

Ortega contra Pero Grullo: Estrategias retóricas en Meditación de la Técnica

Thomas Mermall, España

Resumen: Meditación de la técnica abunda en recursos retóricos entre los que sobresalen la perogrullada, la paradoja y la disociación. El presente ensayo indaga en la relación entre retórica y temática en el texto orteguiano.

Palabras Clave: Técnica, Sobrenaturaleza, Crisis de los deseos

Abstract: Ortega's Meditations On Technology displays a number of rhetorical strategies, especially the functions of platitude, paradox and dissociation. This article analyses the relations between rhetoric and the theme of Ortega's essay.

Keywords: Technique, Super-nature, Crisis of desires

EN VANO BUSCARÁ el lector el nombre de Pero Grullo en los índices de las O.C. de Ortega o en cualquier estudio sobre nuestro pensador. Sin embargo, es un personaje muy citado en el corpus del filósofo y forma parte de sus estrategias retóricas. Todos reconocemos en la perogrullada el sucedáneo de lo obvio, lo que por evidente no necesita explicación. Pero para Ortega la perogrullada es lo obvio sólo en apariencia pero que luego resulta que no lo es, o que no se entiende como debiera, o bien, en la mayoría de sus ejemplos, es todo lo contrario de lo que se suponía. La perogrullada es sobre todo una invitación a pensar, sinónimo del proceder filosófico. En efecto, escribe Ortega que “sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo” (V, 570)¹. En *Meditación de la técnica (MT)* no faltan las perogrulladas como incitaciones al pensamiento, pero también hay otros recursos retóricos que quisiera comentar. Mi intención no es catalogar tropos, figuras o formas de argumento, sino mostrar su función como elementos persuasivos en la organización del ensayo. Comentaré en el momento oportuno la conferencia que nuestro pensador pronunció en el Coloquio de Darmstadt –“El mito del hombre allende la técnica”–, imprescindible para una cabal comprensión del tema. Y por fin, me propongo ensanchar y poner al día algunas ideas del filósofo relevantes sobre la técnica desde puntos de vista antropológicos y culturales.

Desde el punto de vista retórico, *MT* consiste en una serie de definiciones llamativas y paradójicas, disociaciones, silogismos retóricos, el símbolo, el mito, el argumento etimológico (en el coloquio de Darmstadt), las relaciones entre apariencia-realidad, proposiciones y refutaciones, ejemplos, digresiones, enumeraciones, neologismos y hasta estadísticas, re-

¹ Las referencias a las obras de Ortega se incluyen en el cuerpo del texto señalando el tomo en romanos y la página en arábigos de la edición *Obras completas*. Madrid. Alianza/Revista de Occidente, 1983.



curso estos en función de las notas esenciales de la antropología orteguiana y de la razón histórica.

Antes de abordar la perogrullada y otras estrategias es imprescindible comentar el *genus dicendi* del escrito. Me refiero al hecho de que se trata aquí de unas lecciones con su peculiar relación entre orador y audiencia distinta de la que caracteriza el escrito confeccionado directamente para la página escrita. ¿Cuáles serían pues las notas esenciales de esta forma de comunicación? Primero cabe reiterar el hecho, confirmado por Ortega y los estudiosos de su obra, que su estilo es de tipo oral y dialógico, o como dijera él mismo, “la involución del libro hacia el diálogo”. Pues bien, si la oralidad y la invitación al diálogo son los rasgos que definen el estilo de Ortega, estas lecciones en directo, dirigidos a un público restringido, los resaltan. En su “Prólogo para franceses” Ortega afirma que él jamás se ha dirigido a la Humanidad sino a los españoles de su tiempo. En *MT*, así como en otras conferencias, la relación con el público queda aún más estrecha y personal, pero también la materia adquiere un marcado tono didáctico. De ahí los numerosos resúmenes y repetidas aclaraciones e interrogaciones del maestro, la frecuente invocación del “Uds”, frases como “de esto hablaremos, si hay tiempo”, “recuerden Uds”, “decíamos ayer” y otras expresiones que prestan inmediatez y viveza al tema y le acercan a su público. Se acentúa, pues, la informalidad de la comunicación pero sin romper el hilo del argumento. Los resúmenes, poco frecuentes en los ensayos, son aquí de una abundancia y rigor inusitados.

Otra consideración referente al *genus dicendi* es el comentario que hace Ortega en la primera página del texto, en la que incurre en una contradicción de grandes proporciones o bien cae en una ironía involuntaria (o a lo mejor voluntaria) digna de Platón. Ahí afirma rotunda y muy cartesianamente que el hombre occidental –y él mismo por supuesto– no espera nada de la literatura y “siente hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes” (V, 319). Esto recuerda el consejo del filósofo a Octavio Paz cuando le dijo algo así como: olvídense de la literatura, aprenda el alemán y póngase a pensar. No faltan por cierto en Ortega las ideas claras y distintas, pero ¿qué es esa historia intercalada tan peregrina en medio de “El mito del hombre allende la técnica”, tan esencial al tema que nos ocupa, sino literatura en el sentido más clásico de la palabra? Pero no es sólo eso, ¿no dijo en otra ocasión “hago literatura que resulta que es filosofía”? De la función del mito en Ortega hablaremos luego.

Por fin cabe mención de la *captatio benevolentiae* del conferenciante, y no me refiero sólo a las anécdotas iniciales a las que todo orador echa mano para establecer contacto con su público; en Ortega el recurso campea por toda su obra tanto al principio como en el cuerpo mismo del discurso. Suele asumir las formas de excusa, justificación o afirmación de superioridad. Una variante de la *captatio* muy frecuente en nuestro pensador es la mención de su falta de tiempo, el no poder decir todo lo que quisiera. Parece que siempre va de prisa: “voy a ser somerísimo”, “necesitamos ahorrar al extremo el número de palabras”, “no es la ocasión”, etc. A veces su impaciencia irrita y decepciona, como cuando nos dice: “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... Ahora... tengo que reducirme a dedicarle una brevísima consideración” (V, 369). Lo que más decepciona es que dada la importancia que le atribuye al tema no haya vuelto a abordarlo –que yo sepa– en ningún escrito posterior. Podría multiplicar los ejemplos. Otra forma de congraciarse con el público es cuando ensalza su método y contribución y denigra a los demás que han escrito sobre el asunto. Nos asegura que los libros sobre técnica que ha leído son “todos indignos... de su enorme tema” (V, 328), que no van más allá del tópico, vale decir, de la perogrullada; o bien recurre a una de sus descalificaciones favoritas al decir que son “de una pavorosa superficial-

idad” (V, 336). Es lo mismo que ha dicho de los que han intentado definir el fenómeno de lo social, el amor, entre otros temas. Pero vayamos al texto mismo.

El argumento orteguiano fundamental parte de la siguiente perogrullada: el hombre, para poder vivir, cosa que desea voluntariamente, necesita alimentarse, calentarse y desplazarse (necesidades materiales y objetivas). Pero unos párrafos más abajo afirma que la verdad es todo lo contrario (notamos la inversión de una supuesta verdad en cinco ocasiones en *MT*). Y esto lo consigue el conferenciante asignándole a la palabra “necesidad” una definición equívoca que luego resuelve mediante la disociación. El animal funciona a base de necesidades categóricas e incondicionales, pero el hombre es el animal que tiene la opción de decir “no” a estas necesidades primarias (eco de Scheler). Las necesidades elementales, las necesarias para preservar la vida, son desde luego objetivas pero el hombre las siente como *subjetivas*, ya que vivir no es para él algo incondicionalmente necesario sino un acto de voluntad. En palabras de Ortega algo enigmáticas: “No es pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario para *vivir*” (V, 321). Aquí lo enigmático de esta afirmación se podría resolver si pensamos que el vivir incluye la voluntad como uno de sus momentos definitorios. De la perogrullada de que el hombre necesita alimentarse, calentarse, etc. para vivir, nos implica el autor en una anfibología, pues quedamos en que lo necesario *es y no es* esencial. Paso seguido, surgen por disociación dos sentidos del término “necesidades”: 1) con las que el hombre se encuentra y ya posee (la cueva para protegerse de la lluvia, la fruta en el árbol para alimentarse etc.) y las que no son necesarias en sí, y 2) las necesidades que el hombre no satisface directamente sino crea, inventa y sobre todo *hace* para suprimir esas necesidades primarias. Esto constituye una reforma de la naturaleza, o *sobrenaturaleza*, producto del hombre técnico, que le permiten desprenderse de las necesidades primarias y crear otras a medida de lo humano. “Crea pues, una circunstancia más favorable... una *sobrenaturaleza*, adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es todo lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto... se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos” (V, 326).

Se asoma aquí el sostenido anti-darwinismo del pensador, y en el capítulo siguiente, con una idea ya clara del sentido de “necesario”, y con el nuevo concepto de *sobrenaturaleza* Ortega opone “necesario” e “innecesario” –anticipación de la llamativa, paradójica aseveración de que lo *superfluo es lo necesario*, en la que “superfluo”, voz por lo general de sentido negativo o al menos neutro, adquiere ahora un sentido inesperadamente positivo (lo mismo ocurre con voces como “enfermo”, “inadaptado”, “desequilibrado”, referentes al hombre). El soporte retórico de la relación necesario/innecesario nos parece algo tenue y Ortega tiene plena consciencia de ello. Nos dice que no se sabe por cierto, por ejemplo, si el fuego se inventó primero para evitar el frío o para embriagarse; o bien si la forma primigenia del arco fue de caza o el arco musical. Con falta de datos empíricos suficientes Ortega se arriesga a aceptar una posibilidad especulativa o hipotética y concluye que “desde el principio, el concepto de ‘necesidad humana’ abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo” (V, 327). Más convincente nos parece la afirmación de que el hombre “no logra prescindir de ciertas cosas superfluas y cuando le faltan prefiere morir” (V, 328). (Dicho sea de paso que esta celebración del lujo, del exceso, de lo sobrenatural, se puede entender como una celebración implícita de la retórica, ya que la retórica es la *techné* del lenguaje). De ahí deduce Ortega que “el bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de necesidades” (V, 328). Así es que las “necesidades biológicas sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones de ‘estar en el mundo’ que a su vez sólo es necesario en forma subjetiva... porque hace posibles el bienestar en el mundo y la superfluidad; o sea... *el hombre es el animal para el cual lo superfluo es lo necesario y...*

la técnica es la producción de lo superfluo. La lógica de Ortega parece impecable y se podría resumir en un largo silogismo que los retóricos griegos llamaron *sorites*: 1) El hombre no sólo está empeñado en estar en el mundo, sino en estar bien. 2) El bienestar es una necesidad humana esencial pero superflua, superpuesta a las necesidades elementales, biológicas. 3) Lo superfluo es lo necesario. 4) La técnica es la producción de lo superfluo. 5) Y dado que las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar, hombre, técnica y bienestar son sinónimos.

Un motivo fundamental de esta conferencia es la cuestión antropológica, ya que es vano, nos dice Ortega, hablar de la técnica sin tener una idea de lo que es el hombre el ser que es *a nativitate* el animal técnico. El pensador madrileño nos reitera lo que nos ha dicho en repetidas ocasiones en toda su obra: que el hombre no tiene un ser fijo, que no es una cosa sino una pretensión, un proyecto, una aspiración, un programa imaginario y un drama; o en una de sus provocativas paradojas de esta lección: “un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser” (V, 338)... Por ello, “el hombre quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse...” Asimismo, el hombre “en la raíz misma de su esencia, se encuentra... en la situación del técnico” (V, 341).

Llegado a este punto, quisiera sugerir una relación analógica entre la estructura lógica del argumento orteguiano y la retórica, y la relación que existe entre las necesidades primarias y las secundarias. La comparación presupone, por cierto, la idea orteguiana de la vida como lujo, como deporte, como juego. Dado que el hombre no tiene naturaleza, vale decir, que no vive como el animal de la necesidad en su sentido primario, tiene que inventarse a sí mismo. Así como la necesidad elemental se convierte en lujo o deporte, o sea, en lo superfluo, la perogrullada se transforma en idea clara y distinta, es decir, en idea filosófica. El hombre se encuentra con la evidencia de una idea, como se encuentra con sus necesidades primarias. La retórica vendría a ser el lugar, vía la paradoja, la ironía y la metáfora, donde se niega, se invierte, se transforma esa necesidad hasta encontrar su espectro: la necesidad secundaria, la necesidad transformada en artificio, en el deporte, en el lujo. El filósofo es aquel que sabe transformar la *doxa* (la perogrullada) en *paradoxa* (idea clara y distinta); es el que se encuentra con una serie de ideas evidentes que serían a su sistema lo que las necesidades primarias son al hombre. Del mismo modo que el hombre es el único animal que tiene que sustituir la necesidad por lo superfluo, el sobrevivir por el bien estar, el filósofo es el hombre que sustituye las ideas naturales por ideas “sobrenaturales” y superfluas. Son estas las ideas que parecen negar nuestro sentido común, en fin, las ideas paradójicas. Y este viaje, entre la perogrullada y la paradoja sería imposible sin la *techné* del lenguaje, sin la retórica. En breve, y a modo analógico: lo elemental primario es a lo superfluo lo que la perogrullada es a la idea clara y distinta.

Ahora bien, el filósofo de la razón histórica tuvo gran interés en la condición pre-técnica del hombre, en el enigma de cómo del reino animal surgió este ser extraño con su capacidad técnica, vale decir, la génesis de la hominización que Ortega dramatiza con su mito del origen del hombre. De este tema no se ocupa nuestro pensador en *MT* sino en otras conferencias que pronunció, primero unos quince años después en las lecciones dedicadas a Toynbee (1949-50) y de nuevo en 1951, en el coloquio de Darmstadt. Estas lecciones y conferencias cronológicamente posteriores constituyen sin embargo la pre-historia de la técnica y un preámbulo a *MT*. Comentaremos dichos textos enseguida, pero es de cierta importancia mencionar de paso que en *MT* Ortega ya nos da el germen del mito al invocar la imagen del hombre como un “centauro ontológico” (que con todo su potencial de mito se mantiene en este caso en mero símbolo o metáfora), un ser “que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella” (V, 338). Pues bien, en su

primera versión del mito (las lecciones sobre Toynbee) al imaginar la aparición del primer hombre, Ortega profundiza y extiende la metáfora del centauro (sin mencionarlo) al decirnos que este nuevo ser “tiene que vivir a la vez en dos mundos –el de dentro y el de fuera–, por tanto, irremediamente y para siempre, inadaptado, desequilibrado; ésta es su gloria, ésta su angustia. El hombre es el animal fantástico” (IX, 189-90). Y agrega enseguida que la razón humana no es más que “fantasía puesta en forma”. No voy a repetir aquí el contenido de esta invención que destaca la fantasía, la capacidad de crear un mundo interior (ensimismamiento) y a la memoria como los dones más distintivos del ser humano; quisiera más bien comentar el mito como forma de argumento.

Como es sabido, nuestro pensador se opuso a las teorías naturalistas, utilitarias, y progresistas, y por supuesto, al darwinismo. En las lecciones sobre Toynbee afirma que “es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más anti-darwiniana que cabe” (IX, 189). Notamos en *MT* y en otros escritos un claro empeño en refutar los presupuestos medulares del científico inglés, a saber, que la evolución procede por azar, a paso lento, continuo y gradual durante el cual se acumulan los cambios que determinan las transformaciones y las formas de las especies; y que la supervivencia del hombre depende de su adaptación al medio. Ortega rechaza ambas teorías. En su descargo menciona de paso las nociones anti-darwinianas del científico alemán Goldschmidt, a quien el profesor Antonio Regalado, en su obra ya clásica de *El laberinto de la razón*, comenta como fuente². Para el alemán las especies quedan separadas por una brecha insalvable, cambian abruptamente a formas inéditas, a menudo a causa de presiones ecológicas, pero casi nunca, como quisiera Darwin, por azar. De ahí esos “monstruos propicios” o proto-hombres que le sirvieron a Ortega como modelos de su mito. Las ideas de Goldschmidt fueron en su día picota de escarnio de los darwinistas y neo-darwinistas, pero una lectura del estado de cuestión indica que las ideas de Goldschmidt se han reivindicado y que gozan de influencia en las teorías evolucionistas. Para muchos teóricos de la evolución de hoy, el mito orteguiano no sería nada descabellado; más bien todo lo contrario.

La profesora D’Olhaberriague en su extraordinario estudio *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, se propone “explicar ‘desde dentro’ por qué recurre Ortega a este *genus dicendi* [el mito]”³. Comenta el mito no sólo como forma literaria (a saber: una narración ni verdadera ni falsa, la verdad disfrazada de ficción, un mundo que es y no es y que requiere del destinatario la imaginación e intuición de cómo pudieran pasar las cosas), sino también como método epistemológico orteguiano enderezado a desmontar opiniones reinantes, superar respuestas positivistas, progresistas y mistificadoras. La autora distingue además las dos versiones del mito que contara Ortega: la primera en Madrid y la segunda en Darmstadt, en la que busca la adecuación retórica a un público distinto, bien consciente de la presencia de Heidegger.

Pero ¿cuál sería el estatus del mito como forma de argumento, como prueba o demostración? Para Guillermo Araya, en su imprescindible *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*: “el mito filosófico es la proyección, hacia las etapas desconocidas, de la concepción que el filósofo tiene de las etapas conocidas de algo determinado”⁴, y a Ortega, su idea del origen del hombre –basado en conocimientos lingüísticos y etnográficos– le conduce a formular este tipo de mito. Araya lo denomina “cogitación especulativa”, que, cabría agregar, no falta incluso en científicos tan positivistas como el mismo Darwin, pues algunos de sus

² Antonio Regalado García, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 273.

³ Concha D’Olhaberriague, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, A Coruña, Edicions Espirail Maior, 2009, pp. 97-98.

⁴ Guillermo Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971, p.101.

datos son decididamente hipotéticos. (¿Cómo, por ejemplo, verificar ciertos cambios en las especies dado el dilatado tiempo necesario para observarlos, o la falta de fósiles de gorilas y chimpancés, entre otras limitaciones de evidencia?). En fin, el mito orteguiano de los orígenes del hombre es una hipótesis legítima y razonable, un argumento de la especie “co-gitación especulativa” que sirve, según el propio autor, de “una guía de nuestra intuición” para las verdades primeras y últimas⁵. Es además, en línea con los propósitos del presente ensayo, una demostración de “la victoria de la técnica”.

La versión de Darmstadt nos ilumina además sobre un tema capital de *MT*: me refiero a la crisis de los deseos. Si con el mito Ortega buscó los orígenes del hombre, aquí indaga en el origen de los deseos que tienen su fundamento en la capacidad humana de elección. Porque se da el caso de que este nuevo ser que fue el hombre originario y que empezó a prestar atención a su mundo interior, tuvo que elegir “entre dos proyectos totalmente diferentes: ante los instintivos, que aún alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir, seleccionar*” (IX, 622). A continuación Ortega, conforme a su método predilecto, entra en una demostración etimológica de que el hombre al principio tendrá que ser “un animal esencialmente *elector*” y traza la voz “elegir” desde el latín *eligere*, pasando por *elegans* o *elegant*, hasta *intellegans* para concluir que “el hombre es inteligente porque necesita elegir”. Y de esto deduce que teniendo que elegir, tiene que hacerse libre. Luego la conclusión: “Solo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias” (Ibid). Elección-inteligencia-libertad: bonito entimema (silogismo retórico), de cuya corrección, si no de su eficacia, Ortega expresa sus dudas (el argumento etimológico, verdadero o falso, tiene el don de darles a las ideas seriedad y grandiosidad). Los últimos párrafos del mito declaran que los deseos del hombre nada tienen que ver con los instintos; vayamos, pues, al tema de los deseos y con ello a la cuestión moral y de los valores, que dominarán el resto del presente estudio.

Dice Ortega que no siempre queremos lo mismo, pero en ésta nuestra época ¿qué es lo que queremos? He aquí que el pensador madrileño plantea uno de los problemas más importantes de estas lecciones: la *crisis* de los deseos. Si la pregunta fue urgente en tiempos de nuestro pensador, adquiere una importancia incluso mayor hoy en día. La técnica nos ahorra esfuerzos dejándonos tiempo libre para otros quehaceres. Pero ¿para cuáles? Nuestro filósofo responde con una de las premisas principales de su antropología: la vida es una obra de imaginación; el hombre tiene que inventarse una nueva forma de ser y formular nuevos deseos. Pero sobre la crisis de los deseos habrá mucho que decir. Vivimos en un mundo dominado por los *managers* del deseo, los secuestradores de la voluntad, diseñadores y dueños de nuestras fantasías, empeñados en la creación del consumidor necesitado de una plétora de productos tecnológicos para satisfacer los deseos más banales y superficiales. La seducción de la moda es avasalladora y el hombre sucumbe ante lo que desean los demás y con ello se falsifica y pierde el don precioso de la decisión personal: “el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida” (V, 344). Para tomar una decisión verdadera, auténtica, intransferible y personal, para optar por un deseo auténtico en vez de tópico e inventar un programa vital propio hace falta reformar la idea misma de hombre. Ortega ofrece el *ethos* del *gentleman*, en el que el profesor Moro Esteban ve certeramente una variante del tipo del alma noble que figura en *La rebelión de las masas*, o sea “el ejemplar en el que se engendra la virtuosidad de lo técnico como juego

⁵ El distinguido teórico de la evolución Richard Lewontin escribe: “the telling of a plausible evolutionary story without any possibility of critical and empirical verification has become an accepted mode of intellectual work even in natural science”. Cito de su artículo “What Darwin Got Wrong”, *New York Review of Books*, May 27, 2010.

limpio... como enseñoramiento de lo superfluo...⁶. Este tipo liberal e individualista, capaz de decisiones auténticas se opone al mimado e ingrato hombre masa, sumido en deseos banales y superficiales. Pero como nota este crítico, el mismo Ortega no cree seriamente en el *gentleman* como alternativa sociológica, sólo admira su carácter, en el que ve la antítesis del adocenado nuevo rico incapaz de desear, que el pensador menciona en *MT*. En cuanto al *bodhisatva*—otro programa de ser mencionado por Ortega—, tampoco sirve, dado el extremo ascetismo del sabio budista, quien “aspira a vivir lo menos posible”. Curioso, sin embargo que las últimas palabras de *MT* invoquen en sentido positivo las “técnicas del alma” de Asia. El crítico norteamericano Carl Mitcham, admirador de nuestro pensador, aboga por una “técnica extranatural” inspirada en una tecnología interior. Sostiene Mitcham que “la ética aplicada ha sido hasta hoy incapaz de ofrecer ideales que pudiesen servir de guía a las nuevas tecnologías”⁷. Y éstas, como ha visto el profesor Echeverría, “se han transformado y desbordado en una sociedad cada vez más artificial, creando nuevos deseos y nuevas demandas que son en sí artificiales”. Vivimos, pues, en un “entorno telemático” al que “habría que civilizar, democratizar y humanizar”⁸. Menuda tarea, pues se da el caso de que no sólo, como nota Ortega, el hombre no sabe qué desear por que no sabe quién es, sino que su deseo mengua ante la potencia ilimitada de la tecnología: “esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la técnica que no sabrá a quién, a qué servir” (V, 344). Y así es que, en opinión del profesor Cordero del Campo, “el deseo se ve desbordado por el poder, la materia por la forma, la vida por el vacío... Si la poderosa técnica acorrala el deseo, éste a su vez sufre de anorexia productiva”⁹. Parece, pues, en suma, que para Ortega la crisis consiste en: 1) deseos falsos, inauténticos, tópicos o pseudo-deseos por una parte; y por otra 2) una suerte de abulia o anomia del deseo menguante. A primera vista parece que aquí hay confusión porque o es lo uno o lo otro: falsos deseos no dejan de ser deseos. Pero el argumento se torna coherente si se reconoce que son deseos falsos por su carácter tópico, como sería falso construir la vida humana en la necesidad primaria o un argumento sólo a base de una *doxa* (con esta idea reitero la analogía expuesta arriba entre la relación que el hombre tiene con la técnica y la que tiene con el pensar y con la retórica). Pero cuando Ortega dice que “la técnica no sabrá a quién servir” me parece una profecía fallida. Hoy la técnica sabe muy bien a quien servir. En todo caso su postura fue optimista, si bien cautelosa. Si estuviera vivo hoy, quedaría al mismo tiempo sobremanera deslumbrado y entristecido.

En su poco comentado artículo “En torno al pacifismo”, publicado en Inglaterra en 1938, Ortega escribe: “Que una fábrica sea capaz de producir todas las bombillas eléctricas o todos los zapatos que necesita medio continente es un hecho demasiado afortunado para no ser, por lo pronto, *monstruoso* [subrayado mío]. Esto mismo ha acontecido con las comunicaciones” (IV, 302). Ortega ve la maravilla, pero también se percata del peligro, de las posibilidades de un desbordamiento incontrolable.

Pero hablábamos de la crisis de los deseos y de los deseos falsos; pues bien, ¿cómo educar a las sociedades en nuevos deseos? No han faltado en nuestro siglo pensadores que han acometido tamaña tarea, pero muy pocos teniendo en cuenta el entorno tecnológico, y son contadísimos los que han evitado tanto un pesimismo tipo Heidegger de “Sólo un dios puede

⁶ Pedro Luis Moro Esteban, “La crisis del deseo: *La rebelión de las masas* a luz de *de Meditación de la técnica*”, *Revista de Estudios Ortegaianos* 2, 2001, p. 220.

⁷ Carl Mitcham, “La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos”, *Revista de Occidente* 228 (mayo, 2000), p. 46.

⁸ Javier Echeverría, “Sobrenaturaleza y sociedad: la *Meditación de la técnica* a finales del siglo XX”, *Revista de Occidente* 228 (mayo, 2000), p. 26.

⁹ Miguel Ángel Cordero del Campo, “La idea de la técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos* 5, 2002, p. 173.

salvarnos”, como la utopía de algunos exploradores de la inteligencia artificial. En los años sesenta los neofreudianos Herbert Marcuse y Norman O. Brown se empeñaron en liberar los deseos de las represiones impuestas por las demandas de una cultura que posterga el placer en nombre del bienestar y el progreso material. Pero hemos visto que estos deseos liberados no pasan de la esfera erótica y estética de la vida que en nuestro tiempo han quedado a sus anchas, pero sin conexión con una moral pública, un *ethos* social. Una cultura basada en el pansexualismo no es solución suficiente a la crisis de los deseos. A estas necesidades responde en parte el reciente libro de Javier Gomá *Ejemplaridad pública* (que en estos días tengo el privilegio de traducir al inglés) con una *paideia* enderezada a reformar al individuo y prepararlo para ensayar unos deseos conformes a las necesidades de una sociedad democrática y radicalmente igualitaria que es la nuestra. Gomá propone el abandono de un interés exclusivo por la libertad personal de signo subjetivista, estético, autocomplaciente y narcisista, por una ética comunitaria capaz de fomentar deseos ejemplares. De ahí surgirán nuevos deseos dignos de una auténtica moral social.¹⁰

Pero mientras tanto cabe recalcar que los deseos hoy en día dejan mucho que desear; no sólo son falsos, sino que algunos se han envilecido en contacto con la tecnología y han contaminado igualmente a minorías y masas. Dejo aparte ahora las increíbles, maravillosas y valiosas ventajas que los mundos de Internet, del ciberespacio y las tecnologías digitales nos han aportado (de ello nos han hablado con elocuencia los profesores Echeverría, González Quirós y Molinuevo, entre otros)¹¹, así como los nuevos instrumentos relacionados con la medicina, la arqueología, la etnografía, entre otras que han enriquecido nuestros conocimientos y aumentado de manera fabulosa el bienestar (aunque en parte ilusorio). Más bien quisiera presentar unos problemas a los que debiéramos enfrentarnos, sobre todo los de índole social y pedagógica, y relacionarlos con las meditaciones orteguianas.

Las últimas dos páginas de *MT* son citas directas que nuestro pensador, no sin ironía, toma del libro de Allen Raymond; son una enumeración impresionante, con estadísticas, de los logros de la técnica y sus posibilidades ilimitadas. A renglón seguido nos recuerda que “la vida no es sólo la lucha con la materia, sino también la lucha del hombre con su alma” (V, 375) y concluye pidiendo una “técnica del alma” porque como dijera en otra ocasión: “se vive *con* la técnica, pero no *de* la técnica” (IV, 197).

¿Pero no es cierto que hoy día sí se vive *de* la técnica? Es curioso que Ortega no haya sido más crítico con la tecnología, ya que ésta constituye el instrumento máximo de la nivelación y mediocridad que tanto denunciara en las páginas de *La rebelión de las masas*. Aquí la principal objeción que se le puede hacer a nuestro pensador es el no haber anticipado la “naturalización” que ha sufrido el mundo de la técnica en la modernidad. Cómo su carácter de artificio, de sobrenaturaleza, ha sido borrado, asimilado y naturalizado. En efecto, el hombre apenas puede elegir y tiene una relación con la técnica hoy parecida a la que tienen los animales con sus necesidades primarias. La relación hombre-entorno se ha invertido: vuelve a ser el medio el que obliga al hombre adaptarse a él, y no viceversa, como sugería Ortega acertadamente en su momento histórico.

A la lista de los poderes y beneficios de la tecnología que menciona Ortega al final de su meditación, quisiera ofrecer otras tantas estadísticas para mostrar otra faceta de la crisis de

¹⁰ Javier Gomá, *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.

¹¹ Además del texto arriba citado de Javier Echeverría, se recomiendan los sugestivos estudios de José Luis González de Quirós “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Ortegaianos* 12/13, 2006, y de José Luis Molinuevo, “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, *Revista de Occidente*, mayo, 2000.

los deseos¹². A pesar de la disponibilidad de Internet como fuente de copiosa e instantánea información y del ordenador como instrumento pedagógico, ambos han fracasado, por lo menos en EEUU, en la educación primaria y secundaria del país. El uso de los “laptop” se ha abandonado en varias escuelas y se ha vuelto a los libros porque los estudiantes lo utilizaban para el plagio, la pornografía, la comunicación con los amigos, el Facebook, los videojuegos, etc. Chicos y chicas entre los 8-18 años de edad se exponen a los *media* electrónicos (ordenador, iPod, iPhone, móviles, TV, video, etc) a un promedio de once horas diarias. A la mitad de los estudiantes que entran en universidades norteamericanas les falta preparación básica. La mitad no sabe cuándo tuvo lugar la guerra civil de su país ni quiénes fueron Hitler o Stalin. Un tercio de los alumnos de secundaria (High School) abandonan sus estudios y dos tercios son incapaces de llevar a cabo estudios universitarios. Y cuando a éstos se les pide nombrar un escritor o un título literario, sólo pueden pensar en Dan Brown y *El código Da Vinci*. A pesar de la disponibilidad de extraordinarios medios de comunicación y de las facilidades que estos pudieran ofrecer para un verdadero *Bildung*, la juventud se encuentra en una pasmosa ignorancia cultural, o en palabras de Antonio Machado: una ignorancia enciclopédica.

Ahora bien, una de las causas principales de esta lamentable situación es el fenómeno de la adicción electrónica en la que está sumida no sólo la juventud sino gran parte de la generación actual. Se trata de nada menos que de una absoluta esclavitud a los medios de comunicación. En casa, en la calle, en el automóvil, en las tiendas, mercados, parques, dondequiera, la gente está pegada a su móvil o Blackberry. Son incapaces de aguantar ni un momento de soledad y viven encerrados en una colmena de guirigay electrónico. Mirad lo que pasa al concluir una sesión de cine o un concierto: al salir, los centenares de personas no resisten sacar el chisme y llamar a algún familiar o amigo. ¿Y para qué? Pues para nada, para decir que se encuentra en tal o cual esquina, que cruzan la calle tal o cual o para preguntar si la niña hizo su caquita.

La primera consigna para reformar el alma y educar los deseos parece evidente y consiste en el sabio consejo del rey Juan Carlos cuando espetó: “¡Y por qué no te callas!”. Y con esto *se desemboca en la verdadera cuestión*: sin silencio y sin soledad, el hombre no puede seguir siendo persona y poco a poco revertirá a su condición de animal. Siempre podrá ser más y más refinado y eficaz en sus técnicas, pero ¿para qué? Ortega planteó la oposición entre civilización y barbarie en los términos de ensimismamiento y alteración. Lo que distingue al ser humano del animal es su capacidad de ensimismarse, de recogerse en sí mismo, de experimentar un mundo interior; ese fue el gran descubrimiento del animal enfermo del mito orteguiano. El animal, al faltarle esa interioridad, vive pendiente del exterior en constante alteración. La generación actual vive en perpetua alteración, distraída, orientada hacia fuera, embrujada por los aparatitos electrónicos, ajena al ensimismamiento con el que, según Ortega, el hombre dio ese primer salto hacia la humanidad. En efecto, sin soledad y sin silencio se embotan la fantasía y la creatividad, fuentes de todos esos mundos imaginarios que constituyen la civilización. Por cierto, toda técnica, por sofisticada que sea, puede fallar y desaparecer; lo ha dicho Ortega. Bien puede ser que la de nuestra época pierda su utilidad y sucumba para dar paso a otro repertorio de programa vital.

Termino con la exhortación de Ortega en *Historia como sistema*: “El hombre necesita una nueva revelación” y su vínculo al tema del deseo. La frase “crisis de los deseos” proviene de la vida del Buda, cuando éste toma la decisión de suprimirlos y rechazar el mundo de las

¹² En lo que sigue me inspiro en el ensayo de Hal Crowther, “One Hundred Fears of Solitude”, *Granta* 111 (Summer 2010).

apariencias. Medida extrema para Ortega (y para nosotros), a pesar de que mencione “el Asia profunda” como inspiración para la lucha del hombre con su alma. A lo mejor, como en el mito del simio que se hizo hombre, éste, intoxicado de una nueva revelación, dará otro gran salto cualitativo para cumplir, por fin, su misión de humanidad.

Sobre el Autor

Thomas Mermall

Thomas Mermall falleció en Nueva York el pasado 29 de septiembre de 2011. Es un orgullo para Common Ground Publishing España comenzar la publicación de la Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad con este artículo póstumo del profesor Mermall sobre su admirado José Ortega y Gasset. Considerado uno de los grandes hispanistas del siglo XX, Thomas Mermall nació en Úzhgorod, una pequeña aldea húngara de Rutenia (actualmente Ucrania) y emigró con su padre a Estados Unidos, donde se naturalizó ciudadano norteamericano y realizó sus estudios superiores desde 1950. Catedrático emérito de Literatura Española en el Brooklyn College y en el Programa Doctoral de la City University of New York, entre sus obras destaca una edición crítica de La rebelión de las masas de Ortega y Gasset, uno de sus autores y pensadores preferidos. Asimismo es autor de libros y estudios varios sobre Ortega, Unamuno, Octavio Paz, Pedro Laín Entralgo, Juan Rof Carballo y Francisco Ayala.