso en *Darmstadt*, en la que, quizás más azorado por lo que no dijo que por lo mucho que “poéticamente” habló, Ortega vuelve sobre el tema de la técnica teniendo muy presente la visión de Heidegger.

¹⁵ II: 136, 278, 444, 721; III: 348; IV: 96, 151, 174, 196, 215, 495; VI: 448; VII: 297; VIII: 86, 279, 282, 368; X: 630; XII: 232.

¹⁶ En adelante, nos referiremos a las obras particulares de Ortega utilizando las siguientes abreviaturas: AP: *Adán en el paraíso*; DOL: *Del optimismo en Leibniz*; ECD: *En torno al “Coloquio de Darmstadt”*; FP: *Filosofía pura*; HFEB: *A “Historia de la filosofía” de E. Bréhier*; HS: *Historia como sistema*; IC: *Ideas y creencias*; IPL: *Idea de principio en Leibniz*; LM: *Lecciones de metafísica*; LRM: *La rebelión de*

menor medida, en estudiar (en LRM) la manera en que su creciente vigencia social condiciona la vida del hombre a comienzos del s. XX.

En adelante, nuestra investigación tiene tres tramos. Primero habremos de probar que Ortega obró una reforma radical de la metafísica y que la unidad mínima del Ser no es la absoluta sustancia individua sino la relativa e insustancial “coexistencia”; y acto seguido probar también que la “índole técnica”, que nosotros reconocemos en la “vida de cada uno”, se concreta y realiza en tres motivos de fuerte cariz técnico: primariamente todo es *prágmata* y tiene naturaleza funcionante; la realidad en tanto que algo más que *prágmata* es un *factum* humano y no un *datum* preternatural; y el hombre, en tanto que viviente radicalmente “desorientado”, es *homo faber* antes que *homo sapiens*. Finalmente, explicaremos por qué, en la época de la racionalidad tecnológica, cuando unos, como Ellul (1987) y Jonas (1995), han alertado de que hoy el hombre corre el riesgo de vivir deshumanizado y otros, como Rorty (1995), han reducido la filosofía a mera “conversación” sin especial pretensión de Verdad, consideramos que el maestro Ortega, a modo de “caballo de Troya” pero al revés, que dice Queraltó¹⁷, es capaz de articular un discurso antropológico apto para este tiempo, con notable ambición filosófica y con un cariz altamente humanizador, y ello desde el parámetro de la “relación”, que no sólo constituye una fundamental categoría ontológica de matriz pragmatista, sino también la “categoría fundamental en sentido global” de nuestra cultura, actualmente en crisis (Queraltó: 2003, 49)¹⁸.

las masas; ME: *Meditación de Europa*; MET: *Miseria y esplendor de la traducción*; MHAT: *Mito del hombre allende la técnica*; MT: *Meditación de la técnica*; PVF: *Por qué se vuelve a la filosofía*; QF: *Qué es filosofía*; RHBA: *Razón histórica (Buenos Aires)*; RHL: *Razón histórica (Lisboa)*; TT: *El tema de nuestro tiempo*.

¹⁷ Inspirándose en el relato de la guerra entre los helenos y los troyanos, Queraltó usa la imagen del caballo de Troya al revés, como metáfora para explicar la manera en que la filosofía ha de enfrentarse a la sociedad de la tecnología. Más en concreto, según Queraltó, la estrategia del caballo de Troya no ha de tomarse para destruir la sociedad actual, desde posturas apocalípticas y defensivas, sino para lograr su perfeccionamiento, desde la aceptación crítica de su propia condición. En el fondo de este ardid hay una visión y una actitud positivas ante el momento presente de la sociedad, y ello a pesar sus palpables efectos negativos sobre el hombre actual. No en vano, Queraltó está persuadido de que la única manera de salir al paso del riesgo deshumanizador que conlleva esta sociedad eminentemente tecnológica, estriba primero en su exhaustivo conocimiento y aceptación, y luego en su mejoramiento, haciendo surgir en su seno, al ritmo de sus propias dinámicas internas, el vector ético de la solidaridad y la noción del hombre como persona. Ante el imparable progreso del fenómeno tecnológico, opina Queraltó, es impensable una vuelta atrás, dada su “voluntad de poder” y su capacidad de “autoexpansión”; de ahí que la estrategia más inteligente consista en internarse en el punto medular de dicha sociedad y suscitar, por medio de la misma “eficacia operativa” que la dirige, correctivos que moderen sus excesos.

¹⁸ Nuestra opinión es que Ortega, aunque históricamente no cabe insertarlo en la época de la racionalidad tecnológica en la cual vivimos, nos oferta una filosofía a la altura de nuestro tiempo, y ello, entre otras, por dos razones. Primero porque en su día estuvo muy al tanto de los progresos científicos que posteriormente han abocado al fracaso a la ciencia físico-matemática, dada su incapacidad para “racionalizar” una realidad que en última instancia no se reduce a individualidades yuxtapuestas entre sí, sino a la relación externa como única sustancia de los “objetos” (PVF). En este sentido, Ortega no solo participa del contemporáneo desfondamiento de la razón moderna ante los límites ontológicos con los que ésta ha tropezado, sino que incluso se adelantó, por un lado, ya en la década de los años veinte, treinta y cuarenta, en la búsqueda de una racionalidad alternativa a la razón ilustrada, descubriendo en su empeño no ya la vigente racionalidad tecnológica sino una razón primero “vital” y luego “histórica”, con la cual audazmente aspiró a inaugurar, tal y como de hecho hoy está sucediendo, al hilo de la racionalidad tecnológica, una nueva etapa de la cultura occidental que dejara definitivamente atrás a la malograda Modernidad; y por el otro, ya en la década de los años diez, también se adelantó en el hallazgo de tales limitaciones ontológicas, posteriormente impuestas a la razón físico-matemática como buque insignia de la razón moderna, y ello gracias a su ontología intensamente pragmatista, la cual sustituía la sustancia individua por la insustancial interrelación como unidad mínima del Ser. Y segundo porque su filosofía,

La “relación” es la categoría ontológica fundamental.

Dicho sumariamente, Ortega sustituyó la noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente “ágil”, “ejecutiva” y “actual”, en la que el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere*, y el “individuo” subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la “relación” y la “coexistencia”. Para Ortega el Ser ya no es “participio” sino “gerundio”; no es “permanencia” sustantiva sino pura “transitividad”; no es mera “yuxtaposición” sino “compeneración”. En consecuencia, el Ser es insustancial, insuficiente e indigente; un “anverso sin reverso”. Sin embargo, a pesar de la evidencia con que la imponente “magnitud pragmática” de la ontología de Ortega se manifiesta a partir de los años treinta, tanto en la crítica de la metafísica occidental como en la explicación de su propia filosofía de la “vida de cada uno”, determinar cuándo comenzó su gestación, cuál fue su evolución y en qué consiste ella misma, dada su dificultad, se hace una tarea harto conveniente.

a) Ortega, un reformador radical.

Que Ortega procuró una “reforma” de la ontología e inaugurar una nueva etapa de la historia de la filosofía no parece una afirmación especialmente cuestionable. Se trata de un hecho comúnmente aceptado en el ámbito de las investigaciones orteguianas. El *quid* del asunto, no obstante, radica en precisar el calado de dicha “reforma”, cuestión en la que ya no todos opinan igual. Dicho *grosso modo*, caben dos posibilidades: o bien Ortega permaneció en el interior de la metafísica y desde ella indicó algún nuevo aspecto del Ser y no fue más que su “doméstico reformador”; o bien mostró una idea del Ser radicalmente nueva y es el inaugurador de una teoría del Ser distinta de la convencional y por tanto “refundador” de la ontología occidental.

Nuestra idea es que Ortega no pretendió una “reforma doméstica” de la metafísica sino la inauguración de una teoría del Ser distinta de la convencional y por tanto la refundación de la ontología occidental; y ello como consecuencia y a instancias de la índole primordialmente pragmática de su noción del Ser. Lo que hizo con el Ser de los antiguos y de los modernos fue ciertamente distinto de lo que Platón hizo con Parménides, Aristóteles con Platón, Descartes con Aristóteles, Leibniz y Husserl con Descartes, y Kant con Leibniz, que giraron alrededor del Ser como “cosa”, desvelando sus diversos perfiles; y ello no por haber dicho que el Ser es la “vida de cada uno” sino por haber explicado que la “vida de cada uno” no es una “cosa”.

Al engastar el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre y consecutivamente en el problema de la historia, Ortega se cuidó de no cometer el mismo error que Descartes al atribuir al *cogito* los atributos que antes Aristóteles y la tradición eleática habían predicado de la *res*. Lo que Ortega hizo con la “vida de cada uno” no fue una nueva interpretación del “tema” parmenídeo del Ser; y de lo que habló es “cosa”

gracias al modo como hizo derivar su previo pragmatismo de los grandes maestros (Aristóteles, Descartes, Kant...), y a pesar de su consecuente “índole técnica”, no es “ramplonamente tecnicista”, sino que muy habilidosamente da pie a una honda visión del hombre que nada tiene que ver con el reduccionismo tecnológico hoy al uso.

distinta de las “ideas” platónicas o de la “forma” aristotélica o de la “*res*” cartesiana. Por tanto, cuando Ortega propone al filo de 1930 la “vida de cada uno” como “realidad radical” no está engrosando, sino rompiendo, la historia de la “metafísica” occidental con el descubrimiento de una “cosa” nueva. Ortega no sigue prisionero dentro del “círculo mágico” que trazó Parménides (VI: 28); ni tampoco es el “señor de la vida”, de la misma manera que unos habían sido los “señores de la materia” y otros los “señores del espíritu” (VI: 27), siendo el espíritu, la materia y la vida, en definitiva, la misma “cosa”.

Ortega más que re-pensar el Ser, igual que Platón repensó el Ser de Parménides y Aristóteles el Ser de Platón y Santo Tomás y Descartes el Ser de Aristóteles y Heidegger el Ser de Aristóteles y de Sto. Tomás... quiso des-pensarlo primero para pensarlo después como se presenta en su “primaria desnudez”, con conceptos que, estando libres de los imperativos de la metafísica tradicional, solo describieran (VI: 31). Ortega, que había sido kantiano, aprendió que un conocimiento de la auténtica realidad, para escapar de la ingenuidad del realismo y de la ensoñación del racionalismo, había de ser una especie de “pensar duplicado”; es decir, un pensamiento que después de haber pensado sobre lo real debía de volverse contra lo pensado para restar de él lo que es “forma intelectual” y dejar así en su desnudez la intuición de lo real (VI: 29).

Andando este camino de “ida y vuelta”, Ortega habría de llegar a la conclusión de que “cosa” no es la realidad sino el intelecto. El conocimiento es la “proto-cosa” (VI: 32). Esto, que tan a las claras había enunciado en HS, de manera más críptica lo señaló antes en FP, en donde había apuntado que el Ser entendido como “en sí” o “cosidad”, incluso como dato del sujeto para su propia autocomprensión (IV: 56), es puesto por el intelecto (IV: 54), el cual, ya dice entonces, es una función no de “la vida” en general, sino de “mi vida” en particular, y además inseparable de ella, en absoluto “puro”.

Tenemos, pues, entre las manos un dato fundamental para “orientarnos” en la idea del Ser de Ortega y para captar su índole intensamente pragmática. A la vista queda que la declaración de que la “vida de cada uno” es la “realidad radical” no es un nuevo pronunciamiento sobre la más que bimilenaria noción helénica de la realidad como “cosa”, sino la manera que Ortega tiene de llamar a partir de los últimos años de la década de los veinte una realidad radicalmente distinta, que sencillamente no es una “cosa”. A nuestro juicio, el fruto maduro de su faenar con el problema del Ser es la conferencia de 1948 sobre Leibniz, en donde Ortega, con una “razón histórica” pletórica de facultades, propone pasar de una ontología tradicional que concibe el Ser como “cosa”, esto es, como sustancia y “autarquía”, a otra que lo descubre como radicalmente insubsistente, esto es, mero “conato y ensayo de sí mismo” (VIII: 351)¹⁹.

Pero mucho antes de llegar ahí, y aún antes de redactar HS, a principio de los años treinta, Ortega estaba persuadido de la índole intensamente pragmática del Ser. Así, por ejemplo, además del ya citado artículo FP, en las tres últimas conferencias de QF Ortega habló de cuáles eran sus profundas intenciones ontológicas con una jactancia²⁰ que difícilmente, al hablar del Ser, encontraremos de nuevo en su obra, ya que en esta cuestión casi siempre prefirió permanecer escurridizamente embozado.

¹⁹ Para profundizar en el carácter eminentemente pragmático de este aspecto –central– de la ontología de Ortega, cfr. E. Armenteros: 2006, 117-153.

²⁰ Así, por ejemplo, le oímos decir en la conferencia del 10 de mayo de 1930: “Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de

Ortega está en confrontación con la metafísica realista e idealista. En su opinión, convergen en la consideración del Ser como “cosa”. Las dos comparten la noción del Ser como algo *en sí*. Cuando Ortega establece su tesis de la “vida de cada uno” como la “realidad radical” su propósito es atacar por igual a los filósofos antiguos y modernos, y superar la insuficiencia ontológica que los mancomuna en una metafísica que sólo en apariencia puede ser distinta. Cuando Ortega establece su tesis, su empeño es hacer ver que no hay ninguna razón que obligue a permanecer en una concepción sustancial del Ser; ningún motivo que fuerce a buscarle dualistamente al Ser una sustancia tras su aparecernos, que es lo que, a fin de cuentas, hicieron los antiguos, diciendo que las cosas son subsistentes en sí con independencia de mí, y los modernos, haciendo de mí mismo la sustancia que cargue con las cosas. Con su nueva tesis, en definitiva, Ortega lo que trata es de proponer un Ser que se agote en su aparecerse y que por tanto no sea una “cosa” (VII: 402).

En estos pasajes finales de QF Ortega es perfectamente consciente de cuál es el calado y cuáles las consecuencias de sus aspiraciones ontológicas. Se siente como el descubridor de algo que le parece que es “enorme” para su tiempo (VII: 408). Pero Ortega no sólo es consciente de la “enormidad” de su “hallazgo”, sino también de la “enormidad” de sus consecuencias. Ortega sabe que su “descubrimiento” va a suponer: primero, la iniciación de una nueva idea del ser (VII: 394); segundo, un cambio sustancial del contenido de la ocupación filosófica (VII: 405); y tercero, la necesidad de inventar nuevas palabras con las que referirse a ella (VII: 411). Por tanto, cuando dicta estas tres últimas conferencias de QF, Ortega sabe muy bien cuál es el calado de su “reforma”; y cuando engasta el problema del Ser en la “vida de cada uno” sabe muy bien que está dislocando, y por ende refundando, la ontología; pero, insistamos, una vez más, no a causa de su “vitalismo”, sino de la índole intensamente pragmática de su noción del Ser como no “cosa”.

b) Un año clave: 1910.

Indagando en su evolución intelectual, para determinar cuándo comenzó la gestación de esta noción de Ser, que así de madura hemos observado al filo de los años treinta, tenemos que remontarnos a AP (1910), un ensayo en cuyas apenas veinte páginas descubrimos cómo Ortega prefigura portentosamente algunos de los temas que serían habituales en su época de madurez; y además, y esto es lo que más nos interesa, cómo dibuja los primeros trazos de una ontología que ya comienza a ser pragmática, gracias precisamente a la evidente influencia del idealismo alemán en estas fechas.

Centrándonos sólo en su contenido metafísico, nos importa mucho resaltar que en estas páginas Ortega expone, aunque sin hilván lógico aparente, los tres miembros del silogismo en el que formalmente podemos enunciar el contenido fundamental de su ontología:

- En primer lugar, dice Ortega, el ser de las “cosas” no es nada “solitario” y “estanco”, sino que cada “cosa” del universo es un pedazo de otra mayor; el ser de cada “cosa” hace referencia al de las demás y lo que cada “cosa” es lo

nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también al de Descartes” (VII: 394).

es merced a las limitaciones y confines que el resto le imponen (I: 474). Así pues, averiguar qué son las “cosas” es determinar la red de relaciones que las constituyen (I: 475). Las “cosas” son una “encrucijada” y un “conjunto de relaciones” (I: 482). Más aún, todo, persona o cosa, está constituido por una suma infinita de relaciones (I: 483) y es el resultado de la totalidad de sus relaciones con el resto del mundo (I: 484).

- En segundo lugar, añade Ortega, todo esto, así descrito, es la “vida” de los individuos, personas y cosas (I: 482).
- En tercer lugar, aclara Ortega, la “vida” de la que él habla no es la misma a la que se refiere la biología. Frente al significado reducido de esta disciplina particular, Ortega opone un concepto de “vida” más general y metódico, en el que, a consecuencia de la disolución pragmática de las “cosas”, todo necesita de todo (I: 481).

Despojándolo de su propia prosa, resulta que el pensamiento de Ortega, en lo dicho, cavila así: si el ser de una “cosa” es un “haz de relaciones” y todas las “cosas” están relacionadas unas con otras y por tanto todo depende de todo, y si el ser de las “cosas” entendido de esta manera es la “vida”, resulta que la “vida” es “coexistencia” y por tanto algo “menesteroso” y “problemático”, como consecuencia de su insustancialidad. Con lo cual hemos tropezado al inicio de los años diez con el dato fundamental de su ontología, y además, incluso, en el instante de su alumbramiento. De una parte, es obvio que Ortega maneja una noción pragmática del Ser, que consiste en disolver la sustancia de la “cosa” en un “haz de relaciones”; y por otra, que esta noción pragmática se aviene perfectamente a lo que es la vida. De ahí, explica Ortega, que el hombre sea un haz de funciones encaminadas a sofocar su insaciable necesidad, consecuencia de la radical insustancialidad de la vida, en la cual todo depende de todo en un género de activa “coexistencia” que no es sino su propia “circunstancia” (I: 478).

Nuestra idea es que dos y tres décadas más tarde, como desarrollo natural de la índole pragmática de su idea del Ser y de su consecutiva idea del hombre, que de esta manera vemos enunciada en AP, Ortega habrá articulado su pensamiento ontológico y antropológico en los términos más característicos, y profundamente técnicos, de su filosofía:

- *Porque el Ser es suma “agilidad”, es máximamente insustancial, y por tanto ensayo de sí mismo y accidente de una no “sustancia” que es él mismo. El Ser es un “anverso sin reverso” (VII: 398).*
- Porque el hombre es mero “quehacer”, no tiene un ser fijo, y por tanto es indigente y zoológicamente un animal que vive desprovisto y desaviado de lo imprescindible para subsistir (IX: 623). El hombre es un “real imposible” (IX: 620).

c) Bajo el patronazgo de Descartes, Aristóteles y Kant.

Pero Ortega, que no fue un existencialista ni un historicista ni un fenomenólogo ni un vitalista ni un idealista... al uso, tampoco fue un pragmatista común. De la misma

manera que “centrifugó” las tesis de las otras filosofías, también “centrifugó” las del pragmatismo (VII: 303; VIII: 81), encontrando en ellas una verdad, que era su insustancial ontología (VII: 408), y un error, que era su subjetivismo epistemológico (XII: 417). Como hemos señalado arriba, Ortega tuvo conocimiento inmediato de los pragmatistas norteamericanos, cuyas obras le influyeron quedamente. Mas nuestra opinión es, por una parte, que Ortega no asimiló acríticamente las ideas de aquellos, como tampoco lo hizo con las ideas de Heidegger, Dilthey, Husserl, Bergson, Fichte... y, por otra, que su peculiar pragmatismo goza de una suerte de “poligenismo” característico el cual, a pesar de la radicalidad de su empeño reformador, le permitió permanecer robustamente asociado a los principales bastiones de la tradición occidental, logrando magistralmente poner su invalidación del sentido convencional del Ser bajo el patronazgo, entre otros, de Aristóteles, Descartes y Kant.

Si no tiene más remedio, un Ortega altanero confiesa que está dispuesto a hacer que todas las teorías preexistentes “caigan rostro en tierra” (VII: 424); pero su ánimo, más polémico que belicoso, le lleva a “superar” la tradición de antiguos y modernos de una manera amable, consistente en “heredar y añadir”, mas nunca en hacer tabla rasa con el pasado, ya que, de proceder así, opina Ortega, todo pensamiento crítico sería siempre un pensamiento “primitivo” (VII: 421). Ya hemos visto cómo Ortega nunca olvidó que un conocimiento auténtico, para escapar de la ingenuidad del realismo y de la ensoñación del racionalismo, había de ser un pensamiento de “ida y vuelta”; y cómo por este camino llegó a la conclusión de que el Ser, entendido como “en sí” (IV: 56), es puesto por el intelecto, el cual, ya en 1929, era una “función” de la vida, y no un desencarnado “aparato trascendental”.

Mas Ortega también contó para este cometido con el favor de Descartes, al que había criticado por permanecer impremeditadamente en la misma “creencia” de los griegos de que todas las cosas tienen un “en sí” (XII: 177; VIII: 279). No obstante, gracias a Descartes, Ortega trasladó la “actualidad” del modo de ser del Pensamiento moderno al modo de ser del Ser que es la “vida de cada uno” (XII: 179). Si la opinión de Ortega en AP es que el paso de la Edad Antigua y Media a la Moderna consistió en la disolución de la categoría de “sustancia”, que es una *res*, en la categoría de “relación”, que es una “idea” (I: 480), nuestra opinión es que Ortega, al decir que la “cosa” es un “haz de relaciones” y que el hombre es un “haz de funciones”, quiso acabar pragmáticamente lo que, a su juicio, los modernos solo supieron hacer a medias. Más aún, nuestra opinión es que Ortega superó a los modernos haciendo ver pragmáticamente que la “relación” que ellos intuyeron no es solo una categoría ideal, sino una categoría ontológica. Ortega “des-rei-ficó” el Ser para inyectarle pragmáticamente el carácter “relacional” en que consistía el Pensamiento para Descartes. La “relación” no es una idea, que dijeron los modernos, sino el modo de ser de las cosas, las cuales no existen sino que “coexisten”, y no “yacen” ramplonamente sino que “interactúan” con nerviosismo ontológico.

Y lo mismo Ortega pretendió con Aristóteles. Dando volumen a su idea del Ser como pura “actualidad”, rasgo que iba claramente a más con el tiempo, a los diez años de QF, cuando ya había puesto su reforma ontológica también bajo el patronazgo de Heráclito (VI: 33), no deja de ser curioso que Ortega se arrimara a Aristóteles, sucediendo una auténtica “gigantomaquia” (VIII: 168). Sabemos que Ortega pensaba de Aristóteles lo mejor y lo peor. Así, de una parte, creía que Aristóteles era un hombre “primitivo”, asentado en la “creencia” pública y antifilosófica de que los sentidos dan el

ser de las cosas; y de otra parte, también a que había estado a un paso de ser tan moderno como Descartes lo fue veinte siglos después, y que había descubierto la “actualidad” del Ser, solo que, a falta de un aparato intelectual adecuado, pues no contó más que con la herramienta conceptual de la analogía, no supo qué hacer con esta peculiaridad del Ser, inadvertida por Parménides.

Aún antes de decir todo esto, y de reprochárselo a Heidegger²¹, en IPL en 1947, Ortega lo había explicado en HFEB en 1942. A su juicio, Aristóteles no solo hizo algo así como una “deducción trascendental” del conocimiento, anticipándose a los modernos que experimentaron la necesidad de probar racionalmente las evidencias de los antiguos, sino que además captó que la pura “agilidad” es la forma de ser del Pensamiento, adelantándose también en ello a Descartes. Aristóteles, cuya filosofía, dice Ortega, es un ataque a fondo al problema del “movimiento” (VI: 409), distinguió entre dos géneros de movimientos: el movimiento *in sensu stricto* y el *acto* o *energeia* (VI: 412):

- Hay movimientos, y es lo común, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son distintos, y de hecho aquél está fuera de éste, porque una cosa es el proceso de “ennegrecerse” o de “adelgazar”, ejemplifica Aristóteles, y otra distinta que lo que era blanco ya sea negro y lo que era vasto sea flaco (VI: 411).
- Y también hay movimientos, y es el caso específico del pensamiento, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son el mismo, y de hecho aquél está dentro de éste, de ahí la paradójica condición de que el proceso de pensar no sea pasar a otra cosa sino un “progreso hacia sí mismo” (VI: 412). En el pensar sucede que el acto es potencia de sí; que es un proceso que

²¹ Desde el punto de vista que aquí proponemos, puede comprenderse mejor cuál es el alcance de la crítica de Ortega a la ontología de Heidegger, ya que solo contando con la índole pragmática de su ontología puede apreciarse íntegramente el sentido global de su filosofía, sin que ella nos parezca disminuida en su parte propositiva e insuficiente en su parte crítica. Aunque Ortega engaste el problema del Ser en la vida del hombre, no nos parecen del todo acertadas las consideraciones de Lévêque y Cerezo acerca del presunto “humanismo” de Ortega. A cuenta de permanecer adscrito en dicha tradición, arguye Lévêque que Ortega no alcanza a comprender a Heidegger, de ahí la crítica tan desencaminada a su ontología (2003: 123); y Cerezo que Ortega sigue siendo demasiado moderno, aunque en la forma de una variante vital del idealismo cartesiano, la cual es una de las diferencias más radicales entre él y Heidegger (1984: 335). Ciertamente la filosofía de Ortega tiene un profundo poso humanista, pero no nos cabe la menor duda de que se trata de un humanismo postmetafísico y más próximo al humanismo, por ejemplo, de F. C. S. Schiller, considerado por James como un eminente teórico del pragmatismo, para quien el mundo es esencialmente lo que hacemos con él y es infructuoso pretender su definición por lo que fue originariamente o por lo que es aparte del hombre, ya que la realidad es plástica, es *hilé*. Para Schiller, según el comentario del propio James, el mundo es producto de la elaboración humana, incluido el mundo intelectual (1997: 72). En nuestra opinión, desde este preciso ángulo pragmatista es desde donde hay que entender el evidente humanismo de Ortega, y no desde el ángulo de una antropología elaborada a partir de cualquier genérica noción tradicional del Ser, sea de índole idealista o realista. Como ya hemos dicho, Ortega no descubrió un nuevo perfil del Ser tradicional. Desde una ontología pragmatista, Ortega no puede ser considerado “moderno”: ni idealista -en el sentido kantiano- porque sea el hombre quien “pone” el ser en el mundo, ni “humanista” -en el sentido heideggeriano- porque la esencia del hombre sea esencial para descubrir la verdad del Ser. En efecto, desde la categoría ontológica de *relación* y considerando el pensamiento como una *función* de la vida de uno, surge, tal y como Ortega nos advierte, un significado imprevisto para el tropo de Protágoras (IV: 58); más aún, surge un significado imprevisto para la idea del Ser.

renace siempre de él mismo; un proceso que “termina”, pero no acaba (VI: 413).

Así es como, explica Ortega, Aristóteles trascendió la idea estática y eleática del Ser, y entrevió la idea de un “ser en marcha” que los modernos, veinte siglos después solo predicaron del Pensamiento, y que él, yendo a la zaga del macedón, intenta predicar también del propio Ser, atribuyéndole una “inquietud” que es referencia de sí misma, sin necesidad alguna de *res* subsistente. Vemos, por tanto, que Ortega, de camino a Heráclito, se encontró con Aristóteles. La cosa, cuando menos, es curiosa, por no decir paradójica. Lo que previsiblemente hubiera sido un violento encontronazo terminó siendo un fructífero encuentro que sirvió para que Ortega, igual que había hecho con Kant y Descartes, al tiempo que rompía con la tradición occidental, trabara su reforma ontológica con sus prebostes.

d) Peirce, James, Dewey y Ortega: un balance provisional.

Aunque compartía su misma vivacidad intelectual y ambos filosofaban para vivir -uno para sobrellevar el peso de la existencia (1997: 21) y el otro para mantenerse a flote en el naufragio de la vida (VIII: 267)-, igual que Dewey, Ortega era académicamente mejor filósofo que James. No en vano, Ortega y Dewey eran filósofos de profesión y, en cambio, James sólo de vocación. De hecho, Dewey fue el único de los tres padres del pragmatismo norteamericano que hizo estudios universitarios de filosofía, ya que Peirce los hizo de química y James de medicina.

Así, aunque su filosofía en absoluto está falta de intuición y de una estimulante sagacidad intelectual, el pensamiento de Ortega y Dewey goza de una consistencia teórica que no hayamos en James, cuya equivocidad conceptual criticaron Peirce y Dewey. Una prueba de esto puede ser la distinta manera como James, por un lado, y Dewey y Ortega, por el otro, entroncaron sus respectivas filosofías pragmatistas a la tradición europea. En este sentido, James, con menos conocimiento de las ideas filosóficas de Occidente que Ortega y Dewey, y muy endeudado intelectualmente con el materialismo y empirismo científicista que aprendió durante sus estudios de psicología y medicina, se limitó a poner su filosofía bajo el patronazgo del empirismo inglés. Villacañas dice que James seguramente se equivocó al hacerlo así (1997: 142). A su juicio, el pragmatismo hubiera ganado en rigor conceptual si James se hubiera puesto más en la órbita del idealismo que en la del empirismo; pero su animadversión hacia cualquier forma de racionalismo lo impidió. De la misma manera que Villacañas debió opinar Dewey, quien no solo demostró el “fijismo” ontológico de que era víctima el empirismo, en este sentido inadvertidamente hermano del racionalismo, su principal contrincante filosófico, sino que además hizo derivar su peculiar pragmatismo de las filosofías de Kant y Hegel.

Tan filósofo como Dewey, Ortega se comportó de manera análoga a él. Así, Ortega no solo tomó muy en serio el subtítulo que James puso a su libro *Pragmatismo*: “Un nuevo nombre para viejas formas de pensar”; sino también aquellas primeras palabras del “Prefacio” en las que se decía que el pragmatismo es un movimiento filosófico cuyas ideas han existido siempre (1997: 19). En efecto, Ortega se remontó hasta el origen mismo de la filosofía occidental y encontró en Heráclito al primer mentor de su pragmatista noción de ser; y en Parménides al primer racionalista de la

historia, es decir, al primero que, dicho con palabras de James, agitó la realidad de los hechos hasta convertirla en cosa y en idea (1997: 63).

Así, mientras que Dewey estuvo a vueltas principalmente con Kant y con Hegel, a los que contorsionó pragmatistamente, sobre todo con la ayuda de Darwin y Heisenberg, Ortega también lo estuvo con Aristóteles y Descartes, encontrando en ellos, pero dicho solo del Pensamiento, el mismo modo de ser *relacional* que él habría de aplicar al Ser. Con lo cual, observamos que el personalísimo pragmatismo de Ortega - por otra parte, ni más ni menos personal de lo que el pragmatismo de Peirce, James y Dewey lo es entre ellos- está más profundamente enraizado en la tradición occidental que, por ejemplo, el funcionalismo de Dewey, quien tenía una opinión menos benévola de los maestros griegos, ya que fueron los artífices de la escisión que atraviesa la historia cultural de Occidente.

Aunque los atacó en su línea de flotación, cuestionando el principio de que lo real es independiente de mí, Ortega trató con respeto y admiración a los griegos; y aunque los atacó en su línea de flotación, cuestionado el principio de que lo real es dependiente de mí, Ortega trató con respeto y admiración a los racionalistas. En definitiva, aunque lo atacó en su línea de flotación, cuestionando el principio de que lo real es posible, Ortega no quiso aniquilar el pasado filosófico de Occidente en su empeño reformador. Ortega sabía, y lo sabía porque él lo había escrito, que el hombre que pierde su memoria y olvida su historia, se “barbariza” (V: 398) y desorienta tanto en el presente como en el futuro (IX: 654). Por eso, su lema era conservar y añadir.

No cabe duda. Bien fuera motivado por su orgullo nacional, que le impedía reconocer mérito alguno al país que acabó de arruinar a la imperial España; bien fuera causado por su propio orgullo intelectual, que le impedía admitir deudas filosóficas con nadie; lo cierto es que tan discreto proceder le obligó a entroncar su noción del Ser como no “cosa” con la tradición filosófica europea, pues de la manga no la podía haber sacado, y ello a pesar de confesar que su idea de la “vida de cada uno” era una especie de intuición o de experiencia personal (VIII: 43). El caso es que Ortega hizo esta operación de “ataque” en la tradición magistralmente bien, encontrando en los prebostes de la filosofía occidental holgura conceptual suficiente para hacer derivar de ellos, sin tensión, su propia filosofía. Así, gracias:

- a la noción de *energeia* de Aristóteles y a su descubrimiento de la máxima “actualidad” del Ser, con la cual, opina Ortega, dada su precariedad conceptual, no supo lo que hacer;
- al modo “relacional” de ser que Descartes atribuyó al pensamiento, y que luego, no obstante, a cuenta de permanecer en la “creencia” aristotélica del Ser como “cosa”, terminó por reificar;
- al descubrimiento de Kant de que el ser de las cosas es “puesto” en la realidad por el sujeto pensante, aunque sin percibirse de que la “razón” no es “pura” sino “vital”;

Ortega engarzó la “impronta pragmática” de su filosofía en la tradición europea, y ello, no obstante, al margen del esfuerzo que también hiciera por injertarse (siempre críticamente) en la filosofía contemporánea a él.

La “impronta técnica” de la “vida de cada uno” como “realidad radical”.

Desde LRM Ortega sabía que la técnica era un fenómeno sociocultural de primer orden para su tiempo; más aún, en MT pensaba que su vigencia, a pesar de la enorme magnitud que ya había tomado, todavía era incipiente y que en el futuro sería una cuestión que daría mucho que hablar (V: 319). No obstante, consideraba que hasta el momento el asunto había sido estudiado con insuficiente radicalidad²², ya que su análisis: o bien era acometido a partir de una noción impropia de necesidad humana (V: 328), o bien era inmediatamente reducido a la manifiesta capacidad del hombre para relacionar intelectualmente fenómenos inconexos entre sí e inventar instrumentos y métodos ventajosos para satisfacer sus necesidades (V: 356). El caso es que Ortega enmendó ambos planteamientos: al primero haciéndole ver que lo verdaderamente necesario para el hombre era lo aparentemente superfluo, y no la simple satisfacción de las condiciones objetivamente imprescindibles para su persistencia, ya que al hombre, explica Ortega, no le basta con “estar” en la vida sino que además ansía “estar bien” en ella (V: 328); y al segundo haciéndole caer en la cuenta de que estar dotado de una capacidad, en este caso de la técnica, es razón insuficiente para explicar la existencia del hecho técnico, ya que el hombre, además de tener dicha facultad, ha de gozar de algún tipo de motivación que le estimule a ponerla en práctica (V: 357). Por qué, se pregunta Ortega, el hombre se ve instado a comportarse técnicamente. He aquí la cuestión.

A su juicio, lo principal para comprender debidamente lo que es la técnica, pasa por el análisis de sus condiciones de posibilidad, que diría Kant, o de sus requisitos o ingredientes, que diría Leibniz (V: 355). De ahí que en MT Ortega pretendiera evidenciar los supuestos más radicales, y por tanto más ocultos, del hecho técnico (V: 355); los cuales son y como acabamos de apuntar, de marcado carácter antropológico. Esto, dicho por Ortega a la altura de la lección octava, ya en la recta final de MT, nos hace comprender *a posteriori* por qué en lo explicado hasta el momento se había ocupado de elaborar una fenomenología de la vida del hombre, doblemente considerado como “necesidad” (V: 320) y “quehacer” (V: 337), y no una fenomenología del hecho técnico como tal.

El asunto, tomado en su raíz, consiste en advertir que el hombre, quiera o no, esté mejor o peor dotado para ello, tiene que ser técnico (V: 356), y que la técnica no es una magnitud en sí misma, ni siquiera en el caso moderno de la “técnica del técnico” (V: 367), sino relativa a la peculiaridad ontológica del hombre (V: 358). La estrategia de Ortega es descender al estrato profundo en donde surge lo humano, incluso la técnica (V: 336). Veinte años más tarde en MHAT Ortega se preguntará, aplicando una suerte de “método imposible” llamado “behaviorismo transcendental”, por la manera en que ha de ser el individuo humano para comportarse del modo técnico en que lo hace (IX: 618).

²² Aunque Ortega hable con este desdén al que a veces nos tiene acostumbrado, la bibliografía existente con anterioridad a sus dos primeros escritos sobre la técnica (LRB en 1930 y MT en 1939) seguramente no sea tan desdeñable como él dice. Así, y aunque C. Mitcham diga que Ortega fue el primer filósofo profesional que se ocupó de la técnica (1989: 58), conviene recordar que M. Scheler había publicado en 1924 *Conocimiento y trabajo*, F. Dessauer en 1926 *Filosofía de la técnica*, O. Spengler en 1931 *El hombre y la técnica*, y aún antes, en 1918 y 1922 la primera y segunda parte de *La decadencia de Occidente*, cuyo último capítulo estuvo monográficamente dedicado a la técnica, L. Mumford en 1934 *Técnica y civilización* y E. Husserl en 1936 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*.

Si la técnica existe, es porque el hombre está compuesto de una determinada traza que Ortega cree haber descifrado.

La cuestión pasa, por tanto, por la averiguación del modo en que el individuo está confeccionado para que suceda la “enormidad” de que sin técnica el hombre ni existiría ni habría existido (2000: 13). Nuestra idea es que Ortega creyó que la noción pragmática del Ser era la arquitectura metafísica idónea para la vida y que las calidades pragmáticas del Ser tenían su inmediato correlato en ella. Llegados a este punto, no deja de ser importante recordar que Ortega engastó el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre y advertir además que en este trasiego arrastró la noción pragmática del Ser como no “cosa” a su original noción de la “vida de cada uno” como “realidad radical”²³. Al hilo de esta operación, y en torno a la noción pragmática del hombre como haz de funciones encaminado a sofocar su insaciable necesidad, Ortega explicó la existencia humana como si se tratara del fabril menester de laboriosos ingenieros arduamente empeñados en la fabricación de la propia vida. Como ya dijimos, son tres los principales motivos técnicos en que dicha concepción se concretan y realizan.

a) Primariamente todo es *prágmata*, y nada más.

Según Ortega, “vivir es encontrarme en el mundo” (VII: 424), pero no de una manera “yacente” e “inerte”, sino de un modo “atosigado” y “exaltado” (VII: 425). Con lo cual, “yo” consisto en estar “ocupado” con lo que no soy “yo” y llamo “mundo” (VII: 416), y el “mundo” consiste en aquello en lo que “yo” me “ocupo”; de forma que ninguno de los dos, “yo” y “mundo”, tiene más ser que una consistencia “funcionante” (VII: 428), ya que el ser “en sí” o “cosa” es una virtualidad o ficción que surge en el “mundo”, y en mí mismo, cuando corto los “hilos del interés intravital” que une a todo con todo, y trato así de trascender la propia vida, dotándome a mí y dotando a las cosas del “mundo” de una “independencia” o “subsistencia” o “personalidad” que surge cuando miro no desde mí, sino desde ellas (VII: 428).

Sensu stricto, este “mundo”, que no es el mundo en abstracto sino el de mi alrededor, es lo que me “afecta”; es decir, lo que me acaricia o amenaza o me sostiene o me estorba o me favorece... (VII: 416). En definitiva, el “mundo” es el nombre de la interpretación que el hombre hace del complejo de facilidades y dificultades que primariamente es su “circunstancia” (V: 340). Vemos, por tanto, por qué para Ortega todo es primariamente *prágmata*, y solo después, y de forma derivada, *cogitata*, y por qué el ser o “en-sí” lo pone el “quehacer” del sujeto.

Esta concepción tan pragmática del “mundo” que vemos expuesta en QF, Ortega la presentó repetidamente en el transcurso de su carrera. Por ejemplo, y combinándola con el historicismo, en IC Ortega explicó que la Tierra, tomada en su primaria consistencia es “suelo”: aquello que nos sostiene y que en forma de distancia en unas ocasiones facilita la huída del peligro y en otras en cambio separa de la amada; y nada más. La Tierra no es “cosa” alguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida (V: 400). El resto, de ser la Tierra algo más, es la historia del hombre con ella; es decir, el recuento de las interpretaciones que los hombres han hecho de ella (V: 399).

²³ Para ver los pormenores de esta maniobra ontológica de Ortega que obviamente ahora no ha lugar describir, cfr. E. Armenteros (2004: 445).

Más tarde, en IPL Ortega volvió sobre esta misma concepción de que la “cosa” o “en-sí” surge cuando el hombre corta los “hilos del interés intravital” con su derredor, y de que, entre tanto, eso a lo que llamamos “cosa” no es sino puro *prágmata*, que era el nombre que daban los griegos para referirse a la cosa en su primaria relación con el hombre, esto es, en su hacer con ella o en su padecerla (VIII: 234). Así, y al hilo de este planteamiento pragmático de la realidad, Ortega dijo que el ser no es más que una hipótesis humana (VIII: 235). En su opinión, el “en-sí” y su antecedente pregunta por el ser de algo solo surgen cuando el hombre aísla algo de la red pragmática que la constituía y la ve como si nada tuviera que ver con él. Entonces se produce una “radical metamorfosis” y aquello deja de ser referencia a las necesidades de la vida del hombre y pasa a ser referencia de sí misma. Ha nacido, concluye Ortega, el “en-sí”; ha aparecido la “cosa” (VIII: 234).

Ahondando en esta manera pragmática de concebir el “mundo”, tres años antes de su muerte Ortega llegó a referirse a la realidad en los términos de “campos pragmáticos”. Todavía rebatiendo la tesis heideggeriana de que en el caso del hombre “construir” (*bauen*) es lo mismo que “habitar” (*wohnen*) en el “mundo” (IX: 625), Ortega explicó²⁴ que la vida del hombre no es más que un hacer inexorable con las cosas (IX: 642); que precisamente por ello en la vida propiamente no hay “cosas”, sino que éstas solo existen en la abstracción del pensamiento (IX: 642); que las “cosas” son algo con lo que tenemos que tener alguna ocupación y trato, son “asuntos”, un *faciendum*, aquello que los griegos designaban con la palabra *prágmata*, sustantivo procedente del verbo *prattein*, que significa actuar y hacer (IX: 643); y que la vida y la realidad es, por tanto, una articulación de “campos pragmáticos” a los cuales a su vez les corresponden un campo lingüístico o “galaxia” o “vía láctea” de palabras (IX: 643).

b) El hombre es *homo faber* antes que *homo sapiens*.

El punto de partida de Ortega para proseguir su desarrollo es la constatación de que el hombre se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, distinto de sí, que es el “mundo” o “naturaleza” (V: 336). Mejor aún, y dicho con más precisión, su punto de partida es que el “vivir” del hombre es un “existir”, esto es, un encontrarse fuera de sí. El hombre es por esencia un “forastero”, un “emigrado” y un “desterrado” de sí mismo (XII: 54). En alguna ocasión, y no exento de connotaciones heideggerianas, Ortega dice que el hombre es una existencia carente de esencia, una existencia consistente en fabricar su propia esencia (XII: 56). En tan anómala situación al hombre le caben tres posibilidades (V: 336): que el “mundo” fuese un sistema de puras facilidades, y en tal caso el hombre sería puramente natural y no tendría necesidad alguna; que el “mundo” fuera un sistema de puras dificultades, y en tal caso el hombre no podría alojarse en el “mundo”; que el hombre, obligado a estar en el “mundo”, lo descubre como una intrincada red tanto de facilidades como de dificultades.

²⁴ Ortega pensaba justamente lo contrario a Heidegger: sólo “construyendo”, es decir, por medio del ejercicio de la técnica, el hombre, que en rigor es heterogéneo a todo espacio, puede llegar a “habitar” en el “mundo” (IX: 640); “habitar” para el hombre, en quien todo es aproximativo y “utópico” (IX: 641), no es un hecho sino una aspiración (IX: 644); para Heidegger el Ser y el Estar iban por delante del Hacer, en cambio, para Ortega el Hacer precede al Ser y al Estar, lo cual es el signo inequívoco de su posición pragmática.

Obviamente, de estas posibilidades, a juicio de Ortega, la que se cumple es la última. El “mundo” es por igual tanto un espacio posibilitador de la vida del hombre como un espacio limitador y constringente (VII: 417). A partir de aquí, y habida cuenta del desajuste que el hombre experimenta respecto del “mundo”, Ortega enhebra un dato fundamental de su antropología: por un lado, sucede que el hombre vive “desorientado” en un “mundo” que no es totalmente el suyo; y por el otro, que el hombre es, y precisamente a causa de ello, constitutivamente técnico. En lo fundamental la idea de Ortega es así:

El hombre experimenta necesidad (V: 319) porque está obligado a alojarse en un ente distinto de sí llamado “mundo” (V: 336), el cual es una intrincada red de facilidades y de dificultades (V: 337). Pero el hombre no se resigna ante el hostigamiento que le ocasiona su entorno y reacciona lanzando una segunda línea de actividades y un nuevo tipo de hacer (V: 319), que consiste en la producción de lo que no estaba en la naturaleza pero le es imprescindible (V: 321). En primera instancia, la técnica aparece cuando el hombre, experimentando la necesidad que surge de no estar ajustado al “mundo”, es capaz de desasirse provisionalmente de él, de “ensimismarse” y de imaginar la manera de solventar su carencia material (V: 325). Consecuentemente, y también en primera instancia, el hombre es radicalmente técnico porque reforma la naturaleza que lo hace menesteroso hasta el punto de que sus necesidades quedan anuladas (V: 326).

Pero en segunda instancia, la técnica es otra cosa, y también en segunda instancia el hombre es radicalmente técnico por otro motivo más profundo. En este otro sentido, la técnica es esfuerzo para ahorrar esfuerzo, esfuerzo para resolver cada vez con más comodidad las necesidades materiales que integran al hombre (V: 327), de modo que éste pueda dedicar el esfuerzo ahorrado y la parte de vida vacante a sus quehaceres no biológicos, a la porción de vida que trasciende de la naturaleza y que es algo aún sin hacer, y que por tanto requiere de su atención, esfuerzo e inventiva. Y también, en este otro sentido, el hombre es constitutivamente técnico porque, además de encajar solo a medias en sus “circunstancias”, es una especie de “centauro ontológico” (V: 337). Además de no coincidir plenamente en su “entorno”, resulta que la vida del hombre tampoco coincide plenamente con sus necesidades (V: 325); de hecho, sus necesidades, que son lo imprescindible “para vivir”, pero no lo importante, no son su vida. Por tanto, la vida del hombre tiene dos “magnitudes”, una fija e impuesta por la naturaleza, y otra en constante mutación e inventada de continuo por el propio hombre. Hay toda una parte del hombre que es esencialmente súbita e imprevista (VII: 417), la cual es sentida, no obstante, como su vida más verdadera y personal.

Ortega explica con un ejemplo muy ilustrativo cuál es el alcance de su concepción. La vida es algo así como lo que le sucede a un hombre que, mientras duerme, es trasladado al escenario de un teatro y lo despiertan de repente y se ve entonces en la obligación de tener que interpretar ante un público expectante un guión que él habrá de inventar sobre la marcha (VII: 417). La vida es una perpetua sorpresa. El hombre es “náufrago” de un orbe impremeditado. La vida es una pura improvisación. Sin su consentimiento previo, el hombre es lanzado a la vida; pero a una vida que está por hacer. Al hombre no le cabe otro remedio, si quiere tenerse en la vida, que llevarse en peso por entre las esquinas del mundo (VII: 418). El hombre tiene vida; pero no un ser. Mejor aún, el hombre no tiene más ser que su vida, carente de ser. Al hombre no le cabe más que “autofabricar” su ser (V: 341), que ser “novelista” de sí mismo (V: 345),

que inventar un “guión” que tiene que “autorealizar” (V: 345). El hombre es un técnico hacedor de sí mismo y también, enseguida veremos por qué, un técnico hacedor del mundo. El hombre es algo así como una *causa sui* en segunda potencia (VI: 38), o un *Deus occasionatus* que se hace a sí mismo en vista de la circunstancia (VI: 41).

En adelante, lejos de prescindir de este dato antropológico fundamental, Ortega lo llevó hasta sus últimas consecuencias, y en torno a él concibió lo más sustancioso de su ontología. Así, casi veinte años después de MT y HS, Ortega explicó la inadaptación del hombre al mundo como el caso de un “animal desarreglado y enfermo” que, lejos de morir, se resiste a desaparecer y lleva viviendo un millón de años como un “monstruo” o un animal discapacitado (IX: 617). El hecho de que el hombre sea un imprevisto de la naturaleza implica que no hay un sentido *a priori* ni una previsión teleológica para él (VI: 59). El hombre es un ser impremeditado, cuya vida está aún por ensayar y cuyo sentido está aún por inventar. El hombre, entendido de esta manera, representa el maravilloso fenómeno de algo que, aun siendo imposible, es real (IX: 618). La vida, dijo Ortega bellamente en una ocasión, es proa de sí misma que anticipa y taja su espumante porvenir (XII: 74). Es decir, nada está dicho de antemano acerca del hombre. No hay ningún *logos a priori* (sea “palabra” o sea “razón”) al que deba atenerse. La vida no es la popa de ninguna esencia que, a manera de proa, vaya por delante de ella, haciéndola posible y dotándola de antemano de un fundamento garante de su sentido. Por delante de la vida sólo hay silencio.

c) La realidad en tanto que *cogitata* es *factum* humano y no *datum* preternatural.

Más aún, visto en toda su profundidad, el hombre representa para Ortega el caso de algo que lleva el pensar conceptual al límite de sí mismo, contraviniendo la tradición filosófica occidental²⁵, ya que la afirmación de que lo real es imposible significa que lo real, dada una razón “pura”, que no “histórica”, es “irracional”; o lo que es igual, implica que lo racional es algo sobrevenido a la realidad y no intrínseco de ella, que es un *factum* y no un *datum* (XII: 85). Igual que la ciencia, dice Ortega, no existe antes que su creador (XII: 52), tampoco la racionalidad existe antes que el hombre, que es su inventor.

Pero verse el hombre en la ocasión de tener que hacer tal invención no es una obligación moral, sino exigencia vital. El hombre no vive “orientado” porque la vida tenga un sentido y a él deba acogerse, sino que el hombre establece un sentido a su vida porque necesita estar “orientado” para vivir. El hombre tiene que inventar eso que *a priori* no está, y que Occidente, en cambio, siempre ha “creído” que era, de alguna manera, preternatural y, por tanto, solo relativamente histórico. Hasta ahora el sentido de la vida era descubierto, porque se encontraba ahí; en adelante, es inventado, porque ahí no hay nada.

La verdad, la teoría y el saber son un producto técnico (XII: 85). En cambio, desde Parménides y Platón, pasando por Leibniz, para los occidentales la realidad, y con ella el hombre, era de suyo racional. Mas piensa Ortega que del mismo modo que el hombre no tiene pasado porque sea capaz de recordar sino que tiene memoria porque

²⁵ De ahí que, siendo consecuente con este planteamiento, Ortega diera a su intervención en Darmstadt el formato literario de un mito narrado por la “razón histórica” (IX: 623).

necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir (IX: 654), el hombre no tiene sentido porque sea inteligente, es decir, porque sea capaz de descubrir lo que espontáneamente está ahí, sino al contrario es inteligente porque necesita del sentido para poner un norte al naufragio que *prima facie* es su vida. Es el hombre quien “pone” ahí el sentido que ahí no está.

Así es como el hombre, a raíz de esta peculiar condición técnica, consecuencia de su insustancial y menesterosa forma de ser, explica Ortega, es el vértice del cual emerge la realidad, “multilateral” y “poliédrica”, pero nunca escindida. No sólo el hombre es de esta guisa, insustancial y consecuentemente técnico; también la realidad entera carece de un sentido *a priori* y de una previsión teleológica que cumplir, y es consecuentemente técnica. A la postre, de nuestro análisis vamos a obtener la honda conclusión de que la vida, consistente en “ocuparme” con lo distinto de mí, es “hacer” el mundo en donde estoy. Es decir, la realidad en todo aquello que no es un puro sistema de facilidades y de dificultades, sino que además de *prágmata* es *cogitata*, no está en el mundo más que cuando el hombre, urgido por la necesidad de hacer su propia vida, lo extrae de su cabeza.

En primera instancia, pues, para Ortega nada es racional: ni el hombre -que antes que *homo sapiens* es *homo faber* (XII: 85), y por eso lo que Ortega explica no es idealismo sino pragmatismo- ni el mundo -que antes que “en-sí” es “ser para” (VII: 410)-. Más aún, porque todo primariamente tiene consistencia únicamente pragmática, resulta que el hombre llega a ser racional y el mundo llega a tener esencia. La condición racional y esencial del hombre y del mundo es consecuencia y no causa, es sobrevenida y no originaria. El hombre, dotándose a sí mismo de un ser que no tiene, inventa el mundo, dotando su espontánea practicidad de un “ser” que aquél ni tiene ni necesita (XII: 82).

El recuerdo de la manera como Ortega explicaba en IPL (VIII: 273) cuál era el “nivel de radicalismo” de su filosofía es ajustadísimo para seguir penetrando hasta el fondo en la índole técnica de su antropología. La vida es el “hecho radical” de la realidad no porque sea lo único que existe, sino porque todo lo que hay “acontece” en ella y ella es el anuncio o síntoma de toda otra realidad; y así sucede, añadía Ortega, a cuenta de su insuficiencia esencial, de su grave indigencia y de su severa menesterosidad, que es la raíz última de que todo venga a la vida, el motivo de que todo tenga una insoslayable “oriundez utilitaria” y de que todo sea, en definitiva, *prágmata*. También el sentido tiene este jaez técnico, que en absoluto es algo connatural de la vida, a no ser más que como necesidad.

Por tanto, que el hombre sea un “real imposible” supone que su vida es problemática desde su comienzo (I: 480). Con lo cual, usando un imaginario muy querido por Ortega, habremos de decir que o Adán nunca estuvo en el paraíso de Edén o Edén no era en forma alguna un paraíso (XII: 84). La historia humana arranca directamente con la expulsión bíblica. El fuego no es el arma con la que los ángeles de Yahvé impedían al hombre su retorno al paraíso (Gén 3, 23), sino el hurto de Prometeo a los dioses del Olimpo para domeñar la naturaleza y compensar así el dramático olvido de Epimeteo, que no reservó al hombre ninguna cualidad que le garantizase la subsistencia²⁶. El fuego no es un castigo sino una bendición. El trabajo no es una condena sino la única salvación del hombre. El paraíso, por tanto, no está atrás sino al

²⁶ Cfr. Platón, *Protágoras*, 320d-321d.

frente. El paraíso no es natural sino artificial. El único “mundo” en donde el hombre puede vivir como en un paraíso es “ortopédico”. El sentido no es preternatural sino cultural; no es *datum* sino *factum*.

De suyo, el mundo natural no es hogar para el hombre, sino fría y desangelada intemperie (VIII: 304). En su derredor, el hombre no oye más que silencio. No hay ningún *logos* (palabra) que le desvele *logos* (razón o sentido) alguno. En absoluto Ortega comparte la tradicional concepción lucreciana del “hombre natural”²⁷. El ajuste y la armonía de la vida humana, su “orientación” y su sentido, no están en el “principio” histórico ni en el “principio” lógico-ontológico, sino al final temporal como conquista técnica. De esta manera, y solo de esta manera, entendemos mejor el hecho de que Ortega, después de tanto haber batallado durante años y décadas contra el “utopismo”, escribiera que el hombre es una “viviente utopía” y que todo lo humano es por su condición esencialmente utópico (V: 438). La “utopía” de la que Ortega habla no está bajo el patronazgo de la “Verdad” sino de la “Libertad”. Esta “utopía” no es –como dice Rorty- la convergencia hacia una Verdad ya existente, de antemano, sino un proceso sin término, una realización incesante de la Libertad (1991: 19). Si la utopía se pone bajo el amparo de la Verdad, Ortega, porque es “anti-racionalista”, es también “anti-utopista”; pero si la utopía queda bajo el amparo de la Libertad, Ortega es utópico. ¿Qué significan si no sus nociones de la vida como “empresa” y como “aventura”? La escora técnica de la antropología de Ortega es obvia.

Andando por este camino, casi al final de nuestro análisis, hemos venido a descubrir que la índole técnica de su antropología convirtió a Ortega en un filósofo de la contingencia del sentido. El hecho de afirmar que el “mundo” es invento del hombre y de arrebatar a las esencias su carácter preternatural, implica la aceptación de que la cuestión del sentido se dilucida en las márgenes de la finitud, y el consentimiento de que el sentido es más cosa técnica del *homo faber* que cosa eidética del *homo sapiens*. No se trata, pues, de contemplar platónicamente y con sumo desinterés vital las esencias para descubrir la inalterable razón de ser de las cosas, sino de hacer esencias para que las cosas adquirieran un sentido que a nosotros nos es necesario para saber a lo que atenernos.

d) Una referencia a James.

Antes de acabar queremos hacer un apunte final en relación con James, para terminar de evidenciar el común “aire de familia” (antifundamentalista) que comparten sus respectivas filosofías. A nuestro juicio, lo que Ortega hizo esbozando su concepción técnica e “ingenieril” de la vida del hombre no fue sino arremeter pragmatistamente contra el más que bimilenario esencialismo occidental, igual que lo hiciera James, pero con una propensión metafísica de mayor alcance.

James explicó que detrás de los simples hechos fenoménicos no hay nada. El fundamento es un ardid intelectual de los racionalistas, que agitan las palabras con que designamos los fenómenos hasta convertirlas en esencias que ilusoriamente existen *ante rem* (1997: 81). En eso consiste el mecanismo racionalista con el que se confeccionan las esencias, con el que se establece el incommovible principio de que lo real es posible

²⁷ *De la naturaleza de las cosas*, vv. 1321-1351.

y en definitiva con el que se concibe la forma intelectualmente proposicional de entender la realidad, según la cual nada existe sin razón de ser y siempre el sentido va por delante de cuanto hay dotándolo de un fundamento que le es connatural. Lo que James hizo aplicando su felicísima intuición antirracionalista primero a la epistemología, asegurando que la verdad está al final del proceso y no al principio (1997: 55), y luego a los conceptos de Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Yo... convirtiendo el pragmatismo no solo en un método para alcanzar la verdad sino en el contenido específico de una metafísica particular, Ortega lo hizo con la ontología o idea del Ser en donde el racionalismo esencialista habita como en una “creencia”.

Con más talla de filósofo metafísico que James, Ortega fue a la raíz del mal, y cargando la filosofía entera sobre sus hombros, cual Sísifo, trató de dibujar una realidad enteramente desprovista de esencias y totalmente carente de fundamentos, haciendo ver así su consecuente precariedad ontológica y epistemológica; es decir, su existencia como conato de sí misma, como pura relación carente de sustancia, y su sentido o razón de ser como una contingente y humana invención. Para Ortega, detrás de la “vida de cada uno”, tomada ésta como “realidad radical”, no hay nada. El revés de la vida no es su esencia o fundamento, porque ni lo tiene ni es forzoso que lo tenga (VII: 399). El envés de la vida no tiene más revés que el que su propio *conatu essendi* y el que el hombre, afanado en el ejercicio de su particular *conatu essendi*, le invente *a posteriori*.

En lo ontológico y en lo lógico, la imagen de la realidad es la perenne estampa del fatigado Sísifo intentando encumbrar la roca que carga en sus espaldas (VIII: 282). Parafraseando a James, quien afirmó de la verdad que no tiene hogar en donde descansar (1997: 81), diremos de Ortega, en su caso hablando del Ser, que se esforzó en mostrar su extrema contingencia, pues tampoco él tiene hogar. La ontología de Ortega es la de un Ser sin sustancia; la de un mundo sin sostén. En definitiva, la ontología de Ortega, que engastó el problema del Ser en el problema de la vida, es la del hombre carente de esencia, llevando su vida en vilo por las esquinas del universo.

De esta pragmática noción de una realidad insustancial y carente de fundamento, dice Ortega, consecutivamente surge la índole técnica de la vida humana como “empresa” y “aventura”. La vida no es una tragedia, pese a su radical insustancia; es en la vida, alega Ortega, en donde la tragedia tiene lugar (VIII: 299). El afanoso esfuerzo del hombre por dar sentido a lo que de por sí no lo tiene, empezando por sí mismo, es la entraña del carácter técnico de la vida. La voluntad humana de sentido, que lo inventa porque lo necesita, es la voluntad de “aventura” de su propia vida. La vida espontáneamente se vive a sí misma y espontáneamente, insiste Ortega, surge de su propio fondo. La vida tiene un espontáneo carácter transitivo y altruista (III: 102). La vida, se puede decir, es constitutivamente técnica: un puro quehacerse. Esta manera de ser de la vida, hecha hombre, es la indudable ansia humana de persistir (V: 319), a cuenta de la cual, porque carece de una esencia que ejecutar, se los hace a sí mismos.

A modo de “caballo de Troya” al revés.

Persuadidos de que se convierte en una tarea inútil cuando se encierra en sus diatribas académicas y vive desocupada de los problemas reales de su tiempo, urge que la filosofía de principios del s. XXI se encare con las preocupaciones de los ciudadanos de hoy, asumiendo para ello, si así fuera preciso, la estrategia del “caballo de Troya” al

revés, que dice Queraltó (2003: 165). En la época de la racionalidad tecnológica, en la que el interés por el conocimiento teórico ha quedado radicalmente supeditado a la “eficacia operativa” como nuevo criterio epistemológico (Queraltó: 2003, 76), lo más conveniente para la filosofía no es quejarse lastimeramente de que la sociedad apenas la tenga en cuenta, tal y como lúcidamente refiere Marín-Casanova²⁸, sino hacer filosofía precisamente a partir de las reglas de juego actualmente imperantes.

En este sentido, el ejercicio de la filosofía al día de hoy, asegura Queraltó, pasa por la aceptación de la realidad sociocultural tal cual es; es decir, por la inevitable consideración del fenómeno de la globalización y de la racionalidad tecnológica (2003: 169), pues una y otra constituyen las dos caras del nacimiento de una nueva época tan solo parangonable con lo sucedido en los siglos XV-XVI cuando se produjo el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Si la Modernidad ha sido una época marcada por la hegemonía de la racionalidad científica, la época actual está siendo un incipiente tiempo histórico en el que la tecnología se erige en paradigma de comprensión y valoración de la realidad (Queraltó: 2003, 14). Por tanto, ante un diagnóstico como éste, no le queda a la filosofía más que aceptar la realidad tal cual es, y aprovechar sus espontáneas propensiones para enmendar así sus evidentes excesos. Al respecto, nuestra idea es que Ortega continúa siendo un filósofo a la altura de este tiempo y que bien puede representar un ejemplo muy ilustrativo de lo que con Queraltó llamamos la estrategia del “caballo de Troya” al revés. Y esto por dos motivos, los cuales han sido argumentos principales de nuestra exposición:

En primer lugar, porque al disolver pragmáticamente la tradicional sustancia individual en un haz de funciones, Ortega tomó como eje de su ontología, y por tanto de su antropología, el mismo dato que, a juicio de Queraltó (2003: 125) fue a mediados del siglo pasado uno de los motivos capitales para decretar el fracaso de la razón científica; y además es “categoría fundamental en sentido global” de nuestra época, y no sólo por lo que respecta a la vertiente epistemológica, sino también por lo que compete a las vertientes política, económica y sociocultural en general, dado el hecho de la “globalización”, que tan intensamente caracteriza a nuestro mundo de principios del s. XXI. Obviamente, y como ya hemos indicado antes, este dato del que hablamos es el descubrimiento de la “complejidad” y la “relación” como fundamento estructural de la realidad; es decir, el hallazgo de que solo el sistema y el conjunto constituye la realidad “sustancial” del “objeto” (Queraltó: 2003, 50).

Y en segundo lugar, porque, al concebir que la técnica es consecuencia inmediata de la específica constitución humana, Ortega no consideró que ésta fuera un

²⁸ A este respecto, no queremos dejar pasar la oportunidad de recoger estas palabras: “De aquí que, como nos gusta afirmar a menudo, la crisis de la filosofía se substancie, en último término, en los filósofos. La crisis de la filosofía es la crisis de los filósofos. Y es que éstos, al olvidar que el despliegue tecnológico no es sino el cumplimiento del propio mandato inicial de la filosofía como metafísica, se entregan a la quijotesca hazaña de enfrentarse al molino de la tecnología y, como no podía ser menos, salen siempre derrotados en su empresa. El filósofo “auténtico” no debiera considerar al tecnólogo como un enemigo, aunque se entienda que sienta celos por alguien que desempeña su trabajo mejor que él. Esos celos son la expresión de la crisis del filósofo, el cual sólo encuentra reposo y consuelo enclaustrándose en el *borghetto*, a donde acude a reunirse con sus igualmente frustrados colegas. Es el “ombliguisimo” narcisista de tantos profesores de filosofía, que rellenan sus programas docentes de resentimiento negativo, con clases dedicadas no a algo positivo, sino a “demostrar” cuán erróneo e inmoral es el abandono actual de la filosofía, toda vez que es la “madre de las ciencias”. ¡Pobre rey Lear, qué ingratas son sus criaturas!” (2004: 13).

hecho extrínseco al hombre, aunque ciertamente indispensable para su supervivencia, sino parte relevante de su propia “consistencia”.

Por todo lo cual encontramos a Ortega doblemente ubicado en el hecho tecnológico. No obstante, pese a la admiración que sentía por ella, Ortega no fue acrítico con la técnica, de la misma manera que tampoco nosotros, aunque instalados en su aceptación, debemos ser acríticos con este tiempo eminentemente tecnológico. Así pues, Ortega advirtió anticipándose al futuro que el fenómeno de la técnica daría mucho que hablar (V: 319). No en vano, ya en aquel momento, al menos para él, era evidente la ambigua relevancia social que éste había tomado (IV: 193). Si por un lado la técnica era la responsable de haber elevado el nivel de vida del europeo medio (IV: 151), aliviándole como nunca antes de las premuras de la existencia (IV: 181); por el otro, la técnica, y a cuenta precisamente de dicha superabundancia (IV: 165), había dado lugar a la aparición del hombre-masa, una especie de “niño mimado” (IV: 178) y de “señorito satisfecho” (IV: 207) incapaz de cualquier esfuerzo “elegante y gratuito” (IV: 183), una suerte de *Naturmensch* (IV: 196) y “nuevo bárbaro” (IV: 174) incapaz de comprender que la circunstancia sociocultural en que se encontraba y que tanto había ampliado el abanico de sus posibilidades vitales (IV: 180) no era natural (IV: 202), sino producto del formidable esfuerzo de unos hombres excelentes que en el s. XVIII pensaron que el individuo, por el mero hecho de ser persona, goza de unos derechos que no son el privilegio de una minoría, y que en el s. XIX educaron a la sociedad para que así llegaran a creerlo (IV: 151).

Propiamente, Ortega no descalificó la prosperidad de la masa, la cual le parecía un logro histórico irrenunciable, ni el desarrollo técnico, el cual le parecía sin duda admirable, pues había ensanchado prodigiosamente las dimensiones de la vida de los individuos (IV: 175). En cambio, lo que sí criticó abiertamente era que en aras de la técnica su tiempo estuviera dando la espalda a la cultura en general y a la ciencia en particular (IV: 184). De la dirección social se había apoderado un tipo de hombre al que le interesaban los anestésicos, los automóviles y algunos aparatos más; pero no los principios de la civilización que los posibilitaban (IV: 195). Ortega pensaba que, de seguir despreocupada de dichos principios, la sociedad occidental, y con ella el crecimiento de su vida y el desarrollo de la técnica, se iría irremediamente al traste, porque sin instancias últimas no había “orientación” posible para la vida humana (IV: 188; XII: 317) y porque sin ciencia la técnica era sencillamente un querer y no poder (IV: 196).

Lo que entonces era un fenómeno incipiente, y ahora a la altura del s. XXI es un hecho inapelable, la general despreocupación del hombre medio por los fundamentos de la cultura, a Ortega le resultaba enteramente inadmisibles, hasta el punto de que, agotada la inercia del impulso cultural ocurrido en Europa durante el s. XIX, la sociedad del progreso estaría abocada a retroceder a la barbarie y la técnica condenada a su desaparición (IV: 174)²⁹. El carácter siempre “dramático” de la existencia humana, susceptible de desaparecer en cualquier instante de la historia, entonces era para Ortega más evidente que nunca antes (IV: 194).

²⁹ Ortega acentuó en exceso la dependencia de la técnica respecto de la ciencia, considerándola siempre como su aplicación instrumental; y en ningún caso parece probable que llegase a intuir que la técnica, lejos de desaparecer, llegaría a convertirse, como así ha sucedido, en condición de posibilidad de la ciencia, hasta el punto de marcar a menudo su línea de investigación (Cfr. Queraltó: 1983).

Con la técnica se vive, pero de la técnica, sentencia Ortega, no se puede vivir (IV: 197). La técnica no es absoluta en sí misma; es una magnitud relativa a aquello que el hombre desea ser (V: 357). La técnica por sí misma, pensaba Ortega, no es programa ni argumento suficiente para la parte “extranatural”, y más íntima, de la vida del hombre. La técnica no es *causa sui*; no se nutre ni respira a sí misma (IV: 197). Ortega estaba muy en alerta ante el riesgo deshumanizador de la técnica, si se magnificaba su relevancia sociocultural. Mas no por ello se “enemistó” con la técnica, entre otras razones porque, de fondo, no pensaba que la creciente hegemonía cultural del hecho técnico fuera la causa final de la crisis de Occidente³⁰; sino que muy audaz e inteligentemente se valió de ella, gracias sin duda al pragmatismo relativamente inconfeso de su filosofía, para hacer una ontología y una antropología a la altura de su tiempo, que todavía sigue siendo el nuestro³¹.

Bibliografía.

ARMENTEROS, E.

- (2006): “De cómo Ortega superó el idealismo alemán: del principio leibniziano de ‘razón suficiente’ a la noción pragmática de ‘real imposible’”, *Estudios Filológicos Alemanes*, Vol. 10.
- (2004) *Ortega y el pragmatismo. Una impronta de su filosofía* (tesis doctoral), Sevilla, Universidad de Sevilla.

ATIENZA, J. M.

- (2003): “Ortega y Gasset: meditador de la técnica”, *Argumentos de Razón Técnica*, 6.
- (1997) “Situación de *Meditación de la técnica* en la evolución del pensamiento de Ortega”, en ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, Ed. SALAS, J. y ATIENZA, J. M., Madrid, Santillana.

CEREZO, P.

- (1984): *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel.

DUST, P.

³⁰ Ortega estuvo persuadido de que la crisis de la civilización occidental no era consecuencia de la debilidad de sus principios culturales sino antes bien de su fortaleza. A tal índice de maduración había accedido Occidente que el coeficiente de especialización que requería para ser su protagonista era inalcanzable para el ciudadano europeo medio, el cual, cada vez más, quedaba al margen de los hondos problemas de su civilización (IV: 202). Como dice en RHL, el verdadero problema no es que la sociedad viva de espaldas a los principios inspiradores de la cultura, sino que los principios mismos, y esto no es más que la consecuencia del fracaso de la razón occidental, están desfondados. Al contrario de lo sucedido a otras culturas, que han perecido por la debilidad de sus principios, Occidente sufre una grave crisis dada la fortaleza de sus fundamentos; es decir, la razón, llevándose a sí misma hasta sus últimas consecuencias, ha quebrado al mostrar que la lógica se basa en instancias prelógicas y que la física no sabe en qué consiste ella misma como ciencia después de haber transmutado el principio de causalidad en mera probabilidad estadística y disuelto la materia (XII: 287). La razón, haciéndose todo rigor para sí, se ha convertido en utopía de ella misma. Era tal la hipóstasis que la civilización de Occidente tenía con su racionalidad, que el fracaso de ésta arrastró ineludiblemente de aquella.

³¹ Con agrado observamos cómo Molinuevo, aunque desde parámetros muy diversos a los que aquí hemos usado, también cree en la actual vigencia filosófica de Ortega; no en vano, propone en su ensayo de un humanismo tecnológico -basado en el muy orteguiano dato de que, de hecho, somos seres tecnológicos- una “tercera navegación tecnológica” como hipótesis apta para armonizar lo que es la vida del hombre, entendida como “naufragio” y “navegación”, con la sociedad de hoy, altamente tecnológica (2004: 184). A este mismo objetivo corresponde la redacción del presente trabajo.

- (1989): "Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea", *Revista de Occidente*, 96.
- ECHEVERRÍA, J.
- (2000): "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la *Meditación de la técnica* a finales del siglo XX", *Revista de Occidente*, 228.
 - (1999): "Breve *excursus* sobre Ortega y la sobrenaturalidad", en *Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino.
- ELLUL, J.
- (1987): *Le bluff technologique*, París, Hachette.
- GRAHAM, J. T.
- (2001): *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Sintesis in Postmodernim and interdisciplinarity*, Columbia, University of Missouri Prees.
 - (1997): *Theory of history in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Prees.
 - (1994): *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Prees..
- JAMES, W.
- (1997): *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana.
- JONAS, H.
- (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.
- LÉVÊQUEC, J. C.
- (2003): "Lenguaje y tradición: la lectura orteguiana de Heidegger en *Idea de principio en Leibniz*", ALVAREZ-SALAS (Ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- MARÍN-CASANOVA, J. A.
- (2004): *Rumbo al mito*, Sevilla, GNE.
 - (2003): "El valor de la técnica", *Isegoría*, 29.
 - (1996): "El final de la Filosofía desde la Nueva Retórica", *Contextos* 27-28.
- MITCHAM, C.
- (2000): "La transformación tecnológica de la cultura", *Revista de Occidente*, 228.
 - (1989): "José Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica*", en *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos.
- MOLINUEVO, J. L.
- (2004): *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza editorial.
 - (2000): "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico", *Revista de Occidente*, 228.
- ORTEGA Y GASSET, J.
- (2000): "La universidad y la técnica", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Ed. GARAGORRI, P., Madrid, Alianza Editorial.
 - (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. MOLINUEVO, J. L., Madrid, FCE.
 - (1983): *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.
- QUERALTÓ, R.
- (2003): *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid, Tecnos.

- (1993): "Does Technology construct scientific Reality?", en MITCHAM, C. (ed.), *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, Kluwe, Dordrecht.

QUINTANILLA, I.

- (1994): "Ortega y la importancia de meditar sobre la técnica", *Diálogo filosófico*, 29.

RORTY, R.

- (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.

VILLACAÑAS, J. L.

- (1997): *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal.

ZAMORA, J.

- (2002): *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés.