



Veritas

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Alonso, Marcos

La antropología filosófica y su relación con la propuesta antro-po-técnica de Ortega y Gasset

Veritas, núm. 49, 2021, pp. 31-53

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291169234002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La antropología filosófica y su relación con la propuesta antro-po-técnica de Ortega y Gasset

MARCOS ALONSO*

Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)

marcos.alonso@uai.cl

Resumen

En este artículo se tratará de mostrar hasta qué punto y en qué sentido se puede considerar la filosofía orteguiana como una forma de antropología filosófica, explicando cómo su tratamiento de la técnica conforma el punto diferencial respecto del resto de propuestas de esta corriente. Para ello, expondremos algunas ideas del propio Ortega sobre el tema, contrastando su evolución intelectual con la del propio campo de la antropología filosófica; un campo cuya problemática añade varios grados de dificultad a este análisis. Concluiremos que la propuesta “antro-po-técnica” orteguiana constituye, a la vez, un fiel reflejo de las discusiones de su tiempo –con Scheler y Heidegger a la cabeza–; pero, también, una concepción única por su tratamiento específico de la técnica y el lugar que se le otorga a esta dimensión.

Palabras clave: Ortega y Gasset, antropología, técnica, fenomenología.

Philosophical anthropology and its relation with Ortega y Gasset's antro-po-technical proposal

Abstract

In this article we will try to show to what extent and in what sense Orteguian philosophy can be considered a form of philosophical anthropology, explaining how its treatment of technology forms the differential point with respect to the rest of the proposals of this current. To this end, we will present some of Ortega's own ideas on the subject, contrasting his intellectual evolution with that of the field of philosophical anthropology itself; a field whose problematic nature adds various degrees of difficulty to this analysis. We will conclude that Ortega's "antro-po-technical" proposal constitutes, at the same time, a faithful reflection of the discussions of his time -with Scheler and Heidegger at its lead-; but, also, a unique conception due to its specific treatment of technology and the place given to this dimension.

Key words: Ortega y Gasset, anthropology, technology, phenomenology.

* Profesor Investigador en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la UAI. Entre sus publicaciones se encuentran: “*Organon*: hacia una comprensión de la técnica como parte de la vida” (2018), y “La bio-ecología de Ortega y Gasset” (2019).

INTRODUCCIÓN

La antropología filosófica surgida en la primera mitad del siglo XX se nos aparece, más de un siglo después, como una de las propuestas más densas y ricas, pero también problemáticas, de la historia de la filosofía. Muchas de las discusiones y problemas en las que hoy todavía nos encontramos sumergidos, como el problema de la definición o lugar del ser humano, o el de la delimitación entre naturaleza y cultura, alcanzan una primera formulación en el contexto de esta disciplina. Es por ello que todavía resulte tan interesante y provechoso analizar el surgimiento y características de la antropología filosófica y de sus integrantes. Como este artículo mostrará, este interés y pertinencia es todavía más grande en el caso del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), cuya propuesta de antropología filosófica se entrecruza con sus reflexiones sobre la técnica, conformando una “antropo-técnica” de enorme actualidad.

Mas, antes de entrar de lleno en esta discusión, conviene aclarar un punto desde el principio. La antropología filosófica surgida a principios del siglo XX no supone ni una caída en el reduccionismo biológico, ni una ruptura respecto de la base biológica desde la cual hay que aproximarse a los problemas humanos. Ortega, como intentaré mostrar, constituye un ejemplo paradigmático de esto. El filósofo español, influido en un primer momento por Uexküll y otros importantes biólogos, no dejará de pensar con y desde la biología; pero a partir de un determinado momento, especialmente al descubrir la por entonces incipiente antropología filosófica de Scheler y las investigaciones primatológicas de Köhler, su propuesta filosófica comenzará a dar un protagonismo cada vez mayor al hombre¹. Sin embargo, esto no quiere decir, ni mucho menos, que Ortega abandone la biología y comience a estudiar antropología no biológica. Sus reflexiones antropológicas estarán mediadas y entreveradas con sus reflexiones biológicas, como no podía ser de otra manera. Como bien dice J. San Martín, “no podemos saber plenamente qué es el ser humano mientras no sepamos qué es el humano biológicamente” (2013: 373). De hecho, una de las principales vetas de la antropología orteguiana

¹ A este respecto Benavides dirá que “en aquellos años en que andaba empeñado en trazar las líneas maestras de una antropología, echar su cuarto a espadas, como dijimos, en un nudo de reflexión y controversia en que andaban enzarzados los impulsores de la nueva antropología filosófica: Driesch, Scheler y Plessner, a los que se uniría Gehlen” (1988: 286).

será la comparación del hombre con el animal, uno de los grandes *leitmotifs* de su obra².

Ortega, además, nunca perdió de vista lo siguiente. Que si bien disciplinas como la biología, la psicología o la antropología podían darle datos sobre los que reflexionar, y que estos datos eran totalmente necesarios para hacer una filosofía a la altura de su tiempo; no obstante, estos datos nunca le dirían, de una vez por todas y de manera perfecta, qué es el hombre. Eran aspectos del hombre que debían ser tenidos en cuenta para comprenderlo, pero que debían ser siempre conjugados, elaborados y reintrepretados a otro nivel filosófico que descubriera su sentido.

No obstante, y como a continuación expondremos, la antropología de Ortega no es sólo un estudio de la fisiología del hombre, de su origen y de sus similitudes o diferencias con el animal. Esta antropología biológica, taxonómica o de rasgos no debe confundirse con la antropología filosófica o metafísica que, no sin ciertos matices, puede comprenderse como el proyecto filosófico de fondo de Ortega. Para no llevarnos a confusión sobre este complejo punto, creo necesario aclarar en qué consiste este proyecto de antropología filosófica y en qué sentido deberíamos comprenderlo.

1. LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA COMO ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La filosofía de Ortega puede entenderse como un gran proyecto de antropología filosófica. Precisamente el momento en que cristaliza su filosofía más propia y original es la que se ha denominado como “década antropológica de 1920” (Blumenberg, 2011: 20), una época en la que Scheler está actuando indiscutiblemente como punta de lanza de este nuevo campo antropológico³. Esta nueva antropología, inaugurada claramente por Scheler⁴, tiene también en Ortega precursores como Simmel o Dilthey (Blumenberg, 2011: 360-361). Pero más decisivamente, es importante señalar que esta antropología filosófica era contraria a su base neokantiana y a cierta vertiente fenomenológica, como ha puesto de ma-

² “La relación hombre/animal es decisiva en el segundo Ortega. El hispano-chileno Francisco Soler Grima, en su importante libro *El mito del origen del hombre*, la considera incluso el hilo conductor para toda la obra de Ortega” (San Martín, 2013: 270).

³ Como puede entenderse, las reflexiones antropológicas pueden retrotraerse a un momento anterior. H. Arendt, por ejemplo, entiende que San Agustín podría ser considerado el introductor de la cuestión antropológica en filosofía (2005: 46, nota); pero su aparición consciente y tematizada se sitúa a principios del siglo XX.

⁴ Blumenberg dirá que ya en 1913, en la primera edición del *Jahrbuch fenomenológico*, Scheler “inauguraba inadvertidamente el giro antropológico del método fenomenológico” (Blumenberg, 2011: 21).

nifiesto Blumenberg⁵, lo que a su vez indica que esta asunción de la antropología marca en Ortega una cierta ruptura respecto de sus maestros filosóficos y el comienzo de su propia filosofía.

Esta adscripción de Ortega al proyecto antropológico es expresada en uno de los textos clave de su evolución filosófica, su *Goethe desde dentro* de 1932, donde leemos que: “sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre o antropología filosófica*” (V, 182)⁶. Unos años antes, en “Vitalidad alma y espíritu” (1925), ya había anunciado esta línea como centro de sus investigaciones: “la antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana” (II, 569-570). Este proyecto de antropología filosófica debe gran parte de su inspiración a Scheler, de quien Ortega parece conscientemente recoger el testigo: “la muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía, donde nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión. Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema” (V, 220). Sin embargo, como en muchas otras ocasiones, la anterior afirmación, donde el propio Ortega parece asumir la tarea de perfeccionar el proyecto scheleriano, queda distorsionada por la siguiente lectura retrospectiva de los años 40:

El día antes de embarcar en Buenos Aires para Lisboa, pronto van a cumplirse los tres años, me entregaron, admirablemente encuadernado, el texto taquigráfico de un curso dado por mí en aquella Facultad de Filosofía el año 1916. Era yo entonces de sobra un rapaz y sabía, claro está, aún menos que ahora pero me sorprendió, al releer mis viejas palabras, cómo estaban allí tratados, bien que con medios insuficientes, los grandes temas que iban a informar hoy la filosofía y que entonces nadie trataba aún. Entre ellos aparece ya situado en el centro de la filosofía el problema del hombre que sólo años después destacó Scheler (IX, 694)

El curso al que Ortega se refiere es *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, y lo que en este texto de 1944 nos dice es que su filosofía es ya desde 1916 una antropología filosófica, en clara anticipación a Scheler. Que esto último sea efectivamente así, es, cuanto menos, dudoso. Pero

⁵ “... los intentos de renovar a Kant, englobados en el neokantismo, tenían que ser hostiles a la antropología” (Blumenberg, 2011: 370), una hostilidad que también está en Husserl.

⁶ Para las obras de Ortega y Gasset (2004-2010) citaremos haciendo referencia al tomo en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

lo importante es ver cómo, desde muy pronto, Ortega está apuntando al problema filosófico del hombre, y cómo, a la altura de 1944, la antropología filosófica se le aparece como el núcleo filosófico de los últimos años, un núcleo del cual también participaba privilegiadamente su propia filosofía. Este proyecto antropológico, a pesar de sus distintas modulaciones y cambios, no es más que el intento de dar cuenta de una cierta realidad histórico-vital que llamamos hombre, un problema que Ortega entenderá como el fundamental de cualquier filosofía: “el problema más hondamente filosófico: *la definición del hombre*” (I, 177). Un problema que todavía en 1939 no había avanzado demasiado, pues como dirá en *Meditación de la técnica*:

Las respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué es la técnica? Son de una pavorosa superficialidad. Y lo peor del caso es que no pueden atribuirse al azar. Esa superficialidad es compartida por casi todas las cuestiones que se refieren verdaderamente a lo humano en el hombre (V, 568).

La aproximación orteguiana a la realidad “hombre” tiene distintas vertientes, tantas como vertientes tiene de suyo lo humano: de este modo nos encontramos con aproximaciones como la histórica, la biológica, la psicológica, etc. Pero, en cualquier caso, lo importante es comprender que Ortega huyó de cualquier aproximación reduccionista que tomara al hombre por una de sus partes; como por ejemplo sería, a su modo de entender, una aproximación que se acercara al hombre de manera racionalista como ser puramente racional. Dicho esto, también hay que advertir que, si bien el hombre no es sólo su biología, no puede comprenderse al margen de ésta. Es por esta razón que Ortega nunca dejó de interesarse y estudiar detenidamente los trabajos de biología, psicología o antropología de su tiempo; pues, aunque era perfectamente consciente de que éstos no le dirían, de una vez por todas y de manera perfecta, qué es el hombre, eran aspectos del hombre que debían ser tenidos en cuenta para comprenderlo.

El problema que ahora vamos a abordar es el de la caracterización de la filosofía o proyecto filosófico orteguiano, un tema sobre el cual se ha discutido mucho sin llegar a un consenso claro. En una breve semblanza, podría decirse que Ortega es un fenomenólogo heterodoxo, cuya heterodoxia proviene principalmente de su condición hispánica y de su interés por la biología (sin olvidarnos del influjo nietzscheano). Esta caracterización más o menos general, y contra la cual es difícil discutir, no nos dice, sin embargo, qué es lo que, en un sentido positivo y concreto, Ortega estaba haciendo al filosofar. Por ello en esta parte querría proponer una caracterización algo más concreta —y por ello más arriesgada—

del proyecto filosófico orteguiano. Con ello no pretendo cerrar el diálogo y dejar sentado de una vez por todas quién fue Ortega y cuál es la filosofía que hizo; desde luego hay otras interpretaciones plausibles al respecto. No obstante, esta demarcación de la filosofía orteguiana tendrá la virtud, como espero que se vea, de relacionar a Ortega con las corrientes intelectuales de su tiempo, reivindicando, sin merma de lo anterior, su originalidad.

La filosofía de Ortega, su proyecto filosófico original y auténtico, con sus modulaciones y altibajos, es el de una particular antropología filosófica (la cual podríamos incluso delimitar mejor hablando de “bio-antropología metafísica”). Especificar el sentido de este epíteto de “antropología filosófica” no es sencillo, y como todo epíteto, puede dar lugar a confusiones, pero en última instancia creo que es la mejor manera de entender la filosofía orteguiana. Aunque sea una prueba externa, no puede ser casualidad que prácticamente todos los discípulos y seguidores orteguianos hayan inscrito su filosofía, de un modo u otro, dentro del campo de la antropología filosófica⁷.

2. EL PROBLEMÁTICO ESTATUTO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Lo que se ha venido a llamar “antropología filosófica” es un proyecto que podría remontarse como primer hito a Kant y su pregunta “¿qué es el hombre?” (San Martín, 2013: 184). La fenomenología, ya en el siglo XX, supuso un decisivo impulso para esta disciplina, a pesar de que la fenomenología tal y como Husserl la concibió contenía una notable ambigüedad, en tanto que se prohibía explícitamente la antropología, sin dejar por ello de latir bajo dicha prohibición una necesidad más profunda de esa misma antropología⁸.

Prueba de ello es que todos los fenomenólogos o fenomenólogos-hermeneutas que surgen a partir de esta corriente, acaban realizando, cada uno a su manera, una antropología filosófica. Los nombres que podrían mencionarse serían muchos, pero por ejemplo podríamos en-

⁷ Por ejemplo, y sin ánimo de exhaustividad: Zubiri, Marías, Gaos, Zambrano, García Bacca o Laín Entralgo.

⁸ Blumenberg muestra que en la fenomenología, junto a una “prohibición de la antropología” oficial, hay una “necesidad de antropología ignorada”. Blumenberg ha dedicado muchas páginas a dar cuenta de la relación entre la fenomenología husserliana y la antropología, llegando a la conclusión de que, si bien Husserl aceptó, por presiones externas, el rótulo de antropología, no hizo, sin embargo, una verdadera antropología (2011: 339). En opinión de Blumenberg, ni el tema de la intersubjetividad (2011: 25) ni el de los análisis sobre la conciencia del tiempo (2011: 84) llevan realmente a la antropología.

cuadrar aquí a autores tan aparentemente heterogéneos como Scheler, Arendt, Jonas o Blumenberg, entre otros. También, y éste es un punto decisivo, podríamos encuadrar aquí a Heidegger (pese a su negativa a auto-comprenderse de esta manera), al menos al Heidegger de *Ser y tiempo*. Esta confluencia en la antropología filosófica de todos estos autores tiene lugar principalmente por un motivo: porque el hombre y el mundo en que habitaba ese hombre se habían vuelto extremadamente problemáticos. Tras varios siglos en los que la ciencia se dedica a desmontar las bases de la concepción tradicional del universo, en especial el lugar central y privilegiado del hombre en ese universo, el hombre, y en especial el filósofo, necesitaba replantearse qué o quién era ese hombre cuyo mundo se derrumbaba. San Martín se refiere a una “progresiva e imparable disolución del hombre”, de las “grandes humillaciones del hombre”, entre las que encontraríamos no sólo la cosmológica, la biológica y la psicológica; sino también algunas humillaciones menos conocidas, como la estructuralista o la informática (San Martín, 2013: 71). “Es fácil comprender —dirá Conill— que el hombre se sienta abrumadoramente humillado y ofendido: una cosa más entre las restantes, irrelevante en este inmenso universo” (1990: 51).

Como explica San Martín, “en este contexto de crisis de los valores y crisis de la confianza en nosotros mismos, de consideración del ser humano como puro objeto de la biología, o como mero juguete de estructuras psicológicas, culturales o sociales, ya después de la Primera Guerra Mundial, Max Scheler y Helmut Plessner formulan casi simultáneamente sus antropologías filosóficas” (2013: 31). Pero estas antropologías no dejaban de ser antropologías taxonómicas, antropologías de rasgos⁹. Estas antropologías, si bien podían entenderse como un primer paso preliminar, resultaban a la postre insuficientes. En esta situación de profunda crisis, la filosofía necesita repensar qué o quién es el hombre, reconstruir su sentido y significado. Y necesita repensar esta pregunta por el hombre de manera concreta: teniendo en cuenta los descubrimientos de la ciencia, pero sin caer en una relación servil respecto a ellos; se trata de tomar los datos e interpretarlos filosóficamente, es decir, darles sentido¹⁰:

La antropología filosófica no es ni el conjunto de las ciencias sobre lo humano, ni el conjunto de los principios de interdisciplinaridad de las mis-

⁹ Como San Martín explica comentando a Landsberg, discípulo de Scheler, “la *antropología filosófica* trata de elaborar ese concepto esencial, en una antropología esencial, enfrentada a otras antropologías que serían solo *antropologías de rasgos*” (San Martín, 2013: 60).

¹⁰ Este saber que se ocupa de dar sentido no es exactamente igual que la ciencia integradora propuesta por Gehlen (San Martín, 2013: 57).

mas. La filosofía del ser humano se debe situar en otro nivel, en el nivel filosófico, que es el nivel que se nutre, no de los hechos, sino de los ámbitos solo en los cuales los hechos tienen sentido y pueden tener sentido para nosotros. (San Martín, 2013: 69)

Pero es evidente que todo saber que aspire a este puesto de filosofía primera y de donador de sentido va a ser extremadamente problemático; problematismo que también afectó directamente a la filosofía de nuestro autor: “lo mismo le va a pasar a Ortega y Gasset, que en los años 20 concibe una antropología filosófica al estilo de la de Scheler, por tanto taxonómica” (San Martín, 2013: 390). Creo que más que concebirla Ortega, la recibe directamente de Scheler y otros filósofos, pues Ortega sólo apunta vagamente en esta dirección, y nunca llega a realizar una antropología taxonómica propiamente dicha. En realidad, creo que, si bien el intento de Scheler es en último término fallido, su voluntad es precisamente superar las aproximaciones restringidas al hombre y lograr una visión integral del hombre, lo que en *El puesto del hombre en el cosmos* denomina como “una idea unitaria” (2000: 33) o, “esencial de hombre” (2000: 35). Este intento es también el de Gehlen, quien en su importante obra de 1940 *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* comienza advirtiendo que “La presente obra es filosófica y científica” (1980: 11), explicando que la filosofía no puede seguir sosteniendo tesis abstractas y elevadas ante el volumen de conocimientos científicos acumulados sobre el hombre. Su intención será, en sentido análogo al de su maestro Scheler, alcanzar, frente a las aproximaciones parciales, “una concepción total del «hombre»” (Gehlen, 1980: 12).

Este problema que venimos describiendo es básicamente el problema de la demarcación o estatus de la antropología filosófica, la discusión sobre si debemos considerarla como filosofía primera o segunda. La clave estará en entender que esta antropología filosófica, pese a versar sobre una realidad concreta como es el ser viviente humano, está sin embargo en el lugar de la filosofía primera por la propia constitución del ser humano como ser donde tiene lugar la apertura -biológicamente posibilitada- a lo que podríamos llamar mundo, universo, o simplemente universalidad. El ser humano es un ser particular que, no obstante, está abierto a la totalidad. Ortega no ve del todo claro este punto, pero llevado por su propio desarrollo intelectual y empujado en buena medida también por Heidegger, el pensador español abandona ya a finales de los años 20 cualquier posible interpretación de la antropología en su sentido taxonómico. Como explica San Martín,

... a partir de 1929, cuando termina de formular con toda precisión el lugar de la vida humana como punto de partida de la filosofía, por tanto, cuando considera que la vida humana es la *vida radical* en la que todo se da, llega un momento en el que se ve impelido a mostrar la diferencia entre la vida humana, esa vida humana radical, y la vida animal. En ese momento Ortega ha superado la antropología filosófica taxonómica para centrarse en una antropología filosófica como filosofía primera. (2013: 390)

En este momento Ortega abandonará el epíteto de antropología filosófica y adoptará el de metafísica de la vida humana. Esta antropología, ya no taxonómica sino filosófica, opera en Ortega como filosofía primera¹¹, siendo este uno de los rasgos característicos de la antropología filosófica española¹². San Martín explica lo que a su modo de ver constituyen los tres momentos de la antropología filosófica en Ortega:

Primero la antropología filosófica como estudio del ser humano, como un ser más del mundo, que Ortega asume en los años 20. Segundo, la antropología filosófica como análisis del sentido de la vida humana como ciencia a priori para toda ciencia humana, en el sentido en que la formula en 1928 en el texto sobre la historiología. Tercero, la metafísica de la vida humana en que se va a convertir esa ciencia a priori del segundo momento, y que constituirá la filosofía madura de Ortega. (2013: 232)

3. EL TERREMOTO DE *SER Y TIEMPO* EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

No obstante, Ortega abandona o al menos deja de lado este calificativo de “antropología filosófica” en un momento determinado de su producción. ¿Por qué? Creo que uno de los principales factores, aunque no el único, está en la irrupción de *Ser y tiempo* de Heidegger¹³. A pesar de que toda la filosofía de principios del siglo XX —al menos en su rama fenomenológica, que es comúnmente reconocida como la corriente más importante— apunta o trabaja explícitamente en el campo de la antropología filosófica, muchos de estos filósofos empiezan a negar y pretenden abandonar dicho camino en favor de una analítica existencial al estilo

¹¹ “... la antropología filosófica aquí presentada tiene el objetivo de fungir u operar como filosofía primera” (San Martín, 2013: 15). De igual manera se expresará Lasaga al explicar que con la antropología “Ortega buscaba una disciplina fundante” (2003: 72).

¹² Esta importante tradición de la antropología filosófica en España contaría con miembros como Ortega, Zubiri, Gaos, Marías o Laín Entralgo (San Martín, 2013: 231).

¹³ Lasaga coincide con esto, añadiendo otros factores “en torno a 1929, se dan varios factores: la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, la preparación de sus conferencias para la Argentina, las aporías a que le conducían sus planteamientos antropológicos, que le empujan hacia un cambio de perspectiva” (2003: 73-74).

heideggeriano. Este bloqueo de la vía antropológica tiene mucho que ver con la negativa por parte de Heidegger a admitir esta vía filosófica, quien en *Ser y tiempo* afirma que la antropología y toda aproximación afín es siempre menos radical y dependiente de la ontología fundamental que él busca y elabora:

... los cuestionamientos e investigaciones hechos hasta ahora apuntando hacia el Dasein, sin perjuicio de su productividad en los respectivos campos de averiguación, yerran el verdadero problema, el problema filosófico, y que, por ende, mientras persistan en este error no pueden pretender siquiera estar capacitados para llevar a cabo aquello a que en el fondo aspiran. La fijación de los límites de la analítica existencial frente a la antropología, la psicología y la biología, se refiere solamente a la pregunta ontológica fundamental. (Heidegger, 2012: 66-67)

Una advertencia que Ortega tuvo que sentir que apuntaba directamente a su filosofía. Como señala A. Regalado, “Ortega se sintió aludido por la crítica que Heidegger hizo en *Ser y tiempo* a las filosofías de la vida y la antropología filosófica” (1990: 33). Sin embargo, Heidegger, pese a lo que él mismo afirmaba explícitamente, dirá que el camino para alcanzar esta ontología fundamental no es otra cosa que el análisis de esa realidad que es el Dasein, el hombre (2012: 32)¹⁴. En *Ser y tiempo* vemos cómo la antropología, que supuestamente queda englobada y reducida a una ontología más fundamental, aparece de facto como filosofía primera y centro de la aproximación heideggeriana. Así pues, mientras Heidegger remarca una y otra vez la subsunción de la antropología en la ontología¹⁵, no puede al mismo tiempo dejar de denotar la primacía de la antropología¹⁶.

¹⁴ A pesar de que Heidegger insistirá en que no es un capricho evitar términos como hombre o vida (2012: 67), todo su planteamiento apunta a esta identificación de Dasein con vida del hombre”, como él mismo reconoce al principio de la obra, cuando habla del hombre y posteriormente afirma que “A este ente lo designamos con el término *Dasein*” (Heidegger, 2012: 32).

¹⁵ Por ejemplo: “Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser” (Heidegger, 2012: 37); o “la analítica del Dasein no tiene como finalidad una fundamentación ontológica de la antropología; su objetivo es una ontología fundamental” (Heidegger, 2012: 217); o “El análisis existencial tiene una prioridad metodológica frente a las cuestiones de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte” (Heidegger, 2012: 265).

¹⁶ Como podemos ver en las siguientes líneas: “¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía? (...) primacía del Dasein” (Heidegger, 2012: 27-29); “De ahí que toda la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la analítica existencial del Dasein” (Heidegger, 2012: 34); o que el Dasein es “la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. El

Esta insuperable ambigüedad del planteamiento heideggeriano no le impidió al pensador alemán declarar con plena seguridad en sí mismo que “la analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología” (Heidegger, 2012: 66). El modo en que hay que entender este “antes” no se aclara ni se explica, y Heidegger se limita a repetir una y otra vez la mayor fundamentalidad de su planteamiento, exponiendo que “lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del Dasein es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida” (2012: 69-70). Su crítica fundamental podría quedar resumida con la siguiente comparación: “«filosofía de la vida» dice tanto como botánica de las plantas” (Heidegger, 2012: 67-68). La vida, entenderá Heidegger, desde estos planteamientos antropológicos o de filosofía de la vida, no llega a convertirse en problema ontológico.

Esta punzante crítica, que removió las bases de la filosofía de la época, debió también trastocar notablemente al propio Ortega. El hecho de que Heidegger no sólo no superara este problema por él denunciado, sino que lo evitara y lo ocultara bajo el manto de su retórica¹⁷, no ha sido óbice para que, ya en su época y todavía ahora, Heidegger sea venerado de manera ciertamente excesiva. Heidegger apunta a la necesidad de afilar los conceptos con los que tratamos de aprehender la vida humana, y su propuesta en *Ser y tiempo* es un gran paso en esta dirección. Tanto es así que *Ser y tiempo* podría ser considerada “el paso más importante en la renovación de la Antropología Filosófica” (Blumenberg, 2011: 159). Sin embargo, al negarse Heidegger de manera absoluta a pensar su aportación dentro de la antropología filosófica, el filósofo alemán echó a perder los meritorios hallazgos de *Ser y tiempo*, para más tarde embarcarse en una segunda navegación confusa y confundente. Ortega, como antes comentaba, también participó en un momento inicial de esta confusión; y aunque finalmente pudo recuperar su propio proyecto filosófico frente a Heidegger (incorporando, incluso, muchos de los descubrimientos y desarrollos de éste), es cierto que el impacto de *Ser y tiempo* se dejó notar en Ortega, especialmente en ciertas indecisiones presentes en sus textos de finales de los años 20 y principios de los años 30.

Dasein se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente” (Heidegger, 2012: 34). J. San Martín apunta en esta misma dirección de comprender *Ser y tiempo* como una antropología trascendental (2013: 101).

¹⁷ Blumenberg llegará a decir que “los problemas banales que Heidegger, a menudo con un artificio más brillante y con mayor elegancia, ciertamente no resuelve pero hace desaparecer bajo el manto de las palabras” (2011: 148).

El problema de la postura heideggeriana, como venimos apuntando, es su pretensión de haber superado la antropología filosófica con su proyecto de ontología fundamental. Su crítica a las antropologías se basa en gran medida en una visión simplista de éstas, creyendo que toda antropología partía necesariamente de una comprensión esencialista y teológica del ser humano (Heidegger, 2012: 70). El gran mérito de Scheler, al que Heidegger conocía bien, fue demostrar que esto no era así; y precisamente la antropología filosófica que arranca en los años 20 del siglo XX parte de esta premisa. El acierto y mérito de Heidegger fue mostrar la necesidad de una mayor radicalidad en la aproximación antropológica. Pero su pretensión de estar haciendo algo completamente distinto a la antropología filosófica de su tiempo conllevaba desacreditar los intentos de una antropología crítica que era consciente de sus dificultades, como la de Scheler o la de Ortega. Una pretensión, la de Heidegger, que se acababa revelando espuria, pues lo que vemos en *Ser y tiempo* es que su ontología fundamental no es más que una antropología filosófica renovada, más consciente de sí misma y sus problemas, pero no por ello menos antropológica¹⁸.

La crítica de Heidegger se centra en la denuncia del “giro antropológico”¹⁹, esa actitud según la cual se cree que «nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente», obviamente desde una perspectiva científica” (San Martín, 2013: 56). Para Heidegger, una antropología de este tipo se pierde en la indeterminación, pues las ciencias nos ayudan a conocer “muchos de los rasgos que definen a la especie humana, pero nada de las «notas esenciales»” (San Martín, 2013: 56). Muchos lectores de *Ser y tiempo* aceptaron y adoptaron esta postura contraria a la antropología; algo que, sin embargo, no les llevó a hacer algo

¹⁸ Sobre este punto hay numerosos estudios que defienden una comprensión de la analítica existencial heideggeriana como una forma de antropología filosófica. Entre ellos podemos destacar los estudios de de Fahrenbach (1970) y Otto Pöggeler (1966), así como el de Ignatow (1979). También San Martín apunta a que *Ser y tiempo* podría ser entendida como una teoría analítica de la vida humana como realidad radical en el sentido que tiene este término para Marías (San Martín, 2013: 101). Asimismo Blumenberg entenderá que el planteamiento heideggeriano de *Ser y tiempo* es “una antropología designada como “analítica del Dasein”” (2011: 18).

¹⁹ Cerezo opina a este respecto: “La metafísica de la razón vital no traspasa lo que Heidegger calificó como la era del antropologismo, la posición fundamental por la que nada es entendido ni comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. La frontera, pues, de Ortega es la específica del discurso humanista, con su inevitable carga metafísica” (1984: 335). Estando de acuerdo con la descripción, no lo estoy con la valoración que se desprende de la misma. Pues no creo que este antropologismo (si aceptamos utilizar este nombre ya algo tendencioso) sea una merma a la profundidad o valor de la filosofía de Ortega respecto de la de Heidegger.

distinto a la antropología filosófica, sino a hacerla inconscientemente, sin reconocerla (San Martín, 2013: 231)²⁰, y con ciertos prejuicios gratuitos que acabaron actuando como lastres. Como explica J. San Martín:

Heidegger, aunque desmarcándose de toda antropología filosófica, publica *Ser y Tiempo*, donde realiza con gran maestría la fundación de toda la filosofía en el tipo de ser que es el ser humano, que, en la medida en que es *Dasein*, comprensión y apertura al ser, es un ser cuyo carácter óntico es el ser ontológico. (2013: 31)

Pues la crítica heideggeriana a la antropología, acertada y justa cuando se aplica a la antropología de rasgos o taxonómica, a la antropología científicista que no aborda los datos científicos hermenéutica y filosóficamente, es, sin embargo, errónea cuando se aplica a la antropología filosófica, que surge precisamente para superar las insuficiencias de dichas antropologías taxonómicas²¹. Heidegger niega por principio la posibilidad de cualquier antropología propiamente filosófica, cayendo en un discurso sobre el *Ser* y el *Dasein* innecesariamente abstruso y críptico. Innecesariamente, porque bastaba con especificar el nivel del discurso que sobre el hombre se estaba realizando para evitar caer en los problemas señalados; no era necesario inventar toda una nueva terminología que a la postre sólo confunde y parece hablar de algo completamente distinto, cuando en realidad sólo se está hablando de la vida humana -si bien, es cierto, desde un nuevo nivel de radicalidad.

4. LA REFORMULACIÓN ORTEGUIANA: ANTROPOLOGÍA, METAFÍSICA Y TÉCNICA

En el caso que aquí nos interesa, el de Ortega, creo que ocurrió lo que acabamos de exponer, al menos en parte. Cuando Ortega está alcanzando su madurez filosófica a finales de los años 20, su filosofía apunta claramente a una antropología filosófica de cuño similar a la de Scheler, aunque sin muchas de las insuficiencias del pensador alemán. Sin embargo, cuando Ortega lee en 1927 *Ser y tiempo*, y comprueba el reconocimiento y los elogios que inmediatamente recibe esta obra, el pensador

²⁰ San Martín dirá incluso que “En el caso de Ortega es aún más intrigante, por cuanto antes de 1929 pedía una antropología filosófica y, después de esa fecha, se olvida de ella, pero propone una metafísica de la vida humana como punto de partida de la filosofía” (2013: 231).

²¹ Es por esto que San Martín opina que “Heidegger y Gehlen creo que inauguran una mala tradición de la fundamentación de la relación de una filosofía del hombre y de las ciencias humanas o del hombre” (San Martín, 2013: 58).

español efectúa un pequeño, pero muy significativo viraje en su auto-comprensión para evitar que su filosofía cayera en el tipo de antropología que Heidegger denunciaba y desechaba. Así pasará a hablar de metafísica de la vida humana²², en lugar de antropología filosófica. Y remarcará - aunque ya venía señalándolo desde antes- que la vida de la que venía hablando desde hace años era vida en sentido biográfico, no vida en sentido biológico²³.

Como explica A. Regalado, “Ortega se aprovechó rápidamente de numerosos materiales del edificio construido por Heidegger” (1990: 130), como denotan los conceptos de proyecto o cura²⁴. Sin embargo, desde muy pronto “Ortega entendió desde el punto de vista antropológico los conceptos ontológicos de Heidegger” (1990: 140). Por eso, tras unos años de tanteo (1928-1932) en los que la impresión de *Ser y tiempo* todavía estaba muy reciente y en los que su actividad filosófica disminuyó momentáneamente en favor de su actividad política, ya en 1933 Ortega retoma su proyecto antro-po-metafísico abandonando cualquier tipo de “veleidades ontológicas” (Regalado, 1990: 65). Esto hace que, pese a que pueda afirmarse, como hace Regalado, que Ortega comienza su segunda navegación con ciertos ejercicios ontológicos de estilo fuertemente heideggeriano (Regalado, 1990: 191) —como mostraría paradigmáticamente *¿Qué es filosofía?*—, su verdadera filosofía comenzará cuando retome los verdaderos motivos de su filosofía, abordando desde un fondo fuertemente metafísico los “principios de la *praxis* histórica y social” (Regalado, 1990: 191).

²² Conill precisamente contrapondrá a Ortega con Heidegger en este punto: “Si Heidegger, con su hermenéutica del *Dasein*, transforma la fenomenología en ontología, Ortega transforma asimismo la fenomenología en una metafísica de la vida humana, superando la orientación cartesiana” (2011: 22).

²³ Un texto donde Ortega expone con claridad esta postura es el siguiente: “La realidad que solemos nombrar «vida humana», nuestra vida, la de cada cual, no tiene nada que ver con la biología o ciencia de los cuerpos orgánicos. La biología, como cualquiera otra ciencia, no es más que una ocupación a que algunos hombres dedican su «vida». El sentido primario y más verdadero de esta palabra «vida» no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena -que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta- de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo.” (IV, 556). Sobre esta discusión en torno a los conceptos de vida biológica y biográfica pueden consultarse los siguientes trabajos: Dieguez y Zamora, 2012; Esquirol, 2012; Alonso, 2020.

²⁴ No obstante, el propio Regalado admite que Ortega “Omite sin embargo el concepto de la angustia, piedra angular en el análisis heideggeriano de la cura” (1990: 135). Lo cual indica, pese a que Regalado no contemple esa opción, que bajo un concepto similar como el de cura o preocupación, Ortega y Heidegger estén pensando realidades profundamente distintas con implicaciones prácticamente opuestas.

Por ello podemos decir que, por fortuna, Ortega no cambiará sustancialmente su forma de hacer filosofía. Cuando la impresión de *Ser y tiempo* y su recepción deje de ser tan reciente, retomará en gran medida y con fuerzas renovadas su proyecto de antropología filosófica previo a Heidegger. Lo retomará además aprovechando las grandes intuiciones y descubrimientos antropológicos de Heidegger, pero entendiéndolos precisamente más allá de la auto-interpretación que Heidegger intentaba imponer sobre su obra; entendiéndolos, por tanto, como notas fundamentales de una antropología filosófica todavía más depurada y perfeccionada. Como explica P. Cerezo, Ortega toma el nivel alcanzado por Heidegger, pero añadiéndole “una inflexión antropológica que -según Cerezo- era ajena a la pretensión de fondo de Heidegger” (Cerezo 1984: 315). Efectivamente, como Cerezo declara un poco después, “Ortega hizo una lectura antropológica de *Sein und Zeit*” (1984: 332), una lectura que no creo que sea del todo ajena a Heidegger, como hemos dicho.

No sería justo, en cualquier caso, hablar de la influencia de Heidegger en Ortega exclusivamente como una desorientación o un lastre. En un cierto sentido sí lo fue, e incluso podría decirse que algunos errores heideggerianos fueron asumidos y mantenidos por Ortega hasta el final; pero junto a esta crítica, hay que reconocer también que, cuando Ortega digirió e hizo suyos los hallazgos heideggerianos, su filosofía creció enormemente, no sólo por las aportaciones heideggerianas en aspectos concretos relativos a la comprensión de la vida humana, sino por lo que le sirvió al propio Ortega para encontrar su nivel y su posición filosófica propia²⁵. Como Regalado ha expuesto con precisión, “La búsqueda por parte de Ortega de los presupuestos pre-rationales de la razón encuentra por primera vez un modelo metodológico en *Ser y tiempo*, obra donde Heidegger examinó en detalle el saber óntico de lo *Dasein* como condición pre-ontológica de su ser-en-el-mundo que hace posible y sirve de fundamentación al segundo saber o conocimiento ontológico” (Regalado, 1990: 131).

Esta doble condición confundente y profundizadora de los conceptos heideggerianos puede verse en relación a los problemas antes comentados. Tras leer a Heidegger, Ortega se apresura a abandonar, nominalmente, el epíteto para su filosofía de “antropología filosófica” en favor del de “metafísica de la vida humana”. Sin embargo, cuando Ortega analice más detenidamente y distanciadamente la situación, llegará a ver la

²⁵ “... a la luz de Heidegger, Ortega profundiza y reelabora su analítica de la vida y reorganiza su pensamiento en un nivel metafísico, salvándolo de las ambigüedades psicologicistas y antropologicistas, en que había abundado en los años anteriores” (Cerezo, 1984: 308).

carga innegablemente metafísica que su antropología filosófica ya llevaba ínsita, que una antropología críticamente entendida nunca podía dejar de ser una metafísica, en el sentido pleno y no despectivo de la palabra. Por otra parte, y en sentido análogo, después de esforzarse en especificar y en dejar clara la diferencia entre vida biológica y vida en sentido biográfico²⁶, Ortega se irá dando cuenta de que dicha distinción no es operante, de que la vida biográfica no puede darse más que en un determinado tipo de vida biológica, y que diferenciar tajantemente una de otra es un error. Ortega acabará entendiendo que el supuesto lastre de biologicismo o antropologismo no sólo no era ningún lastre, sino que era su mayor potencial; no era un lastre sino más bien sus raíces, las raíces que sustentaban y nutrían su pensamiento, sin que por ello el árbol de su filosofía se redujera a esas raíces.

Los estudiosos de Ortega han discutido largo y tendido sobre esta problemática, sobre en qué medida y qué sentido puede decirse que el pensamiento orteguiano es una antropología o recae en el humanismo. Ya hemos comenzado a conocer algunas tesis al respecto en los párrafos anteriores, y puesto que las explicaciones son muchas y lo fundamental de mi postura ya ha sido expuesta, sólo escogeré algunas ideas con las que dialogar y delimitar mejor mi posición al respecto.

Uno de los mayores críticos de este antropologismo es el ya citado Cerezo, quien lleva a cabo una lectura excelente, pero muy heideggeriana, de la filosofía de Ortega. Así pues, Cerezo dirá que “durante más de una década Ortega se mueve confusamente entre la Psicología fenomenológica, la Antropología filosófica y la Metafísica” (2011: 105). Una confusión que en realidad es “un equívoco objetivo, esto es, concerniente a la cosa misma, que confundió durante un tiempo al propio Ortega, entre la Antropología filosófica, la ontología fundamental y la Metafísica” (Cerezo, 2011: 104). Esto es ya un punto importante, pues expone que la confusión no es un suceso personal de Ortega, sino un atributo de la propia realidad. Cerezo, no obstante, llegará a la conclusión de que en la obra de Ortega “hay una tesis del ser —«ser significa vivir»—, no un vivir zoológico, sino biográfico, personal. Ahora bien, toda tesis implica una posición (*Setzung*) y puesto que ésta se hace desde la razón vital del *sujeto viviente*, su propuesta desemboca en un extraño mixto de Antropología y Metafísica” (Cerezo, 2011: 135). Una antropología metafísica cuya extrañeza sólo puede provenir de un prejuicio frente a la antropología que la entiende exclusivamente, al igual que Heidegger, como antropología taxonómica, como una ciencia particular. En este sentido, dice Cerezo poco después, Ortega hace metafísica “sin apercibirse de que toda meta-

²⁶ Sobre esta distinción, ver nota 24 de este trabajo.

física coimplica la esencia del hombre” (Cerezo, 2011: 136). Creo, en cambio, que Ortega se apercibía perfectamente de esto, y que precisamente por eso toda su filosofía de madurez tenía que partir de una profundización radical en la pregunta por el hombre.

Otro estudioso crítico con esta concepción antropológica del pensamiento de Ortega es F. Ledesma, quien afirma que “nada habremos avanzado si a la postre entendemos la metafísica orteguiana como una antropología filosófica o como una ontología regional” (2001: 228). De nuevo la crítica, en abstracto, es acertada; pero deja de serlo cuando entendemos, como hemos expuesto anteriormente, que la antropología filosófica no es una ontología regional y que el hombre no es una realidad entre otras. Es precisamente este crucial punto el que más adelante en su trabajo F. Ledesma acierta a apuntar, al proponer que “tomemos entonces el vocablo *hombre* como la cifra de un problema o, más bien, de un ámbito de problemas que se entrecruzan” (Ledesma, 2001: 237). Precisamente porque el humanismo de Ortega no es humanismo al uso²⁷, sino que tiene que ver con una metafísica que toma a la vida humana como punto de partida (Ledesma, 2001: 234).

Este problema es, en esencia, el mismo que el de la distinción de Marías (1973) entre estructura empírica (hombre) y estructura analítica (vida humana). Lasaga (2013: 68) llega a decir que el hombre es abstracto frente a la concreta vida humana, lo cual parece difícil de entender, más todavía si se toma de referencia la definición de Marías de estructura analítica como aquella que se obtiene del análisis. Por ello, no creo que la antropología filosófica de Ortega esté en oposición con su metafísica de la vida humana, sino más bien que ambas se coimplican y, en última instancia, son sólo perspectivas diferentes, de diverso nivel, de un mismo fenómeno. Hablar de un abandono de la antropología filosófica en favor de la metafísica de la vida humana, si bien es correcto para un determinado momento de su producción de gran influencia heideggeriana²⁸, me parece inadecuado para el conjunto de su obra, y sobre todo es una comprensión inadecuada en tanto que es una caracterización que se exige de pensar la relación y articulación entre ambas dimensiones, verdadero nudo gordiano de la filosofía orteguiana.

La propuesta original y propiamente orteguiana sobre este punto va a estar íntimamente relacionada con sus reflexiones sobre la técnica, cuyo

²⁷ Como dice E. Armenteros, “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” (2006: 11, nota).

²⁸ Una influencia heideggeriana que Ortega niega, y que para negarla tiene que llevar a cabo ciertas contorsiones auto-interpretativas realmente asombrosas.

clímax llega precisamente en la década de los años 30. Es precisamente en *Meditación de la técnica*, y más en general en sus reflexiones sobre la técnica de los años 30, donde tiene lugar esta profundización y maduración de su filosofía. De ahí que San Martín hable del lugar fundamental de *Meditación de la técnica* en la arquitectónica de la filosofía orteguiana de madurez (2012: 19)²⁹. Una fundamentalidad, que es también, sin embargo, ambigüedad: “y aquí viene la ambigüedad arquitectónica de la *Meditación de la técnica*. Porque en ella se conjugan dos tendencias; por un lado, el estudio de la posición de la realidad radical en el mundo en el que está o con el que se relaciona mediante la técnica” (San Martín, 2012: 20).

Las expresiones de San Martín, pese a apuntar certeramente al problema, me parece que no acaban de resolver la dificultad. El problema es expuesto por San Martín unas líneas más adelante cuando afirma que el planteamiento de Ortega “implica una diferencia entre la realidad radical y el ser humano, porque, como dirá Ortega y asume su discípulo Marías, el hombre es algo que aparece en la realidad radical” (2012: 21). Esta descripción, si bien no es ajena a Ortega, me parece que no aporta claridad a una concepción orteguiana que sin duda la necesita. En cierto sentido, desde una aproximación fenomenológica, el hombre “aparece” en la realidad radical que es la vida humana. Pero esta posterioridad en el orden de aparición no significa que ese sea también el orden genético y que, por tanto, el hombre surja de la vida humana, al modo, tantas veces citado por Ortega, del varón de Münchhausen que se sacaba del pantano tirándose de sus propios pelos. San Martín concluye presentando el problema del siguiente modo:

Ahora bien, en la medida en que la técnica hace al hombre, estamos en la antropología, porque de ese hombre se hace antropología, mientras que de la realidad radical se hace metafísica de la vida humana (o analítica existencial, o respectivamente fenomenología trascendental). La esencia de la arquitectónica orteguiana (como la husserliana y la heideggeriana de *Ser y tiempo*) consiste en asumir esa posición del principio de la filosofía. Pero la pregunta por la técnica puede estar, y de hecho está, en los dos sitios, porque la arquitectónica no elimina la antropología, sino que la convierte en un topos filosófico ambiguo. Y la mejor prueba es la pregunta por la técnica que aparece a ambos lados de la arquitectónica. La pregunta por la técnica es así anterior a la metafísica de la vida humana, porque tal vida no

²⁹ Explicará San Martín sobre *Meditación de la técnica* que “es coherente que sea uno de los primeros desarrollos originales de ese periodo orteguiano. La técnica es arquitectónicamente el modo como la realidad radical se relaciona con su mundo” (2012: 20).

existía antes de la técnica ¿Pero cuál es entonces el lugar desde el que preguntamos? (2012: 21)

San Martín toca el corazón del problema, y es desde su propio planteamiento desde el que creo que se puede proponer una solución. Pues, ¿no será el caso que la arquitectónica orteguiana, a pesar de las apariencias, difiere en este punto fundamental de la husserliana o la heideggeriana? La respuesta a esta pregunta, como bien intuye San Martín, está en el tema de la técnica, que está a ambos lados porque es su nexo y punto de unión. La antropología orteguiana no es anterior a la metafísica, pero tampoco posterior: es simultánea. La pregunta por el hombre es la misma que la pregunta por la técnica³⁰, y ambas en última instancia no se distinguen de la pregunta por la vida humana. La pregunta por la técnica sólo se puede hacer desde una biología fundamental como la que Ortega confusamente prefijó. De este modo creo que podemos responder a la pregunta que San Martín deja en el aire: “saber si [las reflexiones sobre el hombre y sobre la técnica] son ya metafísica o tan solo preludios de la metafísica” (2012: 22). La respuesta es que son las dos cosas: son preludios de la metafísica que, sin embargo, son ya metafísica.

Como decimos, la clave para resolver este agudo problema de la filosofía orteguiana entre la antropología y la metafísica de la vida humana, no está en otro lugar que en la técnica. Sólo al entender la relación de la técnica con el hombre y con la vida humana, podemos comprender plenamente la filosofía orteguiana. Garagorri ya expresó claramente en la introducción a su edición de *Meditación de la técnica* que el objetivo de Ortega era “inscribir el hecho de la técnica actual en una antropología filosófica” (Garagorri, 1982: 9). Lo mismo encontramos, por ejemplo, en R. Fornet-Betancourt, unos de los primeros en abordar específicamente la filosofía de la técnica de Ortega, quien dirá que “las consideraciones orteguianas al respecto pueden ser entendidas en el sentido de un encuadramiento antropológico de la técnica” (1991: 207). Otros autores han insistido en esta idea, como Atencia³¹ o Armenteros³². No obstante, creo que con señalar la relación entre técnica y antropología no basta, que no

³⁰ Sobre este tema puede citarse la crítica de B. Stiegler a las posiciones “constreñidas por la falsa alternativa del antropocentrismo y del tecnocentrismo -y reducidas a *oponer* hombre y técnica” (2002: 147).

³¹ Atencia considera “acertada la observación de F. Dessauer cuando reprocha a Ortega que habla del hombre en lugar de hablar de la técnica. Lo que afrontan ambos escritos orteguianos es un tema antropológico, un tema netamente metafísico” (2003: 65-66).

³² Armenteros dirá que la técnica “constituye una magnífica ocasión para descender al “subsuelo” de su antropología” (2006: 4).

es suficiente dejar constancia del poso antropológico de *Meditación de la técnica*, sino que hay que ir al fondo de la cuestión para comprender su mutua imbricación e inseparabilidad.

Mitcham, por ejemplo, sí ha comprendido esta ligazón entre ser humano y técnica³³, entendiendo *Meditación de la técnica* como el culmen de la antropología filosófica orteguiana³⁴. Conill, asimismo, insistirá en que lo más importante y significativo de *Meditación de la técnica* es la luz que arroja sobre el ser humano (2013: 48), y que por eso “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” (2013: 49).

El propio Ortega, por otra parte, era perfectamente consciente de lo que estaba haciendo. Justo en *Meditación de la técnica* nos dirá que “La meditación sobre la técnica nos hace tropezar dentro de ella... con el raro misterio del ser del hombre” (V, 567). Y un poco después advierte del problema de que “dando por supuesto que sabemos bien lo que es lo humano, sólo lograremos dejarnos siempre la verdadera cuestión a nuestra espalda. Y esto acontece con la técnica” (V, 568). Adentrarse en la técnica es una y la misma cosa que adentrarse en el ser humano.

Uno de los autores recientes que mejor han visto este punto es B. Stiegler, quien en *La técnica y el tiempo* lleva a cabo una reinterpretación del proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* desde un reconocimiento de la importancia superlativa de la técnica. Así Stiegler partirá de la constatación del fracaso de la ontología desde la comprensión de la intrínseca tecnicidad humana (2002: 148), pues “la invención del hombre, es la técnica. Como objeto y como sujeto. La técnica inventando al hombre, el hombre inventando la técnica. La técnica inventora tanto como inventada. Hipótesis que arruina el pensamiento tradicional de la técnica, desde Platón a Hegel, y más allá” (Stiegler, 2002: 208). Este reconocimiento nos obliga a un replanteamiento de la aproximación ontológica, antropológica y de filosofía de la técnica. Como dice Stiegler, hoy ya es perentorio:

... poner en evidencia la urgencia hoy universalmente sentida, si no claramente reconocida, de una elucidación de las relaciones ontológicas (si se

³³ “Según Ortega, la técnica está ligada, necesariamente, a lo que significa ser humano” (Mitcham, 1989: 60).

³⁴ “*Meditación de la técnica*, que tuvo su origen en una serie de conferencias de 1933, completa *La rebelión de las masas* con una antropología de la técnica. Esta antropología filosófica de la técnica desarrolla sus implicaciones latentes en la más célebre fórmula de Ortega sobre lo que significa ser humano: «Yo soy yo y mi circunstancia»” (Mitcham, 2000: 35).

puede hablar todavía de “ontología”) que mantienen entre sí la antropología y la tecnología en el momento en que ésta última trastorna radicalmente, planteándola quizá por primera vez sin rodeos, la forma misma de la pregunta: ¿cuál es la naturaleza del hombre? (2002: 137)

CONCLUSIONES

Después de nuestro extenso análisis debemos llegar a una conclusión doble, aparentemente paradójica, pero, si se quiere, paradójicamente real. Por un lado, es difícil negar que la filosofía de Ortega pertenece, de una manera quizás heterodoxa, pero por ello menos clara, a la antropología filosófica de origen fenomenológico que emerge con fuerza a principios del siglo XX. La inflexión que la base neokantiana, la condición hispánica o el interés por la biología de Ortega confiere a su antropología filosófica en particular, no niega esta demarcación, sino que en todo caso la reafirma. Así pues, vimos que, con los debidos matices, la propuesta de Ortega se mueve en los márgenes de lo prefigurado por Scheler y luego reconceptualizado por Heidegger en *Ser y tiempo*. Esta descripción de su proyecto filosófico pondría a Ortega en un mismo grupo junto a otros importantes autores como Jonas, Arendt o Blumenberg, entre otros.

Sin embargo, la comprensión orteguiana de la técnica como fenómeno constitutivo y nuclear de la humanidad, altera considerablemente esta descripción, obligándonos a hablar ya no de una mera antropología, sino de una antro-po-técnica³⁵. Esto nos obliga a cambiar la perspectiva y reconocer en la propuesta orteguiana algo más que lo contenido en las propuestas de antropología filosófica antes aludidas. Pese a una base innegablemente común, considero que la filosofía orteguiana, precisamente por su peculiar comprensión del fenómeno técnico –y del ser humano como ser eminentemente técnico–, posee unas potencialidades únicas para nuestro tiempo, caracterizado por el imperio de la técnica y tecnología. Así, espero que este análisis sea una incitación a utilizar, hoy más que nunca, la propuesta filosófica orteguiana para pensar sobre un mundo cada vez más complejo y necesitado de reflexión.

REFERENCIAS

- Alonso, M. (2020). *El hombre no tiene naturaleza*. Un examen de la metafísica orteguiana. *Revista De Filosofía*, 45(1), 69-85.
Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

³⁵ O antro-po-tecnología, si se quiere conservar el subfijo *logos*. No he utilizado esta formulación por lo confundente que puede resultar hablar de tecnología en este contexto concreto.

- Armenteros Cuartango, E. (2006). La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo. *Argumentos de Razón Técnica*, (9), 1-26.
- Atencia Páez, J. M. (2003). Ortega y Gasset meditador de la técnica. *Argumentos de Razón Técnica*, (6), 61-95.
- Benavides Lucas, M. (1984). La retícula biológica en el pensamiento de Ortega. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 135(403-405), 105-119.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (G. Mársico, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Cerezo, P. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Conill, J. (1990). El hombre como animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica. *Arbor*, (533), 49-72.
- Conill, J. (2011). El acontecimiento de las nuevas Obras Completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 5-28.
- Conill, J. (2013). La victoria de la técnica, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger). *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 43-57.
- Diéguez Lucena, A. (2013). La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 73-97.
- Dieguéz Lucena, A. & Zamora Bonilla, J. (2015). Introducción y edición. En J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Esquirol, J. (2012). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.
- Fahrenbach, H. (1970). Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie. En *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt, a. M.: Klostermann.
- Fornet-Betancourt, R. (1991). Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica. Ortega y Heidegger. *Cuadernos americanos*, 5(29), 200-235.
- Garragorri, P. (1982). Nota preliminar. En J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos* (pp. 9-10). Madrid: Alianza.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. (J. Rivera, trad.). Madrid: Trotta.
- Ignatow, A. (1979). *Heidegger und die philosophischen Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension der Heideggerschen Denkens*. Meisenheim/Glan: Verlag Anton Heine
- Lasaga Medina, J. (2013). Animal humano: el paso de la técnica. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 59-72.
- Ledesma Pascal, F. (2001). *Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología a propósito de Ortega*. Madrid: Complutense.
- Marías Aguilera, J. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.

- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- Mitcham, C. (2000). La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos. *Revista de Occidente*, (228), 33-52.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas*. (Tomos I-X). Madrid: Taurus.
- Pöggeler, O. (1966). Existenziale Anthropologie. En *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie, Festschrift, f. M. Müller zum 60. Geburtstag*. Friburgo-Munich: Alber.
- Regalado García, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad.
- San Martín, J. (2012). Ortega y la técnica. *Revista de Occidente*, (372), 11-23.
- San Martín, J. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosofía*. Madrid: Uned.
- Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. (B. Morales, trad.). Guipuzkoa: Hiru.