

“La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)

Jesús Conill Sancho, Universidad de Valencia, España

Resumen: “Meditación de la técnica” de Ortega y Gasset forma parte del diagnóstico histórico de la vida moderna y contemporánea, que puede resumirse mediante la expresión “la victoria de la técnica”. Pero, en segundo lugar, la reflexión orteguiana sobre la técnica es decisiva para comprender al hombre, su razón y la historia universal. Y, en tercer lugar, constituye una alternativa al enfoque heideggeriano, no sólo de la técnica, sino también del pensamiento filosófico en general, aunque, por otra parte, sin aceptar el naturalismo como vía de solución.

Palabras clave: Técnica, Ortega y Gasset, animal fantástico, razón, fantasía, Heidegger, crítica del naturalismo

Abstract: Ortega y Gasset’s “Meditation on Technique” is part of his historical diagnostic of modern and contemporary life, which we can resume by means of the expression “the victory of technique”. But, secondly, Ortegian reflections upon technique is decisive for understanding human being, its reason and universal history. And, thirdly, it represents an alternative to the heideggerian way, not only in relation to technique, but to philosophical thinking in general, although without accepting naturalism as way out.

Keywords: Technique, Ortega y Gasset, Fantastic Animal, Reason, Fantasy, Heidegger, Criticism of Naturalism

EL TEMA DE la técnica tiene una especial relevancia en el pensamiento de Ortega y Gasset, por diversos motivos. En primer lugar, porque forma parte de su diagnóstico histórico de la vida moderna y contemporánea, y que podría resumirse mediante los términos con que comienza el título de esta contribución: “la victoria de la técnica”. Pero, en segundo lugar, porque su reflexión sobre la técnica presenta un innovador enfoque del asunto, cuya significación filosófica es, a mi juicio, decisiva para la comprensión del hombre, de su razón y de la historia universal. Y, en tercer lugar, porque constituye una alternativa al enfoque heideggeriano, no sólo de la técnica, sino también del pensamiento filosófico como tal, en la actualidad y para el futuro; aunque, por otra parte, sin aceptar el naturalismo como vía de solución.

1. Un diagnóstico histórico: la victoria de la técnica

Ortega y Gasset se percató muy pronto de la relevancia de la técnica en la vida humana y en los procesos históricos. Percibió el vigor y el poder de la técnica en el mundo actual, hasta haberse convertido en una vigencia inexpugnable. De ahí que, al final, hablara de “la victoria de la técnica”. La técnica ha llegado a imponerse como nuevo universo simbólico.



El tecnicismo y la tecnocracia han invadido la vida corriente del mundo moderno. Ciertamente habrá que hablar de “modernidades”, pero la triunfante es la tecnológica, además de la económica, política, jurídica y comunicacional, e incluso todas éstas están marcadas por las innovaciones tecnicistas. Todos los procesos de racionalización que configuran la cultura moderna tienen como ingrediente preponderante la tecnologización. Y famosas han sido algunas críticas a la razón técnica e instrumental, que ha producido una “sociedad administrada” (¡mejor o peor!, ésa es otra cuestión), como las de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que condujeron a considerarla como una nueva forma de la ideología¹.

El diagnóstico histórico de Ortega fue muy inteligente y ponderado desde un primer momento, desvelando las ambivalencias del poder de la técnica en la vida humana. De tal manera que incluso quienes no desean dar el paso más sustantivamente filosófico de la innovadora aportación de Ortega sobre el carácter constitutivo de la técnica para el ser humano aceptan la interpretación restringida de la meditación orteguiana de la técnica y su capacidad para transformar los valores de la vida humana en su configuración histórica. “Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana, de suerte que el hombre actual no podría, aunque quisiera, existir sin ella. Es, pues, hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida (...). Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado, en un nuevo día del génesis, la técnica”².

No es de extrañar, pues, que en su análisis histórico Ortega califique “nuestro tiempo” como la edad de la “técnica” (V, 358)³, debido a que “la relación entre el hombre y la técnica se ha elevado a una potencia peculiarísima que conviene precisar, y esa elevación, a su vez, sólo ha podido producirse porque la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy sustancial” (V, 358). Para responder a esta cuestión Ortega expone “los grandes estadios en la evolución de la técnica” hasta llegar a “la técnica del técnico”.

La idea que hoy tenemos de la técnica nos coloca, según Ortega, en una “situación tragicómica”, cómica y trágica: la de que aunque se nos ocurran cosas extravagantes no pensamos que sean imposibles de realizar, es decir, “el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación”. La técnica, considerada como “capacidad, en principio ilimitada”, hace que el hombre se sienta “capaz de ser todo lo imaginable” (V, 366). Ortega era muy consciente de la creciente y cada vez más intensa tecnologización de la vida humana, pero también de algunas de sus consecuencias, ya que la técnica “hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida”. Pues “de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida” y por tanto puede estar contribuyendo a “que [el hombre] no sepa ya quién es” (ibid.).

Al final de su *Meditación de la técnica* Ortega confiesa que le hubiera gustado hablar más del “tecnicismo de la técnica”, ya que “es tal vez el tema que personalmente me interesa más”, aunque, por otra parte, reconoce que “hubiera sido un error”. ¿Por qué? A mi juicio, porque el diagnóstico de lo que significa el tecnicismo de la técnica como último estadio

¹ Adela Cortina, *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid, 2008.

² José Ortega y Gasset, “Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2009, IX, pp. 27 y 28.

³ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, 1970 (7ª).

de la evolución de la técnica no es la perspectiva más importante de su aportación, no es el centro de gravedad del enfoque que nos quiere ofrecer con su meditación de la técnica. Sería una interpretación restringida, reducida, que no mostraría lo fundamental de su reflexión sobre el asunto. Pues es “incuestionable” la transformación del tecnicismo moderno, pero la exposición de lo que diferencia al tecnicismo moderno es muy breve en ese contexto y tiene que completarse con otras obras, como por ejemplo *La rebelión de las masas*, donde aborda algunas de sus consecuencias en la vida humana y su relación con importantes aspectos sociales (como la irrupción del poder de las masas) y políticos (como la democracia liberal).

La vertiente positiva –“favorable”– de la rebelión e imperio de las masas consiste, según Ortega, en que puede significar una subida del nivel histórico, un potencial crecimiento de la vida (IV, 156 y 163)⁴. Ha crecido la vida del hombre en la dimensión de la potencialidad vital. Cuenta con un ámbito de posibilidades mayor que nunca en todos los órdenes de la vida. Se ha ampliado el horizonte, la circunstancia o el mundo vital, es decir, el repertorio de las posibilidades vitales (IV, 165). “Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz de realizar (...). Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va (...) a la deriva” (IV, 167-8).

Y ¿por qué? Porque impera el “hombre-masa”: aunque sus posibilidades y poderes son enormes, en gran medida por la creciente intensidad de la técnica, la vida del hombre-masa “carece de proyecto y va a la deriva” (IV, 172). Pues, según Ortega, en las escuelas sólo se han enseñado a las masas “las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente; se les han inculcado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu” (IV, 173).

Además de esta vinculación con el imperio de las masas, Ortega relaciona la técnica con la democracia liberal, afirmando que la democracia liberal está “fundada en la creación técnica” (IV, 175). Una afirmación que no es fácil de entender a primera vista. Por una parte, la democracia liberal es “el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido” y representa “la más alta voluntad de convivencia” (IV, 191). Y, por otra, la técnica está enraizada en una cultura cuya forma de ciencia “resulta materialmente aprovechable” y, por tanto, sólo puede pervivir si se mantiene “el interés por los principios de la cultura”. Porque “se vive con la técnica, pero no de la técnica”. El tecnicismo es un rasgo de la “cultura moderna”, en la que Ortega destaca tanto la democracia liberal como la técnica, dos “facciones” de la “vida implantada por el siglo XIX”, que “se implican e intersuponen, a su vez, tan estrechamente, que no es concebible la una sin la otra” (IV, 197).

Pero la técnica también forma parte del “problematismo de nuestro tiempo” y del conjunto de “fenómenos inquietadores”, porque pueden poner en peligro “la fe en la cultura” y “la adhesión a una moral común”, que constituyen el último estrato del “subsuelo común” sobre el que se ha sustentado la vida en el Occidente moderno. Este mismo peligro acontece con la técnica:

“Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La

⁴. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966 (6ª ed.).

técnica que fue creando y cultivando para resolver problemas, sobre todo, materiales de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre”⁵.

2. La técnica como base fundamental del progreso

La noción de progreso (*epídoxis, progressus*) como tal se remonta a la Antigüedad, pero adquiere relevancia en la época moderna, especialmente a partir de las Ilustraciones del siglo XVIII⁶. No obstante, igual que Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* rechaza el modo moderno de entender el progreso, porque no responde a sus exigencias de lo que entiende por “libertad” y “justicia”, también Ortega propone una nueva idea de progreso, que va más allá del progresismo moderno y que no se deja atrapar por la estrechez del politicismo integral, que al final viene a equivaler al decisivo fenómeno histórico de la “rebelión de las masas”⁷.

¿En qué consiste básicamente la nueva idea de progreso que propone Ortega? En primer lugar, “el progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor” (II, 428)⁸.

En segundo lugar, “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente”. Por ejemplo, “en el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta” (II, 163)⁹.

En tercer lugar, según Ortega, la técnica es una base fundamental del progreso. La técnica es la adaptación del medio al sujeto. Pero el sentido de la técnica no se entiende, si no se la relaciona con las necesidades humanas. Ahora bien, el concepto de “necesidad humana” abarca lo objetivamente necesario y lo superfluo. Porque el empeño del hombre por vivir es inseparable de su empeño por estar bien. “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre”. Por consiguiente, el concepto de “necesidades humanas” es el más importante para aclarar lo que es la técnica (V, 328).

La técnica es la producción de lo superfluo, porque es el medio para satisfacer las necesidades humanas, muchas de las cuales son objetivamente superfluas, debido a que lo superfluo también es necesario para el hombre. El hombre es hombre porque para él existir significa bienestar; por eso “es a nativitate técnico, creador de lo superfluo”. Aquí está el “sentido de la técnica”, que se aclara cuando se advierte que las finalidades de los actos instintivos y de los técnicos son distintas: “de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto” (V, 329)¹⁰.

⁵. José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre una educación para el futuro” (1953), *Obras completas*, Taurus, Madrid, X, p. 390.

⁶. Vid. Joachim Ritter, “Fortschritt”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von J. Ritter, Bd. 2, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1972, pp. 1032-1059.

⁷. Vid. Thomas Mermall, Introducción biográfica y crítica a *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid, 1998 (2ª ed.), pp. 7-92.

⁸. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966 (7ª); vid. Alejandro de Haro, “Análisis evolutivo de la idea de progreso”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 8/9 (2004), pp. 185-217.

⁹. Vid. Ciriaco Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, pp. 313 ss.

¹⁰. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 5.

Así pues, las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar; por tanto, habrá que averiguar qué es lo que entiende el hombre por su bienestar para saber cuáles son las necesidades humanas. Esto complica el panorama para entender qué sea el progreso humano. Porque, mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija (definida para cada especie), lo que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término móvil, ilimitadamente variable. E igualmente variable será el repertorio de las necesidades humanas, que es el que provoca el consiguiente repertorio de actos técnicos, es decir, de la técnica, que por eso tiene en principio un carácter “proteiforme” y versátil.

La concepción de la técnica es decisiva para entender la idea de progreso, una idea que, según Ortega, es “fatal”, cuando se la emplea “sin críticas”. “Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: “la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces” (V, 330). Y, por otra parte, además de la ilusión por el progreso, del “afán de invenciones”, también se ha sentido en otros momentos miedo a los descubrimientos, al peligro que entrañan, y Ortega ya advirtió en su época que en medio del entusiasmo por los inventos técnicos se empezaba a sentir terror (V, 330)¹¹.

Por tanto, el término “progresismo”, que indica “perenne avance, no expresa bastante la norma según la cual ha de avanzarse” (X, 41)¹². Porque “no hay más que un progreso, el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos que ocurren en el universo son adelantos únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad. Si solo hubiera naturaleza, el hecho más ilustre sería, en realidad, baladí y podría permutarse por cualquier otro” (X, 41). Pero “no solo hay naturaleza, hechos, ley de causalidad; hay también cultura, ideas, ley de libertad. Ahora bien, ¿qué es libertad?” (X, 42).

Según Ortega, “hay una Libertad” y luego “un sinnúmero de libertades”. Y, para comprender su significado, Ortega nos advierte que no valen lo mismo idea y concepto. “El concepto es el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo”. La idea, por el contrario, “no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente, sino que es el hilo de Ariadna, que nos guía por las tierras irreales de la moralidad o del arte”. “Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe. Ni el deber ni la belleza existen en la realidad; (...) solo existen en la idea” (X, 42).

Por eso le parece a Ortega “peregrino” y lamentable que Maura hubiera dicho que el “ideal moral” lo define “la mayoría”, queriendo así “hacer pasar todas las tragedias metafísicas de la historia universal por el estrecho cauce del Diario de Sesiones” (X, 42). El “ideal moral no es más que ley moral” y “ley es el resultado de la ciencia”; por tanto, es el ideal moral es “definido por la ciencia moral”. “Ideal moral es la ley científica de la voluntad” (X, 42 y 43). “La intervención de la mayoría, sea parlamentaria, sea popular, en esa definición, téngola por funesta y no poco absurda” (X, 42). Porque lo que importa no son los presuntos ideales morales que el pueblo pueda tener en un momento, sino los que “debe tener” (X, 44). Porque

¹¹. Convendría recordar aquí a Hans Jonas, que propuso la heurística del miedo frente a la confiada utopía moderna (*El principio responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994).

¹². José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

lo decisivo es el “progreso moral” y la misión consiste en “anticipar ideales y educar según ellos los corazones” (X, 44 y 45)¹³, preocuparse de “lo universalmente justo”, abrirse a un “sobrepatriotismo” de fecundidad universal, de emociones universales y cosmopolitas. No contentarse con la “burocrática realidad”, sino “buscar el guión en el ideal moral de la libertad, de la justicia progresiva”, rebasar el esqueleto jurídico de los códigos y crear “las fibras de nuestra carne” (X, 46).

En definitiva, a la concepción de la vida humana como progreso en el sentido del progresismo oponía Ortega “una interpretación dramática de la existencia humana”, porque ve “nuestra vida como un permanente drama”, cuyo “factor decisivo” es “el puro Azar”. “Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa” (IX, 607)¹⁴. Por eso, aunque recuerda que fue educado en “la fe en el Progreso”, confiesa que se revolvió intelectualmente contra esa fe y remite para explicarlo a *La rebelión de las masas* (IX, 606; 656-659), donde tanto Orringer como Mermall destacan, a mi juicio, con acierto la influencia prioritaria de Nietzsche¹⁵.

Precisamente en esta línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno¹⁶, Ortega ofrece otra vía de “progreso”, que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador y que de hecho ha sido la imperante hasta ahora. Pero no es “la ciencia” la que nos dice con su “razón naturalista” en qué consiste la reforma del hombre. Ni tampoco nos lo dirá la técnica. Pues Ortega define la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”. Pero como éstas “eran imposiciones de la naturaleza del hombre”, “el hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza”. En consecuencia, “es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (V, 324).

La técnica es la reforma de la naturaleza. Pero ni la ciencia ni la técnica con sus crecientes utopismos en la vida moderna y contemporánea son capaces de decirnos en qué consiste la auténtica reforma del hombre. Ahora bien, la reflexión sobre la técnica sí puede ayudarnos a entender en qué consiste el hombre y en esto radica, a mi juicio, la mejor contribución de la pionera meditación de Ortega sobre la técnica¹⁷.

3. Un innovador enfoque de la cuestión de la técnica

A pesar de la importancia del diagnóstico histórico que ofrece Ortega y Gasset a partir de su análisis de la técnica en el conjunto de la vida humana moderna y contemporánea, a mi

¹³ Vid. Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1971 (3ª ed.).

¹⁵ Vid. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; Thomas Mermall, Introducción biográfica y crítica a *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid, 1998 (2ª ed.), pp. 7-92.

¹⁶ Vid. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal y Crepúsculo de los ídolos*.

¹⁷ Vid. José Luis González Quirós, “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 12/13 (2006), pp. 95-111.

juicio, lo más fecundo del pensamiento de Ortega en este asunto consiste en su tesis radical sobre el carácter constitutivo que tiene la técnica en la realidad humana, cuando afirma que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” y, por tanto, que la técnica es “constancial al hombre”¹⁸.

Lo más innovador del enfoque orteguiano radica en que su meditación de la técnica nos permite descubrir “la constitución del hombre”, el “raro misterio” de su ser, que Ortega expresará en varias ocasiones con la fórmula caracterizadora del hombre como “animal fantástico”¹⁹. ¿Por qué? Porque nació de la fantasía. El hombre no es primordialmente –como ha repetido la tradición occidental– un “animal racional”, sino un animal inadaptado, que empezó a fantasear y esta primordial fantasía vino a ser como una protorazón, no la mera sinrazón o lo irracional. Por tanto, la innovadora concepción orteguiana de la técnica le permite proponer una reconstrucción del origen y de la constitución del hombre, así como ofrecer una genealogía de la razón humana a partir de la fantasía.

A mi juicio, es éste uno de los temas de mayor relevancia para el “último Ortega”²⁰. Pues, aunque haya quienes piensen que durante sus últimos años tenía poco o nada que decir, me uno a quienes defienden lo contrario, porque creo que, a pesar de las dificultades, la desazón y la inconclusión de sus obras, Ortega en esta etapa final de su vida tenía mucho que decir, pero no sabía cómo, ni dónde, ni cuándo. Es decir, no encontraba la circunstancia propicia.

De hecho, aunque tal vez su regreso a España se debiera principalmente a motivos personales y familiares, durante los últimos años de su vida siguió teniendo una permanente preocupación por influir en la vida intelectual y social de España, y de modo especial en la nueva juventud. Estaba encantado de haber podido “rehacer” la tertulia de la *Revista de Occidente*, a la que acudían varios de sus fieles discípulos y amigos, aunque no hubo manera de reflotar su publicación. Aceptó dar la conferencia de reapertura del Ateneo de Madrid en 1946 y se embarcó en el proyecto de la creación del “Instituto de Humanidades” y de una nueva revista, apoyado en todas estas arriesgadas iniciativas, sobre todo, por Julián Marías.

La nueva presencia pública de Ortega y Gasset en España y la recuperación de su figura se vieron reforzados por el creciente prestigio internacional que había adquirido, como atestiguan las numerosas invitaciones a dar conferencias por diversos países (Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña, Italia, Latinoamérica) y las escaramuzas a favor y en contra de que se le concediera el Premio Nobel.

En este contexto de incertidumbres e inseguridad, de éxitos y fracasos, de euforias y depresiones, ¿dónde quedaba su proyecto sistemático de una filosofía de la razón vital e histórica? A mi juicio, a pesar de no haber logrado acabar sus obras, en parte debido a su peculiar estilo y a la procedencia de sus producciones (que provenían de cursos orales), Ortega en esta última etapa supo transmitir lo que algunos, como Javier Zamora, han llamado su “filosofía implícita”²¹, cuyas formulaciones se encuentran en obras publicadas póstumamente.

En todos estos trabajos se sigue exponiendo su filosofía de fondo, que constituye una crítica tanto del idealismo como del positivismo. Entre idealismo y positivismo Ortega fa-

¹⁸. José Ortega y Gasset, “Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2009, IX, p. 27.

¹⁹. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

²⁰. Vid. Jesús Conill, “Animal fantástico y razón histórica”, en M. Garrido, N. R. Orringer, L. M. Valdés, M. M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátera, Madrid, 2009, pp. 361-366.

²¹. Javier Zamora, *Ortega y Gasset, Barcelona*, Plaza y Janés, 2002, p. 459.

vorece una línea filosófica que cabe calificar de “*hermenéutica de la vida*” y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger²². Algo de esto es lo que intentaré mostrar en las siguientes consideraciones a partir de la figura del “animal fantástico”, que también se encuentra en Nietzsche, y su peculiar conexión con la razón vital e histórica.

Uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones en esta etapa de su producción es la relevancia de la *fantasía*. Ésta no es el ámbito de la irracionalidad, sino más bien de la protorazón, capaz de acercarnos a la realidad de un modo originario, dada la peculiar manera de ser del hombre. Así lo expone Ortega recurriendo –como Platón– al mito, a una fábula, con la que nos narra el origen del ser humano a partir de una especie animal enferma.

Según Ortega, fue una especie animal en la que brotó un “torrente de fantasía”, de “hiperfunción imaginativa”, la que se convirtió en hombre, en “animal fantástico”. El hombre “ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía”. En el hombre tuvo que existir una “necesidad de comunicación” desbordante, que se originaba en un animal que tenía “*anormalmente*” mucho que decir, debido a un “mundo interior” rebosante. La anormalidad de tal animal convertido en hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías, que empezaron a crear dentro de él un “mundo interior”. El error ha consistido, a juicio de Ortega, en “suponer que ese mundo interior era racional”, y por eso afirma: “En el animal que luego resultó ‘hombre’ tuvo (...) que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía” (VII, 252).²³

Merced a la fantasía, según Ortega, a unas “sensaciones liberadas”, puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Por tanto, aunque el hombre esté encadenado a las cosas en su trato con ellas, tiene “efectiva libertad de imaginar”, debido a que su única actividad originariamente inteligente es la sensación liberada en forma de imaginación. “El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto” (VIII, 161)²⁴. ¡Podrá danzar encadenado!

Así pues, la única actividad originariamente inteligente, el único “hacerse cargo” o “darse cuenta” es la sensación liberada en forma de imaginación. Y Ortega remite a Aristóteles para comprender mejor la relación entre sensación y *lógos* a través de las imágenes (la inteligencia no puede entender ni pensar sin imágenes). Y podría haberse referido también a Nietzsche, Goethe y Dilthey. Pensar es fantasear y poetizar. Todo entendimiento es imaginación. La “racionalidad” supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía.

Ortega propone representarse el origen del hombre en una imagen antitarwiniana, pero sin separar al hombre del animal, es decir, como “un animal que escapa a la animalidad”, “inadaptado e inadaptable”, “enfermo”, que Ortega ilustra con un “mito antitarwiniano –aunque evolucionista” (IX, 189 ss.). En ese mito nos cuenta que, debido a una enfermedad causante de una “hiperfunción cerebral” e “hiperfunción mental”, apareció un animal que se

²² Vid. Nelson Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?”*, Madrid, CSIC, 1984; “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, noviembre, 2001, pp. 147-166; Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²³ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, 1969 (3ª ed.).

²⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1970 (3ª ed.).

llenó de imágenes, de fantasía y de un mundo interior. El animal fantástico resultante, que es el hombre, se vio forzado a vivir en dos mundos, por tanto, de un modo desequilibrado: porque “nació de la fantasía”.

Y lo que llamamos “razón” no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico: el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física, la “justicia” y la “felicidad”. La fantasía crea proyectos, a los que llamamos “ideales”, es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser. De ahí el persistente “descontento” del hombre, porque siempre “echa de menos lo que nunca ha tenido”.

En el “mito antidarwiniano –aunque evolucionista” que narra Ortega, en su figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales, lo que decisivamente caracteriza al hombre es la abundancia de la fantasía. Y Ortega añade: “La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desafortunado imaginar” (IX, 207). He aquí la radicación de la razón histórica en el animal fantástico. Pues, aunque los demás animales se adaptan al medio, el hombre procura adaptar el medio a “sí mismo”. Pero para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos, que no serán ya sólo instintivos, sino también “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción su campo de acción será la historia y el instrumento, la técnica.

El hombre es el animal inadaptado, porque la naturaleza le niega los medios para realizar sus deseos y se rebela contra la naturaleza. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Ésta es su tragedia y su dignidad, y de ahí que se convierta en una criatura dramática. Con esta tesis antidarwinista Ortega quiere resaltar que el hombre es un inadapado y que, por tanto, no logra realizar plenamente su humanidad, ni alcanzar la felicidad que ansía, a pesar de los medios técnicos que es capaz de crear. Aunque todo esto le permite descubrir un aspecto básico de la condición humana, afirmando que “por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano”²⁵.

Este animal fantástico, histórico y técnico, “está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*”, “es extraño a ella”. Es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un “*extrañamiento*”, que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa una “anomalía” enfermiza y destructiva. Una anomalía que no le impide seguir viviendo, aun cuando de un modo “antinatural”, es decir, en tanto que como realidad histórica y ser técnico en una medida creciente, se ocupa de crear un mundo nuevo (IX, 617 ss.).

Este animal convertido en hombre estaba tan repleto de “figuras imaginativas en sí mismo” y “lleno de fantasía”, que encontró en sí mismo un “mundo interior”. Esto trajo consigo “el más maravilloso de los fenómenos”, que es “imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico” (ya que se opone a la orientación natural de la atención en los animales hacia el mundo exterior). Cuando el animal que se convirtió en hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, “empezó a prestar atención a su interior”, “entró en sí mismo”. El vigor de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a la naturaleza), sino que fueran “deseos fantásticos”. Este ser se encontró con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los “instintivos” y los “fantásticos”, y por eso tiene que “elegir”, “seleccionar”. Se convierte en un animal “elector”. El animal histórico y técnico tendrá que “elegir” entre posibilidades, “seleccionar”, convirtiéndose en un animal “elector”. De ahí procede el terrible privilegio de la “libertad del hombre”. En

²⁵. José Ortega y Gasset, “Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2006, VI, pp. 586 y 587.

definitiva, el hombre “se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias”. “Somos (...) hijos de la fantasía” (IX, 622 y 623). “Todo pensar es fantasía” y la historia es el intento de domar la fantasía.

Lo que muestra el mito, la narración –la fábula– que cuenta Ortega es “la victoria de la técnica”, por la que podemos crear un mundo nuevo, “un gigantesco aparato ortopédico”, que es maravilloso, pero también dramático. Porque toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. Y este *imperativo de invención* es en lo que consiste el *imperativo de autenticidad* que impele al hombre en su vida. Por eso, señala Ortega, *la facultad primordial del hombre es la fantasía*. Incluso el pensar científico es una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital (VIII, 29). Pues, aunque lo que “nos pasa” no está en nuestras manos, sí lo está el sentido vital de cuanto nos pase, porque depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir y anticipar* el sentido. Ese programa vital que cada cual es, es obra de la imaginación. El hombre necesita construir con su fantasía lo que va a ser. El hombre necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo? Representándose en su fantasía tipos de vida posibles y notará que alguno le atrae más (le tira, reclama o llama). Nuestra vida es, pues, producto de la fantasía. En todo momento tenemos que imaginar. Sin esta intervención de la fantasía, del poder poético y fantástico, el hombre sería imposible. Por eso, la vida humana es faena poética y utópica, en la que es decisiva la fantasía.

A partir de la fantasía el hombre se ve “condenado a la razón”, al ejercicio de una razón que es histórica, que necesita tiempo y esfuerzo, a una tarea siempre incompleta, como la de Sísifo, porque “la historia universal es el esfuerzo gigantesco de ir poniendo orden en esa desahogada, anti-animal, fantasía” (IX, 190). La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desahogado imaginar. Precisamente el proyecto de Ortega y Mariás del Instituto de Humanidades pretendía dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida humana, a través de las diversas ciencias de lo humano, hasta llegar a una teoría general de la vida humana. La concepción resultante no era ni naturalista ni nihilista, ni siquiera unilateralmente trágica, sino dramática. Pues la existencia es *drama*, lucha por lograr ser sí mismo y lograr un perfil auténtico. En esta tarea de las ciencias humanas, se ha de poner en marcha una forma de “dar razón” diferente a la de las ciencias naturales. Porque hay una decisiva diferencia entre las “naturalidades” y las “humanidades”, entre las experiencias y realidades naturales y las experiencias y realidades humanas e históricas. Ortega quiere salvar el ejercicio de la razón en la vida y en la historia de un modo específico y propio, diferente al del estudio de la naturaleza. Pues para comprender la vida humana es preciso contar una historia, es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana con categorías propias (vitales e históricas).

4. Alternativa al enfoque heideggeriano y a la naturalización

4.1. Más allá de la ontologización heideggeriana

Ortega tampoco se dejó seducir por la omnimoda ontologización heideggeriana, sino que imprimió una potente vitalización, en la que la perspectiva dominante y el centro de grave-

dad lo constituía cada cual con su quehacer vital propio (la vida fáctica y la experiencia de la vida). Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la “viviente utopía” de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía. La razón narrativa es la que corresponde a una concepción dramática e histórica de la vida humana. Para ello no es preciso ontologizar, sino vitalizar e historizar. Se trata, a mi juicio, de un raciovitalismo histórico y técnico, que comprende el carácter raciovital y raciohistórico de la existencia humana. Porque la existencia humana es raciovital y raciohistórica. Lo cual implica una recuperación de la razón misma, claro está, no la razón pura, sino la impura, la que he denominado “experiencial”²⁶.

Esta es la comprensión del ser humano que reiteradamente expone Ortega en las intervenciones de su última etapa (preparatorias de sus proyectadas publicaciones) y que aplica especialmente para criticar la posición heideggeriana, ofreciendo así un peculiar espacio para lo que constituye, a mi juicio, una analítica hermenéutica de la vida fáctica, que, a su vez, está abierta por la fantasía a la invención continua, de ahí que pueda considerarse como un peculiar impulso a favor de una nueva forma de hermenéutica crítica de la vida humana²⁷. En ella encontramos una alternativa a la ontologización heideggeriana, que se asemeja al análisis diltheyano de la vida humana (en parte, con inspiración goethiana)²⁸, por las siguientes razones: 1ª) porque ahora la cuestión primordial no es la del ser, sino la vida; 2ª) porque se parte de la peculiar animalidad del hombre; 3ª) porque se destacan la fantasía como la facultad primordial y la iniciativa en la elección dentro de las circunstancias y posibilidades; y 4ª) porque se abre un horizonte de esperanza activa. En definitiva, se presenta un nuevo estilo de pensamiento, en el que se detecta la impronta de Nietzsche y de Dilthey²⁹, y que será proseguido de modo peculiar en cada caso por algunos discípulos de Ortega (Zubiri, Marías, Laín...).

La alternativa a Heidegger quedó bien patente en la concepción orteguiana de la técnica (*El mito del hombre allende la técnica*) y en su crítica de la desviada concepción heideggeriana (*Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951*). Según la visión orteguiana, el habitar presupone el construir de las creaciones técnicas. No hay habitar humano sin técnica. No hay un habitar originario dado ya hecho. La vida es quehacer ineludiblemente técnico a partir de la fantasía. Lo humano originario es el fantasear. El habitar es sólo una

²⁶. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²⁷. Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 36-38 y 88-90.

²⁸. Vid. Luca Giancristofaro, *Trabajo de investigación*, Universidad de Valencia, 2009.

²⁹. Vid. las diversas posiciones al respecto de tales influencias por parte de Ciriaco Morón (*El sistema de Ortega*, Alcalá, Madrid, 1968), Gonzalo Sobejano (*Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967), Eduardo Nicol (*Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid, 1960), Julián Marías (*Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973), Pedro Cerezo (*Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984), José M^a Osés (*La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989), Javier San Martín (*Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1996), Jean-Claude Lévêque (“Ortega y Dilthey”, en *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193-218) y Francisco José Martín (“Ortega contra Heidegger (novela y poesía)”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 411-428), además de los trabajos citados de Nelson Orringer y Javier Zamora.

aspiración, una ilusión, que ha de perseguirse utópicamente mediante la ambivalente (¿maravillosa o destructora?) construcción de las creaciones técnicas que a lo largo de la historia va inventando y eligiendo el animal fantástico y elector, tras un proceso de interpretación y evaluación de las posibilidades vitales e históricas.

Frente a la posición de Heidegger, Ortega afirma que “el hombre es técnico” y que la técnica es creación de otro mundo, un mundo nuevo para nosotros. Pues, aunque el hombre se encuentra en la tierra, no habita en ella de modo natural y eso le diferencia de los demás animales. Cada especie animal tiene su “habitat”, pero el hombre carece de habitat, porque es ecuménico, tiene una ubicuidad planetaria y habita donde quiere. Aunque para conseguirlo, para poder habitar tiene que intercalar “creaciones técnicas”, “construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable” (IX, 640). El habitar (*wohnen*) no precede al construir (*bauen*). El habitar no le es dado al hombre, sino que se lo fabrica. No es un mero animal. Es un “intruso en la llamada naturaleza”, un “inadaptado”, y por eso “construye” en cualquier lugar, de manera que “es capaz” de vivir en todas partes. Ortega lo ejemplifica, con gran visión de futuro, indicando que habrá “ciudades marinas”, “ciudades flotantes en el aire” y hasta “ciudades intersiderales”. “Sólo la técnica, sólo el construir –*bauen*– asimila el espacio al hombre, lo humaniza”, aunque sólo “relativamente”, pues, “a pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse (...) que el hombre “habite” –*wohnet*. Lo así llamado es deficiente, aproximativo y (...) utópico” (IX, 641-642). Por eso “el ser del hombre es esfuerzo”, “anhelo” y “esperanza” de lograr el habitar; pero “el auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* –(necesidad)–”, al que el hombre aspira, pero que no ha logrado nunca del todo (IX, 643-644).

Así pues, el resultado filosófico al que llega Ortega tras su meditación de la técnica podría formularse como sigue: ni ontologización mediante la fenomenología o la postfenomenología heideggeriana, ni naturalización mediante las ciencias naturales y las ciencias sociales naturalizadas, sino rehumanización en una hermenéutica raciovitalista, que amplía el horizonte hasta lo que Ortega denomina la “sobrenaturaleza”, que no se confunde con el ser ni se reduce a la naturaleza.

4.2. Superar la naturalización de la vida humana

La ciencia ha pretendido ser también “la ciencia sobre el hombre”. Pero “la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, solo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil (...), la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista” (VI, 20). Pero “la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana” y su éxito con respecto a la naturaleza “no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”. Pues el “parcial esplendor” (la eficiencia parcial) de la “razón física” no debe ocultar el resultado deficitario en relación con la totalidad del vivir humano.

Ciertamente “lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó”, lo que Ortega llamó “el terrorismo de los laboratorios”. Y es que la ciencia puede “alimentarse de ilusiones” y de ahí surge el “*utopismo científico*” (VI, 21), como el que cuenta Ortega refiriéndose a una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos, quien al final de la misma dijo: “Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen

sencillamente como tropismos”. He aquí una expresión típica del progresismo científicista, que hoy se presenta en muchas ocasiones en versión tecnicista y combinado con cierto progresismo político o incluso sustituyéndolo larvadamente. Un utopismo que se repite continuamente en diferentes versiones, de modo especial hoy en día mediante las innovaciones biotecnológicas.

En realidad, la ciencia “está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fueran aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas” (VI, 22). Cuando lo que ha de hacer la ciencia es intentar resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Y si sus métodos no bastan para dominar los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Hay que salir de la “beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos” (VI, 22).

Con su acostumbrada tendencia a la exageración, seguramente motivada por una intención pedagógica, afirma Ortega taxativamente lo siguiente: “Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica” (VI, 22).

Así pues, Ortega no tuvo más remedio que elaborar una filosofía partiendo de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad” (VI, 22). “A cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo” (VI, 22-23).

Por otra parte, había que superar el naturalismo, porque “la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre”; por tanto, “debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano”. Busquemos otro camino: “tomémoslo en su espontaneidad”. En definitiva: “el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica” (VI, 23). Frente al naturalismo y fisicismo se abre paso el enfoque del raciovitalismo.

Para Ortega, “lo humano se escapa a la razón físico-matemática” y “todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana”, porque “el hombre no es una cosa”; a lo que añade Ortega una de esas afirmaciones seguramente exagerada, que tanto ha dado que hablar: “que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza” (VI, 24). Por tanto, la física es incompetente para hablar del hombre. La vida humana no es una cosa, no tiene una naturaleza, y por tanto es preciso resolverse a pensarla con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. Lo cual es difícil, porque desde hace tres siglos el fisicismo se ha habituado a dejar de lado esa extraña realidad que es la vida humana.

Frente a las ciencias naturales, han surgido las llamadas “ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura”, pero estas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) no han logrado convencer y atraer al hombre europeo moderno con la misma fuerza que lo han logrado las naturales.

Para superar el naturalismo y el tecnicismo no basta con añadir la noción de Espíritu, sino que hay que preguntarse, más allá de Descartes, qué es la *res*, “cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante y extensa” (VI, 27). “El error de Descartes³⁰ y el de los caballeros del Espíritu” ha sido no haber reformado a fondo “la doctrina vetusta sobre el ser”, porque un ente que consiste en pensar, ¿puede ser en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? (...) ¿no se diferencian en su mismo ser (...)?” (VI, 27).

Lo que está queriendo decir Ortega es que, para superar el naturalismo, hay que superar las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza. Un ejemplo es el término “naturaleza”, que ha pasado de la concepción aristotélica de la *physis* a significar “la ley de los fenómenos” (VI, 28). Pero Ortega hace ver algo que es común a la posición antigua y a la moderna: entender el ser de una cosa como consistencia fija y estática (la *physis* es el principio invariable de las variaciones) y la regla o ley estable de los inestables fenómenos (la “invariabilidad de las leyes de la naturaleza”). En ambos casos se produce una “intelectualización radical del ser”. “El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)”.

Por tanto, según Ortega, “tenemos que aprender a desintelectualizar lo real”, porque “lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos (...) [es] la idea misma de *res*”. Ortega propone, pues, renunciar a “la comodidad de presumir que lo real es lógico” y reconocer que “lo único lógico es el pensamiento” (VI, 30).

Para desintelectualizar, Ortega intenta dinamizar racionvital y racionhistóricamente la terminología estrechamente ontologizadora, afirmando que el hombre no *es*, sino que “va siendo”, e “ir siendo” es lo que llamamos “vivir”. Por tanto, el hombre no *es*, sino que *vive* (VI, 39). Por eso la *razón* consiste en narración, de manera que frente a la razón pura físico-matemática hay una razón narrativa³¹. Para comprender algo humano hay que contar una historia. La vida sólo se vuelve algo transparente ante la *razón histórica* (VI, 40). En suma, *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI, 41)³².

No obstante, también afirma Ortega lo siguiente: “La historia comienza con ella [la forma prístina de ser hombre]. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre “natural” está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico (...) perviviente” (VI, 480).

Radicada en la naturaleza, pero, a su vez, rebasándola, la “dramática turbulencia de la vida” gira sobre los goznes “medio-fin”. Los biólogos discutirán sobre si el fin es la conservación del individuo o la perseveración de la forma. Pero Ortega se pregunta si el fin de la vitalidad no es “el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más”. Pues “vivir no es conservarse, perseverar en el ser (...), sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia –así Nietzsche”³³.

³⁰. Un error más profundo que aquel del que le acusa actualmente A. R. Damasio (*El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1996).

³¹. Vid. Juan Carlos Castelló, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.

³². Vid. Germán Marquínez, “Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri”, *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 311-333; Pedro Laín, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, cap. XIX: “La historicidad de la naturaleza humana”.

³³. José Ortega y Gasset, “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” (1916), en *Obras Completas*, Tau-

Todo lo vital es medio para un fin. Ser medio para otra cosa es ser útil. Cuál sea el fin que todo lo vital sirve como medio es cosa que discuten los biólogos. “Me refiero estrictamente al fin biológico, al fin en el individuo orgánico, no al fin o sentido último que dentro del universo atañe a la vida: éste es un problema de ética –el más grande problema del hombre”³⁴.

Para el darwinismo, “la finalidad vital”, “el fin de la vida”, “el resorte esencial de la vida”, era “la adaptación al medio físico”. “El darwinismo supone que ese fin regulador de todos los fenómenos vitales, es la adaptación al medio. Vivir es adaptarse”. “Frente a ese punto de vista”, para Ortega, la vida es “una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento”³⁵. Para lo cual habrá que contar con las aportaciones de los proyectos de reforma del hombre y con la imaginación creadora que los hace posibles³⁶.

Sobre el autor

Jesús Conill Sancho: Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía Moral y Política. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El crepúsculo de la metafísica*, *El enigma del animal fantástico*, *Horizontes de economía ética* y *Ética hermética*.

rus, Madrid, 2007, tomo VII, pp. 583 y 584.

³⁴ Ibid., p. 589.

³⁵ Ibid., pp. 589-590.

³⁶ Vid. Jesús Conill, “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 16/17 (2008), pp. 107-119.