

# El fabricante nato de universos. Antropología y estética existencial en José Ortega y Gasset\*

Sara Jácome

ORCID: 0000-0002-7146-1336

## Resumen

La definición del hombre es para Ortega el problema más hondamente filosófico. Cabe entonces preguntarse quién es el hombre realmente. El hombre es un lobo para el hombre y es, al mismo tiempo, hijo de Dios, ser adánico y paradisiaco, heredero del pecado original. El hombre es, posiblemente, el ser más inadaptado a su entorno y, en consecuencia, el que se ha visto forzado a transformarlo hasta prácticamente generarla de nuevo desde cero. El hombre es técnica, el hombre es *que-hacer*. Pero el hombre es, ante todo, vida, proyecto, creación de un yo que se erige en el centro de una circunstancia que le pertenece, que le conforma, que le hace, que él mismo es.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Antropología, Circunstancia, Monstruo, Indeterminación, Proyecto, Arte

## Abstract

The definition of man is for Ortega the most profound philosophical problem. It is then necessary to ask ourselves what mankind really is. Man is a wolf to man and is, at the same time, a son of God, an Adamic and paradisiacal being, heir to the original sin. Man is possibly the most ill-adapted being to his environment and, consequently, the one who has been forced to transform it until he has practically generated it again from scratch. Man is technique; man is a task always to be done. But man is, above all, life, project, creation of an "I" that stands at the center of a circumstance that belongs to him, that conforms him, that makes him that he himself is.

## Keywords

Ortega y Gasset, Anthropology, Circumstance, Monster, Indetermination, Project, Art

## 1. La definición del hombre: el problema más hondamente filosófico

Ortega tenía claro, ya desde una época muy temprana que “el problema más hondamente filosófico [es] la definición del hombre” (1908). Las diversas opiniones a este respecto se hayan con frecuencia detrás de las revoluciones políticas, son las responsables últimas de la explosión de los pueblos en forma de revoluciones y, al fin, de todo cambio en el curso de la his-

\* Esta investigación se ha llevado a cabo gracias a la ayuda del Programa VIII Centenario de retención de jóvenes talentos para la iniciación en la investigación en la Universidad de Salamanca financiado por el Ayuntamiento de Salamanca y a la ayuda predoctoral FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. El trabajo forma parte de las actividades del Grupo de Investigación Reconocido en Estética y Teoría de las Artes, adscrito al Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca y está inspirado, así mismo, en un trabajo llevado a cabo a raíz del II Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset, organizado por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, en junio de 2019.

### Cómo citar este artículo:

Jácome, S. (2020). El fabricante nato de universos. Antropología y estética existencial en José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (41), 51-60.  
<https://doi.org/10.63487/reo.163>

 Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 41. 2020  
noviembre-abril

toria. Por ello afirma Ortega que la definición del hombre es “el motor de las variaciones históricas” (I, 177).

El problema nace para Ortega en Europa con Sócrates cuando este se preguntó: “¿Qué cosa es el hombre?” (I, 177). A partir de entonces la filosofía ha ofrecido casi infinitas posibilidades, fijando su atención aquí o allí como faros que descubren, en efecto, realidades existentes, pero cíclopes, sin perspectiva del horizonte complejo que tratan de abordar, sin la profundidad suficiente que sólo se puede conseguir con dos puntos de mira diversos que se encuentran. Desde hace más de veinticinco siglos, aquel bípedo implume ha sido caracterizado de prácticamente todas las maneras imaginables: el *zoon politikon* de Aristóteles no es más que el mismo ser que ríe de Rabelais, el pájaro sombrío de Santo Tomás (I, 6), la *res cogitans* de Descartes, el ser que juzga en Kant, el que trabaja para Marx, el que crea en Bergson... Ante un elenco tan vasto como variado de posibilidades, el raciovitalismo orteguiano se erige, quizás, como una vía que a este respecto posibilita el orden visual de la profundidad, ya que su pensamiento parte de la intersección entre dos tradiciones que han definido al hombre históricamente por uno de sus dos extremos: el racionalismo y el vitalismo.

Incluso antes de iniciar su pensamiento raciovitalista, Ortega ya se esforzaba por dar respuesta a esta cuestión. En “Adán en el paraíso” (1910)<sup>1</sup>, Ortega inaugura el problema de la circunstancia, todavía no refiriéndose a ella como tal, pero estipulando ya una serie de características que terminarán tomando mucha relevancia con el paso del tiempo en su filosofía de madurez. El ser humano precisa de la circunstancia para considerarse como tal: como ser dotado de esa realidad radical exclusivamente humana que es la vida. Esta circunstancia ha de ser externa y debe ofrecer cierta resistencia a la voluntad humana sin, por ello, caer en el otro extremo, suponiendo una dificultad insalvable que no sea compatible con la vida.

Tras el descubrimiento de esta circunstancia concreta que, al tiempo que forma parte de nosotros mismos, nos es extraña e incómoda, surge una de las definiciones negativas del ser humano. Se trata de la imagen del hombre como ser carente e inadaptado a su entorno. Esta definición será puesta en relación con el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola y, asimismo,

<sup>1</sup> “Adán en el paraíso” es un ensayo que, según la cronología ofrecida por Ferrater Mora, en su obra *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, se sitúa dentro de la etapa más juvenil de Ortega, todavía no original. Sin embargo, para nosotros supone la proyección de teorías y conceptos que tendrán una continuidad importante en la obra posterior de José Ortega y Gasset, lo que nos conduce a defender que la fecha de inflexión entre su etapa de juventud -objetivista- y la perspectivista pueda situarse, no en 1914, como suele estipularse, sino, como también defendía Julián Marías, en 1910, fecha de publicación de este ensayo. (Cfr. Julián Marías, *Ortega y la idea de la razón vital*. Madrid: Antonio Zúñiga, 1948, p. 32).

con otra de las definiciones clásicas del hombre, la de Benjamin Franklin, que incurre, para Ortega, en un error.

En el último apartado de este artículo se examinará el sentido oculto que Ortega encuentra en la definición frankliniana. La carencia, en este caso, no se refiere a una serie de cualidades físicas adaptativas a su entorno, sino que se toma en el sentido clásico que la relaciona con el amor. La filosofía es el amor a una sabiduría que no se posee, como el amor romántico es el deseo de aquella persona que tampoco se puede llegar a fundir completamente con uno mismo y la vida, como realidad radical, que nos es dada, nos es dada vacía, convirtiéndose el llenarla en la tarea fundamental del ser humano. El ser humano es proyecto, *es* de hecho lo que todavía no es pero aspira a ser, abriendo el filósofo la puerta hacia la estética de la existencia.

## 2. “Adán en el paraíso”

“El hombre es su vida” (VIII, 432) afirma Ortega. Pero, ¿qué es la vida? ¿Es la vida, esa que nos define antropológicamente, la misma que la que fue dada a Adán? En el capítulo quinto de su ensayo “Adán en el paraíso” Ortega parece indicar que sí: “Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida” (II, 64). Según esta cita, Ortega parecería no ir en una línea muy distinta a la del texto bíblico, donde: “también está escrito: Fue hecho el primer hombre Adán alma viviente; el posteror Adán, espíritu vivificante”<sup>2</sup>. Sin embargo, si avanzamos en la lectura del texto orteguiano encontramos importantes matices que le alejan de las Sagradas Escrituras: “Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema” (II, 64), prosigue Ortega, lo que nos indica, en primer lugar, que el filósofo madrileño no está haciendo aquí referencia a la vida biológica, sino a una vida cuya característica primera es “sentirse vivir” y, en segundo lugar, y he aquí donde encontramos una diferencia esencial a la cuestión que aquí nos ocupa, que vivir se trata de un problema.

El hombre –Adán–, en tanto que vida, necesita de su circunstancia. Vivir, para Ortega, es un “problema, percatación, sentirse vivir, lo que llamará después preocupación”<sup>3</sup>. Si vivir es un problema, una actividad que ha de llevarse a cabo con esfuerzo, un motivo de preocupación, se hace evidente la discordancia existente entre ese *vivir* y la posibilidad de vivir en el Paraíso. De hecho, para el filósofo madrileño, la realidad del paraíso no constituye, siquiera, una *circunstancia*. A partir de 1914, Ortega encontrará aquella célebre fórmula: “yo

<sup>2</sup> 1 Corintios 15:39-45, Reina-Valera 1960 (RVR1960).

<sup>3</sup> Julián MARÍAS, *Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 351.

soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, de la que se deriva que si el hombre pudiera vivir imbuido en una no-circunstancia, su *yo* quedaría amputado de uno de los dos ingredientes esenciales, no pudiendo considerarse, por tanto, que *vive*.

Así pues, se hace claro que no es tanto el Adán que aparece en el título del ensayo –aquel que “apareció en el Paraíso”– quien encuentra la vida, sino el Adán desterrado, que se convierte, por fin, en “soporte del problema infinito de la vida”. En este sentido, podría decirse que no es Dios quien da la *vida* al ser humano, sino Eva, tentada por la serpiente, quien abre esta dual –magnífica y aterradora– posibilidad al hombre. Teoría que queda refrendada en el texto *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, cuando Ortega afirma: “El paraíso es el mundo mágico (...). El mundo, en cambio, es el antiparaíso” (VIII, 619). Efectivamente, la circunstancia ha de ofrecer un punto intermedio entre la absoluta dificultad y la absoluta facilidad:

Este elemento [en el cual tiene que existir el hombre] es la circunstancia. Si ésta se compusiese sólo de dificultades, si la circunstancia fuese absoluta dificultad, es evidente que yo no existiría —no tendría cabida en ella, me vería por ella desde luego negado, aniquilado. Si, viceversa, la circunstancia se compusiera sólo de facilidades, si al oprimir con mi mano el muro que me estorba éste cediese, yo no tendría la noción ni la emoción de resistencia —la circunstancia sería una prolongación de mí mismo (IX, 532).

Manuel Benavides Lucas, en su obra *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, apunta que la posibilidad de concebir el mundo como un paraíso se mantuvo en Ortega vigente hasta 1920. En aquel entonces, la ameba servía al joven filósofo de metáfora para describir una forma de vida perfectamente adaptada al mundo que la circundaba pues ella “no necesitaba más que formar de su organismo un pseudópodo cada vez que lo necesitaba”. Adán todavía en el paraíso sería como una ameba que “manifestaba la más perfecta acomodación (...) con su entorno”<sup>4</sup>.

Sin embargo, esta situación no sería duradera ya que en 1924, según Manuel Benavides, se produce una “grieta en el paraíso”<sup>5</sup> con la aparición del hombre “excéntrico” dentro de la antropología orteguiana que, en los años por venir, no haría más que acrecentarse, hasta llegar a un punto en que el paraíso dejó de tener cabida dentro de la concepción antropológica de Ortega. Para Benavides, hasta 1929, Ortega desarrolló su pensamiento mirando “en el espe-

<sup>4</sup> Manuel BENAVIDES LUCAS, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988, p. 342.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 285.

jo del animal adaptado a su mundo”<sup>6</sup>. A partir de esa fecha, y ya con las fracturas anunciadas en 1924, ese “espejo se hizo añicos (...) y comenzó a erigirse contra él: el hombre no es el chimpancé de Köhler ni es animal ninguno, sino un tránsfuga de la animalidad, un monstruo inadaptado, una pura anomalía biológica que, lejos de poder mirarse en el mirífico pseudópodo de la ameba, solo halla ante sí un espejo en que hacerlo: sus propios trebejos, su propia técnica”<sup>7</sup>.

Es interesante que, en este sentido, el final del desarrollo de la concepción orteguiana termine llevando al filósofo a considerar al hombre como un “monstruo propicio”. Efectivamente, a partir de los años treinta, coincidiendo con el descrédito del vitalismo en biología, la situación personal y política del autor, así como el descubrimiento de la analítica heideggeriana del *Dasein*, Ortega deriva hacia una concepción del hombre radicalmente opuesta a aquella en que podría, todavía, parecer una ameba: un animal adaptado, coincidente con su mundo. A partir de entonces, “la idea del hombre como animal inadaptado, indigente, inespecializado, infeliz, se radicaliza progresivamente”<sup>8</sup>.

Es ya en esta nueva fase cuando Ortega descubre el término “monstruo propicio” o “monstruo prometedor”. La anomalía se convierte, de esta forma, en una realidad positiva susceptible de convertirse en fortaleza. Los monstruos, que para Ortega son “las realidades constitutivamente inhabituales”, tienen de este modo una misión en el mundo: ellos son los portadores de la posibilidad de un cambio de dimensiones profundas, los que pueden cambiar lo que en sentido genético –biológico– es el hombre. Llegado su momento idóneo, el monstruo *promisor* o prometedor se torna la mejor solución al problema de la vida y suscita un cambio en la “célula germinal” de lo que es el hombre.

### 3. El animal con el fuego en el puño

El monstruo prometedor supone así una potencialidad de cambio a nivel genético. Pero también supone la aceptación de una definición del ser humano como criatura no adaptada a su mundo, lo que le conduce a la técnica, esa capacidad de transformación del mundo externo, que se convierte así en una de las cualidades más importantes que el ser humano posee.

Para Ortega, fue el fuego el primer descubrimiento técnico que permitió al ser humano controlar la naturaleza y “la raíz de todos los demás”: “el hombre es, ante todo, el animal con el fuego en el puño, (...) surgió en la Naturaleza

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 355-356.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 353.

como la bestia flamígera” (VI, 303). El fuego sería así el comienzo de una larga cadena de acontecimientos que llevaron al hombre, progresivamente, desde la prehistoria hasta la postmodernidad, con el radical cambio del mundo circundante que esto ha supuesto y que ha llevado a convertir en un desafío encontrar hoy en el mundo un rincón sin antropizar. Es por ello que Ortega examina con interés la definición del hombre como *homo faber* o, como lo llamaba Franklin, “animal *instrumentificum*” (VI, 388).

Ortega advierte que esta definición, si bien llama la atención sobre una de las características más propias y esenciales del ser humano, no es suficiente ni puede funcionar de manera autónoma, ya que, si bien el hombre es capaz de fabricar instrumentos, útiles y trebejos que le sirvan para vivir, el ser humano “no se define por aquello que es capaz de hacer, pero que puede muy bien no hacer. Ahora no estamos fabricando instrumentos en el sentido que solía tener esa definición, y, sin embargo, somos hombres” (VI, 388). A continuación, se tratará la definición del *homo faber* o animal *instrumentificum* por la relación directa que puede establecerse entre ésta y la noción del hombre como un ser indigente e inadaptado a su entorno, dejando para el siguiente apartado la posibilidad que Ortega también despliega de esta misma definición enunciada por Franklin.

Esta imagen de hombre indigente, inadaptado, sería también la que Pico della Mirandola defiende en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486). Para Pico, el ser humano es digno y admirable porque se le ha concedido una naturaleza cambiante y la capacidad de transformarse y definirse a sí mismo, dependiendo de él, en última instancia, lo que llegue a ser. Esta virtud camaleónica proviene, en realidad, de una carencia: durante el reparto de las diversas cualidades a los seres vivos, el hombre fue olvidado, dejado el último, sin herencia propia, desposeído de garras, de colmillos, de alas, de aletas, de pseudópodos... el hombre no recibió una calidad que le permitiera adaptarse al mundo en que se iba a ver *lanzado*. Su existencia, por tanto, no estaba asegurada. A cambio, tampoco constreñida. La indeterminación del hombre abrió en él la posibilidad de convertirse en aquello que deseara y la necesidad de elaborar sus propias estrategias de adaptación al medio. La técnica serviría, en este contexto, para trabajar más sobre la realidad externa que sobre la propia, es decir, para hacer cambiar el mundo con el fin de lograr que este sea menos peligroso y azaroso.

El Renacimiento, supone una nueva etapa en la historia para la definición del ser humano. Precisamente por ello, explica Ortega: “hay que alojarlo en el cajón donde tenemos colecciónadas las «crisis históricas»” (IX, 1168). Para Pico, “con su encantadora sinceridad de joven príncipe de cuento que se va pronto a volatilizar en la gracia purísima de una muerte prematura” (IX, 1168), la naturaleza cambiante del hombre y su capacidad de transformarse a sí mismo ha-

cen de él un ser admirable por encima de todas las demás criaturas. De este modo, el ser humano es digno no por alguna característica o cualidad que poseyera, sino, precisamente, por su carencia de una facultad teleológica que le dirigiese hacia un devenir concreto y prefijado, por su naturaleza indefinida e ilimitada. En este sentido, el hombre camaleónico de Pico, como ser indeterminado, se asemeja también al hombre según el pensamiento orteguiano:

Esa capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda en principio excluirse de su posibilidad, es el verdadero significado de la palabra “hombre” (VI, 316).

Se trata, por tanto, de una definición negativa. El hombre no es un ser adaptado ni determinado. Finalmente, la definición más completa o correcta, en este caso, no es aquella que dice lo que el hombre es, sino lo que no es. Esto tiene profundidad, no sólo desde un punto de vista epistemológico, sino también ontológico, puesto que el hombre, de facto, es aquello que no es, pero que aspira a llegar a ser.

#### 4. El ser humano como novelista de sí mismo

Efectivamente, el hombre es proyecto y es futurición. Vive amparado en un marco temporal complejo que no ha elegido. Volcado hacia el futuro, el pasado es el único *lugar* donde poder hacer pie para lanzarse hacia aquello que todavía no es, pero que se proyecta desde un presente constantemente perecedero. El presente es un interfaz inestable entre lo que está dejando de acontecer y que se convertirá en sustrato sobre el que construir nuestra persona futura y ese futuro, desconocido, anhelado, que se abre ante nosotros y en función del cual -*bacia* el cual - vivimos.

Hicimos referencia con anterioridad a la definición de Franklin del hombre como animal *instrumentificum* y al error que subyacía, según Ortega, en esta definición positiva del hombre. No obstante, advierte Ortega “habíamos de dar a esta noción un sentido radicalísimo que sus autores no sospecharon jamás” (VI, 388). En efecto, el hombre está, a cada instante, viviendo según lo que el mundo es para él, y:

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos (VI, 389).

Si para Descartes, tras la caída del sistema científico y la necesidad de encontrar, a través de su método, la primera verdad indubitable, su hallazgo es que aquello que es claro y distinto –evidente– es que el hombre piensa, luego existe, para Ortega existe algo primero, una realidad radical todavía anterior. Para él: “La vida es saberse –es evidencial” (VIII, 354). Es por tanto la vida, íntimamente unida a esa mundanidad y circunstancialidad, la realidad radical para Ortega, y no aquella *res cogitans* desposeída de mundo, alma incorpórea casi solipsista que encuentra Descartes, separada de todo aquello que le rodea y que, de no ser por Dios, podría en realidad estar inventando el resto de la realidad: aquella *res extensa* que se abría ante sus sentidos pero de la que era independiente. Ortega también nos habla de inventar mundos, pero el significado es radicalmente distinto al que podría tener en Descartes. Para Ortega, el hombre y su circunstancia forman un todo que representa fidedignamente la metáfora de los *dii consentes* –esa pareja de dioses que nacían y morían juntos– a la que hace referencia en su obra *¿Qué es filosofía?* (VIII, 355).

Hemos examinado ya brevemente la capacidad del ser humano para hacer cambiar su circunstancia. A través de la técnica, el hombre ha sido capaz de transformar el mundo circundante. Sin embargo, si esto es así, e inaugurábamos el apartado anterior precisamente con el fuego como primer descubrimiento técnico del hombre que se remonta casi al inicio de su existencia como *homo sapiens*, Ortega precisa que “la efectiva transformación técnica del mundo es un hecho recentísimo y que ese cambio está produciendo ahora –ahora y no desde hace un siglo– sus consecuencias radicales” (X, 128). Esto, unido a la reflexión anterior que nos conduce a afirmar que cada ser humano posee su propio mundo, o *mundos*, nos permite observar que lo realmente importante no está tanto en la materia externa, sino, casi hermenéuticamente, en los ojos de quien mira. Es por ello también que la atención tiene un papel fundamental en la estética de la existencia orteguiana, así como “el corazón, máquina de preferir y desdeñar” (V, 499). Del mundo, sólo conocemos una pequeña parte, y esta parte depende de nuestras preferencias, de allá donde deseemos poner nuestra atención, de las elecciones que vamos haciendo a lo largo de nuestro día a día cotidiano para llenar nuestra existencia. Por ello, mi mundo, aunque resulte paradójico es diferente al de cualquier otro: por mucho que compartamos el mismo cielo, el mismo contexto, incluso el mismo techo, cada uno veremos un mundo diverso. Precisamente, porque “donde está mi pupila no está la otra”, cada hombre –y mujer, se sobreentiende– “tiene una misión de verdad” (II, 163).

El hombre es el novelista de sí mismo, y si bien puede inventar paisajes, existe un marco prefijado con anterioridad sobre el que, sin anuencia previa, será lanzado. La circunstancia y el cuerpo, como circunstancia más cerca-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

na, carga una importante dosis de fatalidad. Podemos decidir asuntos externos, relacionados con la moda, por ejemplo, pero no podemos decidir que nuestro corazón late a un ritmo determinado después de un brinco, ni podemos decidir que la dolencia de una enfermedad desaparezca. Sí queda dentro de nuestras posibilidades, como ya desde muy temprano vislumbraron los filósofos helenistas, el cómo, desde nuestra alma, vamos a afrontar, a *soportar* esos dolores.

Porque la vida es eso, es soportar, llevarse en vilo. “Todo hombre o mujer que llega a madurez sintió en una hora ese gigante cansancio de vivir sobre sí mismo, de mantenerse a pulso sobre la existencia” (II, 583). Ante ello, Ortega propone el amor, que dota “al cosmos de una topografía afectiva” y le proporciona modelado (II, 583). De este modo, “el mundo mostrenco, igual para todos, se hace entonces «mi» mundo privado” (II, 583), aquel que, teniendo en cuenta aquella “misión de verdad” de cada ser humano, contribuiría a su encuentro.

En conclusión, el hombre está íntimamente ligado a su circunstancia; una circunstancia que, para ser tal, ha de presentar ciertas dificultades. En el ser humano, las dificultades nacen, en primer lugar, de su falta de adaptación al medio, razón que conduce al hombre a su necesidad de la técnica para poder modificar las condiciones adversas que la circunstancia le impone. No obstante, la técnica no es la característica primigenia, sino una consecuencia derivada de su falta de adaptación y de su indeterminación. La indeterminación es tal que el hombre no es tanto lo que es en cada instante, sino que es lo que todavía no es, pero que aspira a llegar a ser. El ser humano es así un proyecto, es la obra de arte siempre en formación y es, al mismo tiempo, el artista creador; la escultura y la mano que lleva el cincel, que experimenta la resistencia de la roca sobre la que esculpe. El hombre es un fabricante nato de universos. Cambia su genética gracias a las anomalías, a su cualidad de monstruo propicio, cambia el mundo a través de la técnica, cambia su destino a través de sus elecciones, pero, sobre todo, genera mundos propios a través de su vivir, de su mirada y de su vivencia subjetiva de la realidad. Vivimos, cada uno, en un mundo diverso que aporta verdad al mundo mostrenco, anómalo y hostil sobre el que todos compartimos nuestra existencia. ●

*Fecha de recepción: 21/01/2020  
Fecha de aceptación: 18/09/2020*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENAVIDES LUCAS, M. (1988): *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- CALDERARO, J. D. (1961): *La dimensión estética del hombre. Ensayo psicológico sobre el arte*. Barcelona: Paidós.
- FERRARI NIETO, E (2019): "El recorrido de la analogía metafísica del actor en la comprensión de Ortega de la vida como tarea", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII, pp. 319-337.
- FERRATER MORA, J (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- GOLDSCHMIDT, R. (1933): "Some aspects of evolution", *Science*, pp. 539- 547.
- MAILLARD, M. L. (2009): "Ortega y la circunstancia", *Revista de Estudios Orteguianos*, 18, pp. 211-227.
- MARIAS, J (1960): *Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARIAS, J (1948): *Ortega y la idea de la razón vital*. Madrid: Antonio Zúñiga.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2001 [1914]): *Meditaciones del Quijote*, Edición de Julián Marias. Madrid: Cátedra.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ZAMORA BONILLA, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.