

“El centauro Quirón”

José Luis González Quirós, Universidad Rey Juan Carlos, España

Resumen: Como tantas veces sucede con la filosofía de Ortega, una hermosa metáfora le sirve de solución de compromiso para compatibilizar dos versiones en tensión en el seno de su pensamiento. Por una parte, Ortega es fiel a una imagen de la técnica como criatura del deseo y como generadora de problemas, a una visión convencional de la técnica, pero, por otra parte, Ortega ha sido capaz de ver en la técnica unas dimensiones más amplias e interesantes que la de la generalidad de sus contemporáneos, la técnica como descubrimiento de la posibilidad, como creación de un mundo nuevo que se hace posible porque la realidad se desvela bajo sus requerimientos como algo más amplio y más complejo, más seductor. La técnica puede ser como el centauro Quirón, que fue el maestro de los griegos, algo que nos guía hacia una comprensión más compleja de la realidad, de nuestro ser en ella, y como tal, una nueva vía filosófica para apoderarnos de lo que son y pueden ser las cosas, del sentido de nuestra vida.

Palabras clave: Técnica, posibilidad, deseo, realidad, fantasía, necesidad, tecnología, creación, vida

Abstract: As so often happens with the philosophy of Ortega, a beautiful metaphor serves as a solution to reconcile two versions in tension within his thought. First, Ortega is loyal to an image of the technique as a creature of desire and as a generator of problems, to a conventional view of the technique, but, moreover, Ortega has been able to appreciate wider and more interesting dimensions in the technique than the majority of his contemporaries, the technique as discovery of the possibility, as the creation of a new world that is possible because the reality is revealed in its requirements as something broader and more complex, more seductive. The technique can be like the centaur Chiron, who was the master of the Greeks, which leads us to a more complex understanding of the reality, of our being in it, and as such, a new philosophical way to seize what things are and can be, the meaning of our life.

Keywords: Technical Ability, Desire, Reality, Fantasy, Need, Technology, Capacity, Life

EN 2010 SE cumplieron los 75 años de la primera publicación, en las páginas de *La Nación* de Buenos Aires (entre abril y octubre de 1935), de *Meditación de la técnica*, las lecciones con las que Ortega inauguró la Universidad Internacional de Santander en 1933. Como tantas veces sucede con la obra de Ortega, la trascendencia y la rotundidad de sus ideas, verdaderamente importantes para cualquier filosofía de la tecnología, no ha alcanzado el reconocimiento que sería lógico, tal vez porque su propia brillantez induce a tomarlas de manera superficial y fácil, tal vez por la provisionalidad y precariedad de la forma en que fueron dadas a conocer. Hay en este trabajo de Ortega aportaciones muy sustantivas que, a nuestro entender, no siempre han sido recibidas con todo su valor. Junto con algunos escritos posteriores, constituyen el núcleo del pensamiento orteguiano sobre un tema que Ortega se adelantó a considerar como de la mayor importancia tanto desde el punto de vista de la práctica como desde el punto de vista filosófico, es decir, para Ortega, metafísico.



Para un lector contemporáneo, es casi seguramente inevitable resultar severamente sorprendido, como podría decirlo Ortega, por una afirmación muy controvertible del filósofo y que se ha tenido, en cualquier caso, como seña de identificación de su filosofía de la técnica. Me refiero a un pasaje terminal del quinto capítulo de sus lecciones sobre el tema en que Ortega afirma lo siguiente:

“Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada. Hoy la cosa comienza a hacerse patente, pero ya en 1922 se me ocurrió enunciar el grave hecho: ‘Europa padece una extenuación en su facultad de desear’” (2006, 576)¹.

Para empezar con lo más atrevido, no querría dejar de indicar que esta idea que acabamos de consignar me parece casi por completo ajena a lo que hay de más valioso en la filosofía orteguiana de la técnica. Aquí se menciona *deseo* y lo que Ortega tiene en la cabeza, a mi modo de ver, cuando es más sagaz y original, no es tanto el *deseo*, que no deja de remitir a una naturaleza carente, como la *invención*, que remite, por el contrario, a una realidad abierta, a la fantasía y a su peculiar comercio con las limitaciones y posibilidades de la realidad.

El breve texto orteguiano que se conoce como *Meditación de la técnica* es un texto desigual en el que, junto a intuiciones realmente originales y profundas sobre el ser de la técnica y sobre su papel en la vida humana, se contienen otra serie de apreciaciones más propias del aire de una época que de un pensamiento original y bien trabado.

Ortega era muy consciente de estar iniciando una reflexión importante y en la que se iba a encontrar con escasa o nula compañía. Esa situación pudiera explicar que Ortega, pese a su maestría y clarividencia, no maneje de manera plenamente coherente una serie de términos con los que trata de perfilar su intuición más poderosa y original. Desde mi punto de vista, esa idea de fondo reaparece con enorme fuerza y mayor nitidez en la conferencia de Darmstadt en 1951, nada menos que dieciocho años después, y con dos guerras crueles y devastadoras de por medio.

Durante ese largo período de tiempo, el pensamiento de Ortega había madurado y su concepción de la técnica no incurre ya en las vacilaciones, en cierto modo contradictorias, de su primera aproximación al tema y ha abandonado, además, ciertas ligerezas de su tratamiento inicial. Sin embargo, Ortega, al margen de anotaciones más o menos marginales, no había vuelto a ocuparse directamente de la técnica, pese a su declaración de que este asunto le atraía de un modo muy especial. En efecto, a propósito del tecnicismo, de lo que él creía pudiera tomarse como una cierta esencia o esqueleto de la técnica, Ortega dice lo siguiente:

“Esto nos obliga a hablar algo del tecnicismo de la técnica. Para algunos eso y sólo eso es la técnica. Y sin duda, no hay técnica sin tecnicismo, pero no es sólo eso. El tecnicismo es sólo el método intelectual que opera en la creación técnica. Sin él no hay técnica, pero con él solo tampoco la hay. Ya vimos que no basta

¹ Ortega se remite aquí, obviamente al prólogo a la segunda edición de su *España invertebrada*. Véase, en la reciente edición de sus Obras Completas, el tomo III y, especialmente, la página 421.

poseer una facultad para que, sin más, la ejercitemos. Yo hubiera deseado hablar largo y tendido sobre el tecnicismo de la técnica, así actual como pretérita. Es tal vez el tema que personalmente me interesa más. Pero hubiera sido un error, a mi juicio, hacer gravitar hacia él todo este curso” (2006, 599).

Esta afirmación, que revela el intenso interés y curiosidad que en él suscitaba el poderío de la moderna tecnología, pone de manifiesto que Ortega era muy consciente de que sus conferencias santanderinas no trataban directamente del *tecnicismo de la técnica*, por emplear su terminología, sino de algo ligeramente distinto, del sentido que la técnica tenía en el conjunto de la vida humana, de la cultura. Por esta razón, muchas de las cosas que Ortega dice de la técnica en las lecciones de Santander son, en realidad, afirmaciones acerca de la cultura, sin que el autor haya hecho el esfuerzo suficiente para distinguir la caracterización de ésta y la de aquélla. A esta forma de lectura de su *Meditación de la técnica* contribuyó poderosamente la nota preliminar del editor del texto orteguiano (1996, 9-10), Paulino Garagorri, quien, tras calificar la técnica como una invasora presencia considera que el objetivo del filósofo es “inscribir el hecho de la técnica actual en una antropología filosófica”.

El Ortega de verano del 33 oscila entre dos ideas distintas acerca del significado y la importancia de la técnica. Por una parte, la idea con la que ha comenzado sus intervenciones, la afirmación radical de que “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (1996, 13). Y por otra, la idea, bastante más convencional, del carácter artificioso de la técnica, de que la técnica pudiera considerarse incluso como un matarife del deseo, de la facultad de desear, justamente la lectura que algunos han subrayado como característicamente orteguiana. La fuente de que mana esa manera de leer a Ortega es la convicción de que la técnica en sí misma, por así decir, carece de interés y aun de sentido, que lo que nos importa de ella es, precisamente, aquello que *interfiere* con la vida humana, una forma de hacer filosofía de la técnica que no está en desuso, ni mucho menos, como lo ponen de manifiesto las siguientes afirmaciones de Fernando Broncano (1995, 101), en un texto cuyo título es un homenaje explícito a la obra orteguiana: “Nos preocupa filosóficamente la tecnología porque descubrimos la complejidad de los problemas que genera la tecnología en el conjunto de la sociedad y sus formas de desarrollo”.

Sin que falten en el texto orteguiano afirmaciones sobre la técnica que puedan entenderse en este sentido (como crítica de la artificiosidad frente a la naturalidad, o como algo que interesa en la medida en que complica la existencia), el nervio principal de Ortega está en otra idea, en la convicción de que la técnica es algo esencial al hombre porque le liga de manera radical con la realidad, con su realidad, precisamente porque le ayuda a ser quien es, o quien desea ser. En realidad, aunque Ortega incurra en ocasiones en el tópico de considerar que la técnica nos oprime, siempre puede releerse su texto, como muy bien anota Dust (1993, 124), como una afirmación de que la técnica es, más bien, una posibilidad permanente de la vida humana.

En 1951, cuando se dirige a los arquitectos alemanes en Darmstadt, Ortega se rebela contra la pretensión heideggeriana de pensar la técnica sobre la base de que constituya alguna especie de elección, y, mucho menos, una elección equivocada. Ortega fue muy consciente de haber dicho (1996, 120) “aproximadamente lo contrario” que Heidegger. El título de la

intervención del filósofo madrileño “El mito del hombre allende la técnica”, resulta un tanto extraño, pero puede entenderse perfectamente en el sentido de que Ortega creía que el empeño en hablar de un hombre al margen de la técnica y, por ello, más real o verdadero, constituía un error de fondo frente al que era necesario enhebrar una explicación más honda y más radical. El Ortega (1996, 128) que se atreve a profetizar que “pronto va a haber grandes ciudades marineras” o que (1996, 129) “habrá ciudades flotantes en el aire, habrá ciudades intersidérales”, no está siendo, en absoluto, un pensador pesimista, como a veces se ha pretendido². En Darmstadt, Ortega insiste en caracterizar al hombre como un ser insatisfecho, y en afirmar que esa insatisfacción es uno de los tesoros mayores que poseemos, una de las más hondas claves de nuestra capacidad de vivir de manera creativa.

Ortega ofreció, posteriormente al citado coloquio, repetidos testimonios y disculpas puesto que quedó muy insatisfecho de su intervención o, tal vez mejor, de lo que pudo dar a entender con su intervención, en un asunto en el que estaba profundamente persuadido de tener una visión más honda y radical que la heideggeriana, de tener razones muy de fondo para discrepar de las reticencias con las que Heidegger se refirió a la técnica. Frente al filósofo alemán que había mantenido la prioridad del habitar sobre el construir, Ortega había mantenido que el hombre es el animal que ha entrado dentro de sí mismo y que eso le ha hecho inteligente y libre, pero también, e irremediamente, hijo de la fantasía, del pensar. Ello supone afirmar que no hay nada en el hombre que sea realmente previo al descubrimiento de sí mismo y de su ser como un ser fundamentalmente abierto a la posibilidad, a caer en la cuenta de que, por así decirlo, la realidad es más amplia y compleja de lo que parece ser, es más compleja de lo que su apariencia nos indica, de modo que la libertad que nos gobierna nos impele a examinarla y recorrerla para construir nuestro mundo, nuestro lugar en ella.

Ortega (1996, 128) sostuvo, frente al pensador alemán, que el habitar no precede al construir porque el habitar no le es dado al hombre que es un intruso en la naturaleza. Muy lejos de las pesquisas heideggerianas sobre la esencia del habitar, que trataban de encontrar algo que, más o menos oscuramente, parece haberse perdido, y que podría ser una posibilidad fundamental de la vida humana, Ortega mantenía y se reafirmaba en una visión esperanzada y mucho más positiva de la técnica; usando el mismo proceder filológico que el alemán, proclama que tanto el verbo *habitar* como el verbo *ser*

“no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre” (1996, 133).

Para Ortega (1996, 114) el hombre, lejos de vivir meramente sobre la tierra, vive, por una parte, sobre unas creencias, sobre una filosofía y, por otra, sobre una esencial insatisfacción o inadaptación: y esta es, desde luego, una idea central en su conferencia en Darmstadt. Así, dice literalmente:

“El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto *–la insatisfacción–* es lo más alto que el hombre posee; precisamente porque trata de tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca he tenido” (1996, 107).

². Por ejemplo, Verónica Sanz (2002, 107)

Es evidente que Ortega había interpretado esa insatisfacción de una manera más negativa en *La rebelión de las masas* al constatar que el hombre masa no se conforma con ninguna jerarquía, siendo incapaz de reconocer sus propios límites. Aquí tropezamos de nuevo con la ambivalencia que atraviesa toda la meditación orteguiana sobre la técnica porque las mismas cualidades pueden ser un factor de derrota o un motivo de éxito, dependiendo, justamente, de cómo se trate con ellas, de cómo se elija la vida de cada cual.

Ortega partía de afirmar que la técnica es un movimiento de sentido contrario a todos los naturales, porque no consiste en la adaptación del hombre al mundo, sino en la adaptación del mundo al hombre y, *a fortiori*, en la creación de un mundo nuevo en el que el hombre pueda ser quien anhela ser. En las lecciones de 1933, Ortega combate la idea de que la técnica tenga que ver con las necesidades y ello, precisamente, porque el concepto de necesidades humanas le parece que se ha analizado de manera poco cuidadosa, como también le parecería confusa la idea de instinto (2006, 554).

Ortega, haciendo una de esos malabarismos conceptuales que le eran tan gratos, nos dice que hay que ver lo necesario en lo superfluo para subrayar el carácter dinámico de la vida humana, y el papel que en ella juega la técnica:

“el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables; y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados *por* e inspirados *en* el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación” (2006, 563).

Véase pues cómo, en la meditación orteguiana, la necesidad da pie al *deseo*, pero éste se sitúa más allá de cualquier mera naturalidad, se constituye en proyecto, en la persecución de algo que no hay, cuyo cumplimiento transforma la mera necesidad de vivir en el empeño por vivir bien. No hay, por tanto, una oposición entre ambas ideas, lo que hay es una doble jerarquía temporal y valorativa por la cual el hombre intenta zafarse de la necesidad precisamente para poder vivir a su manera, para poder llegar a ser quien quiere ser. La técnica es justamente quien hace posible ese trayecto. Si para los aristotélicos el movimiento es el paso de la potencia al acto, para Ortega la técnica es una especie de metabolización humana de las necesidades en posibilidades y, visto de otro modo, el descubrimiento de que la realidad es más que ella misma, que está nimbada de posibilidades a la espera de que alguien las realice.

Desde un punto de vista sociológico no se le escapó a Ortega la enorme paradoja de que el desarrollo técnico haya contribuido a crear una estirpe de hombres indignos de sus posibilidades, ese *hombre masa* que ni entiende el pasado y que acaso no fuere capaz de gobernar el porvenir. Ortega manifestó con cierta frecuencia el temor de que esa clase de hombres inmaduros e insuficientes, a los que veía apoderarse del planeta, llegasen a ser incapaces de sostener nuestra civilización. Creo que, desde el punto de vista tecnológico, los temores, ya casi centenarios, de Ortega bien pudieran disiparse, otra cosa es lo que acaso se hubiere de decir en relación con otros asuntos menos inteligibles que la dinámica del progreso tecnológico.

En cualquier caso, lo que me propongo es mostrar cómo en la meditación orteguiana sobre la técnica hay una permanente ambigüedad entre términos que sugieren una tensión que está

pendiente de resolver. Haremos un breve recuento de los términos en que se expresa esa ambigua tensión, para subrayar el recurso con el que Ortega trata de aquietarla.

En primer lugar, la tensión entre la idea de que la técnica es la condición esencial de la vida humana con la que empezaban sus lecciones de 1933, en contraposición con la idea, más común que seguramente tenían presente sus oyentes. Estos compartirían, sin duda, la idea de que la técnica es algo de algo añadido o superpuesto a la naturaleza, la vieja tradición que contrapone lo natural y lo artificial. Ortega que era un auténtico maestro en el arte de captar la atención, empezó por sorprender a sus oyentes, para matizar luego su afirmación de una manera más ecuánime y conforme a un historicismo más aceptable:

“supongamos que la técnica no fuese consubstancial al hombre, sino un añadido que sobre su existencia elemental y primaria ha sucedido” [...] “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 tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella” (1996, 14).

En segundo lugar, la específica dificultad de comprender la técnica. Ortega afirma que la técnica ha hecho que la vida sea más incomprensible para el hombre, porque la técnica moderna, nos sugiere el filósofo, (lo que hoy llamamos más frecuentemente la tecnología) es, en ocasiones, un tanto contraintuitiva (no se entiende una fábrica con solo verla), tiene algo en común con la magia que es una ocultación intencional de lo que pudiera ser aparente. La técnica no tiene esa intención, pero surte los mismos efectos, aunque Ortega aproveche para cargar esa extrañeza a un defecto general de la cultura universitaria (1996, 14) a “la separación radical entre la Universidad y la ingeniería”, lo que no abona su afirmación de que la Universidad, como él decía, es un lugar de crimen permanente e impune (1996, 13).

Hay que anotar que, pese a disponer de una explicación simple y clara de la naturaleza del problema, Ortega cae poco más allá en el tópico tecnófobo:

“De donde resulta que al hombre medio se le ha hecho hoy su propia vida menos transparente que lo que la suya era al hombre en otros tiempos. La técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas, se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema” (1996, 17).

Esta curiosa problemática de la técnica que tanto se menciona, se da de bruces, en el fondo, con el planteamiento orteguiano. Es una tensión que pugna con su contraria, a saber, con la contraposición entre la naturaleza que nos impone restricciones y dificulta la vida, y la liberación que alcanzamos a través de la técnica creando una *sobrenaturaleza* que es específicamente humana. Ortega deja bien claro que “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” (2006, 518).

Esta oposición entre técnica y naturaleza no es una idea más en el planteamiento orteguiano, se trata de una idea central en la que insiste poco después cuando afirma que “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al

sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos”.

La técnica, por lo tanto, no solo crea una *sobrenaturalidad* sino que, en cierto modo, es específicamente *anti-natural*, y se opone a la necesidad física en nombre de la libertad humana, es, por tanto, una consecuencia de que el hombre haya de escoger libremente una solución factible ante el hecho de que no nos es dado un ser fijado previamente, sino que tengamos la necesidad de elegir para llegar a saber quiénes somos.

Años después, en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que seguramente se puede considerar su obra más trabajada, volverá Ortega sobre este punto realmente importante:

“La constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia *sensu stricto* humana. Inclusive los que creen que el hombre tiene además una historia sobrehumana, no tienen más remedio que reconocerlo. No se trata de una ponderación motivada por el entusiasmo que suscita el espectáculo de una destreza casi prodigiosa —en este caso, de una destreza intelectual—. No se trata de la gracia espectacular que se nos hace, en efecto, manifiesta cuando vemos funcionar la mente soberana de los insignes hombres que han ido creando la física. La física no es solo un número de circo, no es solo acrobacia. Es un menester esencial del hombre. En este lugar no puedo hacer expreso lo que esto significa sino enunciándolo con un laconismo irritante. Se trataría de esto: el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo—; en suma, del que pueda decir que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace para ser feliz. Ahora bien; el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física, es, pues, el órgano de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana” (1983, VIII, 86).

Esta investigación tan peculiar que el hombre realiza mediante la técnica, le lleva a Ortega (2006, 560) a recordar que buena parte de las primeras técnicas fueron seguramente técnicas de embriagamiento, de narcotización, de huida de una cierta normalidad natural. La técnica tiene siempre algo de huida, pero también de emancipación:

“Tenemos, pues, que la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone” (2006, 566).

Lo que ocurre es que esa emancipación no es lineal, contra lo que supone el progresismo, precisamente porque sustenta una creencia errónea en la unicidad y uniformidad de la naturaleza humana.

La huida del esfuerzo supone un ahorro de esfuerzo para invertirlo en una vida ideal, que es la propiamente humana. Así, dice el filósofo madrileño que:

“En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar” (2006, 567).

La clave que suministra Ortega está en la extraña condición ontológica del hombre: “el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural –una especie de centauro ontológico” (2006, 569).

Para que no haya ningún equívoco, Ortega advierte que no está hablando de una extranaturalidad religiosa, porque ni somos cuerpos ni somos almas, que apenas son dos ideas, o dos cosas, para explicar quiénes somos. Lo que ocurre es que “el hombre no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro. Cada época, cada pueblo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión general humana” (2006, 570).

De aquí también el error de todo igualitarismo, según Ortega, quien nunca daba una puntada sin hilo.

En esta manera de abordar la enigmática condición del hombre encontramos un planteamiento que, al negarse a establecer una distinción nítida entre yo, cuerpo y mundo, recuerda enormemente al de los textos más metafísicos de Erwin Schrödinger³, quien, por cierto, citó ampliamente las ideas de Ortega a propósito de las tensiones entre las diferentes imágenes que solemos hacernos de la realidad del mundo. La técnica, pues, al poner de manifiesto el desajuste entre el hombre y su medio nos abre un ventanuco a la contemplación de las insuficiencias de los conceptos metafísicos tradicionales, sobre el yo, el alma o el cuerpo.

Ortega tituló el capítulo V de la edición en libro de sus conferencias como “La vida como fabricación de sí misma. Técnica y deseos”, de manera que puso al deseo de ser como autor del proyecto en el cada quien va a consistir, al menos inicialmente. En realidad, en este capítulo, lo que hace Ortega es aplicar algunas de sus ideas más generales al tema en el que se ha metido, de forma que lo que vamos a leer es un enmarcamiento de la meditación sobre la técnica en el curso de las ideas orteguianas sobre la vida, lo que ha contribuido no poco a difuminar la originalidad del planteamiento de fondo que Ortega había dejado entrever y que, en cualquier caso, aparece más maduro en su conferencia alemana. Así nos dirá en 1933 que:

“A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer.

³. Sobre todo en *Science and Humanism*, sus alusiones a las incoherencias que se originan al intentar obtener una imagen conjunta de la mente y el mundo; en esta misma obra, el físico vienés se refiere ampliamente a las ideas orteguianas sobre el hombre masa.

La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado sino algo que hay que hacer. La vida da mucho que hacer pero además no es sino ese que hacer que da a cada cual y un que hacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido que trasciende todos los demás” (2006, 573).

El hombre es un proyecto de ser, o tiene un proyecto que consiste en querer ser de una determinada manera, pero ese querer no se realiza por su mero ser querido. Precisa de algo y ese algo es, según Ortega, la técnica. Así, añade: “He aquí por qué el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la naturaleza es el alvéolo donde puede alojar su excéntrico ser” (2006, 574).

En este momento preciso, Ortega vuelve de nuevo a un cierto *sentido común* para advertir que, en cualquier caso, el programa vital es pre-técnico (1996, 54), lo que no es sino reconocer de nuevo la ambigüedad de su posición de la que trata de consolarse zurrando una imagen tópica del *nuevo rico*, de ese que no sabe desear (y que no debiera, por tanto, saber ser hombre ni estimar para nada la técnica, si nos pusiésemos puntillosos). Ortega concluye generalizando el mal y volviendo a la tesis de *La rebelión de las masas*: “el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida” (2006, 576), aunque en su honor hay que decir que se muestra muy consciente de las paradojas en las que se ve envuelto. Un poco más adelante lanza una interpretación sobre el origen del estado tibetano que tampoco tiene mucho que ver con la idea central de las conferencias, aunque, incidentalmente, subraya, acaso sin querer, el papel de lo casual en la vida social y política.

Un poco más adelante, Ortega se ve llevado a volver a lo que teóricamente debiese haber sido el tema principal y realiza dos afirmaciones importantes (2006, 586); la primera que la mera inteligencia no basta para llegar a descubrimientos técnicos y la segunda que nuestra técnica actual no es sino una de las muchas que ha habido. La observación no pasaría de rutinaria si no fuese que Ortega se va a meter a continuación en un berenjenal al tratar de hacer una historia de la técnica, lo que le ha llevado a hacer una descripción de lo que considera como primera etapa de la técnica que también se da de bruces con su idea más original y radical. Si Ortega tiene razón y la técnica es esencial al hombre no hubiese podido haber, por ejemplo, lo que él llama una *técnica del azar*, pero, en fin, esta es otra cuestión que se trae aquí únicamente porque revela el carácter improvisado de estas lecciones que, como es lógico, jamás negó Ortega. Lo malo es que cuando en 1951 volvió por sus pasos con un pensamiento más maduro, tampoco había hecho por completo sus deberes lógicos.

Ortega afirma que el tecnicismo moderno, la civilización industrial, al sustantivar en las máquinas el peso esencial del progreso tecnológico ha hecho que el hombre se vuelva más consciente de la independencia del diseño y proyecto de la técnica respecto a las limitaciones de la naturaleza. Esta independencia es la que sugiere fuertemente un principio de ilimitación en la técnica y la que, aunque Ortega no lo diga expresamente, ha hecho que la visión contemporánea de la tecnología se relacione de manera más intuitiva con el deseo que, como ya sabían los clásicos, era un manantial natural precisamente inagotable. Al hilo de estas consideraciones, Ortega vuelve al argumento humanista que le tienta permanentemente frente a lo que debiéramos considerar su vocación original: “Por eso estos años en

que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (2006, 596).

A punto de culminar sus conferencias y, aunque el curso de las ideas no permitía preverlo, nuestro filósofo acude a una brillantísima metáfora con la que trata de sellar el difícil acuerdo de su impulso original y sus frecuentes y ambiguas digresiones que harían le pudiésemos confundir con un pensador más convencional, casi con cualquiera. Ortega es consciente de que ha estado navegando entre dos aguas y se saca de la manga una solución original y sugestiva.

Se trata de un texto que está como perdido en el capítulo XII, entre Carlos V, sus relojes, y el taller veneciano por el que anduvo Galileo. Ortega decide que hay que encontrar una fórmula de compromiso entre el empirismo de los inventores y la sabiduría de los humanistas y lectores, y recurre a una historia helénica para sugerirlo:

“El llamado espíritu es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinitas posibilidades ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar los objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso espíritu no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu” (2006, 603).

Finalmente, pues, el maestro recomienda no resolver la ambigüedad sino mantener un equilibrio creativo, no olvidar la fantasía, pero someterla al contraste de la necesidad, de la naturaleza. La tecnología, como diríamos hoy, se convierte, por tanto, en una lección de prudencia moral.

Cuando en 1951 comience su conferencia, de nuevo equívoca e improvisada, Ortega no hará tanto antropología, como, si se nos permite la expresión, metafísica de la técnica, y, precisamente por eso, Ortega se remite a Leibniz cuando habla del mutuo extrañamiento entre el hombre y la naturaleza, y afirma que:

“Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérselo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (1996, 103).

La técnica hace al hombre porque el hombre, tras entrar en sí mismo, puede elegir, se siente libre, y se puede dejar llevar por la fantasía. No son ni el deseo, ni la necesidad, ni el hastío, ni la huída lo que hacen que el hombre sea técnico: es su libertad frente al medio y su poderosa imaginación lo que le permite pensar independientemente de la realidad efectiva, en una realidad más amplia, más compleja e interesante, en la realidad de lo posible y adentrarse en ella con sus deseos más creativos. Esto, por el lado humano; por el lado, por así decir, *físico*, la técnica es el cultivo de la posibilidad, de la *fantasía matemática*, incluso, pero siempre bajo la tutela de Quirón.

Referencias

- Broncano, Fernando (ed.) (1995): *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Trotta, Madrid.
- (1995): “La simulación y la realidad en los sistemas de funciones. El caso de los sistemas cognitivos”, en Broncano, Fernando, Ed. *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Trotta, pp. 101-120, Madrid.
- Dust, Patrick H. (1993): “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”, *Isegoría*, 7, pp. 123-134, Madrid.
- Echeverría, Javier (2000): “Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX”, *Revista de Occidente*, 228, pp. 22-33.
- González Quirós, José Luis (2006): “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13, pp. 95-111.
- y Puerta, José Luis (2009): “Tecnología, demanda social y medicina del deseo”, *Medicina Clínica*, Elsevier-Doyma, Barcelona, 2009, 133(16), pp. 671-675.
- Mitcham, Carl (2000): “La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos”, *Revista de Occidente*, 228, pp. 33-52.
- Ortega y Gasset, José (1979): *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- (1983): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en Obras Completas, Tomo VIII (1958-1959), Revista de Occidente, Madrid, pp. 59-356.
- (1996): *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- (2006): *Meditación de la técnica*, en Obras Completas, Tomo V (1932-1940), Taurus y Fundación Ortega y Gasset, Madrid, pp. 553-605.
- Sanz, Verónica (2002): “Ortega como fundador de la filosofía de la tecnología: una labor pionera”, *El Basilisco* (segunda época), 32, pp. 1105, 107, Oviedo.
- Schrödinger, Erwin (1969): *Science and humanism*, Cambridge University Press, London.

Sobre el autor

José Luis González Quirós: Nacido en Grado (Asturias) en 1947, ha sido profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y catedrático de instituto. En la actualidad es profesor de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Es miembro de los consejos de redacción de *Nueva Revista*, *Revista Hispano Cubana*, *Dendra Médica* y *Revista de Libros*. Los libros que ha publicado se refieren a temas muy variados, desde la historia de la filosofía y la filosofía de la mente (*Mente y cerebro*), hasta la filosofía de la tecnología (*El provenir de la razón en la era digital* o *El Templo del saber*, publicado con Karim Gherab Martín y cuya versión inglesa se publicó en 2009), con algunas incursiones en temas de filosofía política (*Una apología del patriotismo*) muy ligados a la circunstancia contemporánea.