



REVISTA INTERNACIONAL DE
TECNOLOGÍA,
CIENCIA
Y SOCIEDAD

VOLUMEN 1
NÚMERO 1

**REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA,
CIENCIA Y SOCIEDAD**

VOLUMEN 1, NÚMERO 1



REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA, CIENCIA Y SOCIEDAD
<http://tecnociencia-sociedad.com/revistas/coleccion/>

Publicado en 2016 en Madrid, España
por Global Knowledge Academics
www.gkacademics.com

ISSN: 2530-4895

© 2016 (revistas individuales), el autor (es)

© 2016 (selección y material editorial) Global Knowledge Academics

Todos los derechos reservados. Aparte de la utilización justa con propósitos de estudio, investigación, crítica o reseña como los permitidos bajo la pertinente legislación de derechos de autor, no se puede reproducir mediante cualquier proceso parte alguna de esta obra sin el permiso por escrito de la editorial. Para permisos y demás preguntas, por favor contacte con <soporte@gkacademics.com>.

La REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA, CIENCIA Y SOCIEDAD es revisada por expertos y respaldada por un proceso de publicación basado en el rigor y en criterios de calidad académica, asegurando así que solo los trabajos intelectuales significativos sean publicados.

REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA, CIENCIA Y SOCIEDAD

Directores científicos

Roberto Feltrero, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.
Karim Javier Gherab Martín, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España.

Editores

Roberto Feltrero, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.
Jesús Miguel Flores Vivar, Universidad Complutense, Madrid, España.
Karim Javier Gherab Martín, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España.

Consejo editorial

Mario Biagioli, Universidad de California, Davis, EEUU.
Javier Echeverría, Ikerbasque, España.
Jean-Claude Guédon, Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.
Silvia Lago Martínez, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
Lorenzo Magnani, Universidad de Pavia, Pavia, Italia.
Alfred Nordmann, Technische Universität Darmstadt, Darmstadt, Alemania.
León Olivé, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México DF, México.
Carmen Salgado Santamaría, Universidad Complutense, Madrid, España.
Nicolay Samaniego Erazo, Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba, Ecuador.
Langdon Winner, Rensselaer Polytechnic Institute, Troy, Nueva York, EEUU.

Índice

Ortega contra Pero Grullo	1
Estrategias Retóricas en "Meditación de la Técnica" <i>Thomas Mermall</i>	
Técnica, Normatividad y Sobrenaturalidad	11
Ontología para un Mundo de Artefactos <i>Jesús Vega Encabo</i>	
La Innovación Orteguiana en la "Circunstancia" Tecnológica Contemporánea	25
Un Análisis Crítico 75 Años Después <i>Ramón Queraltó</i>	
Razón Vital de la Técnica	37
<i>Ignacio Sánchez Cámara</i>	
La Técnica como Manera Humana de Forjar la Vida	43
Perspectivas Filosófico-Pedagógicas de la "Meditación de la Técnica" <i>Margarida I. Almeida Amoedo</i>	
Para una Ética Orteguiana de la Técnica	53
Monsieur Homais, el Gitano y el Esquimal como Paradigmas <i>Béatrice Fonck</i>	
El Esfuerzo de Vivir Ocioso	61
<i>Carlos Mellizo</i>	
Técnica y Pensamiento en Ortega y Gasset	71
<i>Alejandro Martínez Carrasco</i>	
La Filosofía de la Educación de Ortega y Gasset	81
Una Crítica Indirecta a las Modas Pedagógicas de Hoy <i>Inger Enkvist</i>	



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, irremediadamente 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.

Técnica, Normatividad y Sobrenaturalidad: Ontología Para un Mundo de Artefactos

Jesús Vega Encabo, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

Resumen: En este artículo se discute la significación que tiene dentro del pensamiento de Ortega y Gasset sobre la técnica la categoría de sobrenaturalidad. Propone una reflexión en torno a su obra clásica Meditación de la técnica a partir de ideas recientes sobre la ontología de los artefactos, según las cuales un aspecto de su realidad depende del hecho de que contribuyan a la conformación de un espacio normativo de actuación. El mundo de lo artificial ha de ser visto como dotado de una dimensión de inteligibilidad normativa. Defenderé que la categoría de sobrenaturalidad no ayuda finalmente a Ortega a avanzar por este camino hacia una ontología de los artefactos, pues queda presa de una concepción tradicional de lo técnico según la cual la técnica permanece exterior a aquello que otorga valor, esto es, a un proyecto vital pretécnico. Los artefactos están así al "servicio de" este programa y están lejos de participar, a través de la experiencia práctica, en la creación de un espacio de genuinas demandas normativas.

Palabras Clave: Ortega y Gasset, Técnica, Sobrenaturalidad, Artefactos, Normatividad

Abstract: In this paper, the significance of the category of "super-nature" in Ortega y Gasset's thoughts on technology is discussed. The paper proposes to view Ortega y Gasset's Meditation on Technics from some recent ideas on the ontology of artifacts: these are to be considered as having a reality dependent on the fact that they contribute to shape a normative space of agency for human beings. The world of the artificial has to be viewed as endowed with a dimension of normative intelligibility. I will argue that the category of "super-nature" does not finally help to place artifacts within an appropriate ontological framework, because it falls prey of a traditional conception of technics: technics belongs to a realm that is placed out of that which provides value, that is, a pre-technical life project. Artifacts will be then thought as being at the service of this program and do not participate, through human practical experience, in the task of creating a space of genuine normative demands.

Keywords: Ortega y Gasset, technology, super-nature, artifacts, normativity

MEDITACIÓN DE LA *técnica* de Ortega y Gasset es una obra que no ha perdido su vigencia. Pero, como otras obras del autor, requiere de una nueva glosa. Necesita encontrar su lugar entre nuestras preocupaciones actuales. Este es el propósito de las páginas que siguen, reconsiderar algunas de las categorías que Ortega puso en juego para pensar la técnica desde la perspectiva del tipo de mundo que ayuda a configurar, un mundo de artefactos y objetos con los que interactuamos en la vida cotidiana. Los artefactos conforman un mundo en el que cobra sentido nuestra actuación en cuanto constreñida normativamente. Pero ¿cómo es posible esto? ¿Hay algo en lo que *son* los artefactos que requiera esta forma de inteligibilidad de carácter normativo? En otras palabras,



dada una cierta imagen de la realidad como desprovista de valor, ¿cómo es posible que surja una dimensión de inteligibilidad normativa propia del mundo de lo artificial

En la primera sección, introduciré un primer conjunto de categorías orteguianas que permitan repensar la ontología de los artefactos: vida como realidad radical, circunstancia, servicialidad y actuación. Las secciones 2 y 3 se encargarán de formular el problema que suscita la necesidad de abordar la ontología de lo artificial desde una perspectiva normativa. Sugiero, a continuación en la sección 4, que Ortega ha propuesto un modo de abordar esta tensión en la *Meditación de la técnica* mediante la introducción de la categoría de *sobrenaturalidad*. Argumentaré, no obstante, que esta categoría, lejos de hacer de la creación técnica una tarea dirigida a abrir un espacio para las demandas normativas, se supedita a una realidad más fundamental, pre-técnica, a un programa vital. En última instancia, y esta será mi tesis, Ortega defiende una concepción tradicional en este punto; la técnica es exterior al valor. Procede desde fuera para realizar y ejecutar un proyecto que se fija independientemente, en la región “ultrabiológica” en la que se sitúa el ser humano. Una voluntad no constreñida por un espacio de posibilidades prácticas es incapaz de configurar un mundo de valor propio de los artefactos.

1

No toda ontología es ontología fundamental; no toda ontología pretende, además de identificar las categorías básicas con las que pensar la realidad, excavar hasta las raíces y descubrir la significación de esas categorías. Comience por donde comience, el filósofo se enfrenta siempre a las exigencias que impone la radicalidad del pensamiento. *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset es una obra de este tipo, en la que un fenómeno (la técnica) nos rodea, que nos es cercano, que nos es propio y, además, en cierto modo nos constituye, reclama una excursión a su subsuelo (como dice el propio Ortega). Las categorías que podrían ayudarnos a pensar, en superficie el hecho de la técnica sólo adquieren significación en el marco de un hecho más radical, ontológicamente fundamental: el modo en que un ente se inserta en otro ente; el hombre, en el “mundo o naturaleza”. Para Ortega, la “vida humana” es lo que ha de consignarse como realidad radical o última. Esa realidad “consiste en estar rodeados tanto de facilidades como de dificultades (V, 569)¹. La naturaleza o circunstancia es aquel elemento de la realidad radical, la vida, que está constituido por facilidades y dificultades², y el ente inserto en esta circunstancia no es sino un programa de ser o pretensión.

Esta idea de la *circunstancia* como red, intrincada, de facilidades y dificultades es un buen punto de partida para desgranar el universo de categorías que Ortega despliega para pensar la técnica. La noción de “circunstancia” responde bien a los restos de una inspiración biológica y naturalista en su pensamiento, según la cual sólo forma parte de la vida de un animal lo que es significativo para él. Su mundo entorno está compuesto fundamentalmente por objetos significativos. El hombre, como el *Dasein* heideggeriano, se encuentra de inmediato inserto en un mundo de cosas significativas. Ortega recoge, en sus reflexiones una cierta relectura

¹ Citaré *Meditación de la técnica* a partir de la reciente edición de obras completas (Ortega 2004-2010), volumen V, pp. 551-605. Este volumen también incluye el escrito “Ensimismamiento y alteración”, que será citado igualmente según esta edición (pp. 529-550).

² En las lecciones que se publican bajo el título *¿Qué es el conocimiento?* (Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1984), Ortega incluye tres tipos de categorías en la caracterización del contorno, circunstancia o mundo: forzosidades, facilidades y dificultades (p. 48). No es mi intención embarcarme en exégesis orteguianas ni reconstruir la evolución y matices de su pensamiento en este punto. La realidad es que, en *Meditación de la técnica*, las forzosidades han desaparecido, quizá no por casualidad, una vez que el lenguaje de las necesidades ha cobrado una cierta importancia.

de la inmediatez fenomenológica del mundo entorno en cuanto dado en nuestra experiencia *práctica*. Tratamos con las cosas y éstas se manifiestan en el trato, como facilidades o estorbos. El ser primario de la cosa, en general, es su *ser servicial*. O, en otras palabras, que no dejan tampoco de tener su reminiscencia heideggeriana: su ser es su *ser-para*. Ortega recuerda la idea de las cosas como *pragmata*, como “asuntos” de los que uno se ocupa³, asuntos que, por tanto, no existen en sí sino en referencia a uno mismo y a su vivir.

“Son sólo en cuanto facilidades, dificultades ventajas y desventajas para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven—su ser es un ser para mis finalidades aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan” (*El hombre y la gente*, p. 68, en Ortega [1980]).

Las cosas, en su ser primario, son *definidas* por el hecho de ser apropiadas. El que sean apropiadas es sólo posible en cuanto que tienen la capacidad de entrar a nuestro servicio. Ortega introduce una nueva categoría para aclarar el tipo de consideración ontológica que da cuenta de un mundo *para* una vida. El ser de las cosas es en tanto *actuación*. No debe ser pensado primariamente como sustancia sino como *ejecutividad*. Las cosas que me rodean y con las que trato son pura actuación sobre mí en cuanto ser viviente; pero también mi ser viviente está definido por mi ocuparme con las cosas: “Mi realidad es, pues, también puramente dinámica, funcional, ejecutiva”⁴.

Probablemente éste sea un punto en el que hayamos de ser cuidadosos. El tipo de actuación de las cosas sobre mí, en cuanto ser viviente, no puede ser concebido del mismo modo que mi forma de actuar sobre las cosas. ¿O quizá sí? El medio vital no es medio geográfico o físico que impone sus exigencias o que, en cuanto tal, proporciona las facilidades y recursos. Más bien, el organismo como *centro* de su mundo entorno responde activamente a la circunstancia en la que vive y tiñe así las cosas según una cierta valencia. Si las cosas “actúan” es porque, en cierto modo, responden a los valores y finalidad del ser viviente en torno al cual se ordenan. La actuación de la circunstancia sobre el ser viviente no está configurada como un puro efecto reactivo sino como un efecto referido al ser que es en cuanto dotado de una cierta *forma de vida* y una cierta unidad de acción.

Hay un aspecto que sigue creando extrañeza cuando uno reflexiona sobre la realidad del mundo de artefactos que nos rodea. Por un lado, son objetos de los que no podemos decir que sean simples receptáculos pasivos e indiferentes de nuestra acción. Por otro lado, no son genuinos centros de actuación (Vega, 2009b). De ellos no puede afirmarse que en sí mismos conforman un punto de vista que se involucra en el mundo respondiendo a demandas racionales o normativas de ningún tipo. Sin embargo, puede decirse de ellos que intervienen en la conformación del espacio de actuación humana. En torno a un artefacto se gestiona una práctica, una actividad teleológicamente orientada y un cierto juicio sobre lo que es apropiado. Los artefactos nos proporcionan un primer punto de entrada al desempeño práctico con el mundo; éste no aparece como un mero objeto de estudio cuyo comportamiento puedo predecir y explicar sino que se manifiesta esencialmente, como exigiendo cierta respuesta de nosotros, quizá incluso como *dotado de valor*. Y la cuestión es entonces: ¿cómo es posible que los artefactos sean aspectos fundamentalmente normativos que constriñen nuestras ac-

³ Así lo recuerda en los textos que componen lo que fue publicado tras la muerte de Ortega como *El hombre y la gente*. Véanse las páginas 59-60 de la edición de Paulino Garagorri (Ortega, 1980).

⁴ Véase de nuevo *¿Qué es conocimiento?*, en las páginas 120 y 122 de la edición citada.

tuaciones? La respuesta más inmediata, que podría incluso encontrarse en los mismos textos de Ortega, es la que nos dice que los artefactos componen un mundo donde cobra sentido nuestra actuación. ¿Hay algún modo de que esta respuesta cobre plausibilidad filosófica

2

El mundo entorno del que nos ocupamos manifiesta una sorprendente uniformidad en cuanto dotado de valor pragmático. Su *realidad pragmática* es homogénea. El espacio de la naturaleza y el espacio de los artefactos comparten esta realidad más básica y fundamental que se revela en el trato con los objetos. Según Ortega, tales objetos no pueden aún ser considerados “cosas” en un sentido sustantivo. Como hemos visto, el ser de toda realidad pragmática es funcional, operativo o “ejecutivo”. Un punto de partida como éste deja sin vigencia una clara delimitación naturaleza/cultura; el contorno de la vida no es, para el hombre, *natural*, pues está sometido a sus fines. Según esta concepción, árbol, animal o río, lámpara, mesa o libro, comparten la misma realidad funcional.

Es cierto que la distinción naturaleza/artificio ha dado lugar a enconadas disputas. Muchos son los que reniegan de la distinción por razones muy diversas. Sin duda, sería difícil proponer respuestas ontológicas estables y no sometidas a innumerables contraejemplos. Por mi parte considero que buena parte de las dificultades para abordar la diferenciación interna de los objetos que componen la circunstancia en la que me hallo depende de un criterio excesivamente laxo ligado a la idea de intervención humana. A nadie se le escapa que hay intervenciones humanas que serían intuitivamente consideradas como irrelevantes a la hora de negar el carácter estrictamente natural de un proceso, un evento, un organismo, una sustancia o un objeto. Por otro lado, sería necio negar la posibilidad de que un mismo elemento pudiera ser clasificado en las respectivas categorías de lo natural y lo artificial. Algunos organismos modificados genéticamente o algunas sustancias químicas o nuevos materiales podrían contar entre ellos.

Aunque para muchos el debate en torno a la distinción naturaleza/artificio es menos decisivo de lo que pudiera parecer y abogan por arrinconarlo, creo que hay aún motivos para no renunciar a él. Su interés deriva del hecho de que su posible resolución involucra algo más que una categorización y compartimentación —que responde a nuestras prácticas convencionales— de los seres que componen el mobiliario del universo. Tiene que ver esencialmente con las formas de inteligibilidad de la realidad y el tipo de descripción del mundo que es legítimo en cada caso. Yo vinculo la cuestión de lo natural y lo artificial a un problema más general sobre cómo pueden ser concebidos los artefactos en cuanto insertos en un espacio normativo.

En el fondo, esto es consecuencia de la aceptación de un presupuesto metafísico que ha adquirido su vigencia en la edad moderna y que da forma general a nuestro pensar sobre la naturaleza. Es la idea, codificada por Max Weber, del desencantamiento del mundo. Según esta imagen, el mundo (natural) está metafísicamente desprovisto de valor. No hay valores intrínsecos en la naturaleza. Si la ciencia nos proporciona una descripción verdadera de la realidad natural, esta descripción no puede hacer mención alguna de fines, sentidos, valores o normas. La tesis del desencantamiento del mundo otorga un marco general para pensar la naturaleza y adopta después muy distintas traducciones metafísicas: una de ellas traza una imagen de la realidad natural como materia bruta; otra la describe como espacio donde rigen leyes; y una tercera la identifica con un encadenamiento de causas y efectos. Pero lo esencial es que la inteligibilidad del mundo natural excluye, como tal, una descripción donde el vocabulario de la significación o de la normatividad deba aplicarse.

En contraposición a esta exigencia subyacente a nuestra concepción del mundo natural, parece cierto que el espacio que ocupan los artefactos en la configuración de nuestro mundo no es el de un ámbito del puro “ser” de las cosas que entran en relaciones sometidas a leyes y que no pueden ser descritas sino en cuanto desprovistas de valor. Al contrario, se sitúan en un espacio donde la dimensión normativa ha cobrado vigencia, donde la referencia a fine y valores forma parte de una descripción adecuada de aquello que tales objetos son. Mucho avanzaríamos si se contemplara la diferenciación de lo natural y lo artificial desde lo que algunos considerarían una dicotomía más fundamental, la de lo descriptivo y lo normativo. Recordando una observación de Herbert Simon (1981), en su clásico *The Sciences of the Artificial*, al ingeniero y al diseñador les ocupa no cómo son las cosas sino cómo *deben ser*, y continúa: lo que deben ser en vistas a alcanzar ciertos objetivos y a que funcionen. Aunque no sea sino bajo esta forma de normatividad ingenieril, los artefactos han de caracterizarse a partir de aquello que les es apropiado según ciertas características de diseño.

Repito, no es éste un tema que se resuma en una diferente clasificación de los objetos que componen el mundo. Nos enfrentamos a dos modos diferentes de considerar al mundo en cuanto tal. Heidegger, de nuevo en *Sein und Zeit*, fue muy consciente de ello, y al iniciar su reflexión sobre el carácter mismo del mundo se pregunta por lo que debe guiar la pregunta ontológica básica; el ontólogo puede tomar como punto de partida la relación tanto con las cosas naturales como con las que denomina cosas “dotadas de valor”, cosas con las que interactuamos de manera inmediata y regular (Heidegger 1929/2003, & 14). En cierto modo, Ortega asume que la reflexión ontológica sobre el mundo o la circunstancia, y sobre el ente que se abre a tal mundo y le dota de sentido, debe hacerse desde el espacio de “significatividad” que representan los objetos artificiales. La clave está entonces en la concepción que cada filósofo esté dispuesto a ofrecer de cómo se constituyen tales espacios de significatividad. Esto debe sustentarse inevitablemente en una explicación del modo en que se articula la actuación en ese medio, mundo o circunstancia en el que tratamos con las cosas. La técnica es, sin duda, un aspecto nuclear y consustancial a la actuación humana en el medio y podría, en principio, contribuir a generar un ámbito de sentido. Ortega ha de decir algo sobre el papel que desempeña la técnica en esta construcción de significación a través de un mundo de artefactos.

3

No obstante, cabe preguntarse si asumir sin más la validez del diagnóstico que se esconde tras la asunción metafísica del desencantamiento del mundo es filosóficamente aceptable. Es, sin duda, la consecuencia (y quizá el presupuesto) del surgimiento de la ciencia moderna y del tipo de inteligibilidad de la naturaleza que ésta conlleva. Para algunos, y seguramente Ortega se encontraría entre ellos, tal asunción no es, sin embargo, inevitable. Sólo es un resultado que deriva de un modo particular de habérselas con el mundo, según su propia jerga. Pero es igualmente cierto que renunciar a delimitar claramente las características propias del modo de inteligibilidad que la ciencia inaugura sería un modo de dar al traste con logros irrenunciables del pensamiento moderno⁵.

⁵ Hay una íntima conexión entre el proceso de desencantamiento del mundo, el surgimiento de la ciencia moderna y el derrumbe de imágenes metafísicas y religiosas comprensivas como marco explicativo básico. Sería descabellado intentar explicar las complejas interacciones entre estos fenómenos históricos e “ideológicos”. No obstante, es importante recordar que no parece opcional ya para nuestra cultura hacer de la forma de inteligibilidad “científica” de la naturaleza un modo más, entre otros, de entender el mundo natural.

En nuestros días, John McDowell (1996) ha propuesto una caracterización de la inteligibilidad proporcionada por la ciencia en los siguientes términos: un fenómeno es así inteligible en la medida en que está gobernado por la ley natural. Pero la cuestión crucial es si lo natural como tal ha de ser identificado con aquello que se hace inteligible sólo de este modo. Si identificáramos lo natural como el reino de la ley, nos dice McDowell, la experiencia (perceptiva o práctica) del hombre—sometida constitutivamente a la expresión de la espontaneidad conceptual— pasaría a representar un aspecto extra-natural o supra-natural de nuestro ser en cuanto vivientes. En el fondo, sacar la espontaneidad de la naturaleza es el núcleo del desencantamiento, sea o no esta espontaneidad entendida como un aspecto de la immanencia divina en el mundo o como un rasgo derivado de la creación libre de la racionalidad humana. La cuestión es, entonces, si los artefactos pueden concebirse como un aspecto de la realidad en el que se ejerce la espontaneidad conceptual.

No cabe duda, sin embargo, que hay aún una cierta imagen del mundo técnico y de los artefactos que es perfectamente coherente con la imagen del desencantamiento. Esto no es casual, por otro lado. El naturalismo puede aún jugar sus bazas en esta dialéctica. Los componentes de este mundo del que nos ocupamos (en particular los artefactos) han de ser vistos esencialmente como instrumentos o medios que se someten, pasivamente, al uso, al servicio de quien está en disposición de aprovechar su potencial. Según esta imagen, los objetos artificiales en cuanto medios, son neutros valorativamente. Si valor hay en ellos, éste deriva de aquellos usos, y por consiguiente de las finalidades para los que la voluntad del hombre los ha puesto en juego. La racionalidad y/o moralidad deriva de los fines y propósitos autónomamente designados por quienes hacen uso. Para el que denominaré “instrumentalista”, la realidad como tal es ajena a cualquier consideración valorativa (o de fines y se presenta como espacio abierto de elementos de disponibilidad para la satisfacción de deseos y de preferencias que se determinan con independencia de la interacción misma con los objetos. El instrumentalista toma un artefacto como tomaría cualquier otro objeto natural en la medida en que sobre ambos proyecta una cierta noción de disponibilidad práctica que hace que el objeto quede determinado *en cuanto tal o cual objeto* (Vega 2009b).

Para el naturalista, el mundo, natural o artificial ha de ser básicamente concebido como un espacio de *oportunidades* que contribuirían a aumentar la probabilidad de satisfacer, con mayor o menor esfuerzo, un conjunto de deseos. El mundo proporciona así medios cuyo valor puede ser medido en términos de la probabilidad calculable de satisfacer ciertos deseos y de conseguir ciertos fines (Bilgrami 2010). Aunque las *oportunidades*, en cuanto tales, no pertenezcan a la descripción propia del reino de la ley natural, no cabe duda de que lo normativo o lo valorativo sólo encuentran acomodo en cuanto que derivan de una conjunción adecuada de las preferencias humanas y de los medios para satisfacerlas. Uno de los elementos de ese mundo entorno, de la circunstancia en que se despliega la vida, podría ser descrito entonces como aquello que contribuye en mayor o menor medida a satisfacer deseos (o necesidades, pues éstas pueden ser consignadas fundamentalmente como disposiciones que se imponen subjetivamente en una cierta circunstancia natural para tal ser viviente).

Podemos explotar una metáfora heideggeriana, sobradamente gráfica para dar cuenta del problema al que nos enfrentamos: el naturalista no ha hecho sino desollar al mundo para después revestirlo de una piel, superficial de valor. La concepción del naturalista propone un mundo que estaría meramente revestido de valor, pero que en sí mismo no contiene nada que requiera racionalmente actuación. ¿Cabe describir el mundo como un ser ahí sobre el que arrojamus una capa de valor o significado? Pero ¿en qué consiste el valor que atamos a las cosas? ¿Cuál es la fuente del valor?

Quizá sea bueno en este punto hacer balance argumentativo y formular con claridad cuál es el problema al que nos enfrentamos. En cierto modo, la inspiración fenomenológica que toma como fundamento el trato práctico con los objetos en nuestro entorno nos sitúa de lleno ante la necesidad de una caracterización normativa de lo que es “esencial” de ser tal o cual artefacto. El ámbito de lo artificial obtiene una descripción adecuada únicamente en términos normativos. Esta idea, que permite reconsiderar la tradicional diferenciación entre lo natural y lo artificial requiere a su vez de una explicación de cómo tales objetos—si uno quiere mantener, por un lado, cierta concepción ligada a la inteligibilidad del mundo natural y, por otro lado, la insoslayable inteligibilidad normativa del ámbito de lo artificial—lo que son por participar como elementos al interior de actuaciones normativas. Corremos siempre el peligro de hacer de la “esencia” normativa de lo artificial un trasunto de una realidad extranatural que constituye el espacio valorativo y normativo como tal. ¿De dónde procede la fuente de valor que, en cierto modo, “inhiera” en los objetos artificiales en la medida en que son elementos de nuestras prácticas y actuaciones?

En el resto de este artículo voy a mostrar cómo Ortega y Gasset se enfrenta a estas preguntas en su pensamiento sobre la técnica. Puede decirse que la categoría de *sobrenaturaleza* representa un genuino esfuerzo por comprender el verdadero modo de ser de los artefactos, en tanto que elementos de un mundo u horizonte vital en el que se desarrolla la forma de vida del hombre. No obstante, mostraré igualmente que en última instancia Ortega recae en una concepción muy arraigada según la cual la técnica es ajena y exterior a los fines en los que se expresan valores y demandas normativas genuinas⁶. La *sobrenaturaleza* da cabida a lo extra-natural en la circunstancia propia del ser viviente humano, pero sólo el programa vital—un ámbito de invención de nuestros deseos o de determinación previa de nuestra voluntad—constituye lo propio de este ser “ultra-biológico”, esa anomalía de la naturaleza que es el hombre (VI, 813).

4

Nuestro problema es el siguiente: una concepción desencantada de la naturaleza está a punto de hacernos perder una posible explicación de que nuestra experiencia práctica con el entorno pueda ser expresión de nuestra espontaneidad y de nuestra libertad, y se convierta así en un espacio de demandas normativas a las que hemos de responder. Esto mismo desvirtuaría un primer acercamiento a la ontología de lo artificial pues en relación a lo que son los artefactos no podemos sino remitir a actuaciones apropiadas o inapropiadas. Ortega toma como punto de partida de la reflexión ontológica el conjunto de objetos cuyo ser es primariamente ejecutividad, y estos objetos se dan como “valencia”, como facilidades o dificultades. Parecen así dotados de valor para el ser viviente, pero ¿cómo explicar esta estructura de valor que es “esencial” para este mundo de artefactos?

Retomemos el hilo del pensamiento orteguiano en *Meditación de la técnica* para ver si nos puede iluminar en este problema. Entre las categorías filosóficas que Ortega introduce para pensar la técnica destaca la de *sobrenaturaleza*, una categoría que apenas aparece en sus escritos, pero que tiene un papel desde mi punto de vista importante en *Meditación de la técnica*. La *sobrenaturaleza* es el resultado de la creación técnica. Su función y caracterización es dual: por un lado, es el producto de la “reacción enérgica contra la naturaleza” (V, 558), de una reforma impuesta por el hombre a la naturaleza; por otro lado, es una *nueva* naturaleza sobrepuesta, la circunstancia en que transcurre la vida humana. Es obvio que el

⁶ He criticado esta forma de concebir la técnica, en la que los fines se determinan con independencia de los “medios” o posibilidades de acción técnica, en mi libro *Los saberes de Odiseo. Una filosofía de la técnica* (2010).

sentido de “naturaleza” no puede ser aquí el mismo. La naturaleza como circunstancia, como entorno, no es equivalente a la naturaleza como aquel conjunto de necesidades a las que hay que responder y que se imponen como inevitables. El hombre es y no es un ente forzado a existir en la naturaleza. Lo es, en la medida en que hay que hacerlos impuestos biológicamente. No lo es, en la medida en que es un animal que *transciende* la realidad natural. Según esta lectura, la sobrenaturaleza configura así un espacio de transcendencia *más allá* de lo natural.

La forma de vida humana no se despliega en la naturaleza sino en la sobrenaturaleza. Es esa, genuinamente, nuestra circunstancia. En este espacio, las necesidades no son impuestas por las fuerzas que actúan sobre el organismo sino que son libremente asumidas y, así, creadas “por un acto de voluntad” (V, 555). Esta nueva circunstancia, o sobrenaturaleza, es el resultado de la adaptación de la naturaleza a necesidades autoimpuestas. Sin duda, en este punto, Ortega no hace gala de una gran coherencia cuando a renglón seguido insiste en que las necesidades se presentan como algo forzoso y penoso, como algo negativo. Su antropología abandona en este punto una cierta imagen biológica del mundo circundante (en cuanto *Umwelt*) centrado en un organismo que es núcleo de “valores” vitales, con sus “normas” de apreciación de las situaciones. La vida “normal” del organismo se desarrolla en *su* medio, al cual responde activamente y al cual se acomoda. Para el ser viviente, el medio no es exterior a su vida⁷. Lo significativo es aquello que forma parte de la vida del animal y, por consiguiente, éste no *percibe* aquello con lo que interactúa en su mundo circundante como *necesidad*. Esta imagen, derivada de una cierta lectura de Von Uexküll y que tanta influencia tuvo en el pensamiento de Ortega (Benavides Lucas, 1988), justifica el tono valorativo hacia lo que rodea al organismo viviente en cuanto que compone una red de facilidades y/o dificultades.

Pero esto no puede describir la que es genuina circunstancia humana, de la que cabe decir que forma una cierta unidad con su existir. Sólo en principio la sobrenaturaleza proporcionaría esa acomodación. Como afirma Ortega en su obra posterior *En torno a Galileo*, a través de la fabricación de instrumentos y la formulación de interpretaciones, buscamos asegurarnos la vida. “Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos—como una balsa en el mar proceloso, enigmático de la circunstancia—es el mundo, horizonte vital” (VI, 388). Siempre hay, no obstante, una dimensión de la circunstancia, sea natural o “sobrenatural”, a la que no nos acomodamos. Esto genera dos momentos que intervienen significativamente en la comprensión que Ortega tiene del fenómeno de la técnica: en primer lugar, el descubrimiento de la necesidad en cuanto negatividad, como resultado de asumir que la circunstancia nos es ajena; en segundo lugar, el aprovechamiento de una capacidad de retirarse de la circunstancia y “ensimismarse”. Ahora la técnica puede ser vista como aquel conjunto de actos que responden a las necesidades a partir de un acto previo de poner en suspenso su urgencia. “El ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente” (V, 569)⁸. En su posterior obra *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega insistirá en este desajuste, propio de un ser anómalo y enfermo que “anda por ahí flotante como un ente no natural” (VI, 813), un ser que no pertenece, y que no se acomoda, al mundo *natural* inmediato⁹. Una de las claves para entender las dificultades orteguianas a

⁷ Una discusión muy elaborada sobre la relación del organismo con su medio se encuentra en la obra de G. Canguilhem (1971).

⁸ Podría también decirse que tampoco el ser del hombre coincide plenamente con su sobrenaturaleza. Ésta ayuda a configurar ese aspecto de la circunstancia que constituye su mundo y horizonte de vida, pero nada en las observaciones orteguianas excluye que esta “sobrenaturaleza” también nos aparezca como ajena.

⁹ Recuérdese que la categoría de *naturaleza* es para Ortega, en sentido primario, una interpretación, y que no existe la naturaleza en cuanto tal.

la hora de proponer una ontología (fundamental) para los artefactos reside en dar cuenta de este extrañamiento que hace que un ser, en continuidad con la naturaleza, sea al mismo tiempo “antinatural”. ¿Qué se quiere decir con ello?

La circunstancia que es naturaleza superpuesta, que cubre y oculta sin duda el repertorio primitivo y biológico de haceres, se configura como el resultado de una reacción *contra* la naturaleza que, a su vez, se fragua en un movimiento básico de retirada, de entrada en uno mismo. El pensamiento de Ortega en este punto es fluctuante. Un mundo entorno teñido de valencia promueve la idea de una cierta homogeneidad que ahora se trastoca en una radical heterogeneidad y lucha, enfrentamiento que instaura un radical “extrañamiento” y un necesario “ensimismamiento”. En el extrañamiento, la circunstancia *actúa* imponiéndose sobre el ser viviente, le obliga incluso a “actuar mecánicamente”. Pero si esto es así, entonces no es verdadero ocuparse de las cosas, aquel en que se manifiesta plenamente según su valencia positiva o negativa. El ensimismamiento, por otro lado, suspende la ocupación directa con las cosas, da la espalda al mundo y permite que uno se ocupe de sí mismo, en un mundo interior (V, 535). El genuino ocuparse de las cosas, e involucrarse activamente con ellas, queda así de nuevo en el aire.

Pero ¿proporciona el mismo Ortega herramientas para una lectura diferente del papel de la sobrenaturaleza? Curiosamente, el ensimismamiento sólo es posible para un ser que ya tiene a su disposición un ámbito en el cual refugiarse de la presión de la natural circunstancia, a la que se sobrepone. Pero ese ámbito sólo es posible a su vez por el hecho de que el hombre es capaz de aprovechar *creativamente* tales momentos de ensimismamiento. Esta capacidad de ensimismarse es condición de posibilidad de la creación de un espacio de objetos técnicos que son, a su vez, condición de posibilidad del ensimismamiento como tal. El principio que gobierna la posibilidad de la técnica, en cuanto conjunto de actos y de quehaceres que se superponen a la circunstancia natural, es anti-natural, ultra-biológico, como gusta decir Ortega en algunos momentos (V, 538). “En estos momentos, extra o sobrenaturales de ensimismamiento o retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos” (V, 557). Existe, paradójicamente, una íntima conexión entre el espacio creado que constituye nuestra sobrenaturaleza y el mundo interior al que nos retiramos. La concepción orteguiana hace de la sobrenaturaleza el gozne que sostiene la posibilidad de que lo extranatural del hombre tenga cabida en un mundo. La sobrenaturaleza es una “zona de pura creación técnica” (V, 598) que *media* entre el ser del hombre y el ser de la naturaleza, no ahora como circunstancia vital sino como aquello que resiste, hostil y destructora.

Ahora bien, como hemos visto anteriormente, necesitamos igualmente dar cuenta de cómo se configura el ámbito de la sobrenaturaleza y determinar si en él se manifiesta demandas normativas ligadas a nuestra actuación. Y, en especial, querríamos saber de qué modo la técnica, el diseño y producción de artefactos, contribuye a dar forma al espacio “sobrenatural” en que se desenvuelve lo más genuino de nuestro existir. Cabría decir que, para Ortega, la *realidad* de la sobrenaturaleza no está en último término configurada técnicamente. Quizá sea éste el aspecto más sorprendente en el planteamiento orteguiano; puesto que, después de proporcionar las herramientas conceptuales para pensar un espacio de “segunda naturaleza” donde la vida valorativa y normativa del hombre pueda cobrar sentido, da marcha atrás y hace de la sobrenaturaleza un ámbito donde se responde únicamente a un “deseo originario” que ha de gobernar la actuación. Ese ámbito es genuinamente *supranatural* porque responde a lo que es un proyecto de vida, a una pretensión, a una aspiración. Lo primero no es la técnica: Ortega es explícito en este punto. El ser del mundo de artefactos que constituye la sobrenaturaleza en la que se inscribe la realidad vital del hombre se configura en términos de un programa o proyecto; adquiere su peculiar perfi de *realidad normativa* con la que nos

encontramos en referencia a esta pretensión. El mundo o circunstancia que es la sobrenaturaleza está impregnado de la “sustancia ideal” del propio hombre (V, 537) y, en ese sentido, podría devenir (idealmente) su propio mundo interior.

Poco dice Ortega en *Meditación de la técnica* sobre cómo se fijó este proyecto¹⁰. El ser del hombre es pura posibilidad de ser. Su tarea es realizar esa posibilidad, y la tarea es técnica. Sus esfuerzos son técnicos, de autofabricación. No obstante, la finalidad a la que se ordena es ajena a la técnica; es pre-técnica, es una invención previa de nuestras “necesidades” (las voluntariamente asumidas) y de nuestros deseos. Entonces, el ser del mundo artificial se tiñe normativamente en referencia a esta finalidad que hemos inventado. La invención de la vida es la condición de posibilidad de la realidad de la técnica. Como en el viejo finalismo el término *ad quem*, el programa vital, explica el movimiento desde la naturaleza a la sobrenaturaleza y el sentido de la actuación que la crea. El orden es claro: el proyecto suscita la técnica; la técnica reforma la naturaleza (V, 579).

5

La invención fundamental es pre-técnica; concierne a los deseos; el hombre ha de saber desear. Un deseo no es algo que uno meramente tiene o que le ocurre; los deseos son algo que formamos, y que formamos según *razones*. Podemos criticarlos, evaluarlos, hacernos responsables de ellos. Un deseo, en el fondo, responde a aspectos valorativos que descubrimos en la realidad. Que algo sea deseado tiene una íntima relación con que sea considerado como valioso, al menos si el deseo está animado por una posible consideración a su favor, sea o no reflexiva.

Ortega es parco en declaraciones sobre la naturaleza de los deseos y su conformación racional. “[H]ay una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original” (V, 575). Saber desear conforma el programa de vida. Cualquier deseo ha de acomodarse al perfil de hombre que queremos ser. ¿Cómo nos comportamos ante este deseo radical, ante esta raíz que es condición de posibilidad de la propia técnica, que la precede y la explica? La *Meditación de la técnica* no es aquí suficientemente explícita, pero ofrece en esbozo un par de sugerencias que, desde mi punto de vista, no dejan de ser controvertidas y resumen con claridad el conflicto en el que se ve envuelto su pensamiento.

La primera de estas sugerencias la expresaría así: el deseo no corresponde a nada en sí deseable sino que es resultado de la pura *voluntad* de ser del hombre. Arraiga, si acaso, en un centro de fuerza que constituye una perspectiva, intuitiva y pre-reflexiva una estructura previa de valor y estimación.

La segunda podría rezar del siguiente modo: el programa de vida es una obra de *imaginación* que nos toma como personajes, figura fantásticas e irreales; el aspecto de transcendencia de la vida humana es expresado plenamente en la autonomía de los universos de ficción.

La vida es vida inventada. Como *leitmotiv*, esta idea aparece en *Meditación de la técnica* en momentos cruciales. La vida es novela, una narración en la que el yo es un personaje fingido imaginado. Es ese un espacio donde no hay ya *constricciones* que procedan de la naturaleza (V, 567) o, en general, de la circunstancia. Según esta imagen, ¿cómo podría contribuir un entorno de artefactos a instaurar demandas normativas propias de una actuación racional gobernada por deseos si éstos se determinan únicamente de manera imaginada o fingida. Seamos claros. La técnica nada tiene que decir aquí. La novela se narra sin su con-

¹⁰ La sección siguiente, no obstante, quiere ser un primer esfuerzo por responder a cómo se configuró este ámbito “pre-técnico” que explica, en última instancia, la realidad de la sobrenaturaleza (artificial)

curso; el personaje no se moldea en un mundo que constriñe y da sentido a sus acciones. Es más, que sea éste y no otro el mundo que nos rodea, un espacio de artefactos denso y rico en posibilidades de ser, no es algo que por sí mismo conforme nuestro programa vital. Éste es, ante todo, respuesta creadora y artística que reflej y constituye en sí misma una valoración. Todo lo más la técnica dispone de objetos, medios o recursos para satisfacer esa necesidad vital de ser, aquello que fingimo ser; nos ahorra tiempo, nos permite “vagar” por entre las fantasías que pueblan nuestro mundo interior.

El veredicto ante la técnica contemporánea no puede, entonces, ser otro que el que Ortega sugiere un poco más adelante en *Meditación de la técnica*. Como estadio fina en el extraño recorrido que Ortega nos propone para trazar la evolución de la técnica, el momento en que el hombre adquiere conciencia clara de su capacidad de transformación y de reforma de la naturaleza marca igualmente el momento de un vacío de la vida. El filósofo clama: “De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–, es incapaz de determinar el contenido de la vida” (V, 596). Curiosamente, la conciencia de la ilimitación de la técnica no restituye las posibilidades técnicas a una imaginación capaz de delimitar un proyecto de vida o un programa de ser, un marco normativo desde el cual actuar, una perspectiva sobre la realidad. “Llena de posibilidades” denota aquí no más que una conciencia formal de la técnica como fondo de recursos que podemos movilizar a voluntad. Como decía, este veredicto no debería sorprendernos; la técnica es, desde un inicio, incapaz de contribuir esencialmente a fija el espacio normativo en que se mueve la perspectiva sobre el mundo que constituye nuestro proyecto de vida.

No puede esgrimirse, en este punto, que el mero hecho de que la técnica sea consustancial al hombre–pues sin ella no podría “vagar” por los espacios de la imaginación donde se configu su perspectiva sobre el mundo, su estructura de significado–hac de ella una fuente de valor que colorea la forma de vida que podríamos considerar *naturalmente* humana. Recuérdese que el perfil del existir humano, en contraposición a la existencia animal acomodada a su circunstancia natural, se delimita no tanto a partir de su condición de ser fabricante de instrumentos sino a partir de ser capaz de formar un proyecto de vida (V, 587). Lo que inspira, humaniza y da sentido a la inteligencia técnica, y aquellos productos que componen la sobrenaturaleza que hace posible el existir humano en cuanto tal, no es nada técnico; lo técnico (y sus productos) se define siempre por un estar “al servicio de”. Por eso, si uno quiere explicar la variabilidad de técnicas, y el rostro que muestra cada cultura, debe mirar ante todo al proyecto de vida que anima y dota de valor a lo que le rodea. La técnica permanece exterior a lo que otorga valor. Y esto es básicamente así porque mi desear puede constituirse plenamente en ausencia de una consideración de mis posibilidades prácticas y de las constricciones que proceden de lo que uno podría tomar como deseable. Puede constituirse plenamente como proyecto de un ser, imaginado, fingido novelado, que lo impone como su voluntad.

6

Meditación de la técnica es una obra plena de sugerencias; en sus páginas se respira el aliento de un pensamiento radical que promete descender al subsuelo de la técnica, a aquello que la da originariamente sentido. En cierto modo, las categorías orteguianas para pensar la técnica, categorías como vida, actuación, mundo o sobrenaturaleza adquieren su verdadera significació en una idea del hombre como “pura posibilidad imaginaria” (V, 572). La técnica le es esencial, pero no porque sea en ella y a través de ella como descubra aquello que quiere ser y que es deseable ser. Le es esencial únicamente porque de otro modo su voluntad de ser se quebraría y quedaría en suspenso su existir mismo.

Si algo caracteriza *Meditación de la técnica* es por trazar varias líneas de pensamiento que dibujen un cuadro en tensión, inestable. Su núcleo lo compone una antropología según la cual el hombre, cual “centauro ontológico” (V, 570), se sitúa en un ámbito natural y supranatural a un tiempo. Me atrevería a decir que el texto de Ortega está lejos de elucidar cómo está configurado el ámbito de la naturaleza. Según una primera caracterización—no difícil de rastrear en el ensayo—, la naturaleza es circunstancia en la que nos encontramos y cuyo ser primario es constituir un sistema de facilidades y dificultades. No obstante, la posibilidad de que el ser viviente fijara la valencia de aquello en lo que actúa y que actúa en él está en función de que esta naturaleza no le fuerce y no lo someta a sus dictados. Eso significa que “natural” está desempeñando un segundo papel en la reflexión orteguiana: como aquellos aspectos que constituyen forzosidades, imperativos biológicos, urgencias de cierto tipo.

Estas observaciones en torno a la categoría de naturaleza dan lugar, al menos, a dos posibles líneas de pensamiento que, desde mi punto de vista, son difíciles de conciliar y dar lugar a concepciones filosóficas de la técnica muy diferentes. La primera sugiere una lectura como la siguiente: sin duda, el hombre ha de enraizar su vida, su proyecto, en una circunstancia; esta circunstancia es ya, *ab initio*, sobrenaturaleza, espacio abierto de artefactos y objetos culturales respecto de los cuales no puede decirse que el hombre se sienta ajeno y presenten un aspecto negativo. De ello, en cuanto que constituye su primitivo y pre-reflexivo trato y ocupación con el mundo, no necesita distanciarse. En este sentido, podría permitirse la expresión de que el hombre *es* su circunstancia, del mismo modo que el organismo vivo es el mundo entorno al que responde *significativamente*. La sobrenaturaleza adquiere realidad plena a través de aquellas actuaciones que conforman el espacio de relaciones de ciertos agentes intencionales con objetos artificiales. Esta línea podría haber conducido a Ortega a un doble reconocimiento: que son las prácticas, como unidades mínimas de inteligibilidad, las que otorgan sentido a la actuación humana y a los objetos que nos habilitan (en sentido genuino) a tal actuación, es decir, que tanto los artefactos como los agentes son lo que son respecto a las prácticas propias de una forma de vida particular; y que la creación de una sobrenaturaleza, configurada ya normativamente como ámbito en el que adquieren sentido acciones y artefactos, nos arroja quizá fuera del Paraíso, pero no de la *naturaleza*.

Sin embargo, una segunda línea de pensamiento (de raíces idealistas y fáusticas) pone el énfasis en la lucha a muerte *contra* la naturaleza, en la distancia que aleja su pretensión de ser del ser de la naturaleza. Por ello, los *actos* que conducen a crear un espacio donde alojar el excéntrico ser (V, 574) que es el hombre—en sus enfáticos términos— se fundan en última instancia en la porción extranatural y ultrabiológica de su existir. Es más, mi circunstancia ampliada, con todo lo que la puebla, “natural” o “artificial” aparece como aquello respecto a la cual no puedo elegir, lo que se me impone. Su ser fenoménico, podría decirse, es el de la imposición; no forma parte de su *invención* más propia, la del propio programa de ser. Como mucho, la técnica adviene desde fuera a colaborar en la ejecución y realización del tal programa. Pero no contribuye a constituirlo en lo que tiene de más esencial: satisface necesidades, ahorra esfuerzos, sirve al bienestar. El programa deriva, sin embargo, de un retiro en el que se instaura la invención fundamental, no técnica.

Se dirá que esta lectura es poco caritativa con las intuiciones orteguianas, profundas y ajustadas a la pregunta que cuenta: la condición ontológica en que la técnica, como conjunto de actos, cobra sentido. Ortega respondería cabalmente que esta condición ontológica es la de un ser que por no ser (o ser pura posibilidad) no puede sino esforzarse en ser, y que para llegar a ser no puede sino emprender una tarea extranatural, una excursión por el sí mismo y por sus ansias de ficción. Sin duda. Pero, en esta tarea, la técnica está a punto de perder una de sus más valiosas dimensiones: aquella que le permite contribuir a configurar un espacio

de libertad y de deseabilidad objetivas. La pierde, de hecho, pues queda reducida a liberar energía humana para vagar en los espacios de la fantasía. Se me responderá: sin pasar por la fantasía, el hombre no sería capaz de sus hallazgos técnicos, de crear sus procedimientos. Pero no es ésta la función que da sentido y valor a la capacidad técnica como tal; la fantasía es ante todo, primariamente, creadora de proyectos vitales. Esto oculta, como he dicho, esa función primera de la técnica, que es la de ayudar a configura el proyecto vital mismo. Ortega pasa como de puntillas por el verdadero problema que plantea la técnica, el de responder a cómo el acto técnico contribuye a configura el espacio de artefactos y actuaciones en que descubrir caminos, inciertos, para instaurar condiciones en que vivir nuestra libertad. Lo diría así: a Ortega le faltó, en su *Meditación de la técnica*, contrarrestar un exceso de nietzscheanismo con sabias lecciones pragmatistas.

Referencias

- Benavides Lucas, M. (1988), *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Universidad Autónoma de Madrid.
- Bilgrami, A. (2010), "The Wider Significance of Naturalism: A Genealogical Essay", en M. de Caro y MacCarthur, D., *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, pp. 23-54.
- Canguilhem, G. (1971), *La connaissance de la vie*. París: J. Vrin.
- Heidegger, M. (1929/2003), *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1980), *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial (ed. Paulino Garagorri).
- (1984), *¿Qué es el conocimiento?*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial (ed. Paulino Garagorri).
- (2004-2010), *Obras completas*. 9 vols., Madrid: Editorial Taurus (Santillana Ediciones Generales/Fundación José Ortega y Gasset, en coedición).
- Simon, H. A. (1981), *The Sciences of the Artificial*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2ª edición.
- Vega, J. (2009a), *Los saberes de Odiseo. Una filosofía de la técnica*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2009b), "Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología". *Theoria*, vol. 24, n° 66, pp. 323-341.

Sobre el Autor

Jesús Vega Encabo

Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación "Epistemología de los artefactos" (FFI2009-12054) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco los comentarios de Fernando Broncano, Javier Ordóñez y Diego Lawler a versiones previas del artículo. El texto fue presentado en el Seminario Internacional sobre Meditación de la Técnica de Ortega y Gasset, celebrado en la Fundación Ortega durante los días 3 y 4 de noviembre 2010, a cuyos participantes extiendo mis agradecimientos por sus comentarios y por una enriquecedora y fructífera discusión en torno a la obra del pensador español.

La Innovación Orteguiana en la "Circunstancia" Tecnológica Contemporánea: Un Análisis Crítico 75 Años Después

Ramón Queraltó, Universidad de Sevilla, Sevilla, España

Resumen: Esta contribución intenta realizar un análisis crítico de la vigencia de la concepción orteguiana de la técnica en sentido amplio. Para ello, utilizamos nuestra noción básica de la técnica como "mediación antropológica" comparándola con la orteguiana. Seguidamente, se estudia cómo se modularían las nociones orteguianas ante el desarrollo de tecnologías actuales de última generación. Finalmente, se discutiría críticamente hasta qué punto la visión orteguiana así modulada podría servir para una comprensión de la técnica, válida contemporáneamente, que ayude a la ubicación del hombre en su circunstancia tecnológica presente.

Palabras Clave: Ortega, Técnica, Sociedad Tecnológica Global

Abstract: This paper tries to carry out a critical analysis of the classic Ortegian view on technology in relation to contemporary technological society in a broad sense. To do this, we use our basic concept of anthropological mediation comparing it with Ortega's conception. Next, we analyze how to modulate the Ortegian view considering the current technological development. Finally, a critical debate on Ortegian views is exposed in order to elucidate their possible validity for understanding technological world nowadays.

Keywords: Ortega, technology, globalizing technological society

Elogio de la Meditación de la Técnica¹

EN EL ACTUAL pensamiento filosófico acerca de la técnica y de la tecnología², se señala continuamente la reflexión de Ortega en este campo como una obra ya clásica y de un valor por tanto ejemplar. No cabe, en principio, un reconocimiento mayor para un filósofo que, con una clarividencia envidiable y adelantándose a su tiempo, pergeñó un conjunto de ideas que han abierto un camino de reflexión posterior, el cual todavía se utiliza para dar cuenta y razón de nuestro actual "período tecnológico" en la sociedad y en la cultura. Que, tras la aceleración histórica desusada del siglo pasado y la de los años transcurridos del nuestro, las ideas orteguianas continúen siendo fuente fidedigna de inspiración.

¹ Como es sabido, los dos escritos principales de Ortega sobre el tema son *Meditación de la técnica* y *El mito del hombre allende la técnica*. Para estos y otros escritos orteguianos la edición utilizada ha sido la de sus *Obras Completas*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus Ed., 2004-2010, 10 vols. Especialmente los volúmenes V y VI, 2006.

² Diferenciaremos aquí entre técnica y tecnología según la distinción más habitual, a saber, la tecnología sería el conjunto de técnicas derivadas de la aplicación de conocimiento científico mientras que la técnica en su conjunto abarcaría también aquellos artefactos que no necesitaran esta condición. Con lo que, de hecho, hoy día la inmensa mayoría de estos últimos serían "tecnológicos".



ación para la indagación filosófica sobre esta cuestión, muestra sin duda el valor incuestionable del pensamiento de Ortega.

La idea de la técnica concebida como “gigantesca ortopedia” o como “sobrenaturalidad” que impone el hombre a su circunstancia a fin de satisfacer sus necesidades, no sólo las vitales sino especialmente las “superfluas —en sentido orteguiano— y que al final según el filósofo son las más relevantes, puede calificarse para su tiempo como una auténtica innovación filosófica. En el nuestro, que tanta importancia otorga a este término, innovación, no constituye ninguna exageración califica así a la *Meditación de la técnica*, por cuanto cumplió los requisitos que hoy se exigen a una obra para ser considerada tal. En efecto, pues, en nuestro caso, la innovación significará la introducción de un nuevo conocimiento y su uso eficaz para esclarecer o solucionar cuestiones filosóficas de modo original³. Es por eso que no resulta excesivo interpretar las ideas orteguianas contenidas en su obra clásica, sin olvidar tampoco *El mito del hombre allende la técnica* como un caso de innovación conceptual-filosófica. De ahí que debamos rendir un justísimo reconocimiento al carácter pionero de Ortega, al que con tanta frecuencia se ha de volver para tomarlo como un punto de referencia.

Pero no es éste el que, creemos, tenga que ser el elogio más grande que se le pueda hacer a nuestro filósofo. Antes bien, pensamos que sería sólo quedarse a mitad de camino, o reducirse a una “media verdad”, lo que tantas veces resulta más peligroso que una falsedad. Porque, a nuestro modesto entender, hay algo más importante, a saber, que las ideas orteguianas, todavía hoy, fuerzan a seguir reflexionando sobre ellas mismas y a sacarles el mayor partido posible para nuestra reflexión contemporánea sobre la técnica. Eso mostrará que tales ideas están aún vivas y “dan que pensar”, incitando a ir más allá de la época y de las condiciones culturales en las que fueron enunciadas. Éste quiere ser, en principio, el sentido de la presente contribución. Porque con ello rendimos tributo completo al valor intrínseco y a la potencialidad inherente del pensamiento orteguiano. Poner de manifiesto todo esto pretende ser nuestro “máximo” homenaje.

Qué ha Ocurrido Setenta y Cinco Años Después ?

Aun siendo de excepcional interés y de obligado conocimiento las ideas orteguianas en torno a nuestro tema, a nadie podrá extrañar que se señale hoy día, tras tres cuartos de siglo desde su enunciación, la necesidad de repensarlas y acentuar matices específicos para su eficacia conceptual respecto de nuestra situación, muy especialmente después de la “revolución tecnológica digital”, la cual marca un punto decisivo de inflexión para la “comprensión” actual de la técnica y la tecnología. La tecnología digital se ha convertido en una tecnología *transversal*, es decir, un tipo de tecnología que sirve para hacer funcionar al resto de aplicaciones tecnológicas y opera como elemento controlador de ese funcionamiento. Obviamente, Ortega no pudo contar para su reflexión con este desarrollo técnico, que ha cambiado notablemente la percepción filosófica sobre la tecnología⁴. Pero lo importante será, para nuestro objetivo declarado arriba, cómo desde Ortega se puede acometer el desarrollo razonable de tal percepción.

³ Esta descripción sería una trasposición de uno de los conceptos de innovación más al uso y desarrollado en obras de referencia (Manual de Oslo, Manual de Frascati). No en vano, ya el concepto de innovación se está extendiendo a los productos sociales y culturales. Vid. J. Echeverría y A. Gurrutxaga, *La luz de la luciérnaga. Diálogos de innovación social*, Zarauz, ASCIDE, 2010, esp. pp. 52-63, 83-88.

⁴ Por ejemplo, la modificación de las relaciones espaciotemporales con el uso del correo electrónico (instantaneidad) y las redes sociales (que no han hecho sino empezar nada más). Un interesante análisis filosófico de estas “alteraciones” en E. Mayz Vallenilla, *Fundamentos de meta-técnica*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la concepción más al uso acerca de la tecnología era la que la consideraba como “ciencia aplicada”, la cual conducía a entender la técnica como un “instrumento”; es decir, se trataba de la concepción instrumentalista de la tecnología. Un punto de discusión sobre la naturaleza de la técnica según Ortega hace referencia a este entendimiento instrumentalista de la técnica. No vamos ahora a entrar en este debate, pues hay conceptos—como el de *sobrenaturaleza*—que inducen a pensar que el filósofo fue más allá de una simple meditación instrumentalista, pues, al concebir la técnica como una “naturaleza” ínsita en el ser humano al lado de la clásica naturaleza (y a pesar de las críticas orteguianas a esta noción), se estaría autorizado a interpretar a Ortega como estando más allá de una mera concepción instrumental; pero, al mismo tiempo, hay otros conceptos orteguianos, como el de *gigantesca ortopedia*, que parecería anclarlo en la mencionada concepción, ya que ortopedia hace directamente referencia a instrumento. A esto último se añadiría la reiterada observación orteguiana de que el hombre crea la técnica a fin de satisfacer sus necesidades de ubicación en la circunstancia, a todos los niveles, no sólo los físico-materiales sino los vitales (en sentido orteguiano) de modo general. De ahí que la técnica imponga una reforma de la circunstancia con el fin más o menos definitivo de incidir en la necesidad “fundamental”, o sea, el bienestar en la vida como realidad radical. Las metáforas orteguianas, debido a su impronta hermenéutica, junto con el hecho de que Ortega no abundó posteriormente en sus ideas acerca de la técnica, dejan abierto el sendero filosófico interpretativo. Ahora bien, hay algo de lo que no puede caber duda, a saber, que la técnica, según Ortega, adquiere su significación como elemento para satisfacer necesidades, y, en este sentido su dimensión instrumental parece decisiva para su cabal entendimiento.

Adicionalmente, se puede indicar que Ortega negó explícitamente que el desarrollo técnico pudiera originar una *tecnocracia*, lo cual es coherente con su presunta posición instrumentalista, pues, para él, un instrumento difícilmente pudiera devenir sustantivación histórico-filosófica a escala social global. Y, sin embargo, la tecnocracia es un fenómeno suficientemente constatado hoy tras decenios de incremento tecnológico en forma exponencial en nuestra sociedad contemporánea.

Estas reflexiones inducen claramente a indagar dos cosas: primero, qué es lo que ha sobrevenido después de Ortega para que tal evolución se haya producido; y segundo, cómo podemos servirnos de sus ideas ahora con el fin de elaborar una comprensión ulterior y más ajustada de la posición de la técnica hoy.

El Asentamiento de Una “Nueva Forma” de Racionalidad Social y Cultural...

Que la técnica, y especialmente la tecnología digital, se han convertido en un factor empírico de la trama de la vida contemporánea es una afirmación que no requiere demasiada explicación. Es difícil imaginar una vida presente sin ellas. Hasta cierto punto, y cada vez más, yo “estructuro” mi vida con ellas, hago mi quehacer vital a partir de ellas y vivo en su ineluctable compañía. Que esto sea bueno o malo, mejor o peor que antes, no está por el momento en cuestión. Lo que no se puede ignorar es que el hecho tecnológico se ha convertido en una dimensión vertebral de la vida humana. Tanto, que es un lugar común considerar que vivimos en una *sociedad tecnológica*. Con este término se quiere significar que habitamos en una sociedad que ha hecho del desarrollo y aplicación tecnológicos su eje principal de vertebración social e incluso cultural. De ahí que el impacto efectivo de las nuevas tecnologías en la vida individual y social sea de una magnitud extraordinaria y que se extienda hasta rincones muy recónditos en el quehacer vital del hombre contemporáneo. Con razón se ha analizado el

impacto social, político, doméstico, comunicacional, económico, etc., de ellas. E igualmente no faltan ni mucho menos estudios precisos del impacto histórico o filosófico y dentro de este último, a nivel epistemológico, ontológico, lógico-metodológico, y por supuesto ético. A nadie puede extrañar todo esto, si es verdad que la técnica hoy se ha convertido, por decirlo con Ortega, en “tema de nuestro tiempo”. Su alcance y efectos se expanden por toda la trama de la vida en sus más diferentes estratos, y se abre así un enorme abanico de posibilidades para la indagación racional al respecto.

Desde un punto de vista filosófico básico, y como hemos afirmado en numerosos escritos⁵, el principal impacto de esta explosión tecnológica ha sido la instauración de una “nueva” forma de racionalidad social inspirada directamente en el modo de racionalidad implícita en el fenómeno tecnológico considerado en su conjunto. Es ésta una *racionalidad pragmática* fuerte⁶. Describiremos sucintamente este modelo ahora, no sin remitir al lector interesado a nuestras obras citadas antes por si estuviera interesado en su examen minucioso.

Tres son los rasgos a reseñar: i) que el criterio epistemológico constituyente de esa racionalidad tecnológica es la eficacia operativa, siendo su pregunta fundacional “¿para qué sirve esto?” y no ya la cuestión esencialista “¿qué es esto?”; ii) que la racionalidad tecnológica tiende, por su propia índole, a una autoexpansión indefinida y iii) que su relación con el mundo y sus objetos es la de una voluntad de poder, es decir, que tratará siempre, e ineludiblemente, de modificar, transformar y re-crear la realidad y sus contenidos posibles⁷.

Lo que ha ocurrido específicamente tanto en nuestra sociedad como en nuestra cultura, es que tal forma de racionalidad se ha *interiorizado* en la vida contemporánea, de manera que ha constituido una racionalidad social pragmática fuerte, o sea, con una exigencia de eficacia sobre el mundo y la vida para el pensamiento humano en general, y muy en especial para la razón científica y técnica. Esta racionalidad social es pragmática en tanto que se mide por sus resultados específicos eficaces y es “fuerte” porque ha de responder a los fines de transformación y modificación de la realidad a la que se aplica para fundarse y justificarse como tal racionalidad regida por el criterio de eficacia operativa. Se trata, por tanto, de una racionalidad que origina una mentalidad social pragmática que busca y requiere del ejercicio racional esa eficiencia constatada y comprobada para la transformación del mundo. A nuestro parecer, la instauración de esta forma de racionalidad social es la consecuencia más relevante, a nivel ontológico-social, del acentuado protagonismo histórico de la tecnología y del desarrollo tecnológico, convertidos en ejes vertebradores de nuestra sociedad tecnológica global⁸.

⁵ Vid. entre otros títulos R. Queralto: *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El “Caballo de Troya al revés”*. Madrid, Tecnos, 2003; *La Estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Madrid-Sevilla, CICTES/Doss, 2008a (obra también en descarga libre en www.educadoss.com/ediciones); “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea”, *Ludus Vitalis*, XVI, 30, 2008b, pp. 165-196; *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Milano, Franco Angeli, 2002; “Philosophical Patterns of Rationality and Technological Change”, en *Science, Technology and Society: A Philosophical Perspective*, ed. W. González, A Coruña, Netbiblo, 2005, pp. 179-205; “Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula”, *Argumentos de Razón Técnica*, 5, 2002, pp. 39-83.

⁶ Entendido “fuerte” en contraposición directa al denominado “pensamiento débil”.

⁷ La descripción y argumentación detalladas de estos rasgos pueden encontrarse en Queralto 2003, pp. 73-110; 2008a, pp. 32-39; 2008b, pp. 168-173, y ahí remitimos al lector. En especial interesa aclarar que esta predominancia de lo pragmático no signifique que la racionalidad teórica, clásicamente entendida, vaya a desaparecer, pero sí que su ejercicio se subordina a los fines pragmáticos. Lo cual está invirtiendo la relación tradicional entre los fines del conocimiento humano: si antes primaban los fines teóricos y “después” venían los pragmáticos, ahora se produce la situación opuesta, o sea, que lo teórico se desarrolla *en función de* lo pragmático.

⁸ Ahora bien, todo ello no signifique que esta racionalidad social pragmática sea única y exclusiva en la sociedad actual. Al lado de ella pueden señalarse otros modos racionales (racionalidad religiosa, por ejemplo) que también poseen presencia social efectiva. Sin embargo, la mentalidad pragmática representa el modo principal, con frecuencia dominante, en la vida concreta de una mayoría representativa de la sociedad.

Entiéndase bien: todo ello no lleva implícito ningún juicio de valor, positivo o negativo, sino que quiere ser una *descripción* de lo que está pasando, o más filosóficamente de lo que hay.

Esta interiorización se ha ido produciendo paulatinamente, sin prisa pero sin pausa, pero con una eficacia extraordinaria. Y éste resulta ser el meollo de una sociedad tecnológica, desde una perspectiva filosófica. Por eso, la tecnología hoy día no es solamente un instrumento, es decir, no se agota su significación acudiendo a una posición instrumentalista, sino que se requiere ir más allá de la misma. Porque la tecnología, en el momento presente, es una *mediación antropológica* de la vida actual. Veámoslo brevemente.

La diferencia entre instrumento y mediación es de radical importancia para comprender el puesto que ocupa hoy la tecnología en nuestra circunstancia vital. Pues un instrumento es algo que está ahí, afuera, se toma y se utiliza para un determinado fin y cuando se ha conseguido este fin se deja otra vez donde estaba. Pero una mediación es algo que acompaña siempre al hombre en su quehacer en el mundo y en la vida, y no puede desprenderse de ello (entre otras razones porque ni lo desea ni se lo va a plantear de hecho). De este modo, el carácter de lo técnico no es algo exterior al ser humano sino más bien interior *en primer término*. Reiteramos que este punto es capital para entender cabalmente la relevancia de la técnica en los asuntos humanos, y por ello para aquilatar en su peso específico el impacto de las nuevas tecnologías en las situaciones sociales y culturales sobrevenidas.

Dicho en otros términos (exentos asimismo de dimensión valorativa por el momento): *velis nolis* la tecnología se ha convertido hoy en condición social de posibilidad de la vida humana⁹, y entiéndase con toda la carga filosófica del concepto empleado. Por eso, no puede ser ya un “simple instrumento”, y por eso también ha podido constituir una dimensión tecnocrática esencial en el corazón de la sociedad y de la cultura.

Y la Aparición de Otro Importante Protagonista

Esta aseveración se ve reforzada por otro “nuevo” fenómeno, habitual ya para nosotros en intensidad e influencia con el que tampoco pudo contar Ortega en cuanto a su relevancia para la vida actual: el poder de la publicidad y de la propaganda, sobre todo a través de los *mass-media*¹⁰ de comunicación e información. Esa relevancia no es baladí ni mucho menos para nuestro tema. Por dos motivos esenciales: primero, porque la presencia de los *mass-media* y sus contenidos y mensajes lo vemos ya como algo normal, como un ingrediente de nuestra vida cotidiana, sin percatarnos de su fuerza invasiva y de que en la gran mayoría de las veces están al servicio del beneficio mercantil y regidos así por la regla del coste-beneficio en primer término¹¹. Eso acrecienta el papel de la tecnología, tanto porque sin ella hubiera sido imposible el desarrollo actual de los *mass-media* como porque los propios contenidos y mensajes realzan continuamente la necesidad de las tecnologías más diversas independientemente de su demanda real. Y segundo, porque en muchísimos casos esa propaganda y esa publicidad hechas por vía tecnológica crean (y re-crean) en la población necesidades “nuevas” para cuya satisfacción se fabrican y lanzan al mercado los “correspondientes”

⁹ Hemos mostrado esto respecto de diversas actividades humanas en concreto, y muy en particular en relación a la ciencia y a su práctica. Vid. R. Queraltó: “Does Technology Construct Scientific Reality?”, en C. Mitcham (ed.), *Philosophy of Technology in Spanish-Speaking Countries*, Dordrecht, Kluwer Pub. Co., 1993, pp. 167-172; “Technology as a New Condition of the Possibility of Scientific Knowledge”, en H. Lenk-M. Maring (eds.), *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*, Münster-London, LIT Verlag, 2001, p. 205 ss.

¹⁰ Traducido habitualmente como medios masivos de comunicación, que en español restringe su significado genuino, de ahí que utilicemos el término original.

¹¹ No queremos decir que ésa sea la única regla por supuesto, sino que es “*conditio sine qua non*” del fenómeno apuntado.

productos en los que se incluye un alto grado de intervención tecnológica. O sea, créese primero el producto que nos puede beneficiar económicamente, que ya la publicidad creará la necesidad del mismo. Por supuesto que muchos inventos técnicos han satisfecho un cúmulo de necesidades “razonables”, es decir, necesidades que realmente han mejorado la vida humana, y estos no entrarían obviamente en el caso anterior. Pero no por eso la influencia social del desarrollo tecnológico pilotada desde los *mass-media* deja de poseer la significación indicada.

Ahora bien, se podría argüir, ¿acaso no dijo Ortega que la técnica constituía la producción de lo “superfluo”? Desde luego, pero otorgándole al término una significación bien diferente al que pudiera entenderse ahora en nuestro entorno social. Porque lo superfluo está en conexión con el bienestar en la vida como necesidad fundamental del hombre. Y éste no sólo busca sobrevivir a sus necesidades primarias (alimentación, supervivencia material, protección suficiente frente a los cambios ambientales, etc.), sino tratar de satisfacer “otras” demandas imprescindibles para estar-bien en la vida. De ahí que Ortega señalara que el hombre no tiene interés alguno en “estar” solamente, sino en alcanzar el bien-estar. Y es a este segundo grupo de necesidades a lo que llama lo “objetivamente superfluo” en la medida en que va más allá del mínimo material imprescindible para el simple estar en el mundo y en la vida.

Ahora bien, no es a este tipo de “necesidades” para el bienestar al que nos referíamos antes. Se trata, más bien, de la aparición de otra forma de necesidades que realmente no conectan con el bienestar, y que, mediante la publicidad y la propaganda, se quieren presentar como imprescindibles para la vida (y además, se consigue con enorme frecuencia). El dato consiste, pues, en que tales “necesidades no necesarias” realmente, por el influjo de la publicidad y propaganda intensivas, se vivencian como efectivamente imprescindibles. Una gran parte de ellas, hoy día, no hubieran sido creadas sin el concurso de las nuevas tecnologías, tanto en sus diversas modalidades al uso como en lo referente a su propaganda y publicidad. En realidad, si se quisiera ahora tomar como referencia el concepto orteguiano de la técnica en su dimensión de producción de lo superfluo se podría decir que tal “producción de lo superfluo” se ha convertido en “producción del capricho”.

Algo (o mucho) de todo ello previó la clarividencia filosófica orteguiana cuando planteaba la posibilidad de que la técnica como tal se impusiera al *programa vital* del hombre, digamos al programa razonable de vida humana en función de su circunstancia. No obstante, Ortega ve improbable el asunto por una razón de gran importancia para él, a saber, que la técnica de por sí no define su programa de desarrollo sino que se le fija por el hombre sus fines¹². Razonamiento impecable sin duda en la “circunstancia tecnológica” que él alcanzó a vivir, cuando aún la técnica, en comparación con la de hoy en día, no había producido el tremendo impacto social actual, especialmente a partir del desarrollo e implantación de las tecnologías digitales; impacto, además, que con el incremento inevitable de las nanotecnologías (actuales ya e inmediatamente próximas) no hará sino aumentar exponencialmente¹³.

Así pues, estas razones, es decir, la interiorización en la conciencia social de una racionalidad social pragmática fuerte (inspirada desde una racionalidad tecnológica) y el cambio en la naturaleza de la demanda social colectiva por la técnica (mutación de lo “superfluo orteguiano al “capricho”), acrecentada por la publicidad y propaganda masivas con impronta tecnológica, constituyen dos elementos esenciales que marcan la diferencia entre la circun-

¹² Vid. *Meditación de la técnica*, cap. V.

¹³ Una prospectiva autorizada de este asunto puede encontrarse, entre otros estudios, en E. Fisher, C. Selin y J. M. Wetmore (eds.), *The Yearbook of Nanotechnology in Society*, Berlin-New York, Springer, 2008.

stancia técnica de Ortega y la circunstancia tecnológica de nuestra vida setenta y cinco años después¹⁴.

Si aceptamos la argumentación llevada a cabo hasta aquí, se pueden concluir fácilmente dos cosas. La primera es el reconocimiento debido a nuestro filósofo. En efecto, pues tanto su punto de partida como su mismo desarrollo muestran la fecundidad de las ideas orteguianas, justamente al habernos servido de ellas para interpretar nuestro presente. Y, obviamente, no es poco mérito, por más que puedan aparecer nuevos límites filosóficos a las mismas. ¿Cómo podría haber sido de otro modo? Si el propio Ortega nunca se cansó de repetir que la circunstancia humana era dinámica, mudable, en constante evolución, etc., ¿hay algo de extraño en que sus ideas vean ahora ciertos límites tras décadas de una aceleración desusada de la circunstancia vital, tal vez desconocida hasta el momento histórico actual en el devenir humano? Todo lo contrario: es lo “orteguianamente” correcto. Y sobrecogedor mérito poseen esas ideas si, después de haber sido sometidas a embate de tal calibre, estamos todavía obligados a ocuparnos de ellas por su valía intrínseca y por exigencias de rigor intelectual.

La segunda consideración enlaza, por tanto, con esta primera. Y es que hay que continuar la reflexión filosófica iniciada desde Ortega, desarrollando, si es posible, otros horizontes que lleven más allá justamente para cumplir el “mandato de la circunstancia”, de nuestra circunstancia, sin olvidar por supuesto la inspiración que nos pueda deparar el maestro madrileño¹⁵.

Y Qué Hacer Ahora Con Nuestra *Circunstancia Tecnológica* ?

Planteémoslo directamente con terminología derivada de Ortega mismo tomando prestada alguna formulación de uno de sus más preclaros seguidores, Julián Marías: ¿cómo saber a qué atenerse para la vida en este mundo tecnológico?, ¿cómo tendríamos que habérnoslas en nuestra vida con esa circunstancia sobrevenida?, ¿qué se nos está exigiendo para asumirla convenientemente, es decir, para alcanzar la satisfacción del bienestar humano aquí y ahora?

Desde un ámbito estrictamente filosófico acotación inherente del presente trabajo, pueden hacerse varias sugerencias en ese sentido. Ortega señaló en su “Meditación” (cap. X) que la técnica podía producir ya en su época una cierta conciencia de ilimitación en el hombre debido al ejercicio de su gran poderío sobre el mundo (incluyendo al ser humano), lo cual, a su vez produciría un vaciamiento de sí mismo, con la tremenda consecuencia para el “programa vital” de la existencia humana. Esta conciencia está ampliamente extendida hoy, de una manera además especialmente peligrosa, a saber, inconsciente o subrepticamente, e implícitamente contenida en otra idea socialmente activísima, la de “progreso”, la cual incluso ha producido la categoría genérica de “progresismo”. El problema reside en que, al producirse aquel vacío y no existir referentes más precisos para la vida, lo “progresista” no se sabe bien lo que es, entendiéndose a menudo, a falta de otro sentido, como lo nuevo sin más. Esta situación aplicada a lo técnico es particularmente arriesgada, y no por azar se ha acuñado el llamado imperativo tecnológico (todo aquello que técnicamente se pueda hacer, se va a

¹⁴ No en vano, por ejemplo, una de las primeras cuestiones debatidas en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (estudios CTS), aunque hoy ya no tanto por las duras y certeras críticas suscitadas, ha sido la del determinismo tecnológico, o sea, si el desarrollo técnico se produce básicamente por razones internas al fenómeno tecnológico mismo sin demasiada influencia de los aspectos humanos como tales o si hay “espacio” para los fines externos señalados por estos. El simple hecho de que tal asunto se convirtiera en un tema de debate académico y social muestra la diferente fuerza de la tecnología en general antes y en el momento presente.

¹⁵ Los enlaces generales de nuestra reflexión filosófica con las ideas orteguianas pueden verse en R. Queraltó: “Tecnología y sociedad más allá del siglo XX: desde Ortega y Gasset hasta una nueva propuesta ética”, en *Ometeca* (USA), X, 2006, pp. 104-122.

hacer) para justificar el “avance tecnológico” en cuanto tal. Todo lo cual resulta radicalmente antiorteguiano, pues, en efecto, todo avance o cambio requiere otro polo referencial para justificarlo conceptualmente como tal, o sea, preguntarse respecto a qué, y sobre todo, para qué dicho avance o cambio. En otros términos: referirlo a su circunstancia. La consideración en abstracto, sin referencia clara a la circunstancia, sabemos que puede engendrar monstruos de la razón¹⁶.

Pues bien, si es cierto que existe tal vaciamiento de sí, la recomendación no puede ser otra que la de “llenarlo”... otra vez. Ahí todo el mundo estaría de acuerdo. Pero el problema es: ¿y cómo?

En primer término, aceptando la realidad tecnológica de nuestro mundo. Aceptar significa aquí vivir en ella con todas sus consecuencias. Creemos que pasó ya el tiempo del debate tecnofobia-tecnofilia y es entre esos dos polos extremos en donde habría que situar la aceptación indicada: ni rechazo incondicional a la circunstancia tecnológica ni tampoco dejarse arrastrar por ella. El famoso aforismo orteguiano “yo soy yo y mi circunstancia” puede de nuevo orientar la acción humana, sobre todo poniendo el acento en su segunda parte, ésa que tantas veces se olvida, “y si no la salvo a ella no me salvo yo”. ¿Qué quiere decir esto en nuestra situación presente? Significaría inicialmente que la circunstancia tecnológica “nueva” es ya insoslayable, y que en ningún modo se trataría de aislarse de ella lo más posible, puesto que esto no sería otra cosa que rechazarla de facto. Y mal se podría “salvar” así. Por eso, consideramos que es imprescindible, desde el punto de vista filosófico asumir que la técnica es *mediación* antropológica fundamental para la realización de la vida humana, es decir, superar cualquier posición instrumentalista y asentarse en la idea de la tecnología como tal mediación, esto es, algo que acompañará siempre a nuestra vida en cuanto realidad radical. Varias consecuencias se apuntarían desde aquí.

De un lado, que la realización de la vida tiene que habérselas con aquella mentalidad pragmática fuerte que se ha instalado en el núcleo de la racionalidad social contemporánea. Y hemos de atenernos a ella. En otras palabras: que para salvar la circunstancia se han de utilizar medios que, desde dentro de ella misma, proporcionen un mayor bienestar existencial que de nuevo llene un programa vital para los individuos. Se trataría, pues, de proceder con las mismas “armas” del presunto adversario a fin de reconducirlo para la satisfacción de necesidades exigibles racionalmente y no por influjo desmedido de la publicidad o propaganda. Esto conllevaría la tarea de una crítica poderosa contra la conciencia de ilimitación promovida por la vivenciación desmesurada de los logros tecnológicos. Ya Ortega fundaba esta crítica: en efecto, porque reiteradamente señala en “El mito del hombre allende la técnica” que el hombre es un ser radicalmente insatisfecho, y que en esa insatisfacción radica su sentido. Lo que significa si es insatisfecho o inacabado, que tiene límites en cualquier momento de su vida, y va a ser siempre así. Por lo que vivir en conciencia de ilimitación sería un contrasentido peligroso. Ni el hombre ni “su” tecnología pueden contemplarse certeramente desde ahí: el límite es constitutivo del ser humano y sus obras, justo para ser humano de veras.

De otro lado, y en continuidad con lo anterior, se seguiría que el hombre no puede hacer de lo técnico como tal su programa vital, llenarlo con ello en preferencia. Eso sería dejarse arrollar por la circunstancia tecnológica, vaciarse de sí frente a su rotundo empuje, y perecer finalmente en su quehacer vital. La vida, afirmaba también Ortega, exige una articulación de campos pragmáticos (*En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951*), o sea, de campos de acción que cada cual ha de definir en ella, y esto, añadimos ahora, no es una tarea técnica

¹⁶ Es ésta una de las “enseñanzas” asumibles de la crítica filosófica de la Modernidad, por ejemplo.

sino de otra índole: es *prima facie* de asignación de sentido a la acción humana, para lo cual hoy día se ha de tener en cuenta el habitar en un mundo tecnológico y aprovechar su carácter tecnológico como *mediación transversal* de los campos pragmáticos que hayamos de definir¹⁷. Y es transversal porque hoy ya se ubica en cualquiera de estos campos en nuestra vida de forma *específica*, a diferencia de otros tiempos¹⁸. Suplantar la tarea humana de definición de los campos pragmáticos por una visión técnica como núcleo del programa vital sería desertar de la identidad humana en cuanto quehacer propio e intransferible de cada cual. Y por el contrario, aceptar la mediación tecnológica como algo ineludible y ponerla al servicio de la realización de la vida en aquellos campos pragmáticos constituiría la salvación de la circunstancia tecnológica dentro de la forma de vida humana a la que hemos llegado. Sería el término medio “virtuoso”. Y con ello, cumplir otra vez con el programa orteguiano, desde ese entendimiento de la técnica como mediación antropológica básica, que está indicando la necesidad de salvar “mi circunstancia para salvarme yo”, ahora sí, setenta y cinco años después.

Obsérvese que esta tarea está en continuidad con las ideas orteguianas y no tiene por qué suponer una ruptura con ellas. Más bien se trataría de analizar esa conciencia interiorizada de la técnica, que ha desembocado en aquella mentalidad social pragmática fuerte que señalamos más arriba, y “contar con ella” ineludiblemente para el desarrollo del programa vital. Eso significaría llevar a cabo una simbiosis entre lo técnico como mediación antropológica y la circunstancia humana en su conjunto. ¿Acaso no podría ser esto “desarrollar” el propio programa de Ortega para la técnica y lo humano que parece insinuar al final de su “Meditación” (Caps. XI-XII) mirando a su futuro más próximo? Siendo la técnica una condición de lo humano en cuanto tal, y quizás cumpliéndose eso hoy con la mayor densidad histórica jamás conocida, ¿acaso no sería factible manejar la significación antropológica que lleva consigo siempre para conferirle un “sentido vital” en perspectiva orteguiana? O, dicho en otros términos, ¿cabría un mejor puesto para el uso humano de la técnica que el de habérselas con ella utilizando sus mismos caracteres básicos de pragmaticidad?

Esto podrá suponer sin duda una reforma de muchos aspectos del pensamiento “heredado” de la Modernidad (y también de la Antigüedad), pero, creemos, que lo está exigiendo la rotundidad de la técnica de hoy, su transversalidad social, y, por ende, su irrenunciabilidad para la labor de llenar el programa de la vida humana en esta “nueva” circunstancia tecnológica en la que nos ha tocado vivir. También tal reforma estaría en continuidad con Ortega: ¿o es que se podría afirmar que el “espíritu de reforma” es ajeno a la obra orteguiana? De ningún modo. Más bien todo lo contrario...

Llevarla a cabo, pues, constituiría una contribución al desarrollo del programa filosófico orteguiano, o sea, asumirse como uno mismo y su circunstancia propia indisolublemente unidos, y salvarla para salvarse, como único camino. Dándose cuenta, eso sí, de que tal circunstancia hoy es tecnológica de raíz con una intensidad que no se conoció antes. Ante una mutación de la circunstancia humana del calibre acaecido (y del que está por venir aún) en cuanto a la técnica, no sería Ortega precisamente quien recelara de la necesidad de emprender

¹⁷ La aplicación y desarrollo de uno de estos campos básicos, la ética, ha sido un cometido al que hemos prestado particular atención, asumiendo precisamente esa circunstancia tecnológica y sus consecuencias. Véanse especialmente *Ética, tecnología y valores...* o.c., y *La Estrategia de Ulises...*, o.c.

¹⁸ La diferencia es importante: la técnica, de modo genérico, ha sido siempre mediación antropológica, pero esos rasgos acentuados de transversalidad y especificidad —no ya genéricamente— los adquiere fehacientemente ahora en nuestra circunstancia tecnológica contemporánea.

esa posible reforma¹⁹. Es más, sin duda se la propondría como obligación para con su tiempo, es decir, el nuestro. No sería otra cosa sino ser fie a su impronta filosófica por excelencia.

Y, quién sabe, a lo mejor esa tarea podría incluso llevar consigo otra innovación filosófica tal vez más allá de Ortega pero desde Ortega mismo.

¹⁹ Un ejemplo de esa presunta reforma es fácilmente constatable en el momento presente: asumir la variación de la noción de valor. De acuerdo con la mentalidad pragmática predominante, “valor” no es tanto un contenido que por su propia índole esencial es digno de ser puesto en práctica (noción clásica) sino más bien algo que constituye una pauta o patrón de resolución o reducción de problemas y conflicto (noción pragmática). ¿Qué impacto está teniendo esta variación para la comprensión de la vida moral en el hombre contemporáneo y qué ética podría construirse a partir de ahí? Al respecto véase nuestro análisis en *La Estrategia de Ulises...*, o.c., pp. 65-138.

Referencias

- Alonso, A., Arzaos, I. (2005), *La quinta columna digital*. Barcelona: Gedisa.
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage.
- (1997), *¿Qué es la globalización?*. Barcelona: Paidós.
- Bustamante, J. (1993), *Sociedad informatizada, sociedad deshumanizada*. Madrid: Gaia.
- Castells, M. (1997-1998), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Ed., 3 vols.
- Echeverría, J. (2003), *La revolución tecnocientífica*. Madrid: FCE.
- Ellul, J. (1987), *Le bluff technologique*. París: Hachette.
- Falkenburg, B. (2004), *Wem dient die Technik?*. Baden-Baden: Nomos Ver.
- Gehlen, A. (1980), *Man in the Age of Technology*. New York: Columbia University Press.
- González Rdz.-Arnáiz, G. (ed.) (1999), *Der echos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid: Tecnos.
- Marín Casanova, J. A. (2004), “El valor de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, 7, pp. 79-104.
- Molinuevo, J. L. (2004), *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza Ed.
- Ortega y Gasset, J. (2006), *Obras Completas*, vols. V y VI. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus Ed.
- Queraltó, R. (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El ‘Caballo de Troya al revés’*. Madrid: Tecnos.
- (2008), *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*. Madrid: Centro Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Sociedad/Doss. Ed. (Obra también en descarga libre en www.educadoss.com/ediciones).
- Saez Vacas, F. (2004), *Más allá de Internet: la red universal digital. X-economía y nuevo entorno tecnosocial*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Scharf, R.C., Dusek, V. (eds.) (2003), *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Winner, L. (2008), *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa, Ed. revisada y anotada por J. Bustamante.

Sobre el Autor

Ramón Queraltó
 Universidad de Sevilla, España

Razón Vital de la Técnica

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de A Coruña, A Coruña, España

Resumen: El objeto del trabajo es la comprensión de la técnica desde la perspectiva de la razón vital de Ortega y Gasset, es decir, su consistencia y el lugar que ocupa en la vida humana. Se trata de establecer las condiciones de la posibilidad de la técnica y las características de la técnica contemporánea. Se exponen las principales ideas de Ortega sobre la técnica: la necesidad de lo superfluo; la vida como libertad y proyecto; el carácter instrumental de la técnica y la improbabilidad de que se constituya una tecnocracia. Ni la técnica ni los técnicos pueden aspirar a ejercer el poder espiritual, porque no pueden suministrarnos los fines de la vida.

Palabras Clave: Razón vital, Realidad radical, Ortega y Gasset, Técnica, Necesidades, Perspectiva, Valores, Tecnocracia

Abstract: The aim of this paper is the understanding of the technique from Ortega's vital reason point of view. The conditions of the technique and its characters will be established. In the next pages will also be exposed the main ideas of Ortega concerning the technique: the need of the superfluous, life as freedom and project; the instrumental character of technique and the unlikelihood of a technocracy. Neither the technique nor the technicians are able to exert the spiritual power, because they cannot provide life's purposes.

Keywords: Vital reason, radical reality, Ortega y Gasset, technique, needs, perspective, values, technocracy

El método de la Razón vital. La realidad radical

EL MÉTODO FILOSÓFICO de Ortega es la Razón vital. Para comprender cualquier realidad, en este caso la técnica, es preciso comprobar cuál es la función que cumple en la vida humana, es decir, qué significa para la vida humana la realización de actos técnicos. La vida humana es la realidad radical, la primera con la que hay que contar, la primera en el orden del conocer, la realidad indubitante, la primera que no puede ser puesta en duda. Pero la realidad radical no debe confundirse con la realidad fundamental. Mi vida es la primera verdad con la que me encuentro, pero no es la más importante ni la fundamental. Por el contrario, es acaso la realidad más menesterosa; no es la que sirve de fundamento a las demás¹.

La obra de Ortega está llena de ejemplos de ejercicio de este método de la razón vital. Uno de ellos es la caza, tal como aparece en el prólogo a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes. En él, como en tantas obras del filósofo, se ensaya el esclarecimiento de la estructura de la vida humana. Se trata de comprender por qué el hombre caza, por qué ha

¹ Sobre esto he tratado en mi artículo "Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset", *Diálogo Filosófico*, nº 63, Septiembre/Diciembre de 2005, pp. 405-418.



encontrado tantas veces en esa actividad la felicidad. En definitiva, cuál es la función de la caza en la vida humana. Ahora se trata de hacer lo mismo con la técnica.

La consistencia de la técnica y su lugar en la vida humana

El ensayo *Meditación de la técnica* es un curso dictado en 1933 y publicado por entregas en el diario *La Nación* de Buenos Aires.

En el análisis orteguiano de la técnica, cabe distinguir dos aspectos: sus “condiciones de posibilidad”, lo que es y representa; y la caracterización de la tecnología contemporánea².

La posesión de “inteligencia técnica” no basta como explicación de la aparición de la técnica. Habría que plantear la pregunta siguiente: ¿Por qué tiene esa facultad?

El hombre prefiere vivir a dejar de ser³. Se encuentra ante un sistema de necesidades⁴ y reacciona contra la naturaleza porque no coincide con ella. Esta es la “constitución extrañísima del hombre”: “mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas –con la naturaleza o circunstancia–, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella, que aceptar las condiciones que ésta le impone. De ahí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y penoso”⁵.

La existencia de necesidades humanas provoca la reacción del hombre contra la naturaleza. El hombre, a diferencia del animal, puede salirse de su naturaleza y entrar en sí mismo. Esto es el ensimismamiento. El hombre produce lo que no hay en la naturaleza. Podemos entonces definir la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”⁶. La técnica es, pues, la reforma de la naturaleza. Pero reformar la naturaleza significa no quedarse en ella, ir más allá de ella, trascenderla; en definitiva, crear una sobrenaturaleza. “La técnica es la reforma de la naturaleza”⁷.

“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”⁸.

No debe oponerse lo necesario a lo superfluo, pues para el hombre también existen necesidades superfluas. Lo necesario para el hombre no es sólo el estar sino también el bienestar. “No tiene duda: el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario”⁹. La técnica consiste en la producción de lo superfluo¹⁰. La vocación tiene primacía sobre la técnica.

La variabilidad de la técnica procede de la variabilidad de la circunstancia.

El hombre se esfuerza para ahorrarse esfuerzo. Esto resulta sorprendente. “¿Adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante?”¹¹

² Federico Riu, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 47.

³ José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Obras Completas, V, Madrid, Taurus, 2006, p. 554.

⁴ *Ibidem*, p. 555.

⁵ *Ibidem*, p. 557.

⁶ *Ibidem*, p. 558.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibidem*, p. 559.

⁹ *Ibidem*, p. 561. “El hombre no tiene empeño alguno en estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo” (p. 561).

¹⁰ *Ibidem*, p. 562.

¹¹ *Ibidem*, p. 566.

El hombre supera su vida animal, y la técnica es el procedimiento para llevar a cabo esa superación. El mundo no ofrece al hombre ni puras facilidades ni puras dificultades, sino una mezcla de ambas. El hombre tiene que combatir con las dificultades que el contorno le ofrece porque el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente¹².

El hombre es programa, proyecto; es lo que aún no es. Para el hombre, existir es posibilidad y esfuerzo. La vida humana es libertad en la necesidad; consiste en la realización del proyecto que se es en una circunstancia inexorable, impuesta, pero que puede ser reformada.

“De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer¹³.”

El hombre, en su raíz misma, se encuentra en la situación del técnico¹⁴.

La vida humana es siempre inventada. Vivir es “hallar los medios para realizar el programa que se es”.

La diferencia entre el hombre y el animal empieza con la técnica. La misión de la técnica consiste en permitir que el hombre quede libre para ser él mismo.

Pero precisamente por eso, la técnica no es lo primero, porque el programa vital es pretécnico.

El hombre es esencialmente técnico, pero no puede ser sólo ni principalmente técnico¹⁵.

El hombre es técnico porque no es un ser natural, porque no pertenece al mundo¹⁶.

La caracterización de la técnica contemporánea

La técnica ha aumentado su importancia para el hombre contemporáneo¹⁷. Hasta el punto de que puede hablarse de “la edad de la técnica”. Ortega distingue tres grandes estadios de la evolución de la técnica: la técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico. La técnica del azar es la propia del hombre primitivo. “El hombre primitivo ignora su propia técnica como tal técnica; no se da cuenta de que entre sus capacidades hay una especialísima que le permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos¹⁸”. Su repertorio de técnicas es muy reducido; sus actos pueden ser realizados por cualquier miembro de la comunidad; el primitivo es inconsciente de lo más característico de la técnica: el momento de la invención; refiere los actos técnicos a la magia; y no se siente a sí mismo como inventor de sus inventos.

La técnica del artesano corresponde a Grecia, Roma y la Edad Media. Las técnicas se han complicado y surge la figura del artesano. El hombre no sabe que hay técnicas, pero sabe que hay artesanos. No aparece con claridad la conciencia técnica y lo que es más peculiar

¹² *Ibidem*, p. 569.

¹³ *Ibidem*, p. 573.

¹⁴ “El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen; por lo tanto, después y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es” (*Ibidem*, p. 573 s.).

¹⁵ Sobre la técnica en Ortega, puede verse: Miguel Ángel Cordero del Campo, “La idea de la técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 5, Madrid, 2002, pp. 169-181. “Así, el hombre es esencialmente técnico, porque en él existencia y bienestar son lo mismo. Hombre, técnica y bienestar son sinónimos” (p. 171).

¹⁶ Ortega y Gasset, “El mito del hombre allende la técnica”, *Obras Completas*, ed. cit., VI, pp. 811 ss.

¹⁷ Para esta caracterización puede verse, Federico Riu, *op. cit.*, pp. 59 ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 590.

de ella: la invención. El inventor produce instrumentos pero no máquinas. “El artesano es, a la par e indivisamente, el técnico y el obrero”¹⁹.

La técnica del técnico, el estadio actual de la técnica, entraña la clara conciencia del tecnicismo. Surge el ingeniero. La técnica se une a la ciencia. El nuevo tecnicismo procede del mismo modo que la nueva ciencia: la física. “Todos los creadores de la nueva ciencia se dieron cuenta de su consustancialidad con la técnica”²⁰.

En el coloquio de Darmstadt (1951), Ortega enfrentó su posición con la de Heidegger.

“Para el primero, la técnica es el medio esencial de realización de la vocación humana. Para el segundo, la técnica es una forma de verdad caracterizada por el dominio sobre las cosas, y, eventualmente, sobre el mismo hombre.

Ninguno de los dos subestima la técnica, y ambos subrayan el sinsentido de un mundo puramente técnico”²¹.

Cabe recordar que Ortega afirma que lo que caracteriza a Europa es la combinación de la ciencia, y como precipitado suyo la técnica, y la democracia liberal.

Perspectivismo y técnica

El perspectivismo, como teoría de la verdad, afecta también al problema de la técnica. Hay un perspectivismo de las necesidades; no un relativismo. “En este sentido, 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”²².

Aquí cabe recurrir a la filosofía de los valores, y a su orden jerárquico²³. Los valores instrumentales, como son los valores de la técnica, no pueden aspirar a proporcionar los fines. Lo que es medio o instrumento no puede ser fin. El eclipse de los fines conduce a la apoteosis de los medios. Los valores de la técnica son básicos y, por ello, inferiores.

Si la vida es proyecto, es, en definitiva, deseo. Vivir es desear ser el que se tiene que ser.

“En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.

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”²⁴.

El problema es que:

“el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida.

¹⁹ *Ibidem*, p. 595.

²⁰ *Ibidem*, p. 603.

²¹ Ángel Cordero del Campo, *op. cit.*, p. 179.

²² *Ibidem*, p. 570.

²³ Ortega y Gasset, “¿Qué son los valores? Iniciación a la Estimativa”, *Revista de Occidente*, 4, octubre de 1923, en *Obras Completas*, ed. cit., III, pp. 531-549. Puede verse mi artículo “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1, Madrid, 2000, pp. 159-170.

²⁴ *Ibidem*, p. 576.

¿Por qué? ¡Ah!, eso no pertenece a este ensayo. Sólo nos preguntaremos: ¿qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar”²⁵.

La era de la técnica, si es que se trata de eso, entrañaría una gravísima crisis, pero se trata de algo sumamente improbable.

“De ahí también la enorme improbabilidad de que se constituya una ‘tecnocracia’. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediabilmente de segundo plano”²⁶.

La aspirina me quita el dolor de cabeza y el automóvil me permite reducir las distancias (para ser exactos, el tiempo en el que éstas se recorren), pero no me resuelven qué hacer con mi salud recobrada, ni si debo o no emprender el viaje proyectado. Al hombre que vive de fe en la técnica se le vacía la vida. “...la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”²⁷. Cuando la técnica se convierte en fin es porque se ha producido la pérdida del sentido de la vida como misión y proyecto.

Y esto es lo mismo que la pérdida de la moral. Por eso afirmaba Ortega en *La rebelión de las masas* que Europa se ha quedado sin moral, y apuntaba también hacia la idea del poder espiritual, desarrollada en las últimas páginas de *Misión de la Universidad*.

El poder espiritual lo ejerce quien logra autoridad para ello. El poder espiritual no se impone sino a través de la ejemplaridad. Pero, en cualquier caso, el técnico no puede aspirar a ejercerlo, porque su misión es instrumental y, por ello, ajena a los fines.

Pero las técnicas no se refieren sólo a la materia, porque el hombre no es sólo materia sino también alma. El ensayo termina con estas palabras:

“Pero la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euramérica a ése como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido, en ese orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas del Asia”²⁸ (p. 605).

La técnica es condición de la felicidad, pero no puede proporcionar la felicidad. El olvido de las técnicas del alma vendría a provocar algo así como una deshumanización de la técnica.

Conclusiones

Cabe establecer, entre otras, las siguientes conclusiones de la reflexión orteguiana sobre la ciencia:

²⁵ Idem.

²⁶ *Ibidem*, p. 577.

²⁷ *Ibidem*, p. 596.

²⁸ *Ibidem*, p. 605.

Comprender la técnica consiste en comprender la función de los actos técnicos en la vida humana.

La técnica consiste en reforma de la naturaleza, no en la adaptación del hombre a ella. La técnica no consiste tanto en la satisfacción de las necesidades como en la liberación de ellas.

La técnica consiste en un formidable sistema de medios, pero no puede suministrar los fines o las metas de la vida. Por ello es subordinada e instrumental. No puede aspirar a constituir el eje o centro de la vida humana.

Los valores de la técnica son de orden inferior, precisamente por su carácter instrumental.

La técnica no puede ejercer el poder espiritual.

Es altamente improbable la posibilidad de una tecnocracia.

El predominio de la técnica sería, en cualquier caso, síntoma de una grave crisis moral.

El problema no es el desarrollo de la técnica, sino la posibilidad de que suplante a otras instancias.

Junto a las técnicas materiales, hay que reivindicar las técnicas del alma.

Sobre el Autor

Ignacio Sánchez Cámara

Universidad de A Coruña, A Coruña

La Técnica como Manera Humana de Forjar la Vida: Perspectivas filosófico-pedagógicas de la "Meditación de la técnica"

Margarida I. Almeida Amoedo, Universidade de Évora, Évora, Portugal

Resumen: La reflexión de Ortega sobre la Técnica se articula con el todo del pensamiento metafísico, antropológico, ético del filósofo y de ahí los rasgos de originalidad de una comprensión con gran importancia desde el punto de vista educativo-cultural. Especialmente en su Meditación de la técnica, el autor sustenta la tesis de que, si la técnica acarrea una desnaturalización del hombre, no es fatal que acaree una deshumanización. Sin embargo, son imprescindibles aspiraciones propiamente humanas para que cada uno de nosotros se cumpla en su dimensión técnica. En lenguaje orteguiano, la técnica que distingue nuestra especie supone (y ningún educador podrá olvidarlo) fantasía, deseos, proyectos vitales que singularizan los seres humanos.

Palabras Clave: Ortega y Gasset, Técnica, Necesidad humana, Actividad humana, Desnaturalización, Fantasía, Deseos, Proyectos vitales, Técnicas, Educación, Cultura, Creación

Abstract: Ortega's reflection on Technique articulates with his entire metaphysical, anthropological, ethical thinking and so the original features of a theory with great importance from the educational and cultural standpoint of view. Especially in Meditación de la técnica, the author maintains the thesis that, if through technique man creates a "second nature", it doesn't mean necessarily dehumanization. However, actual human aspirations are essential to each of us to be fulfilled in his or her technical dimension. Using Ortega's language, the technique that distinguishes our species entails (and no educator can forget it) fantasy, desires, life projects that make human beings so special.

Keywords: Ortega y Gasset, Technique, human needs, human activities, denaturalization, fantasy, desires, vital projects, technologies, education, culture, creation

Introducción

EL TEXTO DE la *Meditación de la técnica* es muy importante en el conjunto de reflexiones filosóficas sobre la Técnica y también dentro de la vasta obra de J. Ortega y Gasset. Existe, pues, razón completa para celebrar en el año 2010 los setenta y cinco años transcurridos desde su publicación original en la Argentina. Además, en la estela todavía de otras celebraciones del año pasado —el bicentenario del nacimiento de Charles Darwin y el 150 aniversario de la publicación de *El origen de las especies*—, tenemos la oportunidad de subrayar la originalidad polémica de Ortega, al afirmar la técnica como una vertiente del actuar que, mientras revela la inadaptación del ser humano a la Naturaleza, lo distingue de todas las demás especies.

No podemos entender la importancia del texto arriba referido sin conocer otros escritos principales del filósofo español, además de prestar atención, en particular, a la conferencia



"El mito del hombre allende la técnica" y a los textos que Ortega escribió *sobre lo Darmstädter Gespräch de 1951, en lo que dio una conferencia*. Unos y otros textos, en realidad, forman parte de un pensamiento sin fisuras que, como he argumentado en otras ocasiones¹, da rasgos únicos a la comprensión orteguiana de la materia.

Sin embargo, vamos a tratar de centrarnos el máximo posible en *Meditación de la técnica* y, a sabiendas de la importancia del contraste crítico de esa comprensión con otros autores como Heidegger, Jacques Ellul y Arnold Gehlen, por ejemplo, o de interrogar sobre su actualidad de cara a las poderosas tecnologías de información y comunicación de hoy, o también preguntar (al igual que José Luis Molinuevo) el sentido de un *humanismo tecnológico*², lo que pretendemos, sobre todo, es destacar cómo Ortega piensa y expresa la técnica como una dimensión del actuar, que, al permitir la apropiación y la invención de circunstancias, se revela típicamente humana. Es en esa concepción del carácter creador de la técnica (concepción que se prende al edificio del pensamiento metafísico, antropológico, ético orteguiano) en lo que nos vamos a concentrar, con la mirada puesta en las implicaciones pedagógicas que se derivan de ella.

1. Contexto de producción de la Meditación de la técnica

Como es sabido, *Meditación de la técnica* se corresponde con el curso "¿Qué es la técnica?", impartido por el pensador en 1933, en la Universidad Internacional de Verano de Santander, en su año inaugural. Como ha sucedido en otras etapas de su obra, el contenido del curso se publicó por entregas en la prensa. De esta forma, apareció con el título genérico "Sobre la técnica" en *La Nación*, de Buenos Aires, entre el 28 de abril y el 13 de octubre de 1935 evento que ahora celebramos. Sólo después el curso se publicó en el libro *Ensimismamiento y alteración*, de 1939³, como *Meditación de la técnica*, precedido por la primera de las "Seis lecciones sobre el hombre y la gente", que el autor, en aquel momento en el exilio en la capital de Argentina, había comenzado a presentar en la Asociación de Amigos del Arte.

En el momento en que el curso más tarde titulado *Meditación de la técnica* fue expuesto originalmente, Ortega había suspendido ya la participación política activa, después de haber comprobado el fracaso de sus posiciones como diputado y publicista. Por el contrario, como filósofo, su pensamiento durante los años de la Segunda República española fue, sin duda,

¹ Cf., principalmente, nuestro "Prólogo à Edição Portuguesa", en José Ortega y Gasset, *Meditação sobre a Técnica*. Trad. portuguesa, Lisboa, Fim de Século, 2009, pp. 9-19.

² Véase, por ejemplo, los siguientes trabajos, realizados en esas diferentes direcciones: Patrick H. DUST, "Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Minneapolis, The Prisma Institute, 1989, pp. 269-322; Javier Echeverría, "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la *Meditación de la técnica* a finales del siglo xx", *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 228 (2000), pp. 19-32; José Luis González Quirós, "La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales", *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, n.ºs 12/13 (2006), pp. 95-111; Alejandro de Haro Honrubia, "Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset", *ibid.*, n.ºs 8/9 (2004), pp. 185-217; Carl Mitcham, "La transformación tecnológica de la cultura", *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 228 (2000), pp. 33-52; José Luis Molinuevo, "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico", *ibid.*, pp. 5-18.

³ Cf. José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1939 (Col. "Biblioteca Filosófica"). Usamos la última versión de *Meditación de la técnica*, publicada en *Obras completas*, tomo V. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, pp. 551-605. Las citas de este texto se hacen a través de la sigla *MT*. Las remisiones a los tomos ya disponibles de estas *Obras completas* se harán mediante la abreviatura *Oc* – indicando el volumen en romanos y las páginas en cifra. Cuando sea necesario citar textos todavía no accesibles en la nueva edición, indicaremos *Oc*83, por referirnos, también abreviadamente, a alguno de los doce volúmenes de las *Obras completas*, publicadas en Madrid, por Alianza Editorial/Revista de Occidente, en 1983.

productivo y ese curso puede ser considerado uno de los frutos de este período, tan importante desde el punto de vista no sólo de la historia española, sino también de la biografía de nuestro autor. Este es el paso en que produce grandes ensayos sobre Goethe y Dilthey, sobre *ideas* y *creencias* y la *razón histórica* (propia de todo lo que es humano), junto a los cuales la reflexión sobre la técnica demuestra la madurez de su filosofía.

2. El concepto de *necesidad humana* y su extensión

Ortega reflexiona sobre la técnica, a partir de la aclaración del concepto de *necesidad humana*. Considera que alimentarse, caminar, calentarse son necesidades que los seres humanos buscan satisfacer, de manera natural; pero añade que la *necesidad de las necesidades*⁴ es el vivir, la necesidad que, a pesar de ser sólo subjetiva y dependiente de la decisión de preservar la vida, da sentido a las otras.

El ser humano no se limita a cumplir, naturalmente, determinadas necesidades, ya que, cuando no encuentra en el mundo circundante los recursos que siente precisar para superar sus deficiencias, él sustituye al repertorio de las actividades básicas con las que responde a sus necesidades por un nuevo tipo de *hacer*⁵, por medio del cual produce lo que no estaba al alcance.

No es poco importante, en cualquier forma, la sustantivación del verbo *hacer*, por permitir a Ortega designar la acción humana en el sentido estricto, es decir, la *actividad* específicamente humana. Al comienzo de su famosa conferencia, de 1930, “Sobre la reforma universitaria”, el filósofo había relacionado ya el *hacer* con el *querer*, afirmando que no nos bastan los deseos para realizar lo que sentimos necesidad de hacer: “Querer hacer algo exige que queramos todas las cosas que son precisas para su logro, entre ellas dotarnos a nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa”⁶. Pero fue en una conferencia de 1935 que, en resumen, esclareció por qué no toda la actividad es un *hacer*: “(...) todo lo que se hace, se hace para algo y por algo; estos dos ingredientes definen el hacer y gracias a ellos existe en el universo pareja realidad. Enorme error es confundirla con lo que suele llamarse actividad: el átomo que vibra, la piedra que cae, la célula que prolifera, actúan pero no ‘hacen’. (...) Cuando movilizamos para algo y por algo nuestra actividad de pensar o la actividad de nuestros músculos, entonces propiamente ‘hacemos’ algo”⁷. La actividad humana es inconfundible, así como la necesidad humana lo es (eso se prueba en la referencia que hace al *bienestar* más adelante en el curso), pues ambas se unen a la libertad, es decir, al carácter de ser libre que puede llevar hasta la necesidad de lo superfluo⁸.

De hecho, la producción por el ser humano de lo que no estaba a su alcance no sería posible si, al igual que los otros seres, estuviera adaptado a su entorno y no tuviera capacidad para aflojar temporalmente las restricciones de la naturaleza y para, inventando procedimientos técnicos, modificar la circunstancia mediante la creación de una especie de *sobrenaturaleza*.

Ahora bien, lo que el filósofo volvió a destacar en 1951, en la conferencia “El mito del hombre allende la técnica”, ha sido precisamente la primordial insuficiencia de la naturaleza a una especie de seres que, en contra de algunos aspectos esenciales del darwinismo, desarrolló

⁴ Cf. ID., *MT*, p. 555.

⁵ Cf. *ibi d.*, p. 556.

⁶ ID., *Misión de la Universidad*, en *Oc*, IV, p. 1037.

⁷ ID., “Misión del bibliotecario”, en *Oc*, V, p. 368. Cf. también las referencias más maduras de Ortega a los requisitos que distinguen el *hacer*: v.g., ID., “La razón histórica (Lisboa, 1944)”, en *Oc*, IX, p. 657; ID., “Una vista sobre la situación del gerente o ‘manager’ en la sociedad actual”, en *Oc*83, IX, p. 733.

⁸ Cf., v.g., ID., “Prólogo a una edición de sus Obras”, en *Oc*, V, p. 95.

condiciones de inadaptación al medio. Ortega apeló entonces, con cierta ironía, a la hipótesis de una intoxicación que hubiera llevado a la peculiar combinación humana de entendimiento, memoria y fantasía⁹. Sin embargo, más allá de esa explicación *mítica* del origen de lo humano, Ortega sostiene, basándose en sus concepciones presentadas públicamente durante el curso de Santander en 1933, que un origen tal es inseparable de la *victoria de la técnica* que, como un gigantesco aparato ortopédico, busca imponerse al mundo originario¹⁰. Parece evidente que sería erróneo reducir la problematización de la Técnica hecha por el filósofo español al mito del triunfo de un ser anormal dentro de la naturaleza, ya que en la discusión anterior, más amplia y sistemática, realizada en *Meditación de la técnica*, esta actividad humana –la técnica– se define en términos de su historia, que es inseparable de una pluralidad de proyectos de vida, obligando a considerar diferentes tipos de técnica, así como a la especificidad de sus respectivos sujetos.

En todos los casos, sin embargo, se trata de seres humanos que, aunque sumergidos en sus circunstancias, pueden, por momentos, *retirarse de la naturaleza*, meterse en sí, recogerse o *ensimismarse*. Esta capacidad de ensimismamiento es una prerrogativa de los seres humanos: “El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse”¹¹. Por su turno, el ser humano puede ensimismarse y la filosofía orteguiana postula el *ensimismamiento* como condición del actuar humano. Fue precisamente en la lección publicada en 1939, precediendo *Meditación de la técnica*, en el libro *Ensimismamiento y alteración*, y, a título póstumo, integrada en *El hombre y la gente*, donde Ortega clarificó tanto el significado de la potencialidad humana para atender a la intimidad propia, retirándose *virtual y provisoriamente del mundo*, cuanto la finalidad principal de esa operación, gracias a la cual el ser humano, muñido de ideas sobre las cosas y situaciones, y sobre las posibilidades *de dominar*, puede a continuación actuar. El filósofo de Madrid, que, como siempre, denuncia en este contexto el peligro de desarraigar el pensamiento de su lugar en la vida humana, no incurre, sin embargo, en el activismo voluntarista, ya que concibe la acción humana regida por la capacidad revelada por su sujeto de concentrarse o volverse hacia dentro de sí mismo, de recogerse en su intimidad, donde puede quedarse a solas con lo que y con quienes constituyen su circunstancia¹². Por eso, cuando actúa, lo hace como protagonista de una vida singular, verdaderamente humana.

Como agente intencional, el ser humano no se contenta con lo que es objetivamente necesario para existir. Si se contentara, no precisaría de la técnica. Y no sólo no le basta con satisfacer necesidades básicas, como tiende a superar el problema de esa satisfacción, pues la reforma que impone a la naturaleza le permite anular ese problema y asegurarle bienestar. Para él, Ortega señala, *vivir no es simple estar, sino bienestar; y sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque este es supuesto del bienestar*¹³.

Hay, por tanto, en el discurso orteguiano, en cuanto al primer requisito de la comprensión de la técnica, una extensión del concepto de *necesidad humana* que refuerza, a su vez, la concepción antropológica y metafísica del filósofo español.

⁹ Cf. ID., “El mito del hombre allende la técnica”, en *Oc*, VI, pp. 814- 816. A partir de ahora, las citas de este texto se harán, en pie de página, a través de la abreviatura *MH*.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 817.

¹¹ ID., *MT*, p. 557.

¹² Cf. ID., *Ensimismamiento y alteración*, en *Oc*, V, p. 536 y ss. Igualmente aquí, la Técnica es definida como *creación específicamente humana*, inseparable del *privilegio* de ensimismarse que el ser humano va conquistando, en su vivir individual y colectivo –cf. *ibi d.*, p. 537.

¹³ Cf. ID., *MT*, p. 561.

3. La ruptura con la naturaleza característica de la condición humana y las diversas etapas de la evolución técnica

Cada individuo humano es, en la expresión simbólica utilizada por Ortega, una especie de *centauro ontológico*, mientras es un ser con una parte *natural* y una otra *extranatural*. Esto es, en parte está inmerso en la naturaleza y en parte la trasciende. Puesto que lo que tiene de natural se realiza por sí mismo, es la otra dimensión la que siente como problemática y constituye su auténtico ser, aunque, por no ser algo actualizado, llevado a cabo inmediatamente, sea nada más que *pretensión de ser*¹⁴. De conformidad con lo expuesto en otros contextos, el filósofo afirma en *Meditación de la técnica* que cada uno de nosotros es un extraño ente cuyo ser consiste *especialmente en lo que aún no es*¹⁵.

A esta concepción, que nos permite comprender la naturaleza paradójica de la vida humana en un sentido radical, se une también la finalidad de los actos técnicos. Hay una conexión fundamental entre el proyecto de ser que define a cada individuo, cada pueblo y cada tiempo, y el hacer con el objetivo de que haya lo que no hay en el mundo. Este mundo emerge así como un conjunto de facilidades y dificultades de lograr, sobre todo, la realización del ideal humano que cada uno de nosotros siente ser, profundamente, el suyo y que pone una cierta comprensión de lo que es vivir bien. Por lo tanto, no hay ninguna razón para interpretar desde una perspectiva utilitaria (sino todo lo contrario) las referencias a *necesidades humanas* y a *bienestar*, hechas en las primeras lecciones del curso de 1933.

Lo que significa vivir bien es, por otra parte, variable, por lo que es necesario abordar la técnica con sensibilidad histórica, con el fin de discernir, en particular, cuáles son los diferentes tipos de aspiraciones vitales que predominan en ciertos contextos culturales y en determinados momentos. Entonces, para Ortega, interrogar a la Técnica incluye tener en cuenta los modos de acción técnica que son plurales, según determinados propósitos o proyectos de ser, como vamos a insistir por delante.

La tarea, en particular, de distinguir grandes estadios del desarrollo histórico de la Técnica se cumple mejor, según nuestro filósofo, si utilizamos como criterio la idea que de esta actividad se van haciendo los seres humanos. Como resultado de su aplicación, encontramos una trayectoria—clara, pero quizás equivocada— que: 1) empieza caracterizada por la incapacidad para diferenciar los actos naturales de los actos técnicos, cuyos frutos casuales parecen tener algo de mágicos, 2) pasa por una fase en la que la figura del artesano es central, 3) hasta llegar a una etapa moderna, la cual es por excelencia técnica. Se suceden, así, lo que Ortega llama *la técnica del azar*, *la técnica del artesano* y *la técnica del técnico*¹⁶. En esta última, ya hay conciencia de una capacidad singularmente humana para llevar a cabo los actos y productos técnicos, que crecen a gran escala, mientras que sus inventores se especializan y que la primacía de las máquinas convierte en prescindibles a los artesanos.

Como Heidegger iba a hacer en “Die Frage nach der Technik” (en *Vorträge und Aufsätze*, 1954), pregunta el filósofo español por el poderío de la técnica hodierna y de los técnicos, teniendo en cuenta sus relaciones especiales con el método científico experimental. En su meditación precoz, destaca principalmente el dominio derivado de los procedimientos técnicos que abandonan el antiguo *principio de similitud*¹⁷, en el que la búsqueda de medios de realización dependía de un fin determinado, y adoptan una metodología de análisis y descomposición de la realidad, lo que permite potenciar en gran medida los conocimientos

¹⁴ Cf. *ibi d.*, p. 570.

¹⁵ Cf. *ibid.*. E cf., v.g., *¿Qué es filosofía?*, en *Oc*, VIII, p. 358.

¹⁶ Cf. *ID.*, *MT*, p. 590 y ss.

¹⁷ Cf. *ibi d.*, pp. 599-600.

científicos y, por extensión, las invenciones que se basan en ellos. Previamente, en *La rebelión de las masas*, Ortega aludía a los riesgos, para los seres humanos, de esta novedad del tecnicismo de la técnica moderna, en que la viabilidad de un progreso ilimitado de la ciencia en la que radica se conjuga con las limitadas capacidades humanas que la mecanización requiere¹⁸.

No encontramos, sin embargo, en el discurso orteguiano, una lectura sombría de la Técnica. Es cierto que en “Misión del bibliotecario” admite el peligro de que los seres humanos se conviertan en esclavos de su ciencia y habla incluso de una *rebelión de las creaciones humanas en contra de su creador*¹⁹. Y también es innegable que muchos años después, en un texto de 1953, habrá de mencionar los avances prodigiosos en la técnica como uno de los principales vectores de la extrema ansiedad experimentada por el hombre contemporáneo²⁰. Pero, por considerar que la técnica “no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*”²¹ y por adscribir al técnico un *papel irremediabilmente de segundo plano*²², Ortega, aunque admitiendo que *la capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo*²³, no reduce toda la técnica a la etapa más reciente de su historia.

Nosotros sentimos, hoy quizá más que nunca, un riesgo real de la subversión de la finalidad de la técnica, a saber, estar al servicio de programas de vida humana. Pero la alerta de las lecciones orteguianas para esa posibilidad de subversión siempre en abierto no toma ésta con fatalismo, porque en esas lecciones la técnica es entendida en su conexión de dos vías con la conquista, por el ser humano, de su privilegio de ensimismarse, de deshacerse hasta cierto punto de lo que le está fuera, de entrar en sí mismo y elaborar planes para actuar en ese exterior.

4. La naturaleza pre-técnica del programa vital y la importancia de la educación

Otra razón que, en nuestra opinión, exime de pesimismo a la actitud de Ortega hacia el crecimiento fenomenal de la técnica del cual ha sido ya testigo es su tendencia idiosincrásica para acentuar los aspectos favorables del vivir²⁴, tendencia que está asociada con una expectativa positiva en relación con la formación humana. Nos parece que éste es uno de los rasgos coadyuvantes de la vocación pedagógica de todo el recorrido biobibliográfico²⁵ del filósofo y resalta también si reanudamos la cuestión de la finalidad de los actos técnicos, como él la ha puesto al establecer el nexo mencionado anteriormente entre hacer que haya lo que aún no está en el mundo y un proyecto de ser que define el ente humano, por cualquier medida que se considere.

En verdad, se trata de un nexo variable que debe protegernos contra la presunción de que los seres humanos a lo largo de la historia siempre han tenido las mismas aspiraciones vitales. Tal presunción, además, lleva a una creencia ciega en la técnica como adquisición estable,

¹⁸ Cf. ID., *La rebelión de las masas*, en *Oc*, IV, pp. 441-444.

¹⁹ Cf. ID., “Misión del bibliotecario”, en *Oc*, V, p. 361.

²⁰ Cf. ID., “[Apuntes sobre una educación para el futuro]”, en *Oc*83, IX, p. 671.

²¹ Cf. ID., *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 424.

²² Cf. ID., *MT*, p. 577.

²³ Cf. ID., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Oc*, IX, p. 951.

²⁴ Por eso ha sido considerado “maestro en sacar conclusiones optimistas de premisas pesimistas”. – Eugenio Frutos, “La idea del hombre en Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, Madrid, Año XVI, n.ºs 60-61 (1957), pp. 84-85.

²⁵ A un tal trayecto de vocación pedagógica hemos dedicado nuestro *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

descuidando por eso el riesgo absoluto y constante, que, según Ortega, más que marcar de vez en cuando a la vida, la constituye. Repitiendo la advertencia, hecha en *La rebelión de las masas*, contra el peligro de que la técnica se desvanezca por darse por segura²⁶, el autor de la *Meditación de la técnica* se opone al progresismo ingenuo, con respecto a un ámbito específico de la actividad humana, lo cual, por su prevalencia en la situación actual de la cultura, puede poner ésta totalmente en peligro. Por lo tanto, su reflexión sobre la técnica tiene, en primer lugar, una importancia evidente desde el punto de vista educativo-cultural.

Pero es sobre todo un paso posterior de esa reflexión lo que, en nuestra lectura, se muestra crucial desde el punto de vista pedagógico. Es cierto que en el curso de 1933 las relaciones ahí resumidas entre el ser humano –entendido como pretensión de ser o programa– y el mundo –entendido como conjunto de las facilidades y dificultades para su consecución–²⁷ vienen en apoyo de la comprensión de la vida humana en sí misma como *fabricación*, descubriéndose, por consiguiente, una dimensión técnica en la raíz del vivir²⁸. Sin embargo, también se afirma que ella está trabajando para ejecutar un programa vital que es *pre-técnico*, que precede y da sentido a los actos técnicos. Son los *deseos humanos* y, especialmente, el de lograr un cierto ideal de ser humano que cada uno de nosotros queremos llevar a cabo si tratamos de ser auténticos, lo que el filósofo madrileño considera una prioridad. Pero aclara que *desear* implica la orientación y selección personal de los apetitos entre las muchas posibilidades que se ofrecen, y eso no es tarea fácil²⁹.

En la doctrina orteguiana se amplía la definición de la técnica como un movimiento que, aunque sea de *reforma de la naturaleza*, tiene en ésta sólo su término *a quo*, mientras que el término *ad quem* que le corresponde es el proyecto de ser que, aceptado como programa vital, apunta a la producción de bienestar o felicidad³⁰. En la fundación de esta doctrina está una comprensión compleja del ser humano, de su modo extraño de ser y de la diversidad de los proyectos humanos que subyacen en los diferentes tipos de técnica.

Por supuesto, dirá Ortega, que, por ejemplo, con el ideal del *bodhisatva*, que busca por todos los medios anularse como individuo material, no puede conectarse una técnica como la creada por el hombre que pretende ser *gentleman*, es decir, alguien que mira a todos los momentos de la vida, incluso los más costosos de la subsistencia y del trabajo, con la serenidad, la elasticidad y el *fair play* de un deportista³¹. Es enorme la disparidad entre las técnicas de concentración, insensibilidad física y éxtasis que aquél desarrolla para liberarse de las limitaciones de la naturaleza material y la aceptación por éste de su destino terrenal, en el que trata de intervenir a partir de un proyecto de existencia.

Ortega no oculta su preferencia por el ideal del *gentleman*, y sugiere incluso que si se quiere educar al ser humano para responder a las dificultades y aprietos de la vida con alguna *holgura vital* (de calma, de conocimiento de la dureza real de la existencia y de señorío sobre todo lo que lo rodea), ese es el único ideal adecuado. Cabe destacar cómo este ideal requiere una decidida voluntad de evitar las ilusiones, de contar con la dificultad y la gravedad de la vida para dominarlas³². Según nuestro filósofo, el modelo fue encarnado por grandes técnicos

²⁶ Cf. José Ortega y Gasset, *MT*, p. 564.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 568-572.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 573. Una vez que son muy diversos los productos creados por los seres humanos, como lo ilustra la distinción entre *utensilios técnicos* y *enseres artísticos* a que Ortega alude en “El mito del hombre allende la técnica” –cf. *ID.*, *MH*, pp. 812-813–, la idea de *fabricación* tiene de entenderse en acepción muy amplia e inusitada.

²⁹ Cf. *ID.*, *MT*, pp. 575-576.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 577.

³¹ Cf. *ibi d.*, p. 579 y ss.

³² Cf. *ibi d.*, p. 583. Ortega expresa lo que distingue el *gentleman*: “(...) su espíritu de justicia, su veracidad, el pleno dominio de sí fundado en el previo dominio de lo que le rodea, la clara conciencia de lo que es su derecho personal

y grandes políticos que, anhelantes de afirmar su individualidad y darle a su trayecto por el mundo la *gracia de un juego*, han sentido la necesidad de distinguirse de los demás y cuidar del cuerpo, ennobleciendo incluso sus funciones más humildes³³. No es, obviamente, una remisión al pie de la letra para el originario *gentleman* inglés, para quien la preocupación con el decoro no es de cariz intelectual y se basa en una riqueza económica enorme. Lo que hace Ortega es elaborar un tipo ejemplar de ser humano que pretende conservar el más valioso de esa figura, aunque sea para realizarse en otras condiciones de vida.

Consideraciones finales

En resumen, se argumenta aquí que, para la comprensión filosófica de la Técnica, expresada por Ortega en *Meditación de la técnica*, tan relevante es dar atención a la idea que de ella los seres humanos históricamente se fueran haciendo cuanto a la índole imprescindible de las aspiraciones humanas para que cada uno de nosotros se realice en su dimensión técnica. Nuestro filósofo termina acentuando la importancia de la capacidad de desear, la cual, en un ser con potencialidades de inteligencia, memoria y imaginación (que también pueden beneficiar como empuje educativo), se traducirá en proyectos vitales. Es en el fondo, como lo ha pretendido hacer valer alegóricamente con “El mito del hombre allende la técnica”, la combinación excepcional de varias aptitudes lo que permite, a los seres de nuestra especie, ir más allá de una mera adaptación animal a la naturaleza³⁴. De ello depende la singularidad que nos separa de los demás animales, no bastando la inteligencia, afirmada durante siglos como nuestra diferencia específica. “Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”³⁵.

Nada más nos parece necesario para defender la pluridimensionalidad humana que la Educación no puede dejar de cuidar y fortalecer. La *Meditación de la técnica*, en toda su originalidad, se nos muestra, incluso al final de la primera década del nuevo siglo, profundamente actual. Cuando Ortega atribuye la inquietud de los hombres y las mujeres de su tiempo a la *falta de imaginación para inventar el argumento de su propia vida*³⁶ y cuando dice que *la vida humana no es sólo lucha con la materia*³⁷, sugiriendo la obligación del mundo occidental de cuidar de las demás dimensiones que la técnica en él triunfante descuida, el filósofo presenta, al final, cuestiones que, de alguna manera, en nuestro tiempo se han agudizado como nunca. Ahora bien, es este tipo de cuestiones que nos permite demostrar la necesidad imperiosa de una educación auténtica y profundamente humana, con finalidades claras y adecuados procesos pedagógicos, unas y otros arraigados en comprensión filosófica, sobre

frente a los demás y del de los demás frente a él; es decir, de sus deberes. Para él no tiene sentido la trampa. Lo que se hace hay que hacerlo bien y no preocuparse de más”. *Ibid.*. Básicamente, en unas pocas líneas, aquí el autor traza un marco esencial de los valores y las obligaciones que, en su opinión, caracterizan al ser humano auténtico y, por lo tanto, a su educación.

³³ Cfr. *ibi d.*, pp. 583-584.

³⁴ Ortega dirá de manera elocuente que, debido a su inusual capacidad para producir imágenes, el ser humano se encuentra dentro con un mundo imaginario, que lo convierte en un *animal fantástico* y permite definir la historia universal como “el esfuerzo gigantesco y milenar de ir poniendo orden en esa desaforada, anti-animal fantasía”. ID, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, en *Oc*, IX, p. 1367. Cf. *ibid.*, pp. 1366-1367.

³⁵ ID., *MT*, p. 587.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 576.

³⁷ Cfr. *ibi d.*, p. 605.

todo de las personas que somos, o mejor dicho, en quien, sobre la base de lo que podemos y queremos ser, nos convertimos³⁸.

Sobre el Autor

Margarida I. Almeida Amoedo
Universidade de Évora, Portugal

³⁸ También en este sentido, podemos invocar una sugerente figura orteguiana: el ser humano como *novelista de sí mismo*. En *Meditación de la técnica*, se utiliza cf. *ibid.*, p. 567 para definir la técnica como un exclusivo humano, por ser un instrumento de satisfacción de las necesidades derivadas de un proyecto de vida creado como *argumento* para la existencia. Y, en otros textos de Ortega, la misma metáfora conduce a cada uno de nosotros, en cuanto *constructor* de su propio personaje y alguien que está *condenado a serlo*, por lo cual es posible decir que la vida humana es, por lo pronto, un *género literario*. Cfr., v.g.: ID., *En torno a Galileo*, en *Oc*, VI, p. 482; ID., “Prólogo para alemanes”, en *Oc*, IX, pp. 137-138; ID., *Historia como sistema*, en *Oc*, VI, p. 66; ID., *Ideas y creencias*, en *Oc*, V, p. 681; ID., “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yeves”, en *Oc*, VI, p. 272. Invocando aquí tal categoría, en una consideración con intención pedagógica, la educación se revela como la posibilidad humana de convertirnos en personas, lo que es a la vez un privilegio y una obligación.

Para una Ética Orteguiana de la Técnica: Monsieur Homais, el gitano y el esquimal como paradigmas

Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, París, Francia

Resumen: Análisis temático de la evolución del pensamiento orteguiano acerca del papel de la técnica en la crisis de la modernidad a partir de tres figuras paradigmáticas recurrentes a lo largo de su obra, y reveladoras de una estrategia retórica determinada por su búsqueda filosófica.

Palabras Clave: Ortega y Gasset, Técnica, Retórica, Incongruencia, Paradigma, Ética, Fantasía, Duda, Historia, Conocimiento

Abstract: A systematic analysis of the evolution of Ortega y Gasset's thoughts on the role of technology in the crisis of modernity with as a starting point three recurrent paradigmatic figures in his work, which reveal how his rhetoric strategies are determined by his philosophical research.

Keywords: Ortega y Gasset, technology, rhetorics, incongruity, paradigm, ethics, imagination, doubt, history, knowledge

EL CONJUNTO DE la obra de Ortega nos ha dejado ideas que iluminan y replantean el grave problema de nuestro tiempo que es la modificación del comportamiento del hombre debido a lo que Thomas Mernall ha llamado la “naturalización” de la técnica.

Si Ortega no comparte el pesimismo de Heidegger respecto al papel nocivo de la técnica en la sociedad occidental, no minimiza sus potenciales efectos perjudiciales cuando afirma que la “técnica cuya misión es resolverle al hombre problemas, se le ha convertido de pronto en un nuevo gigantesco problema”¹. En 1951 es evidente que el impacto demoledor de la Segunda Guerra Mundial y del drama de Hiroshima influyen en el diagnóstico de ambos filósofos.

Sin embargo, Ortega no ha esperado los estragos de la guerra para plantearse el problema existencial del hombre frente a la técnica, sino que, siendo su obra una constante interrogación sobre la adecuación de la modernidad al destino humano, la cuestión de la técnica le es consustancial.

De modo que, sin pretender abarcar el conjunto de la obra orteguiana, quisiera proponer una técnica de aproximación a su pensamiento en este aspecto a partir de su propia retórica de la provocación.

En efecto, en *Meditación de la técnica*, el filósofo recurre a una incongruencia notoria. Al tratar de la relatividad de la técnica y de lo superfluo como necesario, recurre al ejercicio comparativo del evangelio entre la calificación de Marta y la de María y concluye que “María es la verdadera técnica para Jesús”². De hecho, parece ser que esa fórmula provocativa refleja

¹ *Obras completas*, VI, Madrid, Taurus, 2006, p. 792.

² *Op. cit.*, V, p. 562.



el fondo de su pensamiento acerca del papel de la técnica en el destino humano que tiene sus correlaciones en su obra anterior y posterior.

Esta, en efecto, es patente en dos textos referentes a la técnica que justifican el método propuesto por nuestro análisis.

Después de afirmar en *Meditación de la técnica* que el hombre no puede vivir hoy sin la técnica y tras subrayar la capacidad ilimitada de ésta, Ortega pretende que la fe del hombre en la técnica le vacía la vida. Frente a ese sentimiento de inanidad, parece descubrir que la civilización occidental no ha sido capaz de concebir una técnica del alma tal como se practica en el Asia profunda porque “la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma”³. Este fingido descubrimiento le conduce a afirmar en 1954, al final de su vida, en *El hombre y la medida de la tierra* que los progresos técnicos suelen desembocar en una regresión moral: “Una vez más nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales”⁴.

¡Incongruencia! La palabra orteguiana se atiene a subrayar taxativamente la incompatibilidad entre la ilusión por la ciencia y el progreso técnico concomitante y la plenitud existencial del ser humano.

A lo largo de su obra topamos con anécdotas cuyos personajes hacen o dicen incongruencias que, si son efectos estilísticos, no dejan de ser reveladores de la propia interrogación o intención didáctica del filósofo. Tres ejemplos son significativos del planteamiento ético de su meditación sobre la técnica: Monsieur Homais, el gitano y el esquimal que resumen los tres principales reparos orteguianos a una mala adecuación de la técnica a la vida humana.

Monsieur Homais, el farmacéutico progresista de la novela *Madame Bovary* de Flaubert es un individuo fracasado por excelencia para Ortega. Lo encontramos precisamente en el texto *Ensimismamiento y alteración* en el cual aparece como el fautor de la angustia generalizada de Occidente:

“No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente, proviene de que durante la pasada centuria –y acaso por vez primera en la historia– el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que, seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico Monsieur Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar, no sólo que la humanidad [...] progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Ideal tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decir que podemos abandonar toda alerta, despreocuparnos, desresponsabilizarnos o, como decimos en España, tumbarnos a la bartola, y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia [...] Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora”⁵.

Este texto, redactado antes de comenzar la Segunda Guerra Mundial, nos recuerda otro escrito antes de la Primera Guerra Mundial, *Meditaciones del Quijote*, en el cual Monsieur Homais hace su primera aparición.

Resulta que en la obra fundadora de la filosofía orteguiana, Monsieur Homais surge como el contraejemplo grotesco del Quijote. El farmacéutico, fervoroso creyente en el poder benéfico de la ciencia, es incapaz de sentirse invadido por la ilusión y cuanto menos por la sentimentalidad y las interrogaciones humanas sobre la vida.

³ *Op. cit.*, V, p. 605.

⁴ *Op. cit.*, V, p. 885.

⁵ *Op. cit.*, V, p. 541.

Es relevante que en la obra iniciadora de su filosofía, Ortega dedique un capítulo entero a una obra de la literatura francesa, y más particularmente a Flaubert, lo que corrobora lo afirmado en el *Prólogo para alemanes* sobre la influencia de la cultura francesa en su obra, y contradice su posterior afirmación según la cual el hombre puede prescindir de la literatura. Además, conviene advertir que después de defender en *Meditaciones del Quijote* el derecho a escribir un tratado libre de anotaciones, de las pocas notas que aparecen a pie de página, las referencias más frecuentes⁶ son las dedicadas a las *Correspondances* de Flaubert, pues para él este autor es el único que ha leído y entendido el *Quijote*. Incluso afirma que ¡Madame Bovary es un don Quijote con faldas! Si ésta se suicida por haber sido víctima de sus ilusiones, en contrapartida sobrevive Monsieur Homais, que sólo cree en el utilitarismo, en el determinismo darwiniano y desecha cualquier capacidad de creación y fantasía. Frente a este Homais luciferino, Ortega apuesta por el imperativo de comprensión, “una doctrina de amor, algo imprescindible que nos liga a las cosas aun cuando sea pasajera”⁷, y afirma con Flaubert que todas las morales utilitarias son perversas⁸: “¡Miseros ideales! ¡Democracia burguesa, romanticismo positivista!”⁹, proclama denunciando la maleficencia de los ideales burgueses.

Así es como, siempre que Ortega quiere fustigar el papel demoleedor del progresismo, del positivismo y del darwinismo sobre la deshumanización del hombre demasiado confiado en la ciencia y la técnica, está Monsieur Homais en filigrana. Más aún, en 1923 en el *Tema de nuestro tiempo* la crítica de la falta de fe en los valores trascendentales de la cultura es atribuida al positivismo cuya representación literaria, Monsieur Homais, se convierte en una creencia mística en el poder de la ciencia comparable a un personaje de novela de Baroja que cree en la Virgen del Pilar, lo cual conduce a la “desorientación de Occidente”¹⁰. De ahí que Monsieur Homais llega a personificar el conjunto de la crisis del pensamiento metafísico como causante de la crisis cultural europea.

El balance de esta crisis cultural y de sus consecuencias morales encuentra su mayor expresión en la *Rebelión de las masas*, escrita en los años treinta. De pronto el vacío espiritual al que ha conducido la fe ciega en la ciencia y en la técnica sugiere a Ortega el ejemplo del gitano, a quien se alude en la segunda parte de la obra, titulada *¿Quién manda en el mundo?*

La situación europea es comparada a un gitano que se fue a confesar sin haber aprendido los mandamientos porque había oído que los iban a suprimir. ¿Por qué destacar la figura del gitano, cuando en la primera parte de la obra Ortega reúne en el “señorito satisfecho” todos los criterios de su crítica acerca del hombre mimado por el mundo de la técnica que le exime de cualquier obligación de luchar para sobrevivir y le quita la oportunidad de realizarse, ya que “toda vida es el esfuerzo por ser sí misma”¹¹? Por lo tanto, este “señorito satisfecho” aparece como el resultado de dos factores concomitantes: la democracia liberal y la técnica, que son complementarias y actúan de forma negativa sobre el gremio de los científicos transformados en especialistas bárbaros que precipitan la desmoralización europea: “la técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental”¹².

Entonces es cuando Ortega sentencia que “se vive con la técnica, pero no de la técnica”¹³. ¿A qué viene entonces la incongruente aparición del gitano en un capítulo dedicado a fustigar

⁶ Siete en total.

⁷ *Op. cit.*, I, p. 748.

⁸ *Op. cit.*, I, p. 751.

⁹ *Op. cit.*, I, p. 824.

¹⁰ *Op. cit.*, III, p. 586, 588, 607.

¹¹ *Op. cit.*, IV, p. 435.

¹² *Op. cit.*, IV, p. 441.

¹³ *Op. cit.*, IV, p. 424.

a una sociedad dominada por lo que llama Ortega el “mandamiento contemporáneo” de la técnica?

Recuérdese que en el imaginario colectivo la figura del gitano es ambigua, simboliza una contraposición de nuestra sociedad materialista. El gitano es sinónimo de nomadismo, vagabundeo, engaño, indisciplina, aculturación e, incluso, violencia y muerte. En definitiva, una vida sin mandamientos que aparenta a la vida de la juventud europea descrita por el filósofo:

“Esta es la horrible situación en que se encuentran ya las juventudes europeas mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías. Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte”¹⁴.

De modo que el ejemplo del gitano, individuo marginal, permite visualizar un fenómeno sociológico de vaciedad moral de las juventudes cuyas consecuencias políticas según Ortega podrían conducirles a la búsqueda de un armazón o de un gurú que las organice:

“Dentro de poco se oirá el grito formidable en todo el planeta, que subirá como el aullido de canes pidiendo alguien o algo que mande, que imponga un quehacer, una obligación”¹⁵.

Más aún, el consumismo amplificado por los progresos técnicos incita al individuo a limitarse al alcance de sus caprichos inmediatos, desapegándose de cualquier curiosidad por el mundo presente y pasado. Se convierte en un ser “satisfecho”, es decir, en un ser amnésico como el gitano que ni conoce los mandamientos de la ley de Dios ni quiere conocerlos, ya que resultan inútiles.

De modo que el chiste del gitano no es nada inocente en la problemática orteguiana, tanto más cuanto que reaparece en una obra de 1948, *Una interpretación de la Historia Universal*, para denunciar la pérdida de la fe contemporánea en la legitimidad del derecho universal que rige el funcionamiento de la sociedad occidental:

“Derecho es hoy sólo el run run de algo que se va a quitar, (no es lo que se va a dar, y ello a cuenta de la llamada justicia [...]). La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre, y así con esta palabra, lo pronosticaba yo al europeo hace un cuarto de siglo”¹⁶.

Así es como la imagen del gitano simboliza el vagabundeo de la existencia humana vaciada de su quehacer vital poniéndose “al servicio del mandamiento contemporáneo técnica”¹⁷.

En *Una interpretación de la Historia Universal* Ortega, además de insistir sobre el peligro de la técnica sobre la evolución del hombre, reanuda con el problema de la sustancia de la vida humana a partir de la categoría “reto-respuesta”, instrumento de explicación de los acontecimientos históricos defendido por el historiador Toynbee. Discrepa de ésta en cuanto explicación de situaciones excepcionales, porque estima que esta situación de “reto-respuesta” es la constitutiva del hombre, porque es “la sustancia misma de la vida humana”¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, p. 462.

¹⁵ *Ibid.*, p. 462.

¹⁶ *Op. cit.*, IX, p. 1406.

¹⁷ *Op. cit.*, IV, p. 464.

¹⁸ *Op. cit.*, IX, p. 1372.

De modo que nada material, nada natural en sí mismo es dificultad ni facilidad en historia “sino que todo es facilidad o dificultad en función, por lo pronto, del estado de la técnica, y la técnica a su vez es función de la vida [...] no hay más técnica que la relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí”.¹⁹ Entonces es cuando Ortega recurre al ejemplo de la sociedad esquimal recordando un cuento de Heine:

“Cuando los primeros misioneros exponían a los esquimales la doctrina cristiana y les describían las felicidades de la beatitud en el Paraíso celestial, los esquimales preguntaron:

–Pero ¿en el cielo hay focas?

Y como los misioneros respondieron que no las había, los esquimales sacudieron preocupados la cabeza y dijeron:

–Entonces el cielo cristiano no nos sirve para los esquimales. Porque, ¿qué hace un esquimal sin focas?”²⁰

A principios del siglo XX el antropólogo Marcel Mauss, que Ortega conocía, había estudiado las costumbres de los esquimales, cuya organización social muy estructurada se presenta bajo dos formas opuestas tanto desde el punto de vista moral, como religioso y jurídico. A una comunidad real de intereses e ideas, dotada de fuerte unidad religiosa y moral en invierno, se opone un aislamiento, una dispersión moral y religiosa en verano. El antropólogo subraya el poderoso apego de los esquimales a su ritmo de vida, pues no conciben otra posible existencia. Más aún parece ser que no aspiran sino a operar una simbiosis con la forma de vivir de los productos de su caza: las focas.

Por cierto, Ortega minimiza la verosimilitud de la anécdota de Heine. Sin embargo sus conocimientos antropológicos al respecto le interpelan acerca de la ecuanimidad esquimal frente al deseo y la búsqueda de la felicidad. Averigua que el esquimal prefiere la regularidad cíclica de una técnica de conservación comprobada a la búsqueda de otro mundo. En efecto, por un lado el filósofo pretende que este cuento “expresa con gracia la efectiva y permanente situación del hombre respecto a su contorno, no en la otra vida, pero sí en ésta”²¹, es decir que acepta el materialismo patente del esquimal, y afianza el reto existencial del ser humano frente a la técnica para satisfacer sus deseos y alcanzar la felicidad: “el hombre sabe que no tiene otro instrumento para transformar este mundo en el mundo que puede ser suyo y con él coincidir que la técnica”²².

Por otro lado afirma que al ser técnico, el hombre se enfrenta con los límites inherentes a la técnica para satisfacer sus deseos de felicidad ilimitada, la cual en definitiva consiste en liberarle del sentimiento trágico de su soledad “el frío de esta tremenda, trascendente soledad”.²³ Porque, sigue afirmando, el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo y, en este aspecto, los esquimales darían una perfecta lección de sabiduría senequista. Por lo tanto, Ortega sigue pretendiendo tanto en *Una interpretación de la Historia Universal* como en *El mito del hombre allende la técnica* que el ser humano es esencialmente un insatisfecho. El reconocimiento de esta limitación humana le inspira una reflexión metafísica particularmente relevante y poco frecuente en sus escritos acerca del misterio de la Encarnación.

¹⁹ *Op. cit.*, XI, p. 1381.

²⁰ *Ibid.*, p. 1387.

²¹ *Ibid.*, p. 1387.

²² *Ibid.*, p. 1390.

²³ *Ibid.*, p. 1389.

En efecto, el tema del paraíso aludido en el cuento de los esquimales le incita a imaginar el mundo celeste poniéndose desde el punto de vista de Dios, cuya voluntad, a su parecer, no encuentra ningún obstáculo, que vive flotando en sí mismo, en su “ilimitación”, que es “el más terrible y el más mayéstico atributo de Dios: su capacidad para existir en la más absoluta soledad”²⁴ sin dejar de ser capaz de compadecer la soledad humana al decidir voluntariamente humanizarse, abandonando su soledad para volver a encontrarse con el hombre. Partiendo de una interpretación de lo que llama “el profundo misterio de la Encarnación”, pretende percibir lo que para él sería la verdadera esencia del cristianismo, traicionada, según él, por el escolasticismo. Ortega estaría proponiendo la visión de un Dios desensimismado para salvar la alteración humana²⁵.

De paso es relevante la concomitancia entre la meditación sobre la técnica y el recurso al estudio de la historia como solución a la crisis occidental propuesta por Ortega. En efecto, tanto durante la época de redacción de *La rebelión de las masas* (1927-1930) como en los cursos sobre *Una interpretación de la Historia Universal* en 1948, Ortega impele iniciativas culturales hacia el estudio de la historia universal: en 1928 propone la creación de la Biblioteca de Historiología bajo la égida de Hegel, y en 1948 funda el Instituto de Humanidades, cuya intervención inaugural será el curso sobre Toynbee. Ambas iniciativas se proponían elaborar una teoría general de las realidades humanas.

En definitiva, Ortega no combate el progreso proporcionado por la técnica, sino la creencia en la técnica como fuente de la felicidad humana en este mundo, porque no corresponde a la realidad de la condición humana, ya que el hombre es un “centauro ontológico” y la sustancia del hombre no es otra que el peligro²⁶. Así es como en realidad la aparente incongruencia del cuento del esquimal le plantea un real problema metafísico, puesto que este ser humano se parece al hombre contemporáneo que se conforma con lo que tiene, no manifiesta su “divino y eterno descontento”²⁷, no es “hijo de la loca de la casa, la fantasía”²⁸. Al fin y al cabo, el cuento del esquimal se aparenta al peligro denunciado en *Meditación de la técnica* de que “un ente así no podría sentir el mundo como algo distinto de él, puesto que no ofrecería resistencia. Andar por el mundo sería igual que andar por dentro de sí mismo”²⁹. Consciente de la fragilidad del conocimiento humano, Ortega denuncia el peligro de la creencia en el poder omnímodo de la técnica porque mengua la curiosidad humana y mantiene al ser humano pendiente de su satisfacción inmediata, del bienestar, y le quita el sentido de su propia existencia, que, según el filósofo, consiste en dolerle a uno su existencia y necesitar desesperadamente colmar esta insuficiencia.

A modo de conclusión, podríamos avanzar que, a lo largo de su obra, Ortega procede a una honda meditación sobre la crisis de la modernidad, en la cual la técnica desempeña un papel determinante. Tanto Monsieur Homais como protagonista de la fe ciega en el progreso científico y la técnica, como el gitano, el “hombre *viator* motorizado”³⁰ que propulsa su existencia hacia un horizonte vacío de obligaciones, como el esquimal inhibido en su materialismo, son paradigmas utilizados para denunciar el uso irracional de la técnica. Sin embargo, el filósofo avanza una oportunidad de salvación con el paradigma de “María la técnica” que

²⁴ *Ibid.*, p. 1389.

²⁵ Sería interesante hacer una reseña sobre los conocimientos de Ortega acerca del pensamiento de Karl Barth, a quien cita en 1930 en un artículo sobre “Las ciencias en rebeldía”, donde subraya el interés de la teología teocéntrica de Barth, un amigo de Bultmann, ambos teólogos muy estudiados después del Concilio Vaticano II.

²⁶ *Op. cit.*, V, p. 546.

²⁷ *Op. cit.*, IX, p. 1368.

²⁸ *Ibid.*, p. 1887.

²⁹ *Op. cit.*, V, p. 569.

³⁰ Expresión utilizada por Jean Brun en *Le rêve et la machine*, París, La Table Ronde, 1992.

podría ser la técnica del cultivo de la vida interior. Es decir que a la inversa de Marta, buscaría la satisfacción de un bienestar interior, un recogimiento, un ensimismamiento. Pues sin vida contemplativa no puede haber proyecto y, por tanto, no puede darse técnica. En definitiva, María sería la encarnación del hombre liberado de su sentimiento trágico de soledad por su capacidad de potenciar su libertad y creatividad en su ensimismamiento contemplativo.

Podríamos decir que María *la técnica* sería la *gentlewoman* ideal, liberada de ese “desasosiego que infiltra en el trabajo la necesidad de conseguir a toda costa su fin”³¹, complacida en la entereza de llegar a ser ella misma.

Y sin embargo, al final de su vida, Ortega afirma a menudo que la plenitud no prescinde de la única seguridad dubitativa evocada por el lema “*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*” que suele oponer a Monsieur Homais³². La duda cartesiana, pues, sin la certidumbre metafísica, una cuestión filosófica que no deja de interrogarle muy a su pesar.

Sobre el Autor

Béatrice Fonck

Institut Catholique de Paris, Francia

³¹ *Op. cit.*, V, p. 583.

³² *Op. cit.*, V, p. 541; VI, p. 786.

El Esfuerzo de Vivir Ocioso

Carlos Mellizo, Universidad de Wyoming, Wyoming, USA

Resumen: Ortega se pregunta qué hacer van a ocupar la vida del ser humano con el ahorro de esfuerzo que la técnica procura. El hombre es un animal cuyo deseo de vivir es un deseo de vivir bien. Sólo se comporta como ser humano cuando, librado de sus necesidades estrictamente biológicas, se crea con su propio esfuerzo un programa de vida que pueda procurarle bienestar. No se trata de no hacer nada; el ocio, es un modo de vida inferior al de otras opciones vitales plenamente creativas. Thorstein Veblen, el gran filósofo del ocio, nos ofrece una teoría a de la ociosidad que, paradójicamente, coincide con la idea de Ortega de que una vida sin ocupaciones no sería propiamente humana. Veblen nos muestra cómo el ocio puede ser en sí mismo una forma de actividad, sobremanera absorbente para muchos. Para la nueva clase ociosa, producto privilegiado de la Revolución Industrial, y heredera de la clase bárbara de otro tiempo, sus actos han de resultar ostensivamente improductivos, "honorables", clara prueba de que son innecesarios para la subsistencia, pero imprescindibles para certificar un vivir ocioso. Ambos autores conciden en que la creación de bienes superfluo es el fundamento del vivir humano, hecho que Veblen expresa en su mayor radicalidad al aplicarlo a las peculiares necesidades de la llamada "clase ociosa".

Palabras Clave: Clase Ociosa, Técnica, Tecnología

Abstract: Ortega asks himself which activities man is going to perform with all the energies he has managed to save thanks to modern technology. Human beings are animals whose desire to live happens to be a desire to live well. A man only behaves as such when, after making sure his basic, strictly biological necessities have been satisfied he creates with his own efforts a program of life that can afford him comfort. Living comfortably is not a matter of doing nothing; just pure leisure is a way of life inferior to other fully creative options of living. Thorstein Veblen, the great philosopher of leisure, presents us with a theory that, paradoxically enough, coincides with Ortega's idea that a life without occupations would not be truly human. He shows us how leisure can be in itself a sort of activity, very absorbing for many. For the new leisure class --a privileged product of the Industrial Revolution and a direct descendent of the old barbaric class--, its actions must be ostensibly unproductive, "honorable", a clear proof that they are not necessary for daily subsistence, but required as a proof of leisure. Both authors coincide in saying that the creation of superfluous goods is the foundation of human living --a fact that Veblen expresses most radically when he applies it to the peculiar necessities of the so-called "leisure class".

Keywords: Leisure Class, Technology

UNA DE LAS graves preguntas que se hace Ortega en el ensayo sobre el que reflexionamos en estos días es la de qué resultados va a tener en el comportamiento humano el ahorro de esfuerzo que la técnica procura. Admitido que ésta es, antes que cualquier otra cosa, “el esfuerzo para ahorrar esfuerzo”, es decir, lo que hacemos para evitar en lo posible los quehaceres que la circunstancia nos impone, ¿adónde irá a parar ese esfuerzo ahorrado que queda vacante? Con palabras del propio Ortega: “Si con el hacer



técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida? *Porque no hacer nada es vaciar la vida, es no vivir; es incompatible con el hombre*¹.

En el ámbito económico, Ortega recoge la preocupación de Keynes, quien se preguntaba por el modo que tendría el obrero de emplear su tiempo libre, una vez que pudiera realizar en una o dos horas el trabajo al que antes dedicaba la jornada completa. Pero Ortega nos lleva en su meditación a regiones que están más allá de la economía y que nos revelan, según él nos dice, el raro misterio del ser mismo del hombre: es un animal en cuanto que se ve forzado a existir en la naturaleza; hablando zoológicamente, *vida* signific todo aquello que tenemos que hacer para sostenernos en la naturaleza. Mas ocurre que “el hombre se las arregla para reducir al *minimum* esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. 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 lo que el hombre llama vida humana, bienestar”².

Son varios los párrafos del texto que insisten en lo mismo y que sirven para subrayar una idea orteguiana expresada en otros escritos suyos. Es la idea de la vida como actividad, como participio de presente, como un progresivo *faciendum* que sólo llega a su fin cuando la vida deja de ser vida. Uno de los puntos que se resaltan especialmente en *Meditación de la técnica* es el carácter contradictorio de una existencia humana que estuviera dedicada a “no hacer nada”, siendo esta opción un modo de aniquilar nuestro ser más verdadero. Ortega da a entender que el ser humano sólo se comporta como tal cuando, liberado ya de sus necesidades estrictamente biológicas, se convierte en inventor de sus propias acciones y crea libremente, mediante su esfuerzo personal, el programa de su vida. De tal manera, que ésta es, en su dimensión más específica “una obra de imaginación”, siendo el hombre “un novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico”³.

Cabe suponer que, aceptadas las premisas orteguianas, las posibilidades de invención serían prácticamente infinitas y que habría tantos modos de ser humano cuantas modalidades de invención fueran imaginables. Todo, menos caer en el antivital vacío de no hacer nada.

Es obvio que la significación estricta de términos como “vida”, “invención”, “nada”, etcétera, no podría aplicarse en toda su radicalidad cuando Ortega los utiliza en su ensayo. Hay en ellos un componente metafórico de mayor o menor calibre, según los casos, que es preciso tener en cuenta. De hecho, las virtudes literarias de la prosa orteguiana chocan a veces con las exigencias de rigor lingüístico que cabría esperar cuando de ciertas cuestiones se trata, siendo ésta una de ellas. La palabra “nada”, por ejemplo, no puede emplearse con su significación literal de “carencia absoluta de todo ser” cuando hablamos de lo que hace tal o cual persona, y sólo puede querer decir que esta persona no se dedica a quehaceres de sustancia, o que hace muy poco, o que sus hábitos son los característicos de un individuo perezoso. En cualquier caso, lo que yo entiendo es que el parecer orteguiano tiende a excluir de lo humanamente vital toda actitud de entrega al *dolce far niente*, a la vagancia como manera de existir. Es como si el ocio fuese considerado, si no totalmente contrario a las exigencias del vivir, sí de inferior categoría en la escala de opciones humanas plenamente creativas; y que el individuo ocioso estaría traicionando en gran medida su destino de inventor o novelista al conformarse con tan poco.

¹ Cito por la edición de Espasa Calpe, *Meditación de la técnica*, Colección Austral, 1965, p. 35 (Subrayados míos).

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 37.

A fine del siglo XIX y comienzos del XX, Thorstein Veblen, el gran teórico del ocio, vio, como después Ortega, el lado oscuro de la prosperidad y de las nuevas realidades sociales propiciadas por la revolución industrial. Para el lector de hoy, sus reflexiones sobre la vida ociosa, sobre ese enorme hueco que en el vivir de ciertas clases quedó abierto al disminuir sus obligaciones laborales, adquieren hoy renovado interés. No se trata de un interés meramente anecdótico, sino sustancial para un mejor entendimiento de las consecuencias del progreso. En cierto modo, la *Teoría de la clase ociosa*, de Veblen, es también una meditación de la técnica que se fijó especialmente en los resultados “institucionales” a los que, en su época, dio lugar el éxito de las nuevas formas de producción. En el lenguaje institucional, el sujeto de los cambios es un grupo o institución, identificable por un conjunto de hábitos y tradiciones determinantes de su conducta gremial. Así entendida, la institución fija sus propias normas de comportamiento, fundamentadas, no en criterios alcanzados por un proceso racional, sino en el hábito: una forma de actuación no-reflexiva y autónoma, que se convierte en el impulso de las acciones.

Lo que Veblen nos ofrece es una teoría de la ociosidad que, paradójicamente, coincide con la idea orteguiana de que una vida sin quehacer no sería vida. Dicho de otra manera: Veblen no concibe, como tampoco Ortega, que el hombre pueda vivir sin hacer nada; y lo que hace en sus reflexiones sobre el ocio es mostrarnos cómo este ocio puede ser en sí mismo una forma de actividad, absorbente para muchos.

Antes de entrar brevemente en algunas de las notas que Veblen asigna al vivir ocioso, me interesa subrayar el carácter de *hábito* que posee la actuación de todas las instituciones, incluida la clase o institución ociosa. La noción de comportamiento habitual tiene sus raíces en Hume, para quien, como es sabido, la *costumbre* es “la gran guía de la naturaleza humana”. Costumbre e imaginación son los factores determinantes de nuestras *creencias*, y son las creencias las que, a su vez, determinan el curso de nuestros actos. Puede, pues, decirse, que una institución es un conjunto de creencias, y que las acciones que de ellas resultan son los que dan lugar a la norma por la que una institución se rige. Pienso que no se ha estudiado con la amplitud deseable la relación que existe entre Ortega y Hume en lo que se refiere a la importancia que ambos atribuyen a las creencias como parte integral de nuestro ser. Y aunque no tengo ahora tiempo para detenerme en ello, quisiera recordar aquí que, para Ortega (y también para Hume), “las creencias constituyen el continente de nuestra vida (...), y cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden en nosotros con la realidad misma—son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido”⁴.

Volviendo a Veblen, hay en su libro una introducción histórica en la que se investigan los orígenes remotos del ocio como institución, producto de una “cultura depredadora” propia de las sociedades de régimen feudal. En ellas, el representante típico de la clase ociosa—la cual se distingue de la clase trabajadora por estar libre de ocupaciones laborales—es el caballero dedicado a la guerra, a la política, al juego y al rezo. La aventura, la intriga, la hazaña en la batalla y el fervor religioso integran su vida. Si se afana en la caza, esta actividad no es por él considerada como un modo de trabajo productivo, sino como mero deporte o pasatiempo. Son los miembros de la clase trabajadora, no los señores, quienes se encargan de desempeñar labores productivas, siempre onerosas en mayor o menor medida. Así, la distinción entre ambos tipos de ocupaciones es, señala Veblen, una distinción de desigualdad “odiosa” que

⁴ “Ideas y creencias”, en *Obras Completas* de José Ortega y Gasset, Vol. V, p. 384. Sobre esto puede verse mi artículo “Creencia orteguiana y *belief* humeana” en *Los Ensayistas*, Núms. 6-7, University of Georgia, Athens, Georgia, 1979.

sirve para separar las ocupaciones dignas, honorífica y nobles (de las cuales las mujeres están normalmente excluidas), de otras que implican sumisión, y son, por consiguiente, indignas, denigrantes e innobles.

Ya en la época feudal, “el trabajo es el esfuerzo que se dedica a crear, a partir de la materia pasiva (...), una cosa nueva a la cual se le da una nueva finalidad gracias a la mano modeladora del artífice”⁵. Dentro del grupo de varones fuertes, de caballeros físicamente aptos para la guerra y la caza, no se concibe la dedicación a este humillante trabajo productivo, el cual se deja en manos de mujeres y de hombres mal dotados para la lucha o la caza. El surgir de aquella primera clase ociosa estuvo vinculado, como lo está en la época moderna, al hecho de la propiedad. El lenguaje utilizado por Veblen para describir tan brutal situación no puede ser más directo e implacable.

La agresiva seguridad del caballero fuerte y ocioso difiere claramente de la asidua y rutinaria labor de transformar materiales mediante la aplicación de las técnicas del momento. Esta última tarea, como se ha dicho, es realizada por mujeres y por individuos inferiores de sexo masculino. Lo que hacen los varones fuertes no puede llamarse trabajo, labor productiva, sino más bien la adquisición de bienes por el procedimiento de atraparlos.

En una comunidad en la que se hace habitualmente esta comparación odiosa entre personas, el éxito *visible* se convierte en un fin deseable por su propia utilidad como base de estima. *No tener que trabajar* es la máxima señal de prestigio, y son los trofeos de caza o de guerra los logros más apreciados como prueba de fuerza y poder preeminentes. Según lo aceptado en esta etapa de la cultura—estamos todavía en la época feudal, aunque muchos de sus síntomas se aprecian también en tiempos más próximos—la agresión se convierte en la forma acreditada de acción, y el botín sirve de evidencia de una agresión triunfal:

“...la forma acreditada y digna de autoafirmación es el confrontamiento; y aquellos artículos o servicios que se obtienen mediante captura o por la fuerza sirven como prueba convencional de que se ha salido victorioso en la lucha. Por contraste, y como consecuencia de lo anterior, la obtención de bienes haciendo uso de otros métodos no se considera digna de un hombre que esté en pleno uso de sus facultades. Por la misma razón, la realización de un trabajo productivo o el empleo en un servicio personal caen bajo este mismo odio. De este modo, una distinción odiosa surge entre la hazaña y la adquisición por captura, de un lado, y la ocupación laboriosa, de otro. El trabajo adquiere un carácter irritante a causa de la indignidad que se le imputa” (43).

En la separación que Veblen establece entre el trabajo productivo, de un lado, y la hazaña y adquisición por captura, de otro, no se implica que el esfuerzo requerido para la realización de aquél sea necesariamente mayor que el que es preciso emplear en ésta. De hecho, cabe la posibilidad de que el individuo exento de obligaciones laborales —es decir, el individuo ocioso—tenga que esforzarse en grado sumo para ejercer la agresión que es propia de su modo de vida y que le mantiene en una situación de privilegio. El “no hacer nada” del señor bárbaro consiste, ciertamente, en no emplearse en trabajos productivos, pero tampoco en permanecer con los brazos caídos. Su necesidad vital de hacer siempre algo no ha desaparecido. Lo único que ocurre es que ahora sus actos han de ser de carácter honorable, siendo aquí el adjetivo “honorable” sinónimo de “formidable” y “prepotente”. Un acto honorable viene a ser, a fin de cuentas, prácticamente lo mismo que un acto reconocido de acción victoriosa, con toda la violencia y brutalidad que acciones de este tipo requieren. En las tribus bárbaras, así como en culturas más avanzadas, los epítetos y títulos honoríficos suelen llevar el sello de este

⁵ *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 39.

rudo sentido del honor, y son los que se usan para dirigirse a los caudillos y para ganarse la voluntad de reyes y dioses. Y añade Veblen: *Esto continúa siendo verdad en las comunidades más civilizadas de la época actual* (44)⁶. Con el inicio del siglo XX, los hábitos de aquella cultura bárbara y depredadora que sólo reconocía como honorable y digno el hábito de dominio triunfal y que despreciaba el trabajo productivo por ser ocupación envilecedora, reaparecen atávicamente en las sociedades más prósperas y supuestamente más civilizadas. La comparación *odiosa* que es establecida por la clase neobárbara no va dirigida a probar que se trabaja mejor que el vecino y con resultados más beneficioso y útiles, sino, más bien, que no se trabaja, en el sentido tradicional que las clases laboriosas habían dado al verbo *trabajar*.

El surgir de la moderna clase ociosa está vinculado, dice Veblen, al hecho de la propiedad. Si en la cultura bárbara la apropiación más estimada del varón dominante era su botín de mujeres y esclavos, la nueva cultura sigue una norma similar. La única diferencia notable es que la propiedad en la época moderna incluye una considerable variedad de bienes; no se trata únicamente de poseer personas, sino también cosas. De tal manera que la riqueza se convierte ahora en símbolo máximo de reputación honorable.

El contraste entre la clase ociosa y las mayorías industrialmente productivas está siempre presente en el pensamiento económico de Veblen, como también la subordinación que existe entre señores y siervos de la época moderna. Pero la *Teoría de la clase ociosa*, aparte de todo lo demás que pueda haber en ella, es, sobre todo, un inteligente ejercicio de economía política y de antropología filosófica sistemizador y original, que define como institución económica a un determinado grupo humano, producto de una compleja evolución histórica. Veblen asistió a la honda transformación técnica que, como antes había ocurrido en la Europa maquinista, empezó a tener lugar en los Estados Unidos hacia 1880, para definirse después más claramente en décadas posteriores. Igual que Ortega vio los países europeos desde su particular atalaya, Veblen fue testigo del cambio que hizo que su propio país pasara de una economía agraria y fundamentalmente artesanal, a una sociedad altamente urbanizada e industrializada. Es este esquema industrial y tecnológico el marco en el que tienen lugar las reflexiones de ambos.

Las consecuencias económicas que se deben a la técnica son aludidas por Ortega en su ensayo, aunque sólo tangencialmente. Es un hecho, sin embargo, que la revolución industrial trajo consigo resultados en el orden económico de la realidad social, y que otros efectos ocasionados por ella tienen su origen en la economía. Nos guste o no, las actitudes ante la vida, incluyendo las que pudieran parecer menos vinculadas a prosaicas circunstancias, tienen siempre una conexión con el mundo material. El propio Ortega lo vio así. Y aunque en el ensayo que estamos comentando se habla de Keynes como “persona aguda ciertamente, aunque sólo economista”, en ese mismo escrito nos recuerda Ortega la necesidad que tienen

⁶ No podemos detenernos más en la descripción que hace Veblen del antepasado del hombre ocioso actual, es decir, del caballero bárbaro, y de sus usos habituales. Pero no me resisto a incluir en esta nota un párrafo en el que se resume su estilo de vida y su sentido del honor, como algo totalmente opuesto a los que son propios del mundo del trabajo productivo:

“Según este sentir común que tienen los bárbaros acerca de la valía y el honor, el quitar la vida a otro (...) es honorable en el más alto grado. Y este excelso oficio de la matanza como expresión de la prepotencia del matarife, arroja sobre el acto de matar y sobre todos los instrumentos y accesorios necesarios para tal acto un encanto especial que les otorga valía. Las armas son honorables; y el usar de ellas, incluso cuando lo que se busca es la vida de las más modestas criaturas ocupación laboral del campo, se convierte en una ocupación honorífica. Simultánea y paralelamente, la va haciéndose odiosa, y según lo entiende el sentir común, el manejo de herramientas e instrumentos de trabajo se ve como inferior a la dignidad del hombre físicamente capaz. El trabajo se convierte en algo irritante” (pp. 44-45).

los filósofo de no perderse en el mundo de las ideas: “Conviene que el intelectual *maneje* las cosas, que esté cerca de ellas (nos dice). El llamado ‘espíritu’ es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinita posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido maestro 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 pedagogo del espíritu”⁷.

Es la técnica la que ha producido—en los últimos cien años a ritmo mucho más acelerado que en cualquier período anterior de la historia—una holgura económica que a muchos les ha permitido disfrutar de tiempo, vivir bien. La acumulación de riqueza se convierte, así, en las sociedades modernas, en señal de reputación honorífica. Y el proceso económico adquiere entonces un carácter de lucha por la adquisición de bienes dirigidos a aumentar la buena reputación, el poder y el prestigio de la persona. Es ésta una de las consecuencias que se deben al extraordinario desarrollo de la técnica: no un vacío vital en la existencia humana, sino un *ocio activo*, si pudiéramos hablar así, dirigido a demostrar, primero, que no se tienen obligaciones laborales; y, segundo, que se han acumulado más posesiones y más poder que los prójimos, un poder que, en la gran mayoría de los casos, consiste en disfrutar de una mayor capacidad de consumo. El móvil que subyace en la raíz de la propiedad y del poder adquisitivo es la emulación. La competición no desaparece, sólo se transforma. En su filosofía del consumo, Veblen da a éste una amplitud significativa que va mucho más allá de la convencional. Puede concebirse, ciertamente, que ese consumo vaya dirigido a satisfacer las necesidades físicas del consumidor, pero también que se dirija a satisfacer necesidades “llamadas superiores”: espirituales, estéticas, intelectuales, etcétera. Sólo cuando se toma en este segundo sentido, “muy alejado de su significado más ingenuo, cuando puede decirse que el consumo de bienes procura el incentivo del que la acumulación de los mismos siempre procede” (51). En estas circunstancias —diríamos nosotros—, la función de la técnica no es tanto liberar al hombre y a la mujer de sus ocupaciones obligatorias, sino más bien proporcionarles modos de exhibir sus capacidades adquisitivas, incrementar con nuevas invenciones los rangos de lo superfluo para que así las nuevas generaciones opulentas puedan dar prueba de su fuerza, y, sobre todo, satisfacer de esta manera exigencias emocionales que en épocas anteriores hubiera sido imposible imaginar. Esa práctica llega a convertirse en hábito institucional, hasta el punto de que, con palabras de Veblen:

“Para la gran masa de gente en una comunidad moderna, la (...) razón para gastar por encima de lo necesario para la comodidad física no es tanto un esfuerzo consciente por destacar comprando cosas caras para consumirlas ostensiblemente, como un deseo de vivir de acuerdo con el nivel convencional de decoro en lo que respecta a la cantidad y calidad de bienes consumidos. Este deseo no está guiado por un criterio rígidamente invariable por el cual hay que conducirse y más allá del cual no hay incentivo que nos empuje. Este criterio es flexible y, en especial, puede extenderse indefinidamente siempre que se conceda tiempo para habituarse a un incremento en la capacidad pecuniaria” (120).

Veblen no alcanzó a vivir la era digital, como tampoco Ortega. Hubiera sido *fascinante* (como se dice en América) escuchar lo que uno y otro habrían tenido que decirnos ante tan singular fenómeno y sus consecuencias. Creo que no me equivoco si digo que los enormes

⁷ *Meditación de la técnica*, ed. cit. p. 91.

progresos en este campo han hecho posible un nuevo tipo de ocio en el que vitalmente se afanan millones de personas del mundo entero. La competición también encuentra su sitio en esta clase de actividad, no sólo en lo que tiene de útil y provechosa, sino en las múltiples oportunidades de entretenimiento que ofrece. La era digital reduce aún más el tiempo que ha de emplearse en labores productivas, y deja a sus usuarios un amplio margen de asueto. Este tiempo libre se utiliza ahora en juegos electrónicos de todo tipo (con frecuencia muy difíciles de aprender), en innecesarias y numerosas llamadas por el teléfono móvil, en exploraciones interminables por el universo virtual de Internet. De lo que se trata es de demostrar ostensiblemente que se poseen aparatos de compleja ingeniería, el último grito en su género. Es frecuente hoy día ver cómo compañeros y compañeras de trabajo hacen alarde de su situación ociosa y de su superioridad digital navegando por la Red, jugando electrónicamente a las cartas o haciendo jeroglífico y crucigramas, única o principalmente con el deseo de emular. Una diferencia de segundos en la rapidez de su ordenador puede ser síntoma seguro de prestigio y poderío, tal vez en igual medida que la calidad de su automóvil. Es ésta una línea de consumo que proporciona buen ejemplo de cómo poder dar prueba de ociosidad, de derroche ostensible y de reputación pecuniaria. Pero estamos ya hablando de un campo de la técnica actual que dejó libre a otros participantes de estas reuniones, sin duda mucho mejor preparados que yo para tratarlo.

Sí quisiera, antes de terminar, resumir muy brevemente algunas de las observaciones de Veblen sobre otra dirección del proceso vital típica de las clases liberadas por la técnica. También en ella rigen los principios que gobiernan el ocio activo, el derroche ostensible y la emulación social. Es una suerte de guerra de todos contra todos que parece no terminar nunca. Siquiera en un principio, Ortega estaría de acuerdo con Veblen en que el gasto y el esfuerzo dedicados al atavío se realizan con el propósito de adquirir una apariencia respetable, más que para la protección de la persona. Veblen afirma que, en mayor o menor grado, esto ocurre prácticamente en todas las clases sociales, con la única excepción de aquellas que no han logrado alcanzar mínimos niveles de subsistencia. Cuando del vestido se trata, la gente se priva de muchas necesidades de la vida con el fin de poder pagar la cantidad de consumo derrochador que se estima decorosa. Suele ocurrir, por ejemplo, que ante las inclemencias del tiempo, y contra lo que reza el dicho castellano del *“ande yo caliente y riase la gente”*, las personas no vayan suficientemente abrigadas con el fin de mostrarse bien vestidas. En una comunidad moderna, el valor comercial de los artículos de vestir está determinado—en mayor medida que otros artículos de consumo—por lo que la moda dicta y por la reputación de los fabricantes, más que por el servicio “mecánico” que prestan al individuo que los lleva. La necesidad del vestido no es, pues, de carácter material, sino más bien “espiritual”, y surge cuando otras necesidades más básicas y “materiales”, dirigidas a procurarnos un tradicional bienestar, han sido de sobra satisfechas. Dice así Veblen:

“Esta necesidad espiritual del vestido no es totalmente, ni siquiera principalmente, una ingenua propensión a hacer exhibiciones de gasto. La ley del derroche ostensible guía el consumo de prendas de vestir—así como de otras cosas—al configurar los cánones del gusto y el decoro. En la mayoría de los casos, el motivo consciente del portador de atavíos ostensiblemente costosos es la necesidad de ajustarse al uso establecido y de vivir con arreglo a los niveles acreditados de gasto y prestigio. No es sólo que deba guiarse por lo que se considera la vestimenta apropiada para evitarse la mortificación que resulta de los comentarios y observaciones desfavorables, aunque ese motivo cuenta ya mucho por sí mismo; es que, además, la exigencia del costo elevado está tan profundamente arraigada en nuestros hábitos mentales en materia de vestido, que cualquier

cosa que no sea un atavío caro nos resulta instintivamente odiosa. (...) Pero el vestido tiene posibilidades más útiles y de mucho mayor alcance que la mera prueba tosca (...) de derroche ostensible. (...) Nuestro vestido, para servir su propósito de manera más eficaz debe no sólo ser caro, sino que también debe demostrar claramente a todos los observadores que el usuario no está metido en ningún tipo de trabajo productivo. (...) Un examen detallado de lo que según el sentir popular se estima como apariencia elegante demostrará que tiende a dar en todo momento la impresión de que el usuario no se dedica habitualmente a realizar un esfuerzo útil. (...) La ropa elegante sirve su propósito de elegancia no sólo por ser cara, sino también porque es la insignia del ocio” (180-181).

Esto, por lo que se refiere al atuendo de los varones. En lo que atañe al de las mujeres, las posibilidades especiales de que dispone la mujer ociosa para demostrar que está exenta de ocupaciones útiles, son señaladas por Veblen con intención crítica que, aunque no siempre es justa, para la mayoría de los lectores y lectoras de hoy resulta, cuando menos, divertida. El atuendo femenino, nos dice, no sólo va más allá que el del varón moderno en lo que se refiere al grado en que da prueba de su exención de trabajo, sino que añade un rasgo peculiar y característico:

“Esa característica se encuentra en la clase de artefactos de que el corsé es ejemplo típico. El corsé es sustancialmente, en teoría económica, una mutilación sufrida con el propósito de rebajar la vitalidad del sujeto y hacerle incapaz para el trabajo de modo permanente y obvio. Es cierto que el corsé perjudica los atractivos personales de su portadora, pero la pérdida que se sufre por ese lado se compensa con lo que se gana en prestigio por el hecho de haber aumentado su gasto y su deformación” (182).

Mas ese mundo vebleniano de inutilidad y ostentación ha cambiado ahora en muchas cosas. Y parece que aquellas exigencias de reputación pecuniaria y de vivir ocioso, sin haber desaparecido por completo, están siendo ahora sustituidas por otro estilo de vida, también producto de los progresos de la técnica, en el que todo se supedita al ejercicio del poder. Como en tiempos de Veblen y en tiempos de Ortega, se trata, desde luego, de no trabajar en ocupaciones industriales, onerosas y productivas. Pero aquel ocio de antaño se ha visto poco a poco desplazado por demostraciones de una *actividad ociosa*, propia de las personas en posiciones de mando. Siguiendo el espíritu del pensar vebleiano, podríamos decir que la única ocupación excusable es la de mandar (en el mundo postindustrial, los puestos de mando han proliferado de manera extraordinaria), y que el único esfuerzo realmente excusable es el implicado en todo intento por dominar a los prójimos. Ocupaciones propias de este tipo de *ociosidad* serían, por ejemplo, el viaje de negocios, la tertulia de ejecutivos, las reuniones empresariales, los almuerzos de gente importante, cosas así. No hace mucho, el rector de una universidad norteamericana, poderoso en el mundo académico bajo su control, lector de Veblen en su juventud, me hacía ver cómo éste no había sabido detectar nuevas modalidades de trabajo mucho más prestigiosas que aquellas demostraciones de ocio ostensible y poder pecuniario expuestas en la *Teoría de la clase ociosa*. Este hombre, en medio de su ignorancia para muchas cosas, había dado en lo cierto. En lo esencial tenía razón. Y pensando ahora sobre el asunto, se me ocurre aventurar que para este nuevo tipo de ociosidad laboriosa quizá hasta exista ya un tipo especial de vestimenta, tanto para hombres como para mujeres, sobradamente conocido de diseñadores y modistos de nuestra hora.

Sobre el Autor

Carlos Mellizo

Carlos Mellizo es Profesor Emérito Distinguido de la Universidad de Wyoming, Estados Unidos, donde también ha ejercido la enseñanza de la Literatura Española desde 1968. Ha colaborado en la "Revista de Occidente" y en las principales publicaciones periódicas del Mundo Hispánico. Sus trabajos de investigación se han centrado en la filosofía española del Renacimiento, en el ensayo peninsular contemporáneo y en el utilitarismo británico. Ha publicado estudios monográficos sobre David Hume y el tudense Francisco Sánchez, y ha traducido al castellano, en ediciones críticas para Alianza, Tecnos y otras casas editoriales españolas, obras de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, Burke y Veblen. Reside actualmente en la ciudad de Laramie.

Técnica y Pensamiento en Ortega y Gasset

Alejandro Martínez Carrasco, Universidad de Navarra, Navarra, España

Resumen: Las reflexiones de Ortega sobre la técnica tocan los puntos centrales de su pensamiento, que gira en torno al yo como realidad dramática, cuyo argumento no es otro que su problemática realización en un ámbito extraño y hostil, el mundo que le rodea: problema de índole técnica, lo que le lleva a hablar del carácter técnico general de la vida humana. Este carácter general determina también el conocimiento, que Ortega caracteriza de un modo muy semejante a la técnica: también en él se trata de construir un mundo para lograr seguridad y superar la hostilidad de la circunstancia para poder proyectarse y realizar en el mundo ese proyecto. Sin embargo, entre técnica y conocimiento existen diferencias; de hecho, sólo en la técnica se produce una modificación efectiva en la circunstancia externa. Ello puede hacer pensar que la técnica es superior al conocimiento en orden a resolver el problema fundamental de la vida, la realización de un proyecto en el mundo; sin embargo, sin restar importancia a la técnica, Ortega apunta a la superioridad del conocimiento, más concretamente de la filosofía, por la que el hombre alcanza su mayor liberación y salvación.

Palabras Clave: Ortega y Gasset, Técnica, Yo, Conocimiento, Filosofía, Hombre, Circunstancia, Proyecto

Abstract: Ortega's reflexions about technique touch on the key points of his thought, which revolve around the concept of the self as a dramatic reality. His argument consists in the problematic realization of the self within the hostile world; a technical problem, a cause of what he refers to as the technical character of human life in general. This general character also determines human knowledge, which is defined by Ortega in a similar way as his concept of technique. Knowledge also tries to create a secure world and to overcome hostility of the circumstance in order to be able to project himself and realize this project. However, there are differences between technique and knowledge. In fact, only technique has the power to effectively modify external circumstances. It therefore becomes clear that the preeminence of technique over knowledge is what resolves the problem that life consists in. However, without denying at the same time the importance of the technique, Ortega seems to point out the preeminence of knowledge, more specifically of philosophy, thanks to which man achieves his maximum liberation and salvation.

Keywords: Ortega y Gasset, technique, self, knowledge, philosophy, man, circumstance, project

SIN DUDA ALGUNA, las reflexiones de Ortega y Gasset sobre la técnica tienen una notable relevancia, no sólo por su valor e interés para comprender este importante hecho humano, sino también porque estas reflexiones recorren e iluminan el núcleo principal de la filosofía orteguiana madura subrayando algunas de sus cuestiones más profundas. Al fin y al cabo, todo el pensamiento de Ortega gira en torno al yo como realidad dramática, cuyo argumento no es otro que su problemática realización en un ámbito extraño



y hostil, el mundo que le rodea. Esta realización es un problema casi ingenieril¹, en palabras de Ortega, y el propio pensador lo describe empleando términos que subrayan este carácter técnico, como el de autofabricación²: en última instancia se trata de dar existencia efectiva a una realidad que de entrada existe simplemente como posibilidad, como proyecto que todavía no es pero que reclama ser realizado.

La técnica como hecho humano esencial

Así pues, la vida humana es esencialmente problemática y este problema tiene un peculiar carácter técnico. De este carácter general surge como concreción o especificación la actividad técnica en sentido propio³, que nace y tiene su sentido en resolver problemas al hombre⁴. Ortega señala dos grandes tipos de problemas a los que la técnica trata de hacer frente. En primer lugar, pretende resolver los problemas básicos de la supervivencia humana, las necesidades naturales que le permiten continuar viviendo⁵. En segundo lugar, se ocupa de satisfacer las necesidades que tiene el hombre no tanto para sobrevivir, sino para vivir humanamente, para lograr el bienestar, la felicidad, que son las necesidades más propiamente humanas. En realidad es esta segunda finalidad lo específico de la técnica, pues para meramente sobrevivir no hubiese sido necesario semejante desarrollo, como se aprecia en los demás animales⁶.

Por otra parte, dentro de este segundo orden de problemas a los que propiamente se dirige, cabe precisar tres diferentes finalidades de la técnica. En primer lugar, permite ahorrar esfuerzo a la hora de satisfacer las ineludibles necesidades naturales; este ahorro le hace disponer de energía suficiente para vacar, para poder apartarse momentáneamente de las urgencias del mundo, entrar dentro de sí e imaginar y crear nuevos proyectos de existencia posible totalmente ajenos a la naturaleza dada. En este sentido, la técnica permite al hombre despreocuparse de las necesidades naturales para ocuparse de lo importante, de aquello que puede dar a su vida un sentido y riqueza específicamente humanos. En segundo lugar, la técnica ofrece al hombre la posibilidad de adaptar el mundo para hacerlo adecuado a la realización de esos proyectos imaginados y deseados, es decir, partiendo de lo que tiene alrededor crea un nuevo escenario, un mundo nuevo que supere la hostilidad natural, las dificultades puestas por la realidad efectiva primaria a la realización satisfactoria de esos perfiles de existencia inventados por el hombre en su intimidad, realización en la cual cifra su felicidad. De ahí que Ortega describa la técnica como ortopedia⁷, como corrección o solución de la extranaturalidad o inadaptación natural de los proyectos humanos, surgidos sólo por la fuerza innovadora y libre de la interioridad humana y no en función o determinados por la exterioridad natural dada. En tercer lugar, la transformación de la realidad propiciada por la técnica genera a su vez un progresivo enriquecimiento de posibilidades para el hombre, de nuevos horizontes de creación, siempre en continua superación de la fatalidad⁸.

¹ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 346. Salvo que se señale lo contrario, todas las referencias se remiten a Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1983; en números romanos se indica el volumen.

² Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 343.

³ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 343.

⁴ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 17.

⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, pp. 321-325.

⁶ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, pp. 328-329.

⁷ Cfr. Ortega y Gasset, J., *El mito del hombre allende la técnica*, IX, p. 624.

⁸ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, pp. 333-335, 342-343.

Por todo ello, es sin duda el hombre en cuanto proyecto imaginado y deseado de existencia que debe realizar en un medio extraño lo que hace comprensible y necesaria la actividad técnica⁹. En este sentido, la técnica tiene un carácter circular en relación con este peculiar modo de ser del hombre, es a la vez condición y consecuencia: la técnica permite el ensimismamiento en la medida en que da seguridad y holgura ante el mundo y deja al hombre en franquía; y a su vez está dirigida por los proyectos que de este ensimismamiento nacen y que el hombre desea realizar, surge como herramienta a su servicio y que tiene en ellos su sentido¹⁰.

Paralelismo entre técnica y conocimiento

Ahora bien, aquel carácter técnico general de la vida humana no sólo cristaliza en la técnica en sentido estricto, sino que, como es lógico suponer, también repercute y determina otros modos de comportamiento del hombre en el mundo. En concreto, parece claro que el paradigma técnico lo aplica Ortega también para entender el conocimiento, sin duda el otro gran tipo de acciones del hombre ante la realidad y otra gran y constante preocupación del filósofo madrileño. Debo advertir que en lo que sigue prescindo de la distinción que establece el Ortega maduro entre pensamiento y conocimiento, distinción llena de problemas que no es posible abordar aquí.

Como el propio pensador repite insistentemente, el conocimiento no surge en el hombre sin más porque tenga esta capacidad, sino, igual que la técnica, surge para resolver problemas, más exactamente, surge como esfuerzo para resolver el problema en que la vida consiste: la pérdida originaria del yo en una circunstancia caótica en la que no sabe a qué atenerse. Como reacción frente a este caos y desorientación, el hombre crea mundo, genera coherencia y estabilidad donde no las había. Igual que en la técnica, por el conocimiento el hombre crea un mundo nuevo, no de la nada, sino a partir de la circunstancia dada por la que se encuentra rodeado¹¹.

Nuevamente, igual que sucede con la técnica, esta creación de un mundo por el conocimiento es la condición de posibilidad para que el hombre pueda proyectar su vida, puesto que le da la seguridad necesaria para poder predecir el comportamiento de aquello que le rodea. Y a la vez, el conocimiento es también lo que permite superar el extrañamiento del hombre en el mundo, su pérdida radical en la circunstancia, que a menudo describe como un problema de conocimiento; la escisión con que encuentra herida su vida por la separación y hostilidad respecto de la realidad en la que tiene que realizar su verdadero yo deriva en cierto sentido de que se le convierte en un mar de dudas, en un ámbito en que, desorientado, se pierde. Su gran peligro y desgracia, al fin y al cabo, es la duda, la perplejidad ante la faz cambiante y problemática de la realidad que inmediatamente encuentra el hombre ante sí, que le genera tal inseguridad y desorientación sobre sí mismo y lo que le rodea que le deja incapaz de hacer nada por decisión libre y consciente suya, le niega la posibilidad de encontrarse a sí mismo en sus acciones, le priva de la posibilidad de realizar su vida en responsable autenticidad¹².

⁹ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 346.

¹⁰ Cfr. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, VII, pp. 85-86.

¹¹ Cfr., por ejemplo, Ortega y Gasset, J., *¿Qué es conocimiento?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 154-156, *En torno a Galileo*, V, pp. 23-24, 32-33, o *Ideas y creencias*, V, pp. 399-400.

¹² “La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. Todo lo que haga, sienta, piense y diga será decidido y ejecutado sin convicción positiva, es decir,

Por otra parte, si el eje para comprender la técnica es la dualidad posibilidad / realidad, es decir, la afirmación de la imaginación creadora frente a lo meramente dado, esto mismo es fundamental en el conocimiento: no sólo las ideas son construcción de posibilidades¹³, sino que, sin ir más lejos, Ortega describe la creación de mundos interiores que articulan y dan sentido a la realidad como innovación y creación de riqueza y posibilidades¹⁴. En último término, aunque tanto la técnica como el conocimiento se dirigen sobre todo hacia la circunstancia, el eje posibilidad / realidad en el que se mueven responde al problematismo fundamental del yo, que es lo que no es, es realización y no mera facticidad; como en cierto sentido todo lo humano, es de este problematismo fundamental de donde deriva el modo de ser de la técnica y del conocimiento y lo que da razón del paralelismo entre ambos.

Dualidad de paradigmas

Ahora bien, a pesar del paralelismo entre técnica en sentido estricto y conocimiento, no cabe confundirlos, hay una evidente distinción entre los dos. La técnica implica una transformación real, efectiva, de lo externo al yo, una modificación se podría decir física de la circunstancia, incluyendo en ello las posibles técnicas del alma que menciona Ortega¹⁵. En el conocimiento, en cambio, no cabe hablar de una transformación de este tipo, sino que *crear mundo* tiene aquí un significado netamente distinto: se trata de articular conceptualmente con coherencia y estabilidad lo que se manifiesta de modo inmediato como caos y enigma, siguiendo un planteamiento de no abandonadas resonancias neokantianas, para hallar detrás un orden que neutralice la inseguridad provocada por esa apariencia inmediata. Así, tampoco la hostilidad de la circunstancia a la que combaten tiene el mismo sentido en un caso y en otro. Desde el punto de vista de la técnica, la hostilidad a la que se refiere, dejando de lado su carácter agresivo o peligroso contra la pura supervivencia, es la circunstancia en primer lugar como urgencia que reclama atención y, en segundo lugar, como dificultad, como obstáculo y resistencia negativa a aquello que el hombre se propone; en este sentido, dar seguridad o resolver este problema pasa por transformar la circunstancia y crear nuevos elementos en ella. En cambio, para el conocimiento, la hostilidad consiste principalmente en no saber a qué atenerse, en ser algo enigmático, incontrolable e impredecible; de ahí que la seguridad y solución radique en hallar certeza, orientación, estabilidad para saber a qué atenerse y qué hacer.

Ello lleva a la diferencia más importante entre técnica y conocimiento. Todo el problema en que la vida humana consiste se resuelve en último término según Ortega en la salvación o realización del verdadero yo, en la superación del extrañamiento en el que el hombre originariamente se halla para encontrarse auténticamente a sí mismo en su vida y su actuar. Desde el punto de vista de la técnica, esta superación se lleva a cabo por la adaptación de la naturaleza al hombre, por la creación de una nueva circunstancia o sobrenaturaleza más apta o adecuada a sus aspiraciones. Por el contrario, desde el punto de vista del conocimiento, la superación de la pérdida original se logra a través del saber, de la orientación e iluminación intelectual, en primer lugar por el conocimiento de la circunstancia, y en segundo y más

sin efectividad; será un espectro de hacer, sentir, pensar y decir, será la *vita minima*, una vida vacía de sí misma, inconsistente, inestable” (Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, V, p. 70).

¹³ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 184.

¹⁴ Cfr. por ejemplo, Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, V, pp. 400-405, o *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 160-161.

¹⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 375.

importante lugar, por el conocimiento o conciencia de sí, que es a la vez conciencia de la propia situación insuperablemente problemática en el mundo¹⁶.

Y justamente aquí parece apartarse el conocimiento del modelo técnico que en buena medida comparte: si la técnica consiste en la adaptación del medio al sujeto¹⁷, el conocimiento en su más radical modo de ser pretende la adaptación de la razón a la realidad, a lo que por ejemplo responde la aplicación del método *ponendo tollens* a este problema, según señala Ortega¹⁸. No cabe reducir, por tanto, el conocimiento al paradigma técnico, sino que va más allá de él. En último término, en el pensamiento de Ortega se combinan sin confundirse del todo dos modos radicales de entender el conocimiento conceptual en sentido amplio, es decir, el conocimiento que va más allá de la intuición. En primer lugar, aparece el conocimiento como construcción en cierto sentido artificial e instrumental de un mundo estable partiendo de los datos y fenómenos percibidos; este modo respondería sobre todo al proceder de la ciencia, aunque Ortega no lo reduce siempre a ella e incluso ocasionalmente lo amplía a la filosofía. Pero a la vez cabe hablar de otro modo cognoscitivo irreductible a éste, en el que comparece la realidad en su modo de ser y consistencia propios, en el que se revela lo más profundo y verdadero de ella; este segundo modo, que en cierto sentido responde al modelo de contemplación desinteresada, refleja más propiamente el modo filosófico de conocer. De todas maneras, aunque es importante tener en cuenta esta distinción, ambos aspectos del conocimiento tampoco son radicalmente separables y a menudo se entremezclan en los escritos de Ortega. Pero esta compleja y profunda cuestión no puede ser aquí tratada en detalle.

Así pues, es necesario subrayar en el pensamiento orteguiano una dualidad de modos de comprender el problema del hombre en el mundo y de cómo reacciona por tanto para resolverlo. El primer modo vendría expresado por el mito sobre el origen de la técnica que en ocasiones refiere Ortega y que conduce a hablar del hombre como animal enfermo, animal inadaptado o animal fantástico: un ser que se encuentra con una anormal capacidad imaginativa que le lleva a vivir movido no por la naturaleza ni por sus instintos sino por el rico y fantasioso mundo interior que descubre dentro de sí¹⁹. Con este mito se subraya sobre todo la extranaturalidad del proyecto que el hombre pretende realizar en el mundo, proyecto que se presenta como un exceso de imaginación, una invención inexplicable desde la mera naturalidad; naturalidad del mundo que, a su vez, debe ser superada por la acción técnica para adecuarse a los deseos extranaturales del hombre: frente al mundo aparece la necesidad humana de cambiarlo para adecuarlo.

Pero un segundo paradigma para describir la situación originaria del hombre en el mundo vendría plásticamente expresado con la metáfora del naufrago, que recorre muchas de sus páginas: el hombre es un naufrago en un mar de dudas e inseguridades, y todo lo que hace es un esfuerzo para no hundirse, para descubrir lo que la realidad es y así encontrar un apoyo firme desde el que vivir con sentido²⁰. En este caso, la oposición no se establece entre la

¹⁶ “El hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su derredor y lo que es él en medio de las cosas [...]. Lo esencial del hombre es [...] no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser. Esto: que necesita saber, que necesita –quiera o no– afanarse con sus medios intelectuales, es lo que constituye indubitavelmente la condición humana” (Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, V, pp. 21-22). Cfr. también Ortega y Gasset, J., *A una edición de sus obras*, VI, pp. 351-352.

¹⁷ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, p. 326.

¹⁸ Cfr. Ortega y Gasset, J., *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), XII, pp. 233-234.

¹⁹ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Una interpretación de la historia universal*, IX, pp. 189-190, o *El mito del hombre allende la técnica*, IX, pp. 620-622.

²⁰ “No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un

naturalidad del mundo y la extranaturalidad del proyecto imaginado, sino entre la desorientación que provoca un mundo caótico y la orientación que es imprescindible para que el hombre pueda vivir humanamente. Aquí la reacción no viene movida por una necesidad de transformación y adecuación, sino por una necesidad de iluminación, de iluminar la realidad para apoyarse y poder prever, proyectar, decidir. Si en los dos casos se puede afirmar que la fuente de la acción está en el ensimismarse o recogerse en sí, a la luz del primer paradigma lo que el hombre encuentra dentro de sí son deseos o proyectos de existencia, mientras que a la luz del segundo, ideas sobre lo que las cosas y él mismo son, gracias a las cuales puede planificar la acción; en este último caso no desaparece ni mucho menos la idea del hombre como proyecto previo, pero se sitúa en cierto modo en un nivel aún más constitutivo.

Cabe verdaderamente hablar de dualidad de paradigmas o modelos explicativos porque ambas metáforas y análisis se refieren en último término a la situación originaria del hombre en el mundo, pretenden caracterizar cuál es el problema radical que en ella nace y, en consecuencia, cómo responde el hombre; y, por todo lo expuesto anteriormente, es evidente que no son reductibles una a otra, no son superponibles. Ahora bien, no por eso hay que afirmar que estas dos visiones sean mutuamente contradictorias o incompatibles, aunque el propio Ortega nunca se planteó expresamente cómo se relacionan entre sí, cuestión cuya solución no es evidente ni mucho menos. Como posible vía de articulación, habría seguramente que pensar que la metáfora del naufrago expresa una situación más inicial y radical que la del animal inadaptado que necesita echar mano de la técnica para vivir. Al fin y al cabo, la creación de nuevos proyectos y la técnica como intento de realizarlos presuponen ya haberse puesto mínimamente en claro sobre la realidad en torno, implican una mínima orientación y seguridad sobre la que apoyar tanto la capacidad proyectiva como el conocimiento que puede permitir la técnica, así como la actividad técnica más propiamente dicha; todo ello son ya acciones humanas que parecen exigir haber superado, al menos en parte, la pura desorientación originaria y apoyarse en ideas y convicciones previas²¹. Además, si con la

elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino al contrario, nos anula. De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí misma, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona naufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella” (Ortega y Gasset, J., *En el centenario de Hegel*, V, pp. 420-421).

²¹ Desde luego, hay textos de Ortega, dirigidos a subrayar la radicalidad técnica del hombre, que parecen sostener directamente lo contrario de lo aquí afirmado: “El hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen, por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia” (Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, V, pp. 341-342). Por el contrario, también son conocidas las ideas tan repetidas por Ortega de que “No se puede vivir sin una interpretación de la vida” (Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 98) o que “El sistema de nuestros quehaceres es secundario al sistema de nuestras teorías, de nuestras convicciones sobre lo que las cosas son, el ‘saber qué hacer’ se funda en el ‘saber qué es’” (Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 267). En último término, lo que Ortega quiere poner de manifiesto es que el pensamiento no tiene su fin en sí mismo, sino en la acción del hombre en el mundo, en la realización de su proyecto, pero el pensamiento es siempre el primer paso: “Son, pues, tres momentos diferentes [...] 1.º, el hombre se siente perdido, naufrago en las cosas. 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikòs bios* de los griegos, la *theoria*. 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *praxis*. Según esto, *no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura*” (Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, VII, p. 88, subrayados del autor).

metáfora del hombre como animal inadaptado se subraya sobre todo el carácter imaginativo y casi caprichoso del proyecto de vida que el hombre desea realizar con la intención de hacer patente su extranaturalidad y carácter previo a las condiciones dadas del mundo, con la del hombre como náufrago se pone de relieve el insoslayable imperativo de autenticidad y verdad del propio proyecto, que sin duda debe situarse en un nivel más fundamental y rector que el anterior. De todos modos, en lo que ambos paradigmas claramente coinciden es en poner de manifiesto la radical alteridad, separación y casi oposición originaria entre la circunstancia y el hombre, que se siente por tanto en un ámbito extraño y hostil.

Primacía del conocimiento

En cualquier caso, atendiendo a la distinción entre técnica y conocimiento, se puede decir que hay una cierta primacía de la primera en orden a resolver el problema fundamental de la vida humana. Si la felicidad pasa por el éxito en la lucha por realizar el yo ansiado en el mundo lleno de dificultades, sólo en la técnica se debería poner la esperanza, pues sólo ella permite una superación *real* de la circunstancia, que es efectivamente transformada y puesta al servicio del proyecto que el hombre quiere ser; de ahí que Ortega denomine a la física en la medida en que permite una técnica ilimitada el órgano de la felicidad²². Además, en buena medida el conocimiento, más precisamente la ciencia, tiene su culminación y mayor utilidad en la técnica que permite, siendo ésta la principal y última finalidad de aquélla²³.

Ahora bien, por otra parte también cabe ver una cierta primacía del conocimiento respecto de la técnica; entendiendo por el conocimiento no simplemente la ciencia, sino sobre todo el más allá de la ciencia donde se encuentra especialmente la filosofía. En primer lugar, la técnica tiene un carácter social, y los proyectos a los que responde son por tanto proyectos sociales, colectivos, de existencia, como se observa en los ejemplos puestos por Ortega²⁴. El proyecto auténtico en que cada uno consiste y en cuya realización se cifra la felicidad, sin embargo, no es colectivo, sino estrictamente individual, aunque pueda tener algunos ingredientes genéricos²⁵. Esta inadecuación hace pensar que no es la técnica el medio en el que el hombre deba poner su esperanza para resolver el problema de su íntima e individual existencia.

Pero, además de esta inadecuación, la plena y perfecta superación de la circunstancia no es en realidad posible. El hombre no puede eliminar el extrañamiento que le supone el mundo, no puede reintegrarse en él superando todo problematismo porque siempre le va a ser un medio ajeno, a la vez que siempre superado por sus aspiraciones y deseos, inadaptable a la cambiante novedad de sus proyectos. Por ello, a pesar de todas las transformaciones, la dificultad por parte de la realidad nunca desaparece del todo, a lo que hay que sumar los obstáculos que nacen inevitablemente de los demás hombres, que también forman parte de la propia circunstancia: la perfecta realización en el mundo del proyecto que el hombre es no deja jamás de ser algo utópico²⁶.

²² Cfr. Ortega y Gasset, J., *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 210, *Goethe sin Weimar*, IX, p. 584, o *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 86.

²³ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, VI, pp. 48-49, o *La razón histórica (Buenos Aires, 1940)*, XII, p. 232.

²⁴ Por ejemplo la figura-tipo del budista, el *gentleman* o el hidalgo.

²⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J., *Vicisitudes en las ciencias*, IV, p. 63, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, IV, pp. 410-411, *En torno a Galileo*, V, pp. 137-138, o *Juan Vives y su mundo*, IX, p. 514.

²⁶ Cfr., por ejemplo, Ortega y Gasset, J., *La razón histórica (Buenos Aires, 1940)*, XII, p. 218, o *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, IX, pp. 640-641, 643-644.

Pero eso no impide que el hombre siga esforzándose por lograrlo, por acercarse cada vez más a la realización anhelada, porque de hecho nunca puede renunciar a esta aspiración. Ahora bien, así como el fracaso técnico para adecuar el mundo a pesar de todos los esfuerzos concluye en una definitiva impotencia para lograr la felicidad, el esfuerzo de salvación por la vía del conocimiento, aunque tampoco el éxito sea total y definitivo y vuelva a aparecer esa impotencia, sí contiene una efectiva fuerza salvadora. Si la finalidad última del conocimiento es la autenticidad y el dominio de la propia vida, a lo que se ordena en última instancia la necesidad de orientación, ya sólo el esfuerzo por lograrlo, la búsqueda de certeza, es en sí mismo una victoria sobre la falsedad. Al fin y al cabo, “la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto”²⁷ tiene su cumplimiento, éxito y fruto en el simple uso del pensamiento, en la filosofía: aunque esté siempre lejos del conocimiento pleno y acabado, aspiración también utópica como la de la técnica, el continuo profundizar en las raíces, la incansable búsqueda de lo más auténtico de la realidad y de uno mismo, la crítica de todo apariencia, resultan ser ya en sí mismas un logro progresivo de autoconciencia, claridad y dominio, un ejercicio liberador y, por tanto, salvador que no tiene otra finalidad que este ejercicio de autenticidad de la propia vida.

“La filosofía, que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma, no es útil para nada ajeno a ella misma. En ella, el hombre es sólo siervo de sí mismo, lo cual quiere decir que sólo en ella el hombre es señor de sí mismo [...]. Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo”²⁸.

Así pues, dentro de la reacción del hombre por enfrentarse al problema que su vida en el mundo le impone, el logro máximo posible no viene por parte de la técnica, sino más bien del conocimiento. El mayor logro, y logro verdaderamente efectivo dentro de su imperfección, es la conciencia de sí, que es a la vez la máxima liberación de todo lo que separa al yo de sí mismo, la máxima salvación, el máximo dominio. Por la radicalidad del conocimiento, por la filosofía, por la labor crítica de la inteligencia, es como el hombre se encuentra más a sí mismo, por la que entra en contacto con su más auténtico ser y sus más auténticos deseos, donde los proyectos se apartan de cualquier frivolidad o arbitrariedad y donde uno más se acerca a su propia verdad, culminación y plenitud de la realización en el mundo²⁹. Es en este nivel donde el yo como proyecto imaginado, como capacidad creadora de nuevas posibilidades de existencia, se complica inseparablemente con el yo como búsqueda de sí mismo, de su verdad, de su ineludible vocación: aquí es donde radica el problema último del yo y uno de los núcleos del pensamiento orteguiano.

Ciertamente hay que tener en cuenta que la insistencia en estos puntos guarda estrecha relación con el creciente pesimismo de la trayectoria intelectual de Ortega; sin embargo parece indudable que en su pensamiento es el conocimiento, más exactamente la filosofía, a pesar de la sugerencia de su posible superación³⁰, la más profunda y decisiva vía de solución del problema fundamental en que la vida consiste. Habría que otorgar, pues, una última primacía a la filosofía respecto de la técnica, que, al fin y al cabo, se halla en un lugar más superficial, menos íntimo, menos decisivo y directivo. La autenticidad, la lucha contra la

²⁷ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, VI, p. 30.

²⁸ Ortega y Gasset, J., *Bronca en la física*, V, p. 278. Cfr. también Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, IV, pp. 254-255, o *Pidiendo un Goethe desde dentro*, IV, p. 397.

²⁹ Cfr. Ortega y Gasset, J., *A una edición de sus obras*, VI, pp. 351-352, *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 282-284.

³⁰ Cfr., por ejemplo, Ortega y Gasset, J., *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, p. 397, *Comentario al “Banquete” de Platón*, IX, p. 782, o *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 270.

íntima falsedad, aspiraciones últimas aunque nunca definitivamente logradas de la vida, son objetivos totalmente ajenos e inalcanzables para la técnica, pero no para el pensamiento. Por ello, a pesar de sus múltiples reivindicaciones en sentido contrario³¹, cabe descubrir un intelectualismo profundo y radical en la filosofía orteguiana, puesto que el problema más radical del hombre y su actitud más profunda ante él caen en el ámbito de la inteligencia³²; aunque verdaderamente se trata de un intelectualismo lejano al estrecho racionalismo que él tanto criticó. Por otro lado, ello avalaría la articulación anteriormente propuesta entre los dos paradigmas explicativos de la situación originaria del hombre en el mundo.

Este punto de vista, por otra parte, también puede ayudar a comprender mejor el complejo fenómeno de la técnica, profundamente iluminado por las reflexiones del filósofo madrileño. Por una parte, dando por supuesta la visión positiva que Ortega mantiene sobre la técnica, subraya su carácter fuertemente humanista, dirigida por y para las aspiraciones más profundamente humanas del hombre. Pero, en esta misma línea, supone también una limitación de su importancia frente a posibles esperanzas exageradas o unilaterales: ante el problema de la vida humana la técnica ni basta ni tiene la última palabra, y sin el progreso y liberación por el pensamiento en su sentido más profundo y radical no tiene sentido hablar de un progreso y liberación por la técnica.

Sobre el Autor

Alejandro Martínez Carrasco

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, actualmente es Profesor Ayudante en el Dpto. de Filosofía de esta misma universidad. Su investigación está centrada en la filosofía del s. XX, especialmente en el ámbito español en la primera mitad de siglo. Recientemente ha publicado en la editorial Eunsu las monografías "Espíritu, inteligencia y forma. El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors" y "Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset".

³¹ Cfr., por ejemplo, Ortega y Gasset, J., *Misión de la universidad*, IV, p. 321, *Prólogo para alemanes*, VIII, p. 44, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), XII, p. 307, o *El hombre y la gente*, VII, p. 93.

³² De ahí que llame a la filosofía, centro del pensamiento, "el centro humano de la humana vida" (Ortega y Gasset, J., *La razón histórica* (Buenos Aires), XII, p. 167).

La Filosofía de la Educación de Ortega y Gasset: Una crítica indirecta a las modas pedagógicas de hoy

Inger Enkvist, Universidad de Lund, Lund, Suecia

Resumen: En los escritos de Ortega y Gasset podemos encontrar algo que necesitamos urgentemente: los fundamentos de una filosofía de la educación. En Meditación de la técnica, La rebelión de las masas y El libro de las misiones tenemos una reflexión sobre el estudio visto tanto desde la perspectiva del profesor como desde la del estudiante. Además, la propia vida de Ortega y Gasset como estudioso, profesor y escritor constituye una ilustración de los dos aspectos. A pesar de llevar muchos años como disciplina universitaria, la pedagogía todavía carece de consistencia teórica, lo cual es un serio problema para la materia, para la educación y para los países que quieren mejorar sus políticas educativas. El estudio del pensamiento de Ortega y Gasset nos ofrece un pensamiento coherente que viene a enfocar lo cognitivo y apoyar una pedagogía "del esfuerzo". Da énfasis a la responsabilidad individual en contraste con la visión de la educación como algo lúdico o meramente social. Lamentablemente, lo que dice Ortega y Gasset de los "nuevos bárbaros" no ha perdido su actualidad.

Palabras Clave: Filosofía de la educación, Ortega y Gasset, Pedagogía del esfuerzo

Abstract: Studying Ortega y Gasset we can discern a philosophy of education even if he never made claims to one. In Meditación de la técnica, La rebelión de las masas and El libro de las misiones he reflects on what studying means both from a teacher and a student perspective. Also, Ortega y Gasset's whole life as constitutes an example of he thought learning should be and how teachers should act. Pedagogy has been a university discipline for many decades but it stills lacks theoretical consistency, which is a serious problem for the discipline, for education and for the countries that try to improve their education. In this situation, the study of Ortega y Gasset is helpful because it provides a coherent view on education focusing on theoretical learning and the "pedagogy of effort". He stresses individual responsibility as opposed to education seen as an activity that is merely playful or social. Ortega y Gasset's words about modern men as the "new barbarians" still apply as a criticism of modern education.

Keywords: philosophy of education, Ortega y Gasset, pedagogy of effort

EN LAS SOCIEDADES modernas estamos acostumbrados al progreso, y por eso nos asombra lo que sucede en la educación. ¿Por qué vemos indicios de retroceso si los países invierten más que nunca en ese sector? ¿Hay algún error en los métodos modernos de organizar la educación? Los pensadores que han inspirado la pedagogía más en boga son, por ejemplo, Rousseau, con su convicción que el niño es naturalmente bueno, y el norteamericano Dewey, quien antepone en *Democracia y educación* (1916) las metas sociales y políticas a las propiamente educativas. Uno de los lemas de Dewey es “aprender haciendo” o “learning by doing”, es decir, ve el aprendizaje como una actividad casi manual. Habla del aula como marco del aprendizaje pero minimiza el papel del profesor. El alumno debe decidir él solo cómo estudiar de manera “autónoma”. Al comienzo del siglo



XXI, a estas tendencias se ha añadido el aprendizaje y el uso de las nuevas tecnologías como una meta importante de la educación. Los países occidentales llevan ya mucho tiempo con este ideario, a la vez que va en aumento la preocupación por los resultados. Hace falta no encontrar un pensamiento capaz de explicar por qué estamos retrocediendo. El presente texto es un intento de buscar una alternativa a las teorías actualmente en boga en educación, estudiando el pensamiento de José Ortega y Gasset.

Ortega el educador

Para empezar, Ortega se vio como un educador y dijo que la primera tarea del intelectual es la de realizar un esfuerzo pedagógico para ampliar la capa de gente instruida. Ejerció de profesor universitario y dio charlas públicas. En el “Prólogo para alemanes”, incluido en la traducción al alemán de *La rebelión de las masas* (1930) y considerado como su texto autobiográfico más importante, Ortega constata: “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más”. Ortega publicó una cantidad enorme de ensayos y, a la vez, inició o participó en varias actividades concretas para mejorar la vida intelectual y el debate público. Antes de la Primera Guerra Mundial, fundó la Liga de Educación Política. Fundó también la *Revista de Occidente*, que se publicó entre 1923 y 1936 y que más tarde renació bajo la dirección de su hijo, y puso en marcha la *Biblioteca de las ideas del siglo XX* en Espasa Calpe, una serie de publicaciones que tuvo una importancia extraordinaria en la vida intelectual de los países de habla española. En resumen: ejerció de educador durante toda su vida.

En los textos de Ortega, se nota el afán de que el lector entienda lo que está explicando el autor. La prosa de Ortega combina un pensamiento profundo con una atención inusual hacia el lector. Ortega solía repetir que la claridad es la cortesía del filósofo, y cuando preparaba un texto trabajaba mucho la expresión. Sus obras contienen definiciones de términos, palabras explicadas a través de su etimología y, además, símiles y metáforas. De vez en cuando, utiliza la primera persona del plural para decir que el autor y el lector van a adentrarse juntos en un campo nuevo. Así, aparecen en sus escritos giros como “fijémonos ahora en”; preguntas retóricas como “¿cuál era entonces la actitud de mengano?”; y fórmulas para atraer la atención como “he aquí una pregunta que vale la pena”.

Ortega se mueve en campos tan diferentes como la filosofía, la sociología, las ciencias políticas, las matemáticas, la técnica, la historia de las ciencias naturales, la literatura, el arte y la historia. El propósito de Ortega es servir de maestro a sus compatriotas y mostrar a los españoles diferentes maneras de desarrollarse intelectualmente, de cultivarse y de acercarse a Europa. Decidió, durante sus estudios de filosofía en Alemania, que la tarea de su vida sería ésa. No escribe para satisfacer tal o cual especialista de la posteridad, sino que escribe para ser útil a los hispanohablantes de su tiempo. Propone sus textos como un método para aprender a pensar mejor.

Ortega habla de la vida como una conjunción de pensamiento y de acción y como “empresa”, “autofabricación”, “misión” y “curriculum vitae”. La frase más conocida de Ortega es: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo” de *Meditaciones del Quijote*. Esta frase subraya filosóficamente la relación entre el yo y el exterior: la realidad no sólo consiste en objetos sino que el yo es claramente un sujeto que además está limitado por las circunstancias, y entre el yo y la circunstancia hay una relación dinámica. Ortega habla de “circun-stancia”, etimológicamente lo que está alrededor. Él mismo se dio cuenta en Alemania que era irremisiblemente español, que España era su circunstancia, y aceptó el reto de intentar “salvarla”. Esta actitud está en consonancia con el gran interés de

Ortega por las cuestiones sociales. Es curioso que muchos comentaristas de tendencia post-modernista y multicultural sólo mencionen la primera parte de la fase, omitiendo la responsabilidad del yo por la circunstancia. Algunos de los libros más importantes de Ortega sobre el tema de la educación como base de la vida social fueron elaborados durante los años 30 como *Meditación sobre la técnica*, *La rebelión de las masas*, *El libro de las misiones*, *El hombre y la gente* y *Ensimismamiento y alteración*.

“Hijos mimados” mostrando una “radical ingratitud”

Ortega afirmó muchas veces que el hombre moderno se comporta como el hijo mimado de una familia acomodada. Para analizar los problemas con los que tropiezan los regímenes modernos, democráticos y de bienestar, introduce, en *La rebelión de las masas* (1930), el concepto de “hombre masa”, un tipo humano nuevo. Antes los hombres eran sabios o ignorantes pero ahora han surgido personas especializadas, peritos, que ignoran todo fuera de su campo pero se consideran capaces de pronunciarse sobre cualquier tema y resultan “sabios ignorantes”. A este grupo, que podría incluir a la mayoría de los habitantes de los países desarrollados, le llama Ortega también los “nuevos bárbaros”, y nos recuerda que Roma no cayó tanto porque los bárbaros la conquistaran sino porque los propios romanos se hicieron bárbaros. Roma nos ofrece un ejemplo de lo que sucede cuando los habitantes de una sociedad no quieren aceptar la disciplina y la responsabilidad: la vida se va envileciendo, y ya se presentarán otras gentes, ávidas de ocupar el poder.

Un pueblo sin educar va a ser solicitado por el poder pero sólo en periodos electorales. Ortega considera que las escuelas –está hablando en 1930– enseñan las técnicas de la vida moderna pero no la sensibilidad y el espíritu de la cultura moderna. Cree que los tres principios que han hecho posible modernidad son la democracia liberal, la ciencia y el industrialismo, pero añade que la tendencia ahora es que el ciudadano, el “niño mimado”, pide todo sin aceptar la obligación de someterse a un entrenamiento y a un trabajo para conservar y desarrollar lo conseguido. Ortega habla de la “radical ingratitud” del hombre masa. Los países ricos podrían estar a la deriva en su propia abundancia, negándose a analizar las consecuencias de sus actos. La impresión tradicional era, recuerda, que vivir era sentirse limitado, mientras que ahora pensamos que no se debe encontrar limitación alguna. Además, muchas personas que no han creado nada predicán el nihilismo mientras que siguen viviendo como parásitos de lo que han creado sus antepasados o sus contemporáneos. También advierte que la historia nos cuenta innumerables retrocesos y que es equivocada la idea de que el avance es inevitable, una idea irresponsable que ha “cloroformizado” al europeo y al americano ante este riesgo.

Si hacemos aquí una primera pausa para comentar las ideas de Ortega es obvio que la pedagogía actual directamente está creando a “hombres masa”. En el debate público sobre la calidad de la educación, las exigencias de las autoridades enfocan a los profesores, que deben mantener contentos a los alumnos, mientras que las exigencias de aprendizaje dirigidas a éstos son menos claras (incluso pueden pasar de año sin haber aprobado todas las materias, y esto a pesar de ser más que modestas las exigencias). En cuanto a la conducta, las exigencias se han relajado también. Por todo esto, podemos empezar por constatar que los alumnos son tratados como “niños mimados”. La expresión de la “radical ingratitud” es también acertada para describir la situación actual. Hemos visto demasiados casos en los que los alumnos destruyen los libros que se les regala o presta, que degradan los locales y que, de manera general,

muestran su desprecio por una educación que ven como castigo y no como oportunidad. La observación de Ortega de que unos jóvenes así no son capaces de mantener o mejorar el nivel de desarrollo de la sociedad parece de más actualidad que nunca.

Ortega subraya en *El hombre y la gente* (1939) que la historia nos muestra que los demagogos han hecho morir a varias civilizaciones. En vez de invitar a los hombres a reflexionar, denigran la verdad proponiendo mitos. Intentan dirigir a los hombres a través de las emociones y hacerlos reaccionar de manera automática, lo cual es convertirlos en animales.

La educación se ha convertido en un punto álgido de la cultura porque varios grupos de poder han querido cambiar a la sociedad a través de la educación de los jóvenes. Para solo mencionar a un teórico que viene a la mente en la situación actual, el marxista italiano Gramsci animó a sus correligionarios a introducirse en las instituciones culturales de la sociedad para ejercer desde allí su influencia.

Para destacar de manera clara las características del ser humano, Ortega lo compara con los animales. Un animal nace con un programa genético y no puede más que seguir ese programa, mientras que un hombre tiene que autofabricarse y elegir su curriculum vitae. El hombre debe asumir la responsabilidad por su elección y de ninguna manera es un producto automático de su circunstancia. En *Ensimismamiento y alteración* (1939) Ortega menciona que el animal típicamente reacciona ante un estímulo exterior: es “alterado” cuando percibe un estímulo. Cuando no es alterado, se duerme. En la persona humana, la facultad de atención hacia dentro, el ensimismamiento, es central a la vez que antinatural. El hombre ha tardado mucho en aprender a concentrarse, mientras que le es natural distraerse, algo que tiene en común con los animales.

Aquí se impone hacer otra pausa. Están a la vista dos diferencias entre el pensamiento de Ortega y el de las pedagogías de moda. La primera es que, según Ortega, el hombre es responsable por lo que hace. Nace necesariamente en ciertas circunstancias pero éstas no lo limitan sino que solo son su punto de partida. Los hombres son diferentes, tienen deseos diferentes y cada uno construye su futuro a través de las muchas elecciones que realiza. En otras palabras, Ortega rechaza como falsa la idea de un determinismo económico y social, muy frecuente entre los pedagogos de hoy.

La segunda idea es la observación sobre la necesidad de concentración para poder realizar una tarea intelectual. Si no se enseña al alumno a concentrarse en la tarea y si no se exige que el aula esté tranquila y silenciosa durante ciertos tipos de trabajo, es imposible que el joven avance en su desarrollo intelectual. Una pedagogía basada en la autonomía del alumno, en el trabajo por proyecto y en la colaboración en equipos raramente ofrece la posibilidad de concentración que necesita el desarrollo intelectual. Es obvio que la pedagogía de hoy da más énfasis a las destrezas sociales que a las intelectuales.

A pesar del énfasis que pone en el “ensimismamiento”, que es como llama a la concentración, Ortega afirma que lo que define al hombre es a la vez acción y pensamiento, pero más acción que pensamiento. Añade que si fuera sólo acción, el hombre actuaría como un animal: sería voluntarista. Si fuera sólo pensamiento, algo casi impensable, se trataría de una desviación intelectualista.

Para entender lo que quiere decir aquí Ortega, se puede añadir que no previó y no comentó nunca una pedagogía como la que vemos hoy. Una cosa es que el hombre sea un ser de acción y otra que la escuela no enseñe más que algún que otro dato de los que las generaciones anteriores han elaborado y que constituyen la herencia intelectual de los alumnos.

En *Meditaciones del Quijote* (1914) y en otros lugares, Ortega retoma una idea de Goethe, hablando de la adquisición de un nuevo concepto como la adquisición de un nuevo órgano para percibir el mundo. El concepto viene a ser el órgano normal de la profundidad, y miramos y entendemos a través de los conceptos.

Merece ser destacada esta descripción de lo que es el aprendizaje. En el debate actual, hablan con voz más fuerte los que afirman que no sirve para nada lo que se aprende en el colegio. Típicamente dicen que ellos estudiaron química o francés y jamás les ha servido para nada. Este argumento es difícil de rebatir porque refleja una convicción y quizá una experiencia personal. Sin embargo, es posible que la persona en cuestión utilice conceptos o técnicas de trabajo intelectual aprendidos en esas materias despreciadas. Tampoco está claro si el que se pronuncia negativamente realmente estudió las materias o si solo estuvo presente en el aula durante unas cuantas clases.

En *El libro de las misiones* (1940) y en particular en el ensayo “La misión de la Universidad”, Ortega desarrolla de manera explícita su pensamiento a propósito de la educación. A diferencia del hombre primitivo, el hombre civilizado tiene que aprender gran cantidad de datos y, por eso, la pedagogía consiste en una buena selección, ya que la capacidad de aprender del alumno medio está limitada.

Ortega habla de tres misiones para la universidad: la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones y la investigación. El estudiante necesita cultura general y ya se han mencionado las materias que destaca el filósofo. Según Ortega, lo que una persona debe saber dentro del campo de la cultura para entender el mundo actual es la física, la biología, la historia, la sociología y la filosofía.

Es obvio que Ortega no cree que un alumno pueda elegir él mismo qué estudiar y cómo, tal como lo pretende la corriente actual de “autonomía”. Ni siquiera se le ocurre a Ortega mencionar esta posibilidad. Al revés, destaca la necesidad de “estar a la altura de su tiempo” en cuanto a los conocimientos y, por eso, la elección de los temas y las materias no se puede dejar al azar. Es también notable que hable tanto de las ciencias sociales como de las naturales. Un comentario actual sería quizá que esa cultura general se podría adquirir mejor en el bachillerato para que el estudiante pudiera concentrarse en adquirir conocimientos profesionales en la universidad.

Ortega no entra en los detalles de las formaciones profesionales pero subraya que deben combinarse con la cultura general para que el estudiante no resulte un “sabio ignorante” en otros campos. También destaca la diferencia entre la profesión y la vocación. Estudiamos una profesión pero elegimos lo que vamos a hacer con los conocimientos y para qué los vamos a utilizar, es decir, cuál va a ser nuestra vocación.

Lo que no necesita el estudiante medio, según Ortega, es la ciencia. La ciencia es creación, requiere una dedicación de “monje” y, por eso, queda fuera del ámbito del estudiante medio. Más bien, cree que la infatuación del “cientificismo” podría ser el origen de la aparición de los nuevos “sabios ignorantes”, especialistas que se comportan como nuevos bárbaros.

En otras palabras, la propuesta de Ortega es totalmente distinta de la de los nuevos pedagogos que creen que hasta los alumnos más jóvenes son capaces de investigar. Tampoco aceptaría que el énfasis se haya desplazado de los conocimientos de las materias a los métodos de trabajo supuestamente transferibles a otros campos, una idea llamada “aprender a aprender”. La justificación que suelen dar los nuevos pedagogos es que hay información fácilmente asequible por todas partes y que, por eso, aprender métodos para acceder a la información sería más útil y rápido que aprender, es decir, convertir la información en conocimiento. La comparación con Ortega muestra que el modelo humano subyacente a la nueva pedagogía es lo que Ortega llama los “nuevos bárbaros”.

Meditación de la técnica (1933) subraya que podemos hablar de técnica cuando la tarea del artesano se divide en invento y ejecución. Ortega observa que los técnicos suelen ser anónimos; utilizamos productos inventados por técnicos sin saber quiénes fueron los inventores. La técnica nos asegura la satisfacción de las necesidades, lo hace con un esfuerzo mínimo y además sirve para inventar cosas nuevas. La técnica es profundamente humana en el sentido de que a los humanos nos guían los deseos y la fantasía tanto o más que la necesidad. No solo queremos vivir sino vivir bien y del modo que nos guste. La técnica nos permite adaptar las circunstancias a nuestros deseos, es decir, lo contrario de la adaptación del individuo a las circunstancias. Además, liberándonos de las tareas necesarias para subsistir, la técnica nos permite el ensimismamiento y la reflexión que, a su vez, nos permiten ser más humanos.

Llama la atención la manera no hostil en la que se expresa Ortega. Hoy en día oímos muchas proclamas en contra de la tecnología y pocas a favor de ella. Curiosamente, la técnica juega un papel central en la vida diaria y en la economía pero no dispone de muchos defensores explícitos entre los intelectuales. Los escritores, los artistas plásticos y los cineastas deberían ser los primeros defensores de la técnica, pero no suele ser así.

Ortega destaca que deberíamos prestar atención a las circunstancias en las que ha podido desarrollarse la técnica para que ésta no desaparezca. Considera que es un signo de barbarie el no querer someterse a la disciplina necesaria para mantener el nivel técnico. Existen personas que son como un hombre primitivo en un país de alto nivel técnico quien ve los artefactos técnicos como algo que simplemente está allí como las piedras. Ya que no sabe nada del esfuerzo que ha supuesto crear estos objetos, no los valora y no preservará las condiciones para que se conserven y para que se creen otros.

El pensamiento de Ortega a propósito de la técnica está integrado en su visión general de lo que es el hombre. Ortega describe al hombre como un proyecto vital basado en una voluntad. Ya que lo define la voluntad de conseguir ciertas metas, el hombre vive rodeado de obstáculos pero también de circunstancias favorables. Nace en ciertas circunstancias pero elige lo que va a hacer de su vida. Por eso, Ortega llama al hombre “novelista de sí mismo”.

Ya que los hombres eligen lo que van a ser, en comparación con los animales se caracterizan por la variabilidad y la inestabilidad. Los hombres son enormemente desiguales entre sí en comparación con los toros, los tigres u otras especies. El toro nace toro, pero el hombre no es hombre al nacer sino que tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse, al comienzo con la ayuda de su familia pero después la responsabilidad recae sobre cada uno. Ortega dice que no solo económica sino también metafísicamente el hombre tiene que buscarse la vida.

Nuestra herencia

La lengua es una magnífica herencia que recibimos de nuestros antepasados pero tiene una doble faceta de don y de tarea. Al nacer, recibimos como “dote” el acceso a una lengua que contiene las experiencias y la sabiduría de las generaciones anteriores pero supone un largo proceso de aprendizaje aprender a hablar. En *Ideas y creencias* (1940) Ortega insiste en que la lengua contiene un pensamiento condensado. La palabra “amor” tiene por ejemplo diferente significado en épocas y ambientes distintos. Históricamente, la lengua representa también la presencia de los pensamientos de las personas que nos han precedido y que no están presentes.

Otra materia que destaca Ortega es la historia, un conocimiento que sirve para que sepamos lo que nos pasa; sin la historia, nadaríamos en la confusión. Solo acordándonos del pasado, podemos situarnos en el presente y hablar del futuro. Ortega cree que el aprendizaje de la historia podría evitar una “rebarbarización”. Posiblemente el hombre medio sabía más de historia en épocas anteriores, aunque solo era la historia de Grecia y Roma, mientras que la ignorancia del hombre medio de ahora se acerca a la de un hombre primitivo.

Ortega no menciona apenas la enseñanza primaria y secundaria pero utilizando su terminología podríamos decir que la escuela ofrece al alumno la posibilidad de empezar a “autofabricarse”. Si el alumno realmente estudia la historia, entenderá mejor su propio lugar en el tiempo y en el espacio. Descubrirá el mundo a través de los nuevos conocimientos y se irá dando cuenta de sus posibilidades de elección. Cuando elige esforzarse a aprender, es una de las primeras elecciones importantes de su vida.

Aprender a pensar

Nos comportamos como si la razón fuera una dote automática, apunta Ortega, como si fuera algo que hubiéramos recibido una vez para siempre, y no es así. La cultura moderna se basa en la fe en la razón, pero si los hombres no se molestan en aprender la base de la modernidad, no van a poder mantener su cultura. La cuestión es si se estimulan las ganas de aprender y de usar la facultad de pensar.

Ortega acepta la existencia de una razón pura pero subraya que ésta tiene una importancia reducida en nuestras vidas. Para la mayoría de nosotros tiene más importancia la razón narrativa o histórica, el entender el mundo a través de las narraciones, un aspecto que Ortega desarrolló en particular después de haber leído al alemán Dilthey. Hablar de la razón histórica puede verse como la “historización” de las humanidades en general. Tanto Dilthey como Ortega quieren destacar al hombre como un ser histórico. Al nacer, se nos da acceso a una colectividad con sus experiencias, sus palabras y sus creencias. Este conocimiento es diferente según la colectividad y así la inteligencia de cierto modo puede ser algo colectivo. Además, al individuo le corresponde la responsabilidad de desarrollar lo recibido. Lo que dice Ortega de la lengua y de la historia viene a ser una defensa de las humanidades en el currículo.

En *Origen y epílogo de la filosofía* (1960) Ortega destaca que un pensamiento tiene un “subsuelo”, un “suelo” y un “adversario”. Con subsuelo se refiere a las creencias más o menos tradicionales, que no se ven como ideas encontradas o inventadas por ciertas personas. El suelo sería las ideas relativamente recientes que se han aprendido de manera consciente. El adversario es quien estimula la formulación de un nuevo pensamiento. Ortega también destaca que es importante encontrarse con obstáculos porque nos obligan a reflexionar y así las ideas maduran.

El énfasis en el aprendizaje de la lengua y en el desarrollo de ideas suena como un currículo de bachillerato con un énfasis en el pensamiento y en el lenguaje, algo bastante distinto del ideal actual de trabajar en proyectos, buscando información en Internet. La argumentación de Ortega subraya el papel de las humanidades para entendernos a nosotros mismos y poder elegir lo que queremos hacer de nuestras vidas.

Ortega denuncia que entre los hombres modernos parece haber un “déficit de deseos” y los compara con los nuevos ricos. Estos no suelen saber qué hacer con su dinero y, por eso, lo utilizan para comprarse objetos que han deseado otros, deseos “cliché”. Comprar aparatos técnicos sin tener necesidad de ellos no sirve de mucho. La técnica es instrumental y solo sirve cuando alguien quiere realizar un proyecto. Lo primero es el proyecto, quizá un proyecto de vida.

Según Ortega, la costumbre de los “sabios ignorantes” es aprender una idea como un dato sin entender realmente el pensamiento que ha llevado a la idea en cuestión. Así, las ideas se convierten en artefactos que el usuario utiliza sin entender cómo están contruidos. El resultado es una inteligencia puramente mecánica que funciona como un instrumento para realizar ciertas tareas. Las personas que estudian de este modo corren el riesgo de estar perdidos fuera de su especialidad porque no tienen suficiente cultura general ni la costumbre de reflexionar.

Para pensar, para entender ideas y crear ideas, es necesaria la capacidad de concentración. En *Origen y epílogo de la filosofía*, explica que para poder pensar lo primero que tenemos que hacer es detenernos ante el fenómeno para observarlo. Después hay que seguir concentrado en el mismo pensamiento y, si se da el caso, seguir al próximo aspecto. Es importante no abandonar la concentración en los diferentes aspectos en cuestión sino mantenerlos todos presentes a la vez en la mente. El último paso es crear una imagen mental global y compleja del fenómeno.

Una pedagogía que quiere desarrollar el pensamiento necesita un buen currículo, tareas que exijan pensamiento y exámenes para estimular el esfuerzo. Es poco probable que una pedagogía que se centre en lo lúdico lleve al desarrollo del pensamiento. La evaluación de la enseñanza debe centrarse no tanto en si les gustó a los alumnos como en si aprendieron bien la materia, aunque es probable que les haya gustado si han aprendido mucho.

Ortega rechaza una corriente de pensamiento muy difundida hoy, el relativismo. Critica esta línea de pensamiento porque lleva al escepticismo, a no creer en nada. El relativista niega lo absoluto pero para hacer esto tiene que creer que existe; la misma idea de relativismo supone la idea de un punto fijo con el cual se puede comparar para afirmar el relativismo. Además, dice Ortega, el relativismo es absurdo porque sabemos que podemos entender a otra gente y a otras épocas. El relativismo es negativo, ya que no nos da ánimo para seguir viviendo. La idea de verdad y de realidad es un principio de “economía”, porque nos ahorra dudas, nos permite actuar y corresponde a la necesidad de una verdad para fundamentar nuestras vidas. El respeto por la verdad es la base de la cultura. Para Ortega, el dar énfasis a los métodos y no a los datos en un tipo de “cientificismo”, un remedo vacío de ciencia que lleva a la pedantería y la falta de reflexión.

La comparación con el pensamiento de Ortega ilustra la superficialidad de la nueva pedagogía con su enfoque en los métodos y no en el contenido ni en el pensamiento. Se promueven a metas aspectos triviales de la vida intelectual como el buscar inform-

ación. Lo que confunde al observador es la mezcla de trivialidad y de referencias a la investigación. Hasta los alumnos de primaria deben “investigar”, pero se trata de lo que llama Ortega un cientificismo vacío, una torpe imitación de lo que hacen los investigadores. Al revés, al permitir que los alumnos pasen muchos años en el mundo de la educación sin aprender, se da a los alumnos la idea de haber sido educados. Así, se convierten en “sabios ignorantes” y “nuevos bárbaros”.

A pesar de llevar muchos años como disciplina universitaria, la pedagogía todavía carece de consistencia teórica, lo cual es un serio problema para la materia, para la educación y para los países que quieran mejorar sus políticas educativas. El estudio de las obras de Ortega y Gasset nos ofrece un pensamiento coherente que enfoca lo cognitivo, apoya una pedagogía “del esfuerzo” y da énfasis a la responsabilidad individual en contraste con la visión de la educación como algo lúdico y social más que intelectual. Hace falta una reorientación de las políticas educativas, y una base de esta reorientación podría ser el pensamiento de Ortega.

Referencias

- Dewey, John. *Democracia y educación*. Madrid: Morata [1916] 1995.
- Ortega y Gasset, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1939.
- , *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente [1939] 1980.
- , *Ideas y creencias en Obras completas V*. Madrid: Revista de Occidente [1947].
- , *El libro de las misiones*. Madrid: Espasa-Calpe [1940] 1959.
- , *Meditaciones del Quijote en Obras completas I*. Madrid: Revista de Occidente 1951 [1914].
- , *Origen y epílogo de la filosofía en Obras completas IX*. Madrid: Revista de Occidente [1960] 1962.
- , *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, [1930] 1980.

Sobre el Autor

Inger Enkvist

Inger Enkvist es catedrática de español en la Universidad de Lund, Suecia. Ha publicado "Los pensadores españoles del siglo XX", Ed. Ovejero-Martín, Rosario, 2005; "Los iconos latinoamericanos. Nueve mitos del populismo del siglo XX", Ed. Ciudadela, Madrid, 2008; "La educación en peligro", Ed. Eunsa 2010 [2000], y "Repensar la educación", Ed. Eunsa, Madrid, 2006.

GLOBAL  KNOWLEDGE
ACADEMICS

