



REVISTA INTERNACIONAL DE
TECNOLOGÍA,
CIENCIA
Y SOCIEDAD

VOLUMEN 2
NÚMERO 1

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

VOLUMEN 2, 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

Un Ortega sin Weimar	1
Tecnología y entendimiento agente en “La idea de principio en Leibniz” <i>Ignacio Quintanilla Navarro</i>	
Artefactos y paisajes de cultura artificial	19
<i>Fernando Broncano</i>	
“La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)	43
<i>Jesús Conill Sancho</i>	
Animal humano	59
El paso de la técnica <i>José Lasaga Medina</i>	
La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción.	73
Una comparación con Heidegger <i>Antonio Diéguez Lucena</i>	
“El centauro Quirón”	99
<i>José Luis González Quirós</i>	
Elogio de la superfluidad	111
Entresacado de la orteguiana “Meditación de la técnica” a sus 75 años <i>Armando Menéndez Viso</i>	

Table of Contents

Ortega Without Weimar	1
Technology and Agent Understanding in “La idea de principio en Leibniz” <i>Ignacio Quintanilla Navarro</i>	
Artefacts and Landscapes of Artificial Culture	19
<i>Fernando Broncano</i>	
“La victoria de la técnica,” According to Ortega y Gasset (An Alternative to Heidegger)	43
<i>Jesús Conill Sancho</i>	
Human Animal	59
The Passage of the Technique <i>José Lasaga Medina</i>	
Ortega’s Philosophy of Technology as a Guide to Action.	73
A Comparison with Heidegger <i>Antonio Diéguez Lucena</i>	
“Chiron Centaur”	99
<i>José Luis González Quirós</i>	
Praise of Superfluity	111
Extracted from the Ortega’s “Meditación de la técnica” 75 Years Later <i>Armando Menéndez Viso</i>	

Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en "La idea de principio en Leibniz"

Ignacio Quintanilla Navarro, Escuela de Filosofía de Madrid, España

Resumen: Ortega apenas habla de la técnica entre 1935 y 1951. Este silencio se analiza desde "La idea de Principio en Leibniz". La conclusión es que Ortega regresa a una interpretación productivo-pragmática de la ejecutividad la vida humana –como la propuesta en la "Meditación de la técnica"– cuando necesita marcar distancias con Heidegger. Este desarrollo argumental, abandonado en los años 30, se retoma en los 50 con un proyecto, nuevamente frustrado, de ontología modal en el que la pregunta por la posibilidad del ser aparece como previa a la pregunta por el ser mismo. Este trabajo trata de reconstruir la argumentación que Ortega no completa y de justificar el valor ejemplar que posee este episodio para entender el estado actual de la filosofía de la técnica.

Palabras clave: Filosofía de la técnica, historia de la filosofía de la técnica, ontología modal, Ortega y Gasset, Leibniz, optimismo filosófico, lógica de los mundos posibles

Abstract: Between 1935 and 1951 Ortega wrote almost nothing about technology. This silence is analyzed from the point of view of "La Idea de Principio en Leibniz". The conclusion is that Ortega returns to a productive-pragmatic interpretation of the human live as execution –like the expressed in the "Meditación de la técnica"– when he needs to take distance from Heidegger. This argumental line, forgotten in the 30s, is taken again in the 50s, with a project of modal ontology, also frustrated. In this project, the question for the possibility of the being appears more radical than the question for the being himself. This work tries to reconstruct the argumentation that Ortega does not complete and to justify the exemplary value that has this event in order to understand the situation of the philosophy of technology at the present.

Keywords: Philosophy of Technology, History of the Philosophy of Technology, Ontology, Modal Ontology, Ortega y Gasset, Leibniz, Philosophical Optimism, Logic of the Possible Worlds

I. El enigma de la técnica en Ortega

HABLANDO EN CIERTA ocasión en Alemania, Ortega declaraba con modestia que él no era, en absoluto, un especialista en Goethe, un *Goethe-forscher*. Dicho lo cual, y sin ningún rebozo, pasaba a vindicar su interpretación de Goethe como la única verdaderamente atinada y a denunciar un error de enfoque básico en todos los *Goethe-forscher* alemanes, alguno de los cuales, posiblemente, le escuchaba. Y es que no solían faltarle a don José, como es sabido, redañes argumentales para liarse cualquier manta a la cabeza. Ahí está, si no, ese otro célebre comienzo de conferencia –en este caso madrileña– cuando señalando a José María Cossío, allí presente, dice y escribe: "... estoy seguro que él, más que nadie y con más fundamentos que nadie, está dispuesto a reconocer que si hay alguien en el mundo que sepa lo que es el toreo –esa bicentenaria realidad histórica española– ese alguien resulto ser yo"¹. En agosto del 51 Martin Heidegger se beneficiaría de

¹ *Una interpretación de la historia universal*, Cap. VII. (IX. 1298). Las referencias a la obra de Ortega se remiten



esta misma audacia argumental en el célebre congreso de Darmstadt. Allí, y pese a la radical diferencia de planteamientos constatada, no dudó nuestro filósofo en echar una mano al alemán, que se veía apurado con uno de los participantes –*un gran arquitecto*, dirá Ortega refiriéndose a este mismo incidente. Heidegger recordará también este episodio al esbozar cinco años después una semblanza laudatoria de Ortega. En esta semblanza alude también a un último encuentro entre ambos en el que Ortega le sorprendió al tratar el concepto de *ser* con cierta “especie de positivismo” sobre el que Heidegger dice que “no le corresponde juzgar”².

Traigo a colación estas referencias por partida triple. En primer lugar porque debo yo también ahora comenzar por declarar que no soy un verdadero *Ortega-forscher*, aunque su filosofía de la técnica me ha cautivado y ocupado desde hace ya muchos años, lo que no me va a impedir meterme en las camisas de once varas que seguidamente se verán, en el más puro estilo del maestro. En segundo lugar porque el argumento que Ortega defiende sobre Goethe en la primera ocasión señalada –una conferencia pronunciada con distintas variantes en Aspen, primero, y en Hamburgo, Berlín y Stuttgart después y que lleva por título: *Un Goethe sin Weimar*–, guarda un hondo paralelismo con el que quiero yo defender aquí sobre el propio Ortega a propósito de su filosofía de la técnica. Finalmente, porque sobre las cuitas de Ortega con el ser en los últimos años de su vida, y esos titubeos ontológicos que a Heidegger le parecieran sorprendentes y con un matiz algo “positivista”, esperamos arrojar también aquí alguna luz. Aunque, en este caso, se trate de mostrar una aventura intelectual ante la que Ortega se echó atrás.

Nuestro enfoque es simple. Ortega es el primer filósofo profesional de talla que elabora y publica una filosofía de la técnica como tal. Se trata, además, de una doctrina consistente, sugestiva y vigorosa, publicada por entregas el año 35 en el diario *La Nación*¹ y Buenos Aires y como libro con el título *Meditación de la técnica* en el año 1939, es decir, significativamente antes de la Segunda Guerra Mundial, que es el evento que espabila la conciencia tecnológica de la mayoría de los filósofos europeos, con Heidegger y los frankfurtianos a la cabeza. Pero junto a este hecho convive otro no menos llamativo: parece innegable que tras el año 35 Ortega sigue elaborando su obra como si se hubiera olvidado de la *Meditación* –salvo para publicarla en el 39 de manera, como sabemos, un tanto forzada. En realidad, las referencias posteriores a la misma dan la impresión de que Ortega tiene sus reservas a la hora de otorgar a su filosofía de la técnica una validez definitiva. Y así, mientras en la obra de un Heidegger o un Marcuse –por citar ilustres nacidos en la última veintena del XIX– la técnica se va perfilando como un motivo argumental y editorial de creciente importancia desde los años cuarenta, en Ortega se va agotando en unas pocas, breves y no siempre coherentes observaciones incidentales.

Es verdad que este olvido se disimula bien por el empleo abundante, aunque siempre limitado y ad hoc, del conocido tema del *ensimismamiento*, el *extrañamiento* y la *fantasía* como origen de la condición humana –ese *divino descontento* que se ha denominado a veces

a la última edición de las obras completas, realizada por la Fundación Ortega y la editorial Taurus en Madrid, en diez volúmenes entre 2004 y 2010.

². *Begegnungen mit Ortega y Gasset* (1955), en Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Sch.17, Frankfurt del Main, V. Klostermann, 1983.

racionalismo fantástico. Es verdad, también, que el período comprendido entre el 36 y el 50 no es un buen momento para *tecnófilos*, ni en Europa ni en España, y queda ya muy atrás ese soplo regeneracionista que en 1918 hacía escribir a un Lorca joven, a propósito de las viejas ciudades castellanas: “y sobre las rojizas cruces veremos un aeroplano triunfante”³. Se verían pronto, es verdad, muchos aeroplanos sobre los campanarios de Europa, pero no eran ése.

No obstante, Ortega no fue nunca tan *tecnófilo* como para no dejar abiertas, ya en la propia *Meditación*, dignas retiradas argumentales que la peripecia europea le permitía explotar. Además, como es notorio, *La rebelión de las masas*—la obra de Ortega que más se contradice con la *Meditación* pese a gestarse virtualmente en paralelo—colocó pronto a don José, de manera vitalicia, a cubierto de cualquier reproche de ceguera histórica. No basta, pues, con el contexto histórico para aclarar nuestro problema.

II. Filosofía de la técnica: un estado de la cuestión

La presente interpretación no se centra tanto en la propia *Meditación de la técnica*, el primer gran enigma en la producción de Ortega, cuanto en ese segundo gran enigma de su producción que es *La idea de Principio en Leibniz*, en adelante *IPL*. Nuestra hipótesis es que los vínculos argumentales entre la filosofía de la técnica orteguiana y la *IPL* permiten esclarecer el problema fundamental que para Ortega suponía su *Meditación*. Sin embargo, nuestra intención es todavía un poco más ambiciosa, y apunta más allá de la mera exégesis orteguiana, pues intentaremos mostrar cómo el destino de la filosofía de la técnica en la obra de Ortega prefigura en buena medida el destino de toda la filosofía de la técnica en el contexto de la filosofía actual.

Ortega no fue capaz, o no quiso, llevar hasta las últimas consecuencias la teoría de la técnica que se contiene en la *Meditación*, y en esta deserción se esconde, también, una clave para comprender el estatuto de la filosofía de la técnica hoy. Su figura como primer *filósofo profesional* de la técnica adquiere de este modo un nuevo valor emblemático, y así como Ortega interpreta las “deserciones” vitales de Goethe —y la más flagrante de ellas es su prolongada instalación y remoloneo en Weimar— como un hito para entender la encrucijada de la cultura europea, así también la “traición” de Ortega al proyecto argumental que encierra su filosofía de la técnica —y su feliz y prolongado remoloneo en el mero nivel de la *razón histórica*— posee, a nuestro juicio, un valor paradigmático y actual.

En efecto, la filosofía de la técnica es la gran tarea del filósofo hoy y ha sido ya —hoy lo sabemos— el gran tema oculto de todo el pensamiento del siglo XX; aunque la mayor parte de sus protagonistas no fueran conscientes —o plenamente conscientes— de ello. En la reflexión sobre la técnica, más o menos incidental o explícita, encontramos el único común denominador en ese Babel de corrientes, lenguajes y enfoques que es la filosofía del siglo XX de Husserl a Wittgenstein, de Heidegger a Dewey, de Benjamin a Gadamer. A partir de esta constatación, la *Meditación de la técnica* accede al rango de obra emblemática en la filosofía del siglo XX, muy por encima de cualquier otra de las escritas por Ortega.

³ “Meditación” en *Impresiones y paisajes*, 1918.

Y, sin embargo, el hecho es que la filosofía de la técnica sigue sin ser una disciplina sustantiva en el contexto de nuestra cultura e incluso en el propio cuerpo filosófico⁴. Naturalmente, perfilar el alcance de este diagnóstico exige alguna matización. Por lo pronto, ni siquiera en la propia Meditación se vindica seriamente una filosofía de la técnica como disciplina nueva dentro de la filosofía, en pie de igualdad con la ética o la teoría del conocimiento. No debe darse por sentado, pues, que promover una disciplina académica explícita y pujante sea la batalla crucial para quienes creemos que la filosofía de la técnica es el tema de nuestro tiempo⁵. Pero además sucede que esta deficiencia académica y cultural es perfectamente compatible con el hecho de que, a fecha de hoy, la filosofía de la técnica dispone de un corpus bibliográfico de tal volumen y calidad que justifica la apelación a algunos autores como clásicos así como la solidez de una literatura de segundo nivel consagrada a su crítica y sistematización. Como en este mismo congreso participan algunos de esos clásicos, no parece preciso dar nombres ahora.

Apoyándonos en esta sólida tradición estamos perfectamente capacitados para recapacitar sobre nuestro punto de partida y preguntar abiertamente: *¿por qué es tan importante la técnica para la filosofía?* Podemos presentar el balance de casi un siglo de meditación filosófica sobre la técnica respondiendo a esta cuestión con tres afirmaciones: 1) porque si la sociedad demanda hoy filosofía es, sobre todo, para comprender y orientar su cambio tecnológico, 2) porque los principales problemas éticos y epistemológicos de nuestro tiempo se dilucidan teóricamente como opciones tecnológicas concretas, y 3) porque la técnica es

⁴ Sólo muy tardíamente la UNESCO ha recogido la *filosofía de la técnica* como una subdisciplina de la *filosofía social* –la 720703– al nivel del *materialismo dialéctico* o la *teoría de las ideologías*; nuestras universidades siguen sin tener departamentos de *filosofía de la técnica*, y –sin duda lo más grave– la mayor parte de los trabajos filosóficos que se publican sobre el tema, cada vez menos, pero todavía, son incursiones en un “tema de actualidad” desde modelos filosóficos y enfoques que ya se tienen pensados de antemano en contextos argumentales distintos de la propia técnica. En este sentido no deja de ser muy ilustrativo el minúsculo papel que, hasta hoy, la exégesis orteguiana ha solido otorgar a la filosofía de la técnica. Cuando el propio Garagorri edita en el 82 la Meditación y la completa, naturalmente, con *El mito del hombre allende la técnica* del 51 y *En torno al coloquio de Darmstadt* del 53, estos últimos escritos se presentan en un epígrafe titulado: *Otros ensayos sobre ciencia y filosofía* que incorpora, además –y como justificación editorial– otros dos trabajos de los años treinta sobre física. Por lo demás, el primer artículo publicado sobre el tema de la técnica en Ortega data de 1960, cuando Juan Vaya Menéndez publica “La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger.” *Convivium*, nº 9-10, 1960, pp. 69-91. El último –excluido el del profesor Mermall que se contiene en este volumen– es el de González Quirós de 2006– referido en este trabajo. Entre medias hay, según los datos de la Fundación Ortega, y junto a tres interesantes trabajos de profesores italianos –uno de ellos tesis doctoral–, quince trabajos más en castellano, de muy variada indole y extensión y que sólo en menos de la mitad de los casos de consagran específicamente y en profundidad a la cuestión de la técnica en Ortega. Si a esto añadimos la inestimable labor de traducción y difusión realizada por el profesor Mitcham en los Estados Unidos, así como labor de los profesores Mermall y Patrick M. Dust en ese mismo país, y alguna que otra referencia incidental en Francia y en Alemania, (BöStiegler y F. Rapp). Tenemos una idea bastante aproximada del estado de los estudios sobre la filosofía de la técnica orteguiana hasta la celebración del congreso de Madrid del 2010.

⁵ La propuesta neopragmatista del profesor Durbin de concebir al filósofo como una especie de “asistente social de las ideas” que trabaja sobre el terreno y justifica su responsabilidad social mediante la implicación personal en la resolución de problemas concretos, me parece, en este sentido, muy lúcida y constituye un reto para la filosofía de la técnica hoy. Cf. “Pragmatismo y tecnología”, *Isegoría* 12 (1995).

necesaria para comprender lo que la filosofía occidental ha sido y es, es decir, porque *de una filosofía de la técnica pende la autocomprensión misma de lo que es la propia filosofía*.

Podemos ir ya adelantando que es precisamente en este último punto donde se encuentra el verdadero quid de nuestra cuestión. En él está el origen de las tribulaciones de Ortega con su técnica y, también, el de la precariedad de la filosofía de la técnica en el contexto del pensamiento actual. En efecto, la *Meditación de la técnica* orteguiana se desenvuelve admirablemente bien en lo que concierne a nuestros puntos 1 y 2. Es indudable que Ortega nos ofrece un marco conceptual lúcido, consistente y muy potente para interpretar y valorar el cambio tecnológico humano. Bastan seis afirmaciones para perfilarlo. 1) La esencia de la acción técnica humana no está en lo instrumental. 2) La esencia de la técnica hunde su raíz en el origen mismo de la inteligencia y de la condición humana definidas como permanente dialéctica entre lo que es y lo que podría ser; de hecho sólo la confrontación con lo posible permite alumbrar la noción misma de ser. 3) La capacidad de rectificar la naturaleza según designios que expresan cosmovisiones y deseos es un vector ineludible de la historia humana. 4) La evolución tecnológica de la humanidad no queda explicada con las categorías de *necesidad, herramienta, adaptación o naturaleza* y, por tanto, el cambio tecnológico cae realmente fuera del marco explicativo de la evolución biológica. 5) A diferentes cosmovisiones corresponden diferentes proyectos de desarrollo tecnológico y, por tanto, hay tantos vectores de progreso tecnológico como cosmovisiones humanas posibles. Y, finalmente, 6) con la Modernidad, Occidente entra en una dinámica de cambio tecnológico en la que la propia invención técnica se convierte en objeto de una profesión, la de ingeniero, y en la que la propia ciencia asume la producción técnica de ciertos fenómenos o artefactos –en condiciones reales o teóricas– como recurso explicativo fundamental⁶.

III. Adán y el planeta sitibundo

Junto con el incuestionable impulso de una síntesis genial, en la filosofía de la técnica orteguiana convergen influencias y antecedentes muy concretos, así como viejos motivos recurrentes del pensamiento de Ortega desde sus orígenes. Podríamos citar tópicos tan centrales como su convicción de que la decadencia de la España moderna procede de su activa resistencia a la modernidad; su noción de cultura humana como actividad por definición *suntuaria* que perfila al ser humano como un animal para quien *lo necesario es lo superfluo*; el

⁶. No menos interesantes, aunque menos exploradas, son esas perspectivas de *fracaso tecnológico* que Ortega nos presenta en diversos momentos de su obra. Por ejemplo, la de que de pura apertura de posibilidades técnicas, de *puro serlo todo posible*, la historia se nos vacíe de sentido porque el poder serlo todo es, humanamente hablando, el no ser nada. O bien que los deseos se nos den ya tan hechos y estandarizados por nuestro entramado tecnológico que perdamos la capacidad de desear personalmente. O incluso que un entramado tecnológico traicione, por su propia lógica interna, los principios vitales que lo inspiran y, funcionando técnicamente bien, antropológicamente no funcione.

El obstinado silencio de Ortega sobre lo que parece ser una quiebra del proyecto europeo de modernidad en torno a la Segunda Guerra Mundial nos impide hoy conjeturar a cuál de estas u otras disfunciones hubiera atribuido Ortega a Auschwitz o Hiroshima, pero nótese que, así de pasada, tenemos sobre la mesa y quince años antes varias alternativas complementarias a la *provocación* heideggeriana o al desafuero de la *racionalidad instrumental* de la escuela de Frankfurt.

motivo neokantiano de la cultura como aquello que no-es-naturaleza y aspira a transformar toda la naturaleza; su vindicado antidarwinismo (que no antievolucionismo) en el sentido de que la gran aventura humana no es lucha por la existencia o el sobrevivir sino por la *consistencia o el vivir bien*, y más que lucha contra otros es empeño junto a otros; o, finalmente, su peculiar *antiprogresismo*, en el sentido de que hay tantos progresos distintos como metas humanas posibles y que además el progreso no viene dado de suyo con el simple cambio histórico.

Todos estos motivos aparecen ya claramente en trabajos anteriores a 1912 –como *Planeta sitibundo o Adán en el paraíso*–, y en ellos se aprecian influencias sobradamente estudiadas hoy. Al revisar este inventario nos encontramos, sin duda, en la antesala de la *Meditación*. Pero son estos mismos motivos, tan familiares en la obra de Ortega, los que disimulan novedades esenciales en la filosofía orteguiana de la técnica, así como algunas tensiones de fondo entre ésta y el conjunto de su obra. Concretamente me parece básico insistir en tres aspectos que con frecuencia se infravaloran en la interpretación de la filosofía de la técnica orteguiana.

1. Para empezar, Ortega propone en su *Meditación*, y por primera vez con claridad en la historia del pensamiento –si exceptuamos tal vez a Lewis Mumford, cuya *Técnica y civilización* se publica en el 34–, una teoría del cambio tecnológico en la que éste no es *ni determinante, ni determinado, ni neutral*. Y esta línea es precisamente la que marca la división entre la filosofía de la técnica *arcaica y la contemporánea*. La noción positivista de que es la técnica la que determina el sentido de todo el cambio social –el Renacimiento se explica por el cañón y el Gótico por el arbotante–; la marxista clásica de que el cambio tecnológico viene determinado por los cambios en la estructura de producción –como *medio de producción producido*–; o las típicas “historias de inventos e inventores” que muestran el cambio tecnológico como una sucesión de invenciones “talentosas”, previas a toda valoración axiológica o política y en las que se descuida tanto el uso del artefacto como la fase de innovación social, son ejemplos respectivos de nuestras tres viejas historias de la técnica⁷. Es precisamente el no partir de ninguno de estos tres presupuestos, como hace la *Meditación*, lo que inaugura la filosofía de la técnica actual. Pero es también esta misma aportación la primera en soslayarse por el Ortega más “historicista”, que propende a mostrar la técnica como mera cosmovisión materializada.
2. En segundo lugar, la frase “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido jamás” encierra en su final una novedad filosófica tan radical que acabará asustando al propio Ortega. No hay condición humana posible al margen de o con anterioridad a la técnica. La técnica, pues, no es algo que el hombre haga con vistas a otra cosa, sino que se es humano exactamente en la medida en que se hace técnica. Esta afirmación es, desde luego, una tesis antropológica de tremendas consecuencias, pero no es sólo eso ni principalmente una tesis antropológica. Para el Ortega de la *Meditación*, reflexionar

⁷ Importa destacar que estas tres visiones “arcaicas” del cambio tecnológico promueven un modelo conceptual que imposibilita –y hace inútil– una filosofía de la técnica propiamente dicha. En la medida en que pervivan –y obviamente perviven, sobre todo fuera de la filosofía–, la filosofía de la técnica será un producto confuso, innecesario y sospechoso.

o conocer un mundo es ya hacer algo desde la técnica. La razón del hombre –sea cual sea el contenido que le demos luego a este *logos* primordial– lo es en la medida en que se proyecta la *posibilidad* de otro orden de cosas sobre la *facticidad* de lo dado y, en este sentido, lo que enuncia la tesis de Ortega es, sobre todo, un hallazgo lógico y ontológico, es decir, de una dimensión *trascendental* de la razón misma, la de la *tecnicidad* como trascendental del ser. La inteligencia humana es *siempre inteligencia creante*; no hay otro modo humano de hacerse cargo de las cosas. Sólo un ser que construye casas, y precisamente porque construye casas, puede abrir los ojos y ver un *bosque* en una masa de árboles, y un árbol en determinado vegetal, y un vegetal en determinada cosa y una cosa, en fin, en determinada situación. Hasta la confrontación con Heidegger en los cincuenta, Ortega no volverá a recoger este motivo.

3. En tercer lugar es preciso asumir que para Ortega la técnica es, en definitiva, un suceso cósmico, y no sólo histórico o biográfico; es decir, un verdadero acontecimiento en el orden de la realidad física. El artefacto configura propiamente la materia del mundo, y por lo tanto encierra en sí también riguroso *conocimiento* –no sólo producción, esfuerzo o quehacer. Ortega alude varias veces a esta dimensión del acto técnico hablando del “*magisterio insobornable de las cosas*” sobre el espíritu⁸. Así pues, aunque en la figuración proyectiva hay una insoslayable dimensión histórica, no hay sólo historia sino artefactos que viven ya su propio ser en el cosmos. Realidades tales como la penicilina, la bomba de Hiroshima, o el gas Zyclon B⁹. Y, claro está, no se puede pretender para estas cosas el mismo estatuto ontológico que para una idea, una creencia o las cuitas del joven Werther sin hacer algo de trampa, aunque sólo sea porque, como señala Popper, cada artefacto nuestro, por sí solo, refuta un montón de teorías sobre la realidad¹⁰. Y más aún en una cultura como la moderna, cuyo hito fundacional debe situarse, como Ortega explica tan bien en tantas partes, en que se empiezan a fabricar artefactos precisamente con el expreso fin de refutar cosmovisiones.

No hace falta insistir, a la vista de lo dicho, en que la *Meditación* es una obra con un valor intrínseco independiente del conjunto de la obra de Ortega y, en algunos aspectos destacados, confrontada con las versiones más difundidas de la misma. En ella culmina uno de los posibles desarrollos de la razón vital orteguiana, “tal vez el más consistente aunque, la o entablemente, ‘ho fuera el que más gustase al Ortega nuclear de los años treinta y primeros cuarenta’¹¹. ¿La habríamos llegado a conocer impresa de no darse el expolio editorial al

⁸ Cf. toda la lección XII de la *Meditación* (V. 601).

⁹ En este contexto, queda claro, por ejemplo, que no se puede cambiar de sitio *Ensimismamiento y alteración* y llevárselo, como el sillar de un viejo templo romano, para que nos haga de dintel en *El hombre y la gente* como si no pasara nada. Se comprende, también, que no se puede hablar, sin más, de una teoría de la razón fantástica equivalente en *La deshumanización del arte* y en la *Meditación de la técnica*.

¹⁰ “...todo invento técnico realmente nuevo falsa una teoría hasta ese momento verificada, la teoría que no lo produce, que no puede producirlo. Que no se puede hablar a distancia y que, por tanto, no puede haber teléfonos es algo constantemente verificado hasta la invención del teléfono”. *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 41.

¹¹ Una rigurosa y penetrante vindicación de la actualidad y vigencia de la *Meditación* de Ortega en el sentido señalado nos la ofrece José Luis González Quirós en “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13, 2006, pp. 95-111.

que Ortega alude en su presentación? Podemos dudarlo; al menos en los términos en los que se publicó y habida cuenta de que en ese preciso momento Ortega está publicando –en *La rebelión de las masas*, por ejemplo– que la técnica moderna es esencialmente ciencia aplicada, o que su efecto inevitable es una sociedad de masas alienante que estandariza horriblemente nuestro tiempo libre y hace peligrar el vigor de las élites sociales que inexorablemente lideran el progreso social¹².

Otros frentes teóricos incómodos que la *Meditación* le plantea a Ortega son la dificultad para habilitar criterios universales con que preferir algunos modelos de existencia-tecnología frente a otros¹³; la opacidad constitutiva del futuro tecnológico humano que, de pura apertura imaginativa, Ortega no tiene ni idea de a dónde puede ir a parar, y parece históricamente indiferente; o la dificultad para justificar, desde sólo estos parámetros, el sentido de una técnica de la naturaleza interior, es decir, del alma. Dificultad con la que el propio Ortega cierra la *Meditación*. Todos estos elementos de fuga argumental explican, por sí mismos, que tras el 39 –en realidad desde el 35–, la filosofía orteguiana de la técnica haga mutis de puntillas. Pero no para siempre.

IV. Leibniz y la fantasía como ciencia exacta

Estamos ahora en Lisboa y en 1947. Lejos queda el Santander del 33 y su recién estrenada Universidad de Verano, donde nos permitíamos el lujo de leer con chispeante gracejo junto a la playa de La Magdalena “dictados hechos a la carrera” de “toscas y balbucientes” ideas sobre la técnica “que pueden ser de importancia”. La circunstancia biográfica es muy distinta, la histórica también. Por lo pronto, cosa extraña, en ese momento de su vida, y durante unos tres meses, Ortega vaca; es decir, no tiene a la vista un encargo concreto que dirija su trabajo. Y no es menudo el dato de que cuando el Ortega escritor, conferenciante y animador cultural puede vacar de su figura pública y ensimismarse en su labor, escoja la abrumadora empresa de escribir un monumental tratado sobre las matemáticas de Descartes, la axiomática de Euclides y la lógica de Aristóteles, como anunciada y no cumplida propedéutica a los principios metafísicos leibnicianos. Y todo ello de nuevas, sin apenas reformulación de sus temas habituales, sin ingeniosas digresiones que alivien la lectura, y, sobre todo, con una voluntad de rigor inusitada que desbanca de lejos la legendaria claridad e incluso la elegancia en la escritura.

¹² Todo muy lejos todavía, como vemos, del guiño al *american way of life* que hará en Aspen en 1949, cuando afirme que la técnica, en América, está propiciando una democratización ciudadana insospechada y sin parangón porque lo hace precisamente desde el hobby, es decir, desde el empleo del ocio y el tiempo libre, y no desde la igualación laboral, como se daba por sentado en la vieja sociología europea. Este último inciso, de genial penetración sociológica, destaca sin embargo otro motivo argumental que es especialmente embarazoso para Ortega, porque es obvio que sólo una elite fáctica promueve de hecho nuestro cambio tecnológico, con lo que nunca es “el hombre” el que proyecta la técnica, sino siempre unos pocos hombres los que la proyectan para todos, y ello apunta a una grave aporía en la doctrina de su *Meditación*.

¹³ Cosa que Ortega, sin duda, hace; por ejemplo al considerar objetivamente *decadentes* a los pueblos primitivos o en su apología de la velocidad como triunfo de la inteligencia sobre dos cosas tan estúpidas como son el espacio y el tiempo. Cf. *Una interpretación de la historia universal*, I. (IX. 1193). A propósito de esta obra, que es precisamente la que interrumpe la IPL, es importante destacar el permanente esfuerzo de Ortega por criticar la idea de que la técnica humana quepa bajo la categoría de *challenge* implementada por Toynbee, esfuerzo que, sin duda, es una de las motivaciones cruciales del escrito.

Mariás contaba que las páginas que componen *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* se escribieron en ochenta días de frenética labor y sin biblioteca. Que fuera alguno más y que tuviera algunos libros a mano no menoscaba el titánico esfuerzo de ahondamiento lógico y sistematización con que Ortega sorprende aquí a propios y extraños. Es un tópico mencionar, al respecto, la sombra de un Heidegger que acaba de trepar al pedestal de filósofo del siglo XX con su *Ser y Tiempo* bajo el brazo. La verdad es que, más que en Heidegger, en quien hace pensar la lectura de *IPL* es en el propio Husserl.

Ironizando, precisamente, sobre la oscura profundidad de Heidegger, Ortega señala a su regreso de Darmstadt que un pensador no puede ser sólo profundo y que tras la inmersión hay que regresar a la superficie con una perla que poner a la luz. En esta zambullida lisboeta de escafandrista celtibérico Ortega casi se nos ahoga y, leída la obra por encima y en conjunto, no aporta ni una pequeña concha que enseñar en la playa¹⁴. Quiere la historia que pasados esos tres meses lejos de cualquier Weimar, un Weimar nuevo, venido a menos, pero Weimar al fin, vuelva a estar disponible en Madrid como *Instituto de Humanidades*, y se ponga así un abrupto final al descomunal trabajo iniciado. Sabemos que la obra queda cortada in *fieri* y que ni siquiera se completa la primera de las tres partes previstas que son, además de la *IPL*, *El principio de la razón suficiente* y *El principio de lo mejor*.

De entre las pocas pistas que tenemos sobre el sentido de este proyecto debemos quedarnos ahora con una referencia capital que encontramos en *El mito del hombre allende la técnica*, la conferencia de Darmstadt del 51, donde leemos:

“Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérnoslo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre en la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz”¹⁵.

Aunque, desde algunos puntos de vista, el texto de esta conferencia no concuerda exactamente ni con la *Meditación* ni con la *IPL*, Ortega nos muestra aquí de nuevo, y hablando precisamente de la técnica, una motivación clave en la *IPL*. La motivación es patente cuando se comprueban unas pocas fechas: Ortega vuelve a su técnica en la medida en que se siente impelido a distanciarse de Heidegger. Y para ello emprende un ingente tratado sobre la relación entre *posibilidad, necesidad y efectividad*; es decir, sobre la *modalidad* del ser. Aquí está el hilo de Ariadna que nos abre el proyecto argumental sin cuya realización, según el propio Ortega, la doctrina de la razón vital no quedaría debidamente fundamentada.

“En 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el “replanteamiento del problema del ser” e invitaba a mis discípulos

¹⁴ La reseña de Gustavo Bueno a la *IPL* aparecida en la *Revista de Filosofía* (Nº 68) de 1959 es paradigmática en este sentido. Con todo, parece sólida la interpretación tradicional de la *IPL* como un esfuerzo por mostrar que todo discurso racional se apoya de manera explícita o implícita en creencias y que el único *primer principio* metafísico riguroso –también en el sentido más lógico-formal de la argumentación filosófica– es el vivir propio. No es intención de este trabajo cuestionar esta interpretación general, que parece acertada en su generalidad, ni, mucho menos, agotar la relación entre Ortega y Leibniz, que desborda el marco de esta obra y que, probablemente, encuentra en las nociones de mónada y de sustancia activa de éste último unos nexos argumentales más básicos que los de la principialidad.

¹⁵ *El mito del hombre allende la técnica* (VI. 814).

a que organizarasen sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto. (...)

En 1925 yo enunciaba mi tema –algunos de mis discípulos podrán recordarlo– diciendo literalmente: 1º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto este significa un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3º, pero es preciso integrar el método fenomenológico, proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee; 4º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”¹⁶.

La declaración de la *IPL* tiene, para el lector habitual de Ortega, un matiz dramático que no se puede soslayar. Pocas veces, tal vez ninguna, ha puesto Ortega tan claramente a la vista sus cartas ante el lector. El Ortega de la *IPL* se nos presenta urgido por su propia trayectoria profesional a tratar de cierto tema todavía no trabajado en su producción pero ineludible: *el de la relación entre ser posible y ser efectivo*, a los efectos de fundamentar debidamente una doctrina de la razón vital que no siente, sin ello, debidamente fundada ni perfilada frente a Heidegger y la fenomenología.

Sin embargo, a partir de esta declaración, el sentido de la argumentación de la *IPL* deja de ser explícito y tenemos que jugar a adivinar adónde quería ir a parar el autor. O, incluso, adónde no quería ir e iba sin querer, porque la *IPL* no es solamente una obra interrumpida; es, ante todo, una obra fallida. Asumida por el lector la sugerencia metodológica de abordar la cuestión en espiral, como en el sitio de Jericó, que el propio Ortega nos hace, al final no sólo se levanta el sitio sino que se olvida decir qué estábamos sitiando. Importa, pues, destacar que en este mismo momento entramos en el terreno de la ficción argumental y la conjetura razonable. ¿Qué vínculo crucial vislumbra Ortega entre la modalidad ontológica, los principios de la metafísica leibniziana y la doctrina de la razón vital?

Nuestra propuesta de trabajo ahora es simple. Vamos a sustituir la penúltima palabra de la larga cita que precede y allí donde dice: *este fenómeno sistemático es la vida humana* leeremos: este fenómeno sistemático es la técnica humana. Con esta maniobra se iluminan algunos niveles de comprensión de la *IPL* que, ciertamente, merece la pena explorar.

El primer nivel de lectura se refiere al problema de la modalidad como marco lógico ineludible de la propia ficcionalidad humana. La inteligencia fantástica, en su función primordial de soñar y pergeñar mundos posibles, asume ya la restricción lógica de lo componible –tanto dentro de cualquier mundo efectivo como en el juego de los diferentes mundos posibles– como límite intrínseco del proyectar humano. Es decir, justamente eso que Freud desactiva en el *ello* al colocar su capacidad de deseo más allá del principio de realidad. Lo que hace pensable este mundo es que otros mundos son imaginables, "pero lo que hace imcompensables a esos otros mundos es que comparten una ontología fundamental con éste. 'Según

¹⁶ *IPL*, Parag. 29 (IX. 1119).

la célebre propuesta de Kripke esta ontología común debe respetar, al menos, el principio de contradicción y el de tercio excluso en algún nivel del discurso. Pero no basta con eso para dar cuenta de la efectuación de un estado de cosas preciso entre otros igualmente posibles. Una ontología capaz de explicar todos los mundos posibles no explica nunca realmente “este” mundo concreto –ese era precisamente el problema del materialismo, para Bergson, que explicaba cualquier universo posible¹⁷. De ahí la reiterada preocupación orteguiana por prevenirnos contra esa creencia que desactiva todas las demás y bloquea cualquier forma tanto de racionalidad como de deseo: *la creencia de que todo es posible*. Lo que se esconde tras esta motivación orteguiana no es trivial, un universo idiota no puede alumbrar sentido alguno para la acción humana –el gran descubrimiento del siglo XIX– pero una *facticidad* pura tampoco.

Un segundo nivel de lectura que aporta la consideración tecnológica de la IPL radica, precisamente, en el optimismo orteguiano. Optimismo tecnológico y, desde éste, optimismo ontológico. Incluso en el destierro lisboeta, incluso sin libros ni alumnos, incluso en la Europa del año 47, *precisamente en la Europa del año 47*, La IPL se concibe como una formidable declaración de optimismo ontológico-trascendental. Lo que Ortega explora en ella, en definitiva, es cómo el sentido del principio de identidad se fundamenta en el del principio de *razón suficiente*, y éste, a su vez, en el del *principio de lo mejor*. Lectura que discurre en una dirección exactamente contraria a la interpretación que Bertrand Russell propone en su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* del año 1900. Volveremos en breve sobre la importancia de esta confrontación.

Un tercer nivel de lectura, en fin, se refiere a la naturaleza misma de la argumentación que Ortega desarrolla en la IPL. Si alguna característica novedosa está patente en lo poco que tenemos de IPL esta es, claramente, su declarada vocación trascendental. En efecto, para deberle tanto al neokantismo, la figura de Kant es, posiblemente, la que más brilla por su ausencia en el conjunto de la obra de Ortega. La IPL supone un cambio fundamental –aunque no explícito– en esta dirección. Así, por ejemplo, si en 1930 Ortega se esforzaba en subrayar que los conceptos básicos de su razón vital son “ocasionales” y no trascendentales¹⁸; el Ortega de la IPL abandona por completo la contingencia de un decurso biográfico, histórico o biológico personalizado y aborda la estructura intrínseca de la racionalidad humana desde una metafísica de la *ejecutividad* que es, de nuevo, la que funcionaba en la *Meditación*. Por eso mismo, la modalidad ya no se refiere primordialmente al *ser humano*, o al del *ser para mí*, o a la estructura del *ser en la conciencia*, sino que se vuelve al ser como predicado universal, al ser de autores como Escoto, Suárez y Arriaga, que Ortega desem-

¹⁷. La lógica y la teoría literaria actual han caminado ya mucho por esta senda y nos muestran hasta qué punto también lo deseable, lo creíble o imaginable, por fantástico que sea, se nutre siempre de una red de posibilidades y composibilidades lógicas cuya “determinación” final es crucial para alumbrar sentido en cualquier relato humano. Lavocat, F. (ed.) *La théorie des mondes possibles et l'analyse littéraire*, CNRS, 2008.

¹⁸. “De ahí que los conceptos raciovitales sean de tipo ocasional. Así todas las vidas lo son porque, en cada una, la vida significa una realidad distinta: distinta aun cuando sus atributos hasta el último fuesen idénticos. Nos impondría pues la inversión del *principium identitatis indiscernibilium* en un *principium de discerniendo idéntico*”. (VII.198) Publicado por primera vez por Paulino Garagorri con el título ¿Qué es conocimiento? el interesante curso del año 29 *La vida como ejecución. El ser ejecutivo*. Se contiene hoy como obra independiente en el tomo VIII obras completas referidas Es precisamente de este curso, a nuestro juicio fundamental para trazar el hilo de nuestro Ortega paralelo, de donde tomamos la expresión *ejecutividad*.

polva en su *IPL*. Querer hablar propiamente del ser hablando sólo desde el *Dasein*, nos dice Ortega, es, sencillamente, hacer trampa¹⁹.

Ortega concibe, pues, su proyecto filosófico final como un análisis fenomenológico-trascendental de la *ejecutividad* como fundamento de la razón de todo ser, y la ejecutividad es siempre cosa de dos, o mejor dicho, de uno entre cosas y con cosas, es decir, de verdaderos *campos pragmáticos*²⁰. Por eso le importa tanto a Ortega destacar que no es verdad que la pregunta por el ser surja cuando nos fallan las interacciones pragmáticas con las cosas, y por eso también Ortega cobra plena conciencia de esta divergencia radical con Heidegger precisamente recuperando su doctrina sobre la técnica²¹. No se puede despachar el *ser* de quien se pregunta por el ser del martillo, por un lado, y el de los martillos por otro, porque la pregunta clave sigue remitiéndose a un ser y previo al *sein*-martillo y al *Dasein*-carpintero. Es preciso denunciar, por tanto, *el mito del Dasein allende el martillo*.

V. Tecnología y entendimiento agente: el logos de las cosas del mundo

Se percibe ahora con claridad que en la *IPL* se está buscando, de hecho, una ruptura radical con las metafísicas de la *facticidad*. Pero, claro está, llevar a cabo esta ruptura no es tan sencillo. Ortega se debate ante un dilema inherente a su propio pensamiento. Por un lado, quiere mostrarnos la *vida* como contingencia que no rinde pleitesía a ningún entramado previo de racionalidad lógica u ontológica. El hombre es un ser *naturalmente* imposible pero efectivamente real, y dar razón de este *factum* primordial no es la cuestión en absoluto²².

Pero en este mismo sentido hallamos de nuevo en la *IPL* otra clave que reviste un especial interés. En un momento crucial de su argumentación Ortega incluye una amplia digresión en la que expresa su convicción de que el *entendimiento pasivo* aristotélico es en definitiva y en rigor *la imaginación*. Aunque el contexto inmediato de la observación es, claramente, una crítica al platonismo y a Husserl, se impone de nuevo la conexión con la función primordial de su razón fantástica²³. Queda así sobre la mesa otra pregunta que Ortega no llega a formular expresamente pero que sobrevuela desde este momento toda su argumentación: ¿y el *entendimiento agente*, entonces, cuál es? Es decir: ¿cuál es el *logos* del mundo?

Está claro que en la obra de Ortega la naturaleza no puede obrar ya como fundamento de la técnica. Pero la razón vital es ejecutividad de cosa entre cosas, y “el mundo” que configura esta ejecutividad debe tener alguna estructura propia por mínima que sea. De ahí que la ex-

¹⁹. *I.L.P.* Parag. 29. (IX.1121).

²⁰. Tal es precisamente el título y el tema del último de los cuatro textos que conforman *En torno al coloquio de Darmstadt* en la edición de Garagorri, en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982.

²¹. *I.P.L.*, Parag. 29, (IX. 1122).

²². Cf. *Del optimismo en Leibniz*, de 1947, (VI. 509). Creo que esta especie de *epojé* vital no refleja en absoluto ni el planteamiento ni la intención de *IPL* ni permite justificar ese magisterio insobornable de las cosas que haría de su ejecutividad algo radicalmente distinto del *Dasein*. Aunque Ortega propone en momentos como éste esta aproximación al *principio de razón suficiente*, es evidente que, desde ella, no se puede desmarcar del planteamiento heideggeriano ni apelar a ningún *logos* intrínseco a las posibilidades del mundo, un *logos* que es necesario para fundamentar tanto la limitación de posibilidades existenciales –sin la cual no hay verdadera capacidad de desear–, como la efectividad del artefacto humano como objeto realmente cósmico.

²³. *I.P.L.*, parag. 18, (IX.1022).

tensa nueva nota sobre Husserl del párrafo 18 se vertebró sobre esta declaración: "... hay que resolverse, por fin, a hacer algo que, aunque parezca increíble, nunca se ha hecho y es preguntarse perentoriamente por qué hay en el Universo algo –sea lo que sea– que nos obligue a llamarlo inteligible; por tanto en qué consiste la inteligibilidad de lo inteligible, a parte rei"²⁴.

En muy pocos lugares de su obra Ortega está tan lejos de Heidegger y es, precisamente, en este punto, donde la acción técnica humana se convierte en el nuevo motivo crucial. Así, en el contexto de la técnica orteguiana, el mundo aparece ahora como una verdadera *estructura* en sí mismo. Y ha de ser necesaria y propiamente estructura porque es realidad radicalmente abierta a la proyección humana pero también, al mismo tiempo, realidad en la que no todo es posible de cualquier manera. Sin ello el fantasma poderoso de Nietzsche y el poeta superhombre que configura su propio universo con su propio lenguaje ronda demasiado cerca²⁵. Ese mundo que es siempre conmigo y yo en él contiene artefactos cuya eficacia y esencia incluye, entre otras cosas, una *kénosis* de cualquier yo, un estar y funcionar por sí mismos. Justamente por eso, la doctrina orteguiana de la razón humana, tal y como se expresa en su *Meditación*, no cierra sólo el recurso explicativo a una naturaleza como instancia de sentido, sino que cierra también todo ese repertorio floreciente de metafísicas de la facticidad que ensaya el siglo XX. El mundo exige siempre una naturaleza propia, no puede ser sólo *lo que nos es dado –lo que nos es verdaderamente dado*, bromea ya un Ortega joven con Miguel de Unamuno, coqueteando entonces aún con el sentimiento trágico de la vida, *son "palos"*²⁶–, y tampoco es cualquier cosa se nos ocurra imaginar, temer o desear. *Si la vida es la función, el mundo es la estructura*.

Presenciamos, pues, de la mano de Leibniz, un dilema argumental que recorre toda la obra de Ortega y que adopta fundamentalmente la siguiente forma. Sólo hay dos formas de sobrepasar el *principio de razón suficiente* como expresión neta de la racionalidad moderna. La una, sugerida sin querer por el propio Leibniz en su "rectificación" del *argumento ontológico*; postulada también desde un punto de vista "empírico" en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de Schopenhauer, y referida por el propio Ortega en alguna ocasión; es la denuncia expresa del postulado subyacente según el cual *aquello que es real debe ser, por ello mismo, posible*²⁷. La realidad no debe pleitesía alguna a la lógica de la posibilidad, es *facticidad mera y absoluta*. Desde aquí podemos ir al más "coherente" de los irracionalismos o bien hacia aproximaciones al sentido del ser que son ya –irremisiblemente en el 47– *heideggerianas*, le guste a Ortega o no, y que remiten alguna contingencia primordial elegir entre una nutrida carta de existencialismos contemporáneos: vivencia, vida, libertad, situación, presencia del otro, etc. Se comprende que uno de los Ortegas, el menos *racio y más vita* del raciovitalismo –el que se demora en Weimar–, se encuentre aquí más a gusto. Pero desde aquí se queda fuera la "ejecutividad" humana y ese *entendimiento agente*

²⁴ (l.c.).

²⁵ "Es demasiado fácil pensar. La mente en su vuelo apenas encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención". *Meditación*, XII (V.603).

²⁶ "Lo positivo son los palos. ¿No buscan los filósofos lo fáctico, lo dado, *lo gegeben*? Ahí lo tienen: ¿qué es lo que nos es dado? Palos. Ahora bien, ¿a quién le dolían menos, a D. Quijote o a Sancho?" *Carta a Miguel de Unamuno* del 10 de febrero de 1907. En *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid, 1987, p.163.

²⁷ *Del optimismo en Leibniz* (VI.531).

a cuya función apunta la IPL. Es decir, la razón fantástica se queda en puro fantasear y la *Meditación* –y con ella la propia técnica humana– no tiene cabida. En un enfoque tal, la técnica es la última quimera –cuando no pesadilla– del espíritu.

La otra opción es avalar el sentido del *principio de razón suficiente con el principio de lo mejor*, es decir, justamente, por el optimismo ontológico. Lo que esta lectura de Leibniz sugiere es que si el ser no es realmente bueno –o mejorable– en sí, entonces no es racional. Claro está que este bueno tira más a “perfectible por la libertad humana” que a consumado ya en su perfección, como Ortega reprocha con verdadero enojo a Voltaire que disfrazara a su público²⁸. Pero a donde vamos, en suma, es a que toda la estructura de la razón vital depende de que nuestra praxis imprima verdadero sentido en el mundo de las cosas y es, precisamente, desde este sentido impreso en las cosas desde donde el problema ontológico reaparece ante todo como un problema de realización de posibilidades, es decir, de *modalidad*.

Al buscar una ontología intrínseca a la realización de mundos posibles, Ortega asume que sólo la doctrina sugerida por primera vez en su *Meditación* puede atestiguar que él no es Heidegger y que su *razón vital* estaba ya pergeñada antes de *Ser y Tiempo* y en coordenadas distintas. Por eso en su *IPL* Ortega viene a declararnos que hasta ahora sólo ha desarrollado una parte de su razón vital, pero falta aún por desarrollar esa otra mitad que linda con el dato primordial de que el hombre trae al ser efectivo seres posibles –libros, locomotoras y mandolinas– pero no de cualquier manera posible ni por cualquier razón posible. Para justificar esta situación es preciso explorar, pues, cierta estructura trascendental que es inherente a lo dado, a lo posible y a lo efectuado. La vida, como realidad radical, no contiene sólo la facticidad de un mundo ya fabricado ante mí, sino la de un mundo fabricable y fabricado por mí sin el cual no se justifica la llamada orteguiana a salvarnos con las cosas. En definitiva, lo que se vislumbra en la *IPL* es que la pregunta final de nuestra inteligencia filosófica –y de nuestra ontología– no es tanto *qué hay sino qué puede haber*.

VII. Tecnología y realidad abierta

Llevar hasta el final su propia filosofía de la técnica le hubiera exigido a Ortega una revisión de la filosofía contemporánea, y de la suya propia, mucho más sustancial de lo previsto, y le hubiera comprometido, en suma, con una clase de argumentación metafísica que violenta de raíz esa superación de toda metafísica tradicional que parece definir *el progreso* de la filosofía actual. Ortega tantea este dilema en la *IPL* y lo rehúye en otros muchos lugares porque admitirlo sitúa su doctrina demasiado en línea con el idealismo alemán, que no en vano es la tentación final permanente del raciovitalismo y también, no lo olvidemos, la tradición metafísica que primero descubre la filosofía de la técnica y que más a gusto se encuentra en ella. Como ya afirmaba Novalis –el mismo que echaba en falta una *fantasía trascendental* en Fichte–: “De la imaginación productiva deben deducirse todas las facultades, todas las actividades del mundo interior y del mundo exterior”²⁹.

²⁸. O.c. (VI.522).

²⁹. La cita se recoge al comienzo del *Ensayo sobre el sueño de la tierra*, de Gastón Bachelard, precisamente de 1947 y que, curiosamente, no cita a Ortega pero se remite a Miguel de Unamuno. Particularmente sugestivo para una filosofía de la técnica es su capítulo II: “La voluntad incisiva y las materias duras”.

De ahí el embarazo y malestar del Ortega más exotérico con su *Meditación*, y de ahí también el embarazo del gremio filosófico actual para con una filosofía de la técnica cuya vocación hacia la “filosofía primera” es inextirpable, así como la incapacidad de tantos enfoques filosóficos que —especialmente en Europa— tienen vetado este tipo de excursiones. Así se entiende también, mal que nos pese a los orteguianos, que el único gran pensador europeo contemporáneo que tiene franco el camino para pensar la técnica desde una ontología, es decir Heidegger, sea hoy por hoy el pensador más leído, imitado y denostado —es decir, productivo— en esta materia.

Pero entre todas las salidas pergeñadas por este conato de ontología modal que supone IPL hay una que me parece particularmente interesante rescatar —a modo de digresión final— como la que podría haber sido una contribución sustancial de la obra de Ortega: la que presenta el universo como una *verdadera estructura de elección*. Tenemos que el mundo sólo puede ser humanamente pensado, percibido y manipulado como correlato trascendental de nuestra racionalidad ejecutiva. He aquí ese particular entendimiento agente que buscábamos. Se invierte, pues, radicalmente el sentido de la acción formal del intelecto que ahora va del sujeto proyectante a la efectividad del artefacto y no, al modo tradicional, de la forma natural, ya producida por el entendimiento agente, al entendimiento pasivo. Puede verse, así, la doctrina de la inteligencia humana en la *Meditación* como la contradicción más rigurosa del célebre resumen de Duns Escoto: *el entendimiento pasivo es el que se hace todas las cosas y el agente el que hace todas las cosas*³⁰.

Efectivamente, el mundo suscita, determina y acoge la ejecutividad humana no sólo en su sentido tradicional de lo “agible” —terreno en el que el raciovitalismo de Ortega se encuentra tan a gusto—, sino también y sobre todo en el de lo “factible”, que es donde verdaderamente se juega esta ejecutividad y donde Ortega empieza a titubear. En ese bloque indisoluble que forman, para Ortega, el yo, las cosas y el mundo, la acción productiva descubre que tanto la inteligencia humana como el propio mundo sólo son concebibles bajo la forma de estructura ontológicamente abierta a la realización de artefactos y ello de manera tal que —parafraseando al propio Kant— se puede decir que *la condición de posibilidad de nuestra fabricación del mundo es la condición de posibilidad del mundo mismo*. En esto consiste el *quehacer* más radical del radical *quehacer* que es la vida humana, una vida que se expresa paradigmáticamente en la acción técnica, una acción que es inherentemente optimista.

Pero este optimismo no puede fundamentarse —y desde luego menos que nunca en el contexto del 47—, en una constatación antropológica experimental —al estilo de Rousseau—, pues ni la naturaleza ni la historia humana lo avalan, sino que debe llegar a un nivel mucho más profundo de confrontación con *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de Schopenhauer. La tradición de racionalidad occidental, en su prístina versión leibniziana, ha ser radicalmente reformada, pero debe salvarse su racionalidad intrínseca y esto es tanto como decir que debe hallarse una nueva fundamentación ontológico-trascendental de su optimismo distinta de la del Dios Ilustrado. Ahora bien, una vez constatada la posibilidad real de que la historia humana descarrile, y una vez desactivada la función metafísica de la naturaleza —como mero objeto del saber científico natural—, queda una vía trascendental que

³⁰. *Comentario al De Anima*, III, 5.

todavía puede apelar a algo. Puede apelar a que eso que llamamos la realidad comparece como verdadero espacio de verdadera proyección, elección, ejecución y creación por parte del hombre.

La acción creadora del hombre revela, así, un mundo cuyo rasgo ontológico primordial es, *ante todo*, el de consistir en verdadera estructura de verdadera acción proyectiva, y en tanto que verdadera estructura de elección y producción estamos ante una realidad esencialmente abierta. Es decir, ni absolutamente necesaria –como sugiere ese spinozismo cuyo mejor antídoto, según Ortega en *IPL*, es precisamente Leibniz–, ni tampoco arbitraria porque, como también Leibniz explora mejor que nadie, aunque todo lo posible es ya a su manera real y comporta una exigencia de realidad intrínseca, no todo es realmente componible.

En la medida en que la peripecia orteguiana tenga valor ejemplar para la filosofía de la técnica contemporánea, esta triple condición del mundo como estructura de decisión, no arbitraria, y no necesaria, que define la propuesta a la que se habría enderezado la *IPL*, puede considerarse también como un verdadero *prolegómeno a la metafísica del porvenir*. Y sólo en este contexto se entiende la tensión y el drama de Ortega cuando como europeo y exiliado en 1947, toma la pluma para recordarle a Europa que su filosofía más sana y vigorosa, más europea en suma, debe hundir su raíz en el optimismo pragmático leibniciano.

En efecto, existen determinadas afirmaciones sobre la naturaleza de la realidad que lo que hoy llamamos ciencia no puede fundamentar en virtud de su propio método. De hecho, son afirmaciones de naturaleza metateórica que, sin embargo, involucran modelos y definiciones cruciales acerca de nociones como existencia, realidad, ser, dato, hecho, conocimiento, universo, etc. La excesiva potencia teórica y la nula o problemática falsabilidad científica de estas afirmaciones no deben llevarnos a despreciar, sin embargo, su genuina función epistemológica. Los europeos hemos pasado los últimos doscientos años más o menos convencidos de que tales afirmaciones no eran objetivamente significativas o no eran necesarias para el verdadero progreso de nuestro saber. Pero si algo deja claro nuestro presente estadio tecnológico es que los modelos de racionalidad basados en esta convicción son incapaces de explicar y orientar normativamente nuestro cambio tecnológico. El proyecto de una racionalidad pura práctica fundada exclusivamente en la *autonomía* del sujeto y el *contrato* entre sujetos, es incapaz de hacerse cargo del cambio tecnológico como vector crucial de racionalidad humana. Como, además, el contexto tecnológico del siglo XX ha desactivado categorías epistemológicas tan básicas como las de *naturaleza*, *teoría o ciencia* en su sentido tradicional básicamente consensuado desde los griegos; el saber humano se encuentra hoy en una situación en la que, como señalaba Dewey, ni la certeza puede vindicarse como un rasgo esencial del conocimiento objetivo ni la ausencia de riesgos personales o compartidos como un rasgo de racionalidad ético-social.

Entre las más fértiles y cruciales de tales afirmaciones en el pensamiento contemporáneo se encuentra, precisamente, la de que eso que llamamos realidad, universo real, o lo real en sí es, ante todo, una estructura verdaderamente abierta. Con distintos matices y registros vemos esta intuición operativa en obras tan dispares como las de Popper, Wittgenstein, Bergson o Zubiri. Posiblemente una de sus formulaciones más rotundas es la teoría de la “infradeterminación” teórica de la realidad que defiende Quine³¹. No se trata sólo de que

³¹ Cf. Quine, W.V.O., “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962.

con el actual nivel de nuestros conocimientos sobre el universo la interpretación teórica del mismo esté abierta –lo cual, aunque sea obvio, no deja de ser importante–; lo que se dice es que, aunque tuviésemos la más plena y perfecta noticia del universo, la totalidad teórica de los datos que podría aportar a la inteligencia humana su comprensión final seguiría abierta. Y es en este contexto donde la filosofía de la técnica contemporánea –la de Ortega y la de todos– se encuentra abrumada por la magnitud de la tarea que le corresponde, porque caemos en la cuenta de que la verdad última del universo –material– es la verdad última de su relación –técnica– con nosotros, y aquí es donde nuestros planes en él y con él desempeñan un papel fundamental sin el que no puede desentrañarse ninguna “verdad” que concierna objetivamente al ser. Esta sería la *tercera vía* entre Leibniz y Schopenhauer buscada por Ortega.

La constatación de que la realidad es una estructura abierta no es filosóficamente trivial porque de hecho no es compatible con algunas teorías metafísicas que presentan hoy la realidad de la que se hace cargo la técnica como una estructura realmente cerrada o irracional o absolutamente incognoscible en *sí misma*. Ninguna de estas hipótesis puede admitir, de hecho, la técnica como acción real del hombre en el mundo. Al afirmar, desde la creación técnica, que la realidad, en todos sus niveles, es una estructura abierta, el mundo se postula como un verdadero sistema en el que incluso los supuestos de una complejidad infinita, o de una ausencia de fundamento temporal resultarían compatibles con una racionalidad práctica intrínseca. La irracionalidad del mundo sólo podría fundamentarse en la refractariedad absoluta del ser a los planes y motivos del hombre. Por eso es filosóficamente crucial que el mundo sea objetivamente capaz de asumir sentido y, en definitiva, de operar el bien. No es necesario afirmar, con Leibniz, que este mundo es el mejor sistema posible para que el hombre haga la mejor técnica posible. Tal vez nuestro mundo no sea el más diseñable de los mundos –o tal vez sí–, pero desde luego es un mundo lo suficientemente diseñable como para que la humanidad aspire a redimirse –si no sólo, al menos también– por la clase de técnica que hace en él.

Por ello, y por cerrar, de la mano de Ortega, la analogía con la clásica argumentación kantiana, podríamos decir ahora que el cometido último de la filosofía de la técnica en nuestra nueva situación tecnocultural es el de *custodiar la apertura del ser al bien*. Una apertura epistemológica, ontológica y moral que sólo es posible comprender y valorar adecuadamente desde la propia filosofía de la técnica. Lo que nuestra técnica enseña al filósofo hoy es que ya no podemos hablar del ser humano hablando sólo del ser humano ni del universo hablando sólo del universo. En tanto el ser humano es, ante todo, un verdadero hacedor de mundos posibles tenemos que habilitar de nuevo un acceso al ser en todas sus acepciones modales. En realidad, nada de esto es tan extraño si reparamos y admitimos que *sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido jamás*. Así, ni más ni menos. Porque el hombre es *el animal de la razón y la razón es la imaginación que funciona*.

Sobre el autor

Ignacio Quintanilla Navarro: Nacido en 1960, doctor en filosofía y licenciado en psicología industrial ha impartido docencia en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y actualmente es colaborador habitual de la Escuela de Filosofía de Madrid. Sus áreas de investigación habituales son teoría del conocimiento, historia de la filosofía moderna y contemporánea y filosofía de la técnica. En todas ellas ha publicado diversos artículos y monografías. La última es *Techné, la filosofía y el sentido de la técnica*, Common Ground Publishing, 2012.

Artefactos y paisajes de cultura artificial

Fernando Broncano, Universidad Carlos III de Madrid, España

Resumen: A propósito de la importancia que Ortega concede al entorno, en este trabajo entendemos el entorno desde la noción antropológica de cultura material como un horizonte de posibilidades creadas por nichos de artefactos. Se examina en primer lugar la noción de los artefactos funcionalista y se expande hacia una analogía entre artefactos y conceptos.

Palabras clave: Filosofía de la técnica, artefactos, cultura material

Abstract: À propos of the importance given by Ortega to the environment, in this work we understand the environment from the anthropological notion of material culture as a horizon of possibilities created by artifacts. We first examine the functionalist notion of artifacts and extend it to an analogy between artifacts and concepts.

Keywords: Philosophy of Art, Artifacts, Material Culture

“De donde resulta que estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay – sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay. Pues bien; éstos son los actos técnicos, específicos del hombre”. (*Meditación de la Técnica, Obras Completas* vol. V, 558)

DE LAS ILIMITADAS lecturas de la *Meditación de la Técnica*, elegiría aquella que considera que Ortega lega a la historia de la filosofía y a la historia de la filosofía de la técnica la tesis del exceso humano sobre el cauce de las fuerzas naturales, la superación del reino de la necesidad y la aparición de un nuevo reino de deseos en el que se habría instalado la cultura como producción de un ser técnico. Ortega navega solitario en las aguas de la filosofía de la técnica del siglo XX en el que domina el determinismo. Existir con un pie dentro y con otro pie fuera de la naturaleza, ésa es la cuestión. En la sección “El estado tibetano”, Ortega había expresado cuán confundidos están quienes creen en alguna forma de determinismo geográfico respecto a la cultura: el budismo nace en la India tropical pero se desarrolla en las frías cumbres del Himalaya. Ortega captó bien cuál habría de ser el sino de la filosofía de la técnica: un determinismo que él observaba como geográfico pero que en décadas posteriores habría de manifestarse en las más diversas formas, incluidas aquellas que hacen de la técnica una suerte de destino, o, en el extremo contrario, un mero reflejo de las fuerzas sociales. En cualquier caso, Ortega ha entrevisto dos peligros para el pensamiento: el que se crea cuando pensamos en términos de “externo” e “interno” y el que lo hace cuando abandonamos la contingencia y la imprevisibilidad en la que está sumida la historia humana para buscar fuerzas ocultas legaliformes. Tenemos aquí dos intuiciones diferentes respecto a las presiones que configuran la cultura material: fuerzas externas de carácter determinista que se unen en una mala concepción de las condiciones en las que se hace posible la imaginación creadora. Se piensa la imaginación (y sus productos) como un instrumento plástico en manos de fuerzas poderosas externas a ella. Pero no hay

Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad

Volumen 2, Número 1, <<http://tecnociencia-sociedad.com>>, ISSN 2530-4895

© Global Knowledge Academics. Ignacio Quintanilla Navarro. Todos los Derechos Reservados

Permisos: soporte@gkacademics.com

Republicado de *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2(1), 2013 (pp. 19-42)



tal cosa en la historia de la especie humana como un “medio externo” que “determine”: el entorno es ya un entorno constituido por las propias actividades e imaginarios de sus habitantes. Es una de las enseñanzas más certeras de la *Meditación de la técnica*. Y lo mismo puede aplicarse a las fuerzas sociales: son ya ellas mismas producto de los imaginarios y de los artefactos que presuntamente configuran.

Con el propósito de honrar la anticipatoria intuición orteguiana pretendo exponer y defender la tesis de que los artefactos son entidades que se individuían como trayectorias errantes en la cultura material. Al igual que los individuos, su identidad no está conformada por sustancia alguna sino por continuantes que sufren una historia contingente y disfrutan de identidad a lo largo del periodo en el que el núcleo de las capacidades de dicha entidad se preserva. Los artefactos, como las personas, no tienen esencia: tienen historia. Pero ¿en qué espacio realizan tal historia? Mi convicción es que deberíamos situarnos más allá de las dicotomías en las que se sitúan tanto los debates de la identidad personal (cuerpo/mente) como los debates de la identidad de los artefactos (estructura/función). Este espacio sería el que los antropólogos llaman “cultura material”. Está constituido por el conjunto de los artefactos pero incluye también las habilidades de uso y diseño, los componentes simbólicos asociados y las prácticas en las que están implicados tales artefactos. Si la agricultura, por ejemplo, pertenece a la cultura material de las sociedades agrícolas con su entorno de artefactos, hábitos, saberes y prácticas, la identidad, pongamos por caso, de un arado, existiría sólo contra tal trasfondo de una cultura material sin la que no podría entenderse, por ejemplo, la transformación del arado romano en el medieval arado de vertedera. El arado definiría así una historia que hace de este artefacto un objeto singular que no puede ser reducido a una forma con una función. Los artefactos serían objetos que nacen y existen en relaciones de producción históricamente singulares; que transforman y son transformados por estas relaciones de producción; que aparecen como objetos-clase que articulan la relación con el mundo en tanto que objetos-clase, es decir, que su existencia es individual pero en tanto que es reconocible como membresía de una clase y que, finalmente, su novedad consiste en reconfigurar continuamente el espacio de posibilidades que conforma el horizonte de acción de una persona o comunidad. En tanto que tales, los consideraré “operadores de posibilidad”. En estas pocas ideas se resume mi forma de leer el texto orteguiano.

Artefactos como funciones

La extraña familiaridad que tenemos con los artefactos nos hace descender a los más profundos estratos de la metafísica occidental. En el mundo platónico del *Timeo*, el cosmos deviene un artefacto-animal en las manos de un artesano, en la sombra del mundo de las ideas, en un ser híbrido entre la necesidad y la intención. En 1802, William Paley en su *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* sostiene que la extrañeza de un reloj en la arena nos hace recordar que la playa misma podría ser pensada como una pieza de relojería que saliera de las manos de un dios ingeniero. Heidegger nos explica que la teodicea moderna de Paley no hubiera sido posible sin la técnica como ontología. Esa cercanía con la que acogemos a los artefactos nace precisamente de la extrañeza que nos produciría una naturaleza sin ellos. Sólo hoy, cuando

estamos a punto de completar la tarea de convertir el mundo en un artefacto, imaginamos la naturaleza desnuda, precisamente porque la sabemos ya convertida en parque natural al cuidado o al descuido de sus guardianes. ¿Cómo pensar los artefactos en un mundo que es él mismo pensado como artefacto? La sombra de la ontología de la modernidad se proyecta sobre los intentos contemporáneos de pensar la técnica. O bien se piensa en términos de pura herramienta, de estructuras relacionales medios-fines, al modo de la escuela de Frankfurt y alrededores, lo que no sería sino una nueva imagen secularizada de la teodicea moderna, o bien se integra la técnica en la parte más artefactual de la imagen moderna, en la idea de consecuencias de la acción intencional: los artefactos devienen en esta segunda opción objetos funcionales, objetos cuya diferencia es ser funcionales. Esta concepción, de pretensiones más profundas que la de la relación medios-fines, presupone que los artefactos devienen en la forma humana del organismo natural, en la realización humana del cosmos-animal del dios-demiurgo artesano. En esta nueva versión de la teodicea moderna, el artesano ha sido secularizado en el relojero ciego de la selección natural, y la idea de fin que determina el medio en función que individualiza la estructura. Pero me atrevo a sospechar que es más que dudoso que el marco metafísico haya sufrido alguna alteración sustancial.

La forma más sofisticada, el último paso de la metáfora moderna del demiurgo que confiere existencia a un artefacto, es la autodenominada “Teoría dual de los artefactos técnicos”¹. En esta concepción, los artefactos se manifiestan como objetos metafísicamente heterogéneos: por un lado serían objetivaciones de las “intenciones” del autor o diseñador, constituidos pues por un elemento intencional; por otro serían estructuras físicas compuestas de materiales ordenados bajo una forma determinada por el diseño, y capaces de unos flujos causales responsables de las acciones que se lleven a cabo en el momento de su uso:

“[...] se puede decir que los artefactos tienen una naturaleza dual: son (i) estructuras físicas diseñadas que (ii) realizan funciones que refieren a la intencionalidad humana. Esta conceptualización de los artefactos técnicos como físicos y funcionales combina dos modos fundamentalmente diferentes de ver nuestro mundo. Una, podemos concebir el mundo como consistiendo en objetos físicos que interactúan mediante conexiones causales. Dos, podemos concebir que parte de aquél consiste en agentes, primariamente seres humanos, que representan el mundo intencionalmente y actúan en él sobre la base de razones. En la medida en que los artefactos son estructuras físicas, se adaptan a la concepción física del mundo; en la medida en que tienen funciones relacionadas-intencionalmente, se adaptan a la concepción intencional. Ambas conceptualizaciones son necesarias para caracterizar los artefactos técnicos. Esto hace de los artefactos técnicos objetos híbridos que solamente pueden ser descritos adecuadamente de un modo que en alguna forma combina las conceptualizaciones física e intencional del mundo” (Kroes and Meijers [2006, 2]).

¹. (Kroes and Meijers [2006, 2]) Kroes, P. A., and Meijers, A., 2006, “Introduction: The dual nature of technical artefacts”, *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37. Este número monográfico de la revista es el manifiesto del proyecto sobre la teoría dual de los artefactos.

La fuerza de esta concepción dual o híbrida está en la naturalidad con la que encaja en nuestras concepciones cotidianas de los artefactos. No es demasiado osado pensar que incluso las nociones de intención y causa deban su existencia a la centralidad que tiene la experiencia de lo técnico en la existencia humana. No debería resultar insólita la interpretación de la compleja causalidad aristotélica como originada en la experiencia técnica. Como tampoco parece inaudito encontrar este rastro en el uso técnico del término “intencionalidad”, un término que crea Brentano a partir de “intentio” para caracterizar tanto la “in-existencia” de los estados mentales como su “dirección hacia”. En ambos casos, la inexistencia y la direccionalidad nacen en la experiencia de la anticipación mental de las transformaciones técnicas. Frente a la “intencionalidad”, pero inseparable de ella, la noción moderna de causalidad se construye contra la idea de teleología o finalidad mental e instaura la dualidad en la metafísica que hemos venido en llamar “cartesiana”. Es una dualidad que la Teoría Dual acepta como una especie de destino metafísico y que resuelve en una noción que tendría incorporada en su fábrica esa inevitable dicotomía. Esta dualidad se realizaría constitutivamente en la idea de *función técnica*: “[...] una función técnica de un artefacto puede ser toscamente descrita como el rol que el artefacto ejerce en un plan de uso para tal artefacto, que es justificado y comunicado a los previsibles usuarios”².

El concepto de función tiene una historia paralela en los campos de la biología y la ingeniería, desde donde se extiende en la segunda mitad del siglo XX a la psicología bajo la sombra de la concepción informacional de la mente. Es una noción que parece recoger el estatus híbrido que los defensores de la Teoría Dual adscriben a los artefactos técnicos, del mismo modo que en la biología del siglo XX la idea de función permitió superar el vitalismo y combinar mediante la teleonomía los “fines de la naturaleza” con la estructura causal de los organismos. La estrategia funcional es sin duda la aportación más importante a la ontología dualista heredada desde el Barroco, pero ella misma es una noción que aún no disfruta de consenso entre los filósofos. Los defensores de la TD evitan la polémica uniendo en una misma concepción las varias aproximaciones a la noción de función:

“[...] la teoría se basa en versiones abstraídas de las tres teorías generales de las funciones presentes en la literatura filosófica: las teorías I(ntencionalista), (causal o de rol causal) y la E(volucionista). Estas teorías se insertan en una perspectiva de teoría de la acción y se combinan en lo que hemos llamado la teoría-ICE. Su definición central es como sigue:

Un agente a adscribe la capacidad para ϕ como función a un artefacto x relativamente a un plan de uso p para x y relativo a una descripción A , sii:

I. El agente a tiene la creencia-capacidad de que x tiene la capacidad para ϕ cuando es manipulado en la ejecución de p , y el agente a tiene la creencia-contribución de que esta ejecución de p lleva con éxito a sus fines, y este éxito se debe en parte a la capacidad de x para ϕ .

² Vermaas, P. E; Houkes, W. (2006), “Technical functions: a drawbridge between the intentional and structural natures of technical artefacts”, *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37, pp. 5-18.

C. El agente puede justificar estas dos creencias sobre la base de A; y

E. Los agentes d que desarrollaron p han seleccionado intencionalmente x para la capacidad para φ y han comunicado intencionalmente p a otros agentes u ".³

La TD tiene como principal virtud el situar la ontología de los artefactos en el marco de la teoría de la acción de un modo que va más allá de la vieja noción de instrumentos o herramientas. La cuestión central es si realmente es una superación o una mera reformulación más sofisticada. Debemos observar, en primer lugar, que la analogía entre artefactos y organismos que conforma la tradición metafísica occidental no se ha roto en esta concepción, aunque la idea funcional haya sido la estrategia más extendida para naturalizar la historia de la vida sin artesanos-demiurgos y sin vitalismos. El paralelismo es básicamente metafórico y tal vez también modelístico, pero no por ello menos poderoso en la formación de la TD. Sitúa la TD las funciones en el marco de los "planes" de acción, puesto que la teoría de la acción también hace aparecer la idea de plan como la unidad central para la conceptualización de las acciones. Pero la idea de plan tampoco fue extranjera al origen de la idea de teleonomía como sustituto de la teleología en la biología moderna: las estructuras y funciones aparecen en los organismos como fruto del desarrollo de un plan inscrito en la información biológica. La idea de que los roles causales de una función son relativos también al *blauplan* del organismo fue igualmente la idea de función que los biólogos menos orientados al evolucionismo y más defensores de la anatomía y fisiología desarrollaron en el siglo XIX. Y, en tercer lugar, la idea de que las funciones entran normativamente en la historia mediante un proceso o acto selectivo es también el tema central de los biólogos evolucionistas. Cabe la sospecha de si acaso el funcionalismo no es, incluso en esta sofisticada versión, una secularización de la teodicea natural moderna. O quizá, si no es, como la metafísica moderna misma, una sofisticada reescritura de la teoría folk de la artesanía primigenia que llena todos los relatos míticos de las cosmogonías y que en último extremo no es sino una elaboración social de la experiencia originaria de la acción humana en un entorno inevitablemente técnico. Pero esta cuestión no es banal: el que sea una superación o una mera reformulación de la teoría folk de los artefactos-organismos puede ser central para el futuro de la concepción. Pues varios de los problemas con los que se encuentra pueden heredar esta indecisión y generar dos diferentes programas de investigación: o buscar la solución en una creciente sofisticación de las definiciones y requisitos o, por el contrario, identificar los puntos metafísicos en discusión sobre los que habría que reconstruir una noción de artefacto que recoja a la vez las ideas de heterogeneidad e hibridación metafísicas sin limitarse a prolongar la idea del vulgo de que un artefacto es lo que está hecho con *tejné*.

Señalaré aquí solamente algunas de las ambigüedades y dificultades que ha encontrado la noción de función en la larga controversia que se desenvuelve desde que, desde los años sesenta, se convierte en una noción esencial en los campos de la filosofía de la mente, de la filosofía de la biología y, ahora, de la filosofía de la técnica:

³. Vermaas, P. E; Houkes, W. (2006), o.c., pp. 8-9.

1. Se ha aducido un problema de posible indeterminación que nace ya en el plano intencional de la dualidad. Maartens Frassen⁴ ha detectado la amenaza de que pudieran darse usos no pretendidos de un artefacto, de manera que las intenciones del diseñador y las del usuario no coincidiesen. Cuán generalizados sean esos desacoplamientos es una cuestión empírica para los historiadores de la técnica. En nuestra sociedad de consumo masivo de cacharros técnicos, los artefactos vienen acompañados de manuales de uso que intentan fijar el modo y las condiciones de uso. Pero a veces se producen usos creativos que producen transformaciones reales en los artefactos. La historia de los ordenadores, la de los teléfonos móviles o las bicicletas de montaña se han aducido como ejemplos de usos creativos⁵. El caso es que la indeterminación que se crea en la teoría dual de los artefactos cuando a la *intentio auctoris* sumamos las *intentio operis* e *intentio receptoris* añade un pliegue a la extrañeza de su caracterización metafísica entre lo causal y lo intencional.
2. El segundo es la propia indeterminación de la noción de función, una indeterminación que se lleva arrastrando en biología prácticamente desde sus orígenes como ciencia, desde las polémicas entre Cuvier y Geoffrey Saint-Hilaire, entre Darwin y Agassiz, entre Huxley y Owen, hasta las tensiones entre los defensores de una noción sistémica y los de una noción etiológica: en el primer caso se subraya la acción y las consecuencias que tiene el ejercicio de la causalidad en el conjunto de un sistema más amplio; en el segundo, la idea de que un cierto dispositivo causal está presente por la ventaja que da en un marco de reproducción del organismo. A pesar de que cada una de ellas recoge un elemento central de la noción, sin embargo, no ha sido posible lograr un consenso en lo que se refiere a los artefactos, puesto que la visión ingenieril de los artefactos técnicos subraya los aspectos sistémicos mientras que las visiones histórico-filosófico-sociológicas tienden a subrayar los etiológicos.
3. Una tercera fuente de problemas nace en la misma noción de dualidad que acompaña a la idea de Teoría Dual y se transmite a la misma idea de función técnica. Se trata de viejos problemas de filosofía de la mente que son pertinentes para la idea de dualidad: el primero es el viejo problema que la princesa Isabel planteó a Descartes: cómo es posible que haya una relación entre lo causal o lo intencional. Pues lo causal ya es suficiente para la producción de un efecto y quizá las intenciones no sean más que un epifenómeno como las sombras proyectadas en la pared por un mecanismo causalmente eficiente. Si

⁴. “Lo que es un artefacto, generalmente depende tanto de aquello para lo que se ha diseñado como de aquello para lo que es usado. Una consecuencia de esta concepción es que el estatus metafísico de los artefactos técnicos, en la forma de una respuesta precisa a la cuestión de qué clase de artefacto sea, o si es o no un artefacto de una clase particular, es vaga o indeterminada cuando su uso no encaja con su diseño” (Frassen, M. (2008), “Design, Use, and the Physical and Intentional Aspects of Technical Artifacts” en Vermaas, P. E.; P. Kroes; A. Light; S. A. Moore (eds) (2008), *Philosophy and Design. From Engineering to Architecture*, Nueva York, Springer. Véase también Frassen, M. (2006), “Normativity of the Artefacts”, *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37, pp. 42-57).

⁵. Bijker, W. (1997), *Of Bicycles, Bakelites, and Bulb. Towards a Theory of Sociotechnical Change*, Cambridge, MA, MIT Press.

lo que importa es la acción causal del artefacto, y es lo que importa a un ingeniero, las intenciones no ejercen otro papel que nombres para ciertas historias causales. El segundo, relacionado con el anterior, tiene que ver con la llamada “instanciación múltiple”: una función puede ser realizada por muy diversas estructuras. En filosofía de la mente este problema se trata como un problema de individuación del mecanismo causal, pero en la larga historia de la filosofía de las ciencias no es sino la vieja discusión entre estructura y función que en biología evolucionista aparece como la tensión entre analogías y homologías. La suma de ambos problemas en realidad se reduce a una sospecha escéptica sobre la fuerza explicativa de la idea de función. ¿Y si las funciones no fuesen sino el nombre que damos a historias causales que tienen un carácter individual y que solamente se pueden generalizar a efectos taxonómicos pero que no implican ninguna estructura de orden natural?

4. La cuarta veta de problemas para la teoría dual nace en el problema de la normatividad de los artefactos. La idea de normatividad tiene que ver, en un sentido muy débil, con la idea de éxito que acompaña a una acción (en este sentido puede rebajarse mucho la noción de normatividad para acercarla al mundo natural de la vida: una función es normativa en tanto que tiene condiciones de éxito). Por ejemplo, contribuye a la estabilidad a medio plazo del organismo en el que se ejerce. En los artefactos, claro, la normatividad de las funciones está relacionada con los planes e intenciones de uso o diseño. Pero, como ha sido señalado por varios autores, no queda claro cuál sea el grado de normatividad que hace de un artefacto un artefacto. Un cuchillo puede usarse como destornillador, pero esa función no afecta a su estatus normativo de cuchillo o de buen cuchillo. Intentar resolver el problema mediante una supuesta “función pretendida”, o imponiendo un manual de uso, como ocurre en los artefactos de la vida cotidiana generalmente acompañados de dicho manual, resuelve sólo en parte el problema, pues si enseña algo la historia de la tecnología es que la heterodoxia en el uso es una, si no la principal, de las fuentes de cambio tecnológico. Como ejemplifica gráficamente la imagen de Kubrick en *2001, una Odisea en el espacio*, el antropoide que mira un hueso como un martillo es quien ejerce por primera vez la inteligencia.

Todos estos problemas afectan a la Teoría Dual de los artefactos, pero infectan a todas las teorías que traten de asentar la filosofía de la técnica en la teoría de la acción sin modificar la teoría de la acción, al menos en lo que respecta a los términos dualistas de intenciones y causas en las que ha sido formulada tradicionalmente. Hay una poderosa intuición en la Teoría Dual, que es la de recoger los aspectos humanos y al mismo tiempo los propiamente técnicos sin hacerlo en un esquema meramente instrumental. Pero el problema es si la noción habitual de acción nos sirve de marco metafísico. Y sospecho que no porque esta idea de acción nos remite de nuevo a la tensión entre intenciones y causas.

Son varias las direcciones en las que se trata de superar estos problemas en la teoría contemporánea de la acción. Una de las que me parece más promisoria es la de emplazar la acción en el marco de lo que denominamos *agencia*. A diferencia de la concepción tradicional, la agencia es tan primitiva como la intencionalidad: ambas son características esenciales que determinan la existencia de un ser dotado de mente. No podemos reducir la agencia a

intenciones-mas-causas, como hace la teoría causal de la acción. La agencia, si es algo, es precisamente la capacidad de generar *ex novo* una cadena causal, de convertirse en singularidad causal, en determinación de un estado de cosas.

Lo que vamos a proponer, siguiendo esta senda, no es una teoría alternativa a la Teoría Dual, sino un desarrollo de un aspecto parcial de este programa que consiste en situar la filosofía de los artefactos contra el trasfondo de la noción de agencia. Se trata de plantear los paralelismos que se crean cuando planteamos la agencia como un concepto primitivo. En particular, el paralelismo que vamos a plantear es el que se crea entre artefactos y conceptos. La idea central es que este paralelismo no existe meramente porque haya características intrínsecas de los humanos, sino porque tales características se pueden manifestar en el ámbito de la cultura y, en particular, de la cultura material.

Artefactos como conceptos

Artefactos y conceptos forman parte esencial de la cultura humana. Los artefactos, como unidades de la cultura material; los conceptos, como unidades de la cultura intelectual. Los conceptos tienen obvias diferencias con los artefactos: no tienen carácter material (aunque sí base material) y no tienen capacidad causal si no es mediada por su base material. Por otra parte, a diferencia de los artefactos, tienen propiedades lógicas que no pueden tener los artefactos. Sin embargo, hay varias analogías profundas que derivan de su común existencia como nudos en las redes culturales.

En primer lugar, ambos definen espacios de posibilidad. Ambos, esta es la tesis, nos liberan de la necesidad del mundo en el mismo sentido, pues tanto conceptos como artefactos son ejercicios de nuestra espontaneidad. En un sentido amplio, los conceptos establecen la posibilidad de lo pensable. Como ya sabemos desde Kant, los estados mentales (intuiciones) sin conceptos son ciegos, no pueden ser reconocidos ni establecer relaciones entre sí que no sean relaciones puramente causales. Los conceptos, para usar una terminología sellarsiana, establecen el “espacio de las razones”. John McDowell⁶, siguiendo el rastro de la idea kantiana de que la espontaneidad nos hace libres, explica cómo es posible conjuntar la idea de que el mundo debe ejercer una restricción racional sobre nuestro pensamiento, y al mismo tiempo defender que el acto de pensar es en sí mismo una liberación del mundo. Cita McDowell, no casualmente, la *Fenomenología del Espíritu*: “In thinking, *I am free* because I am not in an *other*” (p. 44). McDowell comenta el parágrafo 95 de las *Investigaciones Filosóficas*:

“95. ‘El pensamiento tiene que ser algo singular’. Cuando decimos, y *significamos*, que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho: sino que significamos que *esto y aquello-es-así y asá*—pero esta paradoja (que tiene la forma de una trivialidad) puede también expresarse así: se puede *pensar* lo que no es el caso”.

La forma de la paradoja que señala Wittgenstein es que si podemos pensar que tal y tal cosa

⁶ McDowell, J. (1994) “The Unboundness of the Conceptual”, Lecture II, en *Mind and World*, Cambridge, Cambridge University Press.

es así y así también podemos pensar que no lo es. Pero este “poder” es precisamente el poder que nos dan los conceptos y que no puede darnos la realidad pura en tanto que cadena necesaria de causas. La realidad, explica McDowell, ejerce de constricción racional: a causa de la receptividad de la experiencia, estamos inmersos en la realidad, pero a causa de la espontaneidad que entrañan los conceptos podemos movernos en un espacio nuevo de posibilidad.

Los conceptos, la libertad y la racionalidad están profundamente relacionados:

“Si un animal tiene en su repertorio de conducta una concebida adecuadamente como huida, debe ser capaz de discriminar (quizá no con mucha precisión) entre situaciones que tienen peligro para él y situaciones que no. Pero, dada mi estipulación, esta habilidad de discriminar no basta para tener el concepto de peligro. Tener este concepto requiere un sujeto que pueda responder a la peligrosidad dando cuenta de ella en el razonamiento”⁷.

Al actuar mediante un concepto, el animal racional establece una razón para su acción, que por ello mismo abre un espacio de libertad: ante el peligro forma una razón para la huida, pero también podría haber formado una razón para no hacerlo. La posibilidad está en el mismo corazón del concepto de “peligro”: podría relacionarse con igual coherencia con “huir” que con “permanecer en el sitio”.

Es obvio que los conceptos crean constricciones que asociamos con la idea de “necesidad conceptual”. Un concepto se relaciona con otros conceptos bajo relaciones de posibilidad y de necesidad. Los espacios de posibilidad están delimitados por las relaciones de necesidad lógica que crean los marcos de los conceptos empleados. Estos espacios de posibilidad son los que nos permiten discriminar los hechos y, por ello, dar lugar a la experiencia. Por otra parte, los conceptos permiten inferencias que, dadas las redes conceptuales, tienen un poder de multidireccionalidad, es decir, cualquier parte de la red conceptual puede relacionarse con cualquier otra parte. Esta propiedad es la que observó Quine en su crítica a los dogmas del reduccionismo y de la dicotomía analítico-sintética, y que soporta el carácter holístico de las redes conceptuales. En tercer lugar, la capacidad inferencial de los conceptos es la base fundamental de nuestra imaginación: sin los conceptos, las imágenes mentales serían incapaces de relacionarse con la realidad creando, por ejemplo, imágenes de algo no real. Es lo que nos permite entender la observación de Wittgenstein.

Esta capacidad de trascendencia de la necesidad es la más importante de las características que comparten conceptos y artefactos. Un artefacto ya es en sí un trozo de realidad que trasciende los hechos en cuanto que aparece como un objeto que no estaría ahí sin un ejercicio de voluntad creadora. Pero es que, además, su misma existencia, en un marco de otros artefactos, o de una cultura material, abre posibilidades de realidad y de acceso a la realidad que no estarían ahí sin la existencia de ese artefacto. Pensemos en lo que pudo ser para las culturas cercanas al mar la invención de los primeros botes: el mar se convirtió de una barrera en un territorio abierto.

⁷ McDowell, J. (2009), “Conceptual Capacities in Perception”, en *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 130.

Entre la experiencia mediada por conceptos y la acción mediada por artefactos hay una conexión profunda: en ambos casos el sujeto se implica en una realidad que es transformada por su propia espontaneidad, pero al mismo tiempo esta zona de interacción transforma su subjetividad. La posibilidad de negación funciona tanto para conceptos como para artefactos. Aseverar un estado de cosas bajo un concepto o producir un estado de cosas artificialmente son dos formas de trascender el orden causal de las cosas mediante un ejercicio de la espontaneidad. Puedo afirmar “llueve en la calle” porque puedo afirmar “no llueve en el despacho”; del mismo modo puedo producir alimento cultivando la tierra porque también puedo no cultivar la tierra o producir una fibra para vestidos. Que las cosas pueden ser de otro modo, debido a mi reconocimiento, en un caso, debido a mi actividad, en otro, es a la vez un ejercicio de receptividad y de espontaneidad; un efecto de estar involucrado en una realidad que se transforma y nos transforma en esa interacción.

En segundo lugar, tanto conceptos como artefactos tienen un carácter normativo. La normatividad de los conceptos está ligada al campo de inferencias permisibles que introduce su uso. Un ser pensante competente en el uso de un concepto estará capacitado para dar y pedir razones en relación con el espacio de consecuencias que abre ese concepto. Por supuesto, de manera relativa a la situación y a las propias capacidades inferenciales del sujeto. Del mismo modo, un artefacto induce un espacio de acciones que un sujeto competente puede realizar dado ese artefacto, la situación y las habilidades del sujeto. Estos espacios son normativos en el sentido de que el uso es reconocido por los demás participantes en la práctica como aceptable o inaceptable, y en consecuencia el sujeto es calificado como competente o incompetente. Un automóvil conducido por un incompetente es un artefacto peligroso para la supervivencia, y en consecuencia, en su identidad está el que hay condiciones limitativas de uso. La normatividad puede fundamentarse de diversas formas, pero creo que en ambos casos, conceptos y artefactos, la normatividad está anclada en el carácter de logro que exigimos a ambos. Los conceptos y artefactos conforman nuestro horizonte de posibilidades efectivas y su uso debe ser eficiente. Por eso mismo tienen condiciones normativas que nacen de las condiciones de frontera que determinan su uso.

El carácter normativo de los conceptos ha sido tradicionalmente referido a varias funciones que, esta es nuestra posición, son compartidas también, a su modo, por los artefactos. En primer lugar, los conceptos son discriminativos: sus condiciones de éxito permiten determinar si los objetos a los que se aplican caen bajo la extensión del concepto. La capacidad discriminativa está asociada y funda la capacidad de clasificar el mundo, de partir el mundo en trozos y dotarle de una estructura ontológica. En este mismo sentido, un artefacto determina una posibilidad particular, una oportunidad, como perteneciente a la clase de posibilidades que establece el artefacto. La presencia de una bicicleta, por ejemplo, permite hacer real una posibilidad particular en una circunstancia: un paseo, por ejemplo. En segundo lugar, los conceptos son re-cognoscitivos: permiten preservar la identidad de la referencia y por ello sirven como portadores y preservadores de contenido, capacidades sin las que su función representacional sería inútil. Asimismo, los artefactos preservan clases de posibilidades sobre las que se articula nuestra vida práctica. La capacidad de un artefacto, por ejemplo, para determinar la clase de posibilidades “navegación” depende de que el artefacto, un velero, un buque, re-actualice la posibilidad cada vez que se use. Un artefacto-clase de un solo uso, por

ejemplo, difícilmente puede considerarse re-cognoscitivo: no establece una clase de posibilidades. La normatividad de los artefactos se apoya, pues, en la doble capacidad que tienen para establecer clases de posibilidades y en la capacidad para convertirlas en oportunidades o fines accesibles.

El modo en el que los artefactos nos insertan en el “reino de los fines” al que Kant se refería en la *Critica del Juicio* es el mismo modo en el que lo hacen los conceptos: situándonos a la vez dentro y fuera de la realidad. Dentro, a través de la involucración mediante la experiencia; fuera, porque los conceptos permiten trascender la experiencia dividiendo la realidad entre lo que cae y lo que no cae bajo el concepto. Del mismo modo, la capacidad de transformar la realidad tienen estos dos componentes de causalidad y de trascendencia.

Artefactos como operadores de posibilidad

La idea de cultura material nos plantea un reto: pensar el lugar de los objetos repensando la naturaleza de la agencia. Entre una teoría esencialmente dualista que solamente adscribe agencia a las mentes y una teoría deflacionaria que rebaja hasta un grado ínfimo la condición de agente, el buscar una nueva concepción de los artefactos significa redefinir el *factum* que hace de los objetos artefactos. La cultura material aparece entonces como una vía de solución al configurarse como un territorio de *agencia extendida*, de espacio posibilitador extracorpóreo. La cultura material se define en espacio de las interacciones entre individuos y artefactos. Es un territorio que no debería ser definido como “híbrido” o dual, asumiendo con resignación la dicotomía entre lo intencional y lo causal como frontera ontológica; ni, pasándose al extremo contrario, es obligatorio adoptar el punto de vista de la Teoría del Actor-Red⁸ que concede a los objetos capacidades agentes de las que sólo los seres autónomos gozan. La cultura material es el medio en el que la iniciativa humana transforma el mundo y se auto-transforma, pues, a diferencia de las acciones básicas triviales, los planes de acción solamente son posibles en un medio material que no es neutro ni en la génesis ni en la determinación de la acción. Toda actividad relevante, intelectual o práctica, exige un medio que la haga posible. Por ejemplo, los cálculos matemáticos o el razonamiento filosófico son posibles solamente en un medio material que soporte la escritura. Una mente normal no tiene las capacidades de procesamiento suficientes para llevar a cabo estas tareas sin el auxilio constante de la interacción con el papel o con el ordenador. Una no neutralidad que implica que los medios materiales son algo más que meros instrumentos causales. El ejemplo de la escritura es particularmente luminoso respecto a esta idea de la cultura material: la escritura no es un simple instrumento de expresión del pensamiento; por el contrario, se convierte en

⁸. La idea de que los objetos adquieren agencia como proyección de la antropología en la sociología de la tecnología ha formado el programa de Bruno Latour (Latour, B. (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to the Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press). Latour proviene de la antropología, donde no es extraño encontrar pronunciamientos como esta observación de Munn acerca del sistema de intercambio de bienes de los Kula: “los hombres se manifiestan como los agentes que definen el valor de las conchas, pero sin conchas los hombres no pueden definir su valor. En este sentido, las conchas y los hombres son recíprocamente agentes cada uno de la definición de valor del otro” (citado en Knappett y Malafouris (eds), *Material agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York, Springer).

un medio representacional que re-configura el pensamiento⁹. Por esa razón, la misma idea de cultura material nos hace superar la vieja idea de un entorno de instrumentos, como si los objetos producidos para poder producir acciones hubiesen sido reducidos a meros adverbios de la acción. Tal reducción no fue sino un corolario de las modernas teorías de la acción (deseos y creencias), en las que el medio material aparecía descrito en términos exclusivamente adverbiales, como un calificador externo de la acción (“Lo mató apuñalándolo con un cuchillo de cocina”: la acción-evento es el matar, el cuchillo solamente un predicado adverbial). Pero si hacemos partícipes sustantivos de la acción al medio en el que se realiza, tomando en cuenta que las intenciones-en-acción son interacciones en el mundo, y que el control de la acción es un hecho del mundo y no una representación mental, el medio deja de ser el medio para un fin y se convierte en un entorno de posibilidad.

En un ejercicio de movilidad, el concepto de cultura material ha nacido en las lejanas fronteras de los departamentos de antropología cultural y ha ido derivando recientemente hacia estratos más abarcadores. De ser un mero nombre para la cultura en los estadios pre-humanos, adquiere la textura de un concepto interpretativo, de un modo de entender la condición de la acción humana en toda la riqueza de su expresión desde la ciencia al arte, desde la religión a la política. La idea consiste en que la cultura material no está compuesta

⁹ La relación de la escritura y las capacidades cognitivas ha sido objeto de largo estudio por los historiadores de la cultura antigua, desde los especialistas en la cultura homérica como Milman Parry (Parry, A. (1971), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, Oxford University Press), creador en parte de los estudios de la cultura oral (junto con Albert Lord estudió más tarde la cultura oral de los bardos en Serbia), a Eric Havelock, quien estudia la profunda transformación en el pensamiento griego, en particular en Platón, como resultado de la introducción de la escritura: Havelock, E. (1963), *Preface to Plato*. Cambridge, MA, Harvard UP; Havelock, E. (1986), *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale U.P.). Walter Ong ha recogido esta tradición planteando la existencia de una transformación no ya sólo en las dinámicas culturales, sino también, y esto es lo más importante, en las formas mentales (Ong, W. (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, Routledge). En esta línea de análisis del impacto de la alfabetización sobre la mente, es importante el estudio de “arqueología mental” de Small, J. P. (1997), *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, Londres, Routledge. Es una cuestión de la mayor relevancia para la historia de la cultura material cómo se produjo esta transición. En este sentido, David Carr ha matizado mucho el supuesto rupturista que subyace a esta citada tradición. Estudiando el origen de la textualidad en el Medio Oriente, sostiene la existencia de una larga etapa en la que los textos escritos existen más como iconos visuales que tienen la naturaleza de apoyos a una cultura aún mnemónica y basada en el poder de la palabra, aunque, y esto sí es central en el paso a la cultura escrita, los textos señalan un compromiso social con la transmisión literal de la palabra, incluso a través de una nueva especialización social como es la de la casta de los escribas. El *Pentateuco* bíblico habría que entenderlo precisamente en esta cultura transicional a la forma cultural de la escritura. Graham Furniss, por otra parte, con una posición crítica respecto al “texto-centrismo” de esta tradición, ha subrayado los elementos originales de la cultura oral, en particular el carácter de “evento” o tiempo singular que tiene el tiempo de la palabra, y la preparación del cuerpo y de la mente que exige en las culturas orales el acto de la audición como un acto esencial. Ong ya había insistido en cómo el sonido mantiene en las culturas orales una asociación esencial con la fuerza de la vida. El relato del *Génesis* del bautizo inicial de los objetos del mundo refleja esta concepción de la palabra como palabra-poder. El poder inverso que ejercen los artefactos sobre las mentes de quienes viven en su entorno, mucho más tarde, queda bien reflejado en el creativo y sugerente estudio de Yates, F. (1983), *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, renovador de un género al que pertenece más recientemente Rhodes, N. y Sawday, J. (eds) (2000), *The Renaissance Computer. Knowledge Technology in the First Age of Print*, Londres, Routledge.

de artefactos: está compuesta de artefactos que se han convertido en prótesis culturales de la agencia, que han definido un entorno de acción que ya no es un mero “medio” o interfaz con el mundo sino que define un entorno real de experiencia en el que los seres humanos configuran su existencia. Se crea un campo de acción, un mundo artificial en el que se entrelazan las leyes naturales y las leyes artificiales, los equilibrios autoorganizativos producidos por la dinámica física y las estructuras automantenidas reflexivamente por los agentes culturalmente conscientes de tal entorno. Es por ello por lo que adquiere una dimensión antropológica, pues la especie humana no evolucionó en un medio puramente natural, sino en un entorno creado por su propia acción. Un entorno “culturalizado” que hizo posibles nuevas presiones evolutivas que, a su vez, transformaron su trayectoria de puramente biológica en biocultural. La condición de agente es posible sólo si este entorno eleva las capacidades fisiológicas a un plano de significados y posibilidades que no pueden ser ya definidas si no es en este marco de interacciones.

La metáfora de “mundo artificial” con la que examino la cultura material alude a la idea de que se trata de un entorno estructurado, de un espacio que al tiempo que constriñe, posibilita. En este marco, las metáforas biológicas no son inútiles, pero, a diferencia de las metáforas orgánicas del funcionalismo, debemos buscar nuevas fuentes de inspiración que no contengan ya en su origen un destino dualista como ocurre con la idea de función. Es en esta dirección en la que podemos acudir a la idea de *nicho ecológico*, un marco de características holísticas que, sin embargo, es manejable y nos evita una disolución de cualquier concepto explicativo en un supersistema tan ilimitado como el universo o la historia. Los *nichos culturales* están formados por constricciones físico-culturales en los que fluye, como en todo nicho, energía, materia e información. Tales flujos son explotados en forma de transformaciones prácticas por parte de los agentes. Nuestra especie no nació solamente de homínidos cazadores y recolectores de alimentos. Nació también de cazadores y recolectores de información en un entorno informacionalmente demandante, que exigió transformar los paisajes geográficos en paisajes de señales, índices, iconos, ídolos, indicadores de dirección y aparatos de observación. El entorno se convirtió entonces en un territorio abierto a la explotación de la materia, energía e información en la medida en que era un entorno significativo. Esta significación, sin embargo, sólo era posible porque el entorno era un entorno mediado artificialmente.

Los nichos culturales (nichos materialmente culturales, para ser más precisos) no son meros contextos sino espacios en los que adquieren identidad y existencia como artefactos los objetos. Los nichos se estructuran en flujos de causalidad e información que se adaptan como curvas de nivel de un paisaje por la presencia de artefactos. Los horizontes de acción que configura el nicho no deben pensarse como anteriores a los artefactos, guiados tal vez por la inercia de pensar visualmente los paisajes como seres pasivos que contemplan cosas externas. Si en vez de la metáfora visual adoptamos un modelo de agencia, cabría pensar los artefactos en un nicho como pensamos nuestro cuerpo extendido por prótesis que crean, amplían o restauran capacidades de interacción sensoriomotoras. Contemplados desde esta perspectiva, los artefactos adquieren una naturaleza relacional, anatómica, que se proyecta a todo lo que les rodea como partes constitutivas.

Los artefactos existen, en primer lugar, en un medio ambiente que establece condiciones de frontera para su existencia. Un molino de agua necesita agua, como un motor de explosión combustible y oxígeno. Sin estos condicionantes, los artefactos son pura forma. Estos límites de existencia son los que hacen tan similares a los artefactos con los organismos: del mismo modo que un organismo “roto” deja de serlo, a diferencia de una piedra, un artefacto “roto” también deja de serlo. En segundo lugar, los artefactos no existen aisladamente. No pueden existir si no existen redes de artefactos en cuyo seno un artefacto es un nudo de relaciones causales-informacionales. Muchas de estas relaciones pueden ser descritas bajo el nombre de “función”, del mismo modo que no es incorrecto hablar de “diseño” para especificar el conjunto de las funciones o el plan representacional que lleva a su producción. Pero ni las funciones ni los diseños tienen sentido ni fuerza normativa si no es en un nicho de una cultura material. Los objetos nacen para ocupar y explotar zonas posibles de un nicho cultural. Sin este horizonte un objeto podría tener tan poco sentido como un secador de pelo en una cultura de cazadores y recolectores. Esta relacionalidad se extiende más allá del aspecto físico del artefacto. Obsérvese que los nichos culturales son *culturales*: los artefactos solamente existen en el marco de prácticas sociales que son las que constituyen la trama de la cultura. Las prácticas determinan la identidad de las acciones de manera normativa. En este sentido son condicionantes esenciales de la agencia, que no es mera manifestación de un individuo, sino de una agente que llega a ser sujeto en el contexto de las prácticas de una comunidad. Estas prácticas están hechas de saberes prácticos alrededor de la cultura material. No hay prácticas sin artefactos, pero tampoco artefactos sin prácticas. En resumen, los artefactos existen en medio de relaciones histórico-sociales-medioambientales y en el marco de complejos de artefactos.

En segundo lugar, no toda producción humana (o animal) puede ser considerada como artefacto: la acumulación de piedras que un niño jugando produce en la tierra es un producto de sus acciones, pero no es un artefacto. Un artefacto debe ser *reconocido* como artefacto. Esto quiere decir que solamente existe en una tensión “*type/token*” por la que determinamos la individualidad de un artefacto en tanto que perteneciente a una clase. Un automóvil Ford-T es reconocible como perteneciente al taxón de los automóviles Ford-T, sea cual sea la taxonomía que usemos para determinarlo. El problema de la determinación no es si forman o no clases naturales, sino que los artefactos deben tener condiciones de reconocimiento y que esas condiciones son normativas en las prácticas sociales en las que entran estos artefactos. Ciertamente el lienzo *Las Meninas* es un artefacto que agota su clase en el lienzo individual y sin embargo sigue perteneciendo a una historia y tradición sin la que no podría ser interpretado, tal como hacemos, como un ejercicio de virtuosismo pictórico. Probablemente la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes de reconocimiento sea una búsqueda desesperanzada y, en un espíritu wittgensteiniano, tal vez incluso desenfocada, y, sin embargo, la condición de reconocimiento sigue siendo una exigencia inexcusable. El acto de reconocimiento tiene muchos pliegues. Por un lado, está el reconocer el uso posible, pero también la adecuación de ese uso. Las maneras en la mesa, por ejemplo, establecen que el orden de los cubiertos en una cena formal es tan importante como su uso. Decimos, “es el cuchillo para el pescado” basándonos en una inferencia sobre el lugar donde ha sido depositado por el camarero en un ordenamiento de cubiertos. Estos actos de reconocimiento podrían parecer convencionales, pero es que tal convencionalidad es lo que hace de los artefactos parte de la cultura material.

En tercer lugar, las redes de artefactos entran en relaciones con los individuos, sean diseñadores o usuarios, distintas a la de meros instrumentos. Los artefactos constituyen nichos culturales que transforman a los propios individuos. El “aura” que adquieren los artefactos en el marco de las culturas es un producto de esta acción inversa de los artefactos sobre sus dueños, al modo del amo y el esclavo. Al relacionarse con los artefactos bajo una condición de reconocerlos como tales, en su lugar y momento, los miembros de una cultura hablan sobre sí mismos tanto como sobre los objetos que usan¹⁰. En el medio artificial los agentes llegan a la condición de sujetos con identidad mediante actos de reconocimiento no sólo de otros agentes y de sus acciones, también de sus manifestaciones culturales. El arte y la religión son casos ejemplares, pero son sólo ejemplos de cuál es la vida social de las cosas.

La re-alimentación que producen los artefactos sobre las personas está bien captada en la idea de Vigotsky de los entornos próximos, entornos que permiten el acceso de las personas a capacidades que naturalmente no tendrían. Otra forma de entender los artefactos es como *affordances* culturales, como andamios que configuran las trayectorias prácticas. La transformación de las capacidades es la primera de las transformaciones que producen los artefactos, pero de hecho tienen un segundo y más importante efecto que es el de transformar también el espacio de lo imaginable y por consiguiente también el espacio de lo proyectable. Edison puede plantearse el construir un grabador de voces porque ya posee la técnica de los sistemas eléctricos. Sin la inducción eléctrica no hubiera sido siquiera imaginable el plan de creación del artefacto.

Estas tres características no ofrecen una clave para abordar la naturaleza de los artefactos en el espacio de la cultura material. Si concebimos una cultura como un ámbito metafísico de disposiciones y por tanto de posibilidades, los artefactos particulares son transformaciones en el espacio de posibilidades pragmáticas o *affordances* que está definido y determinado por el horizonte de posibilidades de una cultura en particular. Los artefactos serían algo así como *operadores de posibilidad*: transformaciones diferenciales en el espacio de posibilidad. Una posibilidad pragmática queda definida por la intersección de los espacios de posibilidad físico, imaginado, normativamente aceptable y propiamente técnico. Se trata de un horizonte cambiante que, por una parte, es objetivo, pero por otra parte es “dependiente-del-reconocimiento”¹¹: la cultura material no existiría sin activar las disposiciones a

¹⁰. Éste es uno de los aspectos más sugestivos de los trabajos de los antropólogos que estudian la cultura material. Por ejemplo, los estudios de la vida cotidiana e identidad social a través de los artefactos: Hoskins, J. (1998), *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*, Londres, Routledge; Csikszentmihaly, M.; Rochberg-Halton E. (1981), *The meaning of things. Domestic symbols and the self*, Cambridge, Cambridge University Press. Esta tradición continua en la fascinante obra de antropólogos como Daniel Miller (Miller, D. (2008), *The comfort of things*, Londres, Polity) o Tim Ingold (Ingold, I. (2000), *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge. En el ámbito de la sociología, claro, la referencia a Pierre Bourdieu es obligatoria en este aspecto configurador de la identidad a través de los usos: Bourdieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit. Por mi parte, éste es el hilo conductor de Broncano, F. (2009), *La melancolía del ciborg*, Barcelona, Herder.

¹¹. Esta idea la desarrollé en Broncano, F. (2000), *Mundos artificiales*, México, Paidós. La idea que se aporta aquí es que la cultura material, organizada en nichos, crea el marco ontológico en el que se objetivan estas posibilidades, pues la idea de una intersección entre posibilidades que solamente tienen una existencia imaginaria y posibilidades

la conducta y a la transformación de la realidad que constituyen la identidad agente de los miembros de una cultura particular.

En el marco de una cultura material, el artefacto se comporta como una entidad individual que introduce una marca diferencial en esa cultura: crea una “posibilidad marginal”, es decir, un cambio en el espacio de posibilidades definido por esa cultura, de modo que se modifica proporcionalmente a la importancia del artefacto. El paisaje de *affordances* o posibilidades de logro queda transformado por la presencia de ese artefacto, del mismo modo que un accidente geográfico transforma el espacio de movilidad en un paisaje, produciendo posibilidades y limitaciones de acceso.

La noción de operador de posibilidad hace referencia, en primer lugar, a su estatus de posibilitador, de *affordance*. En este sentido, un artefacto tiene un componente pasivo: está ahí para ampliar el espacio de la imaginación práctica de un agente intencional. La presencia de un artefacto hace posible algo: un nuevo estado del mundo. Uno de estos posibles estados es, quizá, otro artefacto o una parte de otro artefacto. Pues el diseño es un proceso transicional, que va de artefactos a artefactos: no hay artefactos *ex nihilo*. El diseño es así una metáfora de los artefactos como posibilitadores. La rueda hace posible el carro, como el carro hace posible el camino y el camino el mapa.

No se detiene ahí, sin embargo, la lógica de los artefactos. Si los entendemos en el marco de la cultura material, son también objetos que han sido diseñados para “hacer cosas” con la mente de los agentes. Es una especie de agencia vicaria que permite extender la agencia humana y distribuirla entre las cosas. La cooperación (como la competencia) solamente es posible por la mediación de artefactos¹². Una forma simple de esta capacidad cuasi-agente se expresa en la misma idea de *instrumentalidad* que define a muchos artefactos: el arco “pide” una flecha para lanzar. El arco actúa sobre la mente del agente provocando la idea de una acción. Quienes han tenido la experiencia de criar y educar niños conocen bien la mirada experta que nos hace mirar cuidadosamente al entrar en un nuevo espacio buscando los posibles disparadores de la imaginación del infante que habrá de poner en peligro los objetos de la habitación o al mismo niño: obturamos los agujeros de los enchufes, alejamos de su alcance los objetos frágiles, apagamos los electrodomésticos, etc.

El antropólogo Alfred Gell¹³ considera que esta capacidad cuasi-agente es la que explica los objetos artísticos y religiosos (Gell pensaba que nuestras sociedades llaman arte a una forma secularizada de objetos sacros). La teoría de Gell es que los objetos son “índices” en el sentido peirceano de que son “provocadores” de inferencias causales. Los ídolos crean inferencias en los receptores: atraen su atención, hacen que los creyentes adoren y recen a un objeto que previamente han llenado de intencionalidad. No hay religiones que no sean idolatrías, que carezcan de una cultura de objetos que no ya es que representen a la deidad sino que la hacen presente en el instante de la idolatría. El ídolo es, en la teoría de Gell, un espejo

que tienen una cierta objetividad como son las posibilidades accesibles a través de los artefactos, tiene un marco histórico y contextual en el que se define tal horizonte de posibilidades. No se trata de un territorio puramente hermenéutico, sino de un aspecto de la realidad en tanto que conformada por la experiencia humana.

¹² Hutchins E. (1995), *Cognition in the wild*, Cambridge, MA, MIT Press.

¹³ Gell, A. (1998) *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press.

de la mirada del fiel: no responde a su oración porque no es esa la función del dios-hecho-ídolo, su función es provocarla, hacer que el creyente mire, rece, adore. Pero eso mismo es lo que hacen los objetos que colgamos de las paredes de un museo. Primero creamos un espacio sagrado que transmuta todo objeto depositado allí, haciendo que provoque reacciones estéticas en los visitantes. Esta mutación hacia lo realizativo que generan los nuevos espacios de lo estético es esencial en la trayectoria de lo artístico desde la modernidad. Los museos se convierten en cuasi-agentes que hacen que las obras actúen sobre las mentes y los cuerpos de los receptores¹⁴. La teoría de Gell, esta es mi conjetura, puede generalizarse a todos los artefactos: son realizativos que inducen inferencias prácticas en los agentes. Y si no lo hacen, como ocurre con los artefactos incomprensidos, su carácter de artefactos, su pertenencia a una cierta clase está en peligro.

La noción de posibilidad pragmática podría hacer pensar en que los artefactos se reducen a meras ocasiones de “oportunidad” tal como podrían ser considerados desde un punto de vista muy cercano al pensamiento económico. La idea de operador de posibilidad tiene, ciertamente, un aspecto de contingencia y relatividad que procede del hecho de que adquiere tal condición en un nicho cultural. Pero los nichos culturales tienen sus propias dinámicas de cambio, y sin embargo las posibilidades pueden ser disposiciones permanentes a lo largo de las transformaciones. Hablamos de arte o cocina a través de culturas muy distintas. En todas ellas se establecen disposiciones y actitudes hacia el mundo que confieren sentidos a los horizontes de posibilidad. Esta permanencia no puede ser entendida únicamente en términos intelectualistas. Los artefactos son también, sobre todo, los depositarios de estas continuidades.

En algunas aproximaciones antropológicas a los artefactos dentro de la cultura material se consideran programáticamente los contextos de artefactos en contextos de significado:

“Más que aceptar que los significados están separados fundamentalmente de sus manifestaciones materiales (significante vs. significado; palabra vs. referente, etc.), el objetivo es explorar las consecuencias de una posibilidad aparentemente contraintuitiva: *que las cosas pueden ser tratadas como* significados sui generis”¹⁵.

Quizá el programa se formule en términos un tanto provocativos, y tal vez no haya que tomarse el modelo de significado más que como un instrumento heurístico, ni asumir que los artefactos se conviertan en objetos lingüísticos: Pese a todo, la perspectiva de los artefactos como articulaciones de sentido es mucho más fructífera que la tradicional visión basada en la relación medios-fines, en la que “el sentido” se adjunta a los artefactos vicariamente en tanto que los agentes los “usan” para sus fines. En esta nueva aproximación etnográfica, los

¹⁴ Esta re-acción es la que tal vez esté en la mente de quienes sostienen la teoría del actor-red. En el caso particular de Alfred Gell su obra se acerca mucho a la de Bruno Latour y Michell Callon, aunque, a diferencia de estos autores, Gell reconoce que la agencia es una cuestión de grados, que solamente los sujetos la poseen en su totalidad. Son especie de puntos fijos que establecen la referencia de la “actancia” de todos los demás artefactos. En cualquier caso, la idea de operadores de posibilidad que proponemos recoge de manera suficiente la intuición que está tras estos antropólogos y sociólogos.

¹⁵ Henare, A.; M. Holbraad, S.Wastell (eds.) (2007), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 3. También Keane, W. (2005), “Signs Are Not the Garb of the Things: On the Social Analysis of Material Things”, en Miller, D. (ed.) (2005), *Materiality*, Durham, Duke University Press.

artefactos conforman horizontes de sentido en tanto que son objetivaciones de la experiencia humana. Se trata de transformaciones del espacio de posibilidades dado por las leyes naturales en un espacio en el que el sentido de la existencia se objetiva y a la vez transforma a los miembros de una cultura. No puede ser concebido como un espacio externo, en el que habitan los humanos, sino como un medio o entorno que es a la vez externo e interno, en un sentido no muy diferente a como lo es el cuerpo. Podemos recorrer la mirada por los objetos que nos rodean y encontraremos, en un sentido no metafórico, relatos de nuestra propia existencia, trozos de nuestra vida no distintos a nuestras arrugas o nuestros cansancios¹⁶. O, como también provocativamente sostiene Bruno Latour, creando lo público de los espacios públicos¹⁷.

Ciertamente, la aproximación antropológica siente irresistibles tentaciones relativistas, en un esfuerzo brioso por superar la “epistemological angst” mediante un giro ontológico a las cosas¹⁸. Como si el relativismo de las “worldviews” no fuera suficiente y hubiera que distinguir distintos “worlds”, como si los nichos y contextos culturales estuviesen todavía demasiado comprometidos con el proyecto epistemológico moderno. Pero este relativismo extremo que incomunica nichos y culturas no es un precio que haya que pagar para entender los artefactos en el marco de las culturas materiales.

Artefactos como relatos de posibilidad

Una consecuencia directa de esta concepción posibilista de los artefactos es su identidad histórica y, hasta un punto, narrativa. Tanto los conceptos como los artefactos son entidades que tienen una historia de formación y transformación. Los conceptos sufren cambio conceptual y del mismo modo los artefactos sufren cambios en su diseño o uso. La cuestión es la relevancia que tiene esta historia para determinar su naturaleza. El punto de vista intuitivo y tradicional es que la historia es irrelevante para determinar la identidad y la individuación del concepto o el artefacto, y que solamente cuentan, en el caso de los conceptos, las relaciones conceptuales y las operaciones que determinan la función de los conceptos, y en el caso de los artefactos, el conjunto de características estructurales y funcionales, o quizá solamente las funcionales. En el caso de los conceptos, además, la posición antihistoricista recibe mucho alimento de toda la tradición antinaturalista que nace con Frege y que se asienta en el análisis conceptual como análisis de las condiciones necesarias y suficientes de aplicación. Pero independientemente de cuál sea la naturaleza de los conceptos, representaciones, habilidades o sentidos fregeanos, e independientemente de cuál sea la teoría que tengamos acerca de esta naturaleza¹⁹, lo cierto es que los conceptos tienen una historia

¹⁶ Turkle, Sh. (ed) (2007), *Evocative Objects. Things We Think With*, Cambridge (MA), MIT Press.

¹⁷ Latour, B.; P. Weibel (eds) (2005), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge (MA), MIT Press.

¹⁸ Henare, A., M. Holbraad y S.Wastell (eds) (2007), o.c., p. 7.

¹⁹ Aunque merecería la pena, en este sentido, considerar la importancia que en la llamada teoría de la cognición “embodied/embedded” adquiere la historia del aprendizaje conceptual. Por ejemplo, Bergen, B, Feldman, J (2008),

de aprendizaje individual y social. Puede ser discutible si la historia tiene relevancia en la concepción filosófica de los conceptos, o si la tiene en la concepción psicológica. No será algo que interese discutir aquí. Lo cierto es que cuando pasamos a un punto de vista antropológico o cultural las cosas cambian sustancialmente. El cambio conceptual es esencial para entender las culturas particulares y sus transformaciones históricas. Por ejemplo, en el caso de una cultura particular como es la ciencia, un tipo de “cultura epistémica”, nadie negaría la importancia de la historia conceptual para estudiar cualquiera de los casos particulares. Desde las viejas discusiones de Lakatos y Kuhn a las recientes aproximaciones a la filosofía de la ciencia y sus relaciones con la historia de la ciencia, una larga senda de controversias avala la centralidad que tiene el cambio conceptual en la explicación y comprensión de la cultura científica. La evidencia del cambio conceptual obliga a tener en cuenta la historia de un concepto a menos que se quiera caer en un extremo relativismo que explique un concepto solamente en relación a un marco conceptual determinado, como puede ser un paradigma o algo similar. Al observar los cambios conceptuales, encontramos una identidad histórica en un concepto que se convierte así en un “concepto viajero”²⁰ a través de marcos conceptuales y de disciplinas.

Es interesante detenerse en la historicidad de los conceptos desde el punto de vista antropológico y cultural porque suministra un modelo notable para los artefactos. El cambio conceptual, en este sentido, no es algo externo que le ocurra a una cultura, sino algo que es esencial para la identidad de esa cultura, como lo es para la identidad personal de sus miembros. El cambio conceptual es un elemento central en la continuidad histórica de una identidad como la de las culturas o las personas. Así, por ejemplo, una persona que sufriera algo así como un “implante conceptual” que determinase nuevas capacidades, independientemente de los cambios que habrían sufrido las anteriores que caracterizaban su comportamiento, sería una persona que habría sufrido una grave discontinuidad que pone en peligro su identidad. Lo que confiere identidad a personas y culturas es que sus potencialidades de acción son explicables por las reacciones de aprendizaje y por el cambio a sus anteriores capacidades. Es lo que, en un sentido deweyano lato, podemos llamar “experiencia”. Sin esta referencia a la trayectoria, tendríamos una mera aproximación disposicional en la que faltarían datos esenciales de explicación. Explicaríamos, al igual que en biología, el cómo sin explicar el porqué.

Nos importan las capacidades discriminativas, reconocitivas e inferenciales de los conceptos, pero nos importa también el cómo estas capacidades se originan en la capacidad de reacción a otras capacidades anteriores a ellas en relación con su ejercicio. Los conceptos, entendidos como individualidades históricas, reorganizan amplias capas de la experiencia cognitiva y práctica de las personas y comunidades. Debido a la individualidad histórica del concepto también las experiencias se organizan en una unidad que adquiere continui-

“Embodied Concept Learning”, en Calvo, P., T. Gomila (eds), *Handbook of Cognitive Science*, Amsterdam, Elsevier, Clark, A., J. Prinz (2004), “Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twenty-Century”, *Mind and Language* 15 (2-3), pp. 308-318.

²⁰ El término de “concepto viajero” como propuesta central para el estudio cultural es, claro, la aportación de Mieke Bal. (Bal, M. (2002) *Travelling concepts in the humanities*. A rough guide, Toronto, University of Toronto Press).

dad histórica. En otro caso estas experiencias quedarían dispersas en diferentes costumbres, prácticas o relaciones con el medio. Pensemos en un concepto moral como el de “acoso sexual”. Al usar ese concepto, no solamente se iluminan muchas conductas que aparecían anteriormente dispersas: se reorganiza también toda una larga historia de aproximación conceptual a las relaciones entre las personas desde el punto de vista de sus comportamientos sociales en relación a los roles sexuales. “Acoso sexual” es un concepto que deriva de una larga historia de pensar las experiencias de asimetría y poder en las relaciones sociales. La emergencia del concepto implica la emergencia de una larga historia de aprendizaje en donde la historia de la sexualidad y la historia de las relaciones sociales se entremezclan y transforman mutuamente. Porque algo que es sumamente relevante para la conformación del concepto es que también la transformación de la experiencia ha contribuido de manera fundamental a la emergencia del concepto.

Pensemos ahora en términos análogos el caso de los artefactos y en cómo su historia es central para fijar la identidad y existencia del artefacto. Observemos, por ejemplo, que i) no se puede diseñar un artefacto sin artefactos previos; ii) no hay intenciones de diseño sin experiencias previas; iii) no hay usos de un artefacto sin uso de otros artefactos; iv) no hay intenciones de uso sin otros artefactos; v) las derivas de un artefacto provienen de las transformaciones de las experiencias prácticas de los artefactos anteriores y de las derivas del propio artefacto; vi) las transformaciones ocurren ya en el proceso de diseño, que se puede extender a lo largo de grandes periodos de tiempo en lo que se refiere a un artefacto tipo, pero también en lo que se refiere al aprendizaje y transformación del uso. Historiadores de la técnica como Walter Vincenti²¹ han señalado la profunda interacción entre práctica y teoría en el caso de los artefactos. El artefacto, como el concepto que lo determina, es una entidad individual de la que tenemos que entender la historia para entender su identidad. Se ha señalado el caso bien conocido del teclado QWERTY para ejemplificar la naturaleza contingente e histórica de un artefacto. Sabemos ahora que el diseño de los teclados exige un relato de articulaciones internas de prácticas y habilidades y de sucesos contingentes. Sin este relato podríamos conocer el cómo funciona el sistema sin saber por qué. Y no sería de mucha ayuda el decir que “está ahí porque cumple la función F”. La modificación del espacio de posibilidades que articula un artefacto solamente puede ser entendida en relación con la historia de las posibilidades que afectan a una cultura.

Si pensamos ahora los artefactos contra el trasfondo de las transformaciones de las culturas materiales, notamos cómo la situacionalidad de un artefacto define su capacidad para establecer posibilidades en una cultura. En teoría de la evolución se habla de “paisajes de eficacia”²², un concepto que introdujo el genético de poblaciones Sewall Wright para explicar la idea de adaptación en términos probabilísticos sin acudir a la idea de plan o destino. Las poblaciones alcanzan máximos relativos de *fitness* (eficacia) en los que permanecen con cierta estabilidad hasta que existe un cambio relevante que modifica la *fitness*. Para tener una visión de conjunto de un nicho ecológico, explicar las coevoluciones de los organismos y, en general, explicar las relaciones entre las especies y los medios en los que han evolucionado es útil contemplar paisajes amplios en los que la eficacia ha cambiado en relación con dife-

²¹ Vincenti, W. (1990), *What engineers know and how they know*, Baltimore, John Hopkins.

²² Dawkins, R. (1996), *Climbing Mount Improbable*, New York, Norton.

rentes contextos y cambia en relación con diferentes poblaciones de organismos. La idea de paisaje de *fitness* se refiere tanto a la *fitness* relativa de diferentes soluciones como al cambio de un rasgo en diferentes contextos. Esta doble relatividad de los artefactos permite conectar las trayectorias históricas de un artefacto con sus inserciones en distintos nichos culturales. La eficacia es ciertamente una propiedad muy poco discriminativa, que podríamos quizá considerar aquí solamente como un modelo grueso de la mucho más compleja normatividad de los artefactos, tal como anteriormente hemos explicado desde los conceptos, y que nos lleva a entender cómo los artefactos definen horizontes de posibilidades. Pero la idea de “paisajes de eficacia” es iluminadora como marco interpretativo de las derivas históricas de un artefacto a través de los nichos y formaciones culturales. Precisamente porque puede considerarse como una forma de representar el cómo los artefactos en su movimiento transforman las posibilidades de los nichos culturales, al tiempo que sólo en esos nichos pueden ejercer como artefactos. Los artefactos constituyen, usando esta metáfora, paisajes de sentido y paisajes de posibilidad. No se compromete la teoría de los artefactos en la cultura material con una senda continuamente ascendente, prometeica, hacia paisajes de libertad y posibilidad cada vez más amplios. Se trata más de sendas y trayectorias erráticas y contingentes, que a la vez que abren cierran posibilidades.

Siguiendo ahora la vieja metáfora de los posmodernos, frente a la propuesta de un gran relato heroico de gran historia de la tecnología, cabría un libro de múltiples relatos en los que las culturas materiales proporcionan el paisaje en el que discurre la trama. Los artefactos, cada artefacto-tipo y artefacto-ejemplar, se configuran entonces como una historia de posibilidades, una historia de sentido que discurre en el marco de una cultura material. Las viejas distinciones entre intenciones de diseño, intenciones de uso, estructuras materiales y funciones son parte necesaria de la historia, como lo son en todos los relatos las intenciones de los personajes y los actantes y actores del relato. Pero no pueden ser entendidas independientemente si no es en el marco de una trama. H. G. Mead escribió “The seat is what it is in terms of its invitation to sit down”²³. Éste es uno de los efectos de sentido que los artefactos tienen sobre la cultura en virtud de que tienen poderes causales que abren posibilidades. Pero no es todo lo que cabe decir de ellos. Las cosas crean sentidos en tanto que entran en relaciones con otras cosas y en relaciones con las relaciones entre personas y cosas. Adquieren sentido cuando sus propiedades causales se entremezclan con las simbólicas. Pero este entrelazamiento entre sujetos encarnados en una cultura y artefactos que la conforman constituye una de las razones fundamentales para considerar la historicidad como algo constitutivo. Las tramas que van haciendo de los artefactos nudos de sentido son trayectorias en los espacios culturales en los que habitan.

El diseño es ya en sí mismo un proceso histórico determinado por la cultura material existente, y por el imaginario de posibilidades que los diseñadores tienen en la cabeza, pero esa cultura e imaginario cambian ya por el mismo hecho de la presencia del artefacto, que ya es convertido en un núcleo de sentido que transforma y es transformado por los usuarios. Tiene poco sentido, desde este punto de vista, la división entre la perspectiva del ingeniero y las de-

²³ Mead, H. G. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 279.

rivas del uso: el ingeniero, en el caso de los artefactos técnicamente diseñados, sólo puede construir su proyecto intentando que sus conocimientos teóricos y prácticos se acoplen a un modelo de usuario que, probablemente, ya es falso o idealizado en el momento de su acción como horizonte de diseño. El usuario, por su parte, acopla el artefacto a un universo simbólico y a ciertas identidades ideales en las que el artefacto opera como prótesis de yoes que son, ya en el momento de su acción como proto-consumidores, falsos o idealizados, y tienden a convertir el artefacto en un medio de comprensión y acción de un yo que no es el que realmente actúa. La historia del artefacto no puede separarse de estas interacciones que son, por su propia naturaleza, inestables y se están transformando continuamente por la interacción. El artefacto, al final, será solamente una cosa viajera a través de paisajes de posibilidad.

Referencias

- Bal, M. (2002), *Travelling concepts in the humanities. A rough guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bergen, B., Feldman, J. (2008), “Embodied Concept Learning” en Calvo, P., Gomila, T. (eds), *Handbook of Cognitive Science*. Amsterdam: Elsevier.
- Bijker, W. (1997), *Of Bicycles, Bakelites, and Bulb. Towards a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge MA: MIT Press.
- Bordieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Broncano, F. (2000), *Mundos artificiales*. México: Paidós.
- Broncano, F. (2009), *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Clark, A., Prinz, J. (2004) “Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twenty-Century”. *Mind and Language* 15, pp. 2-3.
- Dawkins, R. (1996), *Climbing Mount Improbable*, New York: Norton, 1996.
- Frassen, M. (2006), “Normativity of the Artefacts” *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37: 42–57
- (2008) “Design, Use, and the Physical and Intentional Aspects of Technical Artifacts”, en Vermaas, P.E.; Kroes, P.; Light, A.; Moore, S. A. (eds) (2008), *Philosophy and Design. From Engineering to Architecture*. Nueva York: Springer.
- Gell, A. (1998), *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Havelock, E. (1963), *Preface to Plato*. Cambridge MA: Harvard UP.
- (1986), *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale U.P.
- Henare, A.; Holbraad, M.; Wastell, S. (eds) (2007), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge,
- Hoskins, J. (1998), *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*. Londres: Routledge.
- Hutchins E. (1995), *Cognition in the wild*. Cambridge MA: MIT Press.
- Keane, W. (2005), “Signs Are Not the Garb of the Things: On the Social Analysis of Material Things”, en Miller, D. (ed) (2005), *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Knappett, C., Malafouris, L. (eds) *Material agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer.
- Kroes, P. A., Meijers, A. (2006), “Introduction: The dual nature of technical artefacts”. *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37(1), pp. 1-4.
- Latour, B. (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to the Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B.; Weibel, P. (eds) (2005), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge (MA) MIT: Press.
- McDowell, J. (1994), “The Unboundness of the Conceptual”, Lecture II en *Mind and World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (2009), “Conceptual Capacities in Perception”, en *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Mead, H. G. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Miller, D. (2008), *The comfort of the things*. Londres: Polity.
- Ong, W. (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Londres: Routledge
- Parry, A. (1971), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhodes, N., Sawday, J. (eds) (2000), *The Renaissance Computer. Knowledge Technology in the First Age of Print*. Londres: Routledge

- Rochberg-Halton E. (1981), *The meaning of things. Domestic symbols and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Small, J. P. (1997), *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2000), *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Turkle, Sh. (ed) (2007), *Evocative Objects. Things We Think With*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Vermaas, P. E; Houkes, W. (2006), “Technical functions: a drawbridge between the intentional and structural natures of technical artefacts”, *Stud. Hist. Phil. Sci.* 37, pp. 5-18.
- Vincenti, W. (1990), *What engineers know and how they know*. Baltimore: John Hopkins.

Sobre el autor

Fernando Broncano: Catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid desde 2001, anteriormente fue profesor de la Universidad de Salamanca (1977-2000). Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1981), ha ampliado estudios en Brown University. Ha formado parte de los programas de doctorado de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, de la Cátedra Miguel Sánchez-Mazas de la Universidad del País Vasco y del programa *Ciencia y Cultura* de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado obras como *Mundos Artificiales. Filosofía del cambio técnico* (México, Editorial Paidós, 2000), *La mente humana* (Editorial Trotta, 2007), *La melancolía del ciborg* (Editorial Herder, 2009), y *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades* (Editorial Delirio, 2012), entre otras.

“La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)

Jesús Conill Sancho, Universidad de Valencia, España

Resumen: “Meditación de la técnica” de Ortega y Gasset forma parte del diagnóstico histórico de la vida moderna y contemporánea, que puede resumirse mediante la expresión “la victoria de la técnica”. Pero, en segundo lugar, la reflexión orteguiana sobre la técnica es decisiva para comprender al hombre, su razón y la historia universal. Y, en tercer lugar, constituye una alternativa al enfoque heideggeriano, no sólo de la técnica, sino también del pensamiento filosófico en general, aunque, por otra parte, sin aceptar el naturalismo como vía de solución.

Palabras clave: Técnica, Ortega y Gasset, animal fantástico, razón, fantasía, Heidegger, crítica del naturalismo

Abstract: Ortega y Gasset’s “Meditation on Technique” is part of his historical diagnostic of modern and contemporary life, which we can resume by means of the expression “the victory of technique”. But, secondly, Ortegian reflections upon technique is decisive for understanding human being, its reason and universal history. And, thirdly, it represents an alternative to the heideggerian way, not only in relation to technique, but to philosophical thinking in general, although without accepting naturalism as way out.

Keywords: Technique, Ortega y Gasset, Fantastic Animal, Reason, Fantasy, Heidegger, Criticism of Naturalism

EL TEMA DE la técnica tiene una especial relevancia en el pensamiento de Ortega y Gasset, por diversos motivos. En primer lugar, porque forma parte de su diagnóstico histórico de la vida moderna y contemporánea, y que podría resumirse mediante los términos con que comienza el título de esta contribución: “la victoria de la técnica”. Pero, en segundo lugar, porque su reflexión sobre la técnica presenta un innovador enfoque del asunto, cuya significación filosófica es, a mi juicio, decisiva para la comprensión del hombre, de su razón y de la historia universal. Y, en tercer lugar, porque constituye una alternativa al enfoque heideggeriano, no sólo de la técnica, sino también del pensamiento filosófico como tal, en la actualidad y para el futuro; aunque, por otra parte, sin aceptar el naturalismo como vía de solución.

1. Un diagnóstico histórico: la victoria de la técnica

Ortega y Gasset se percató muy pronto de la relevancia de la técnica en la vida humana y en los procesos históricos. Percibió el vigor y el poder de la técnica en el mundo actual, hasta haberse convertido en una vigencia inexpugnable. De ahí que, al final, hablara de “la victoria de la técnica”. La técnica ha llegado a imponerse como nuevo universo simbólico.



El tecnicismo y la tecnocracia han invadido la vida corriente del mundo moderno. Ciertamente habrá que hablar de “modernidades”, pero la triunfante es la tecnológica, además de la económica, política, jurídica y comunicacional, e incluso todas éstas están marcadas por las innovaciones tecnicistas. Todos los procesos de racionalización que configuran la cultura moderna tienen como ingrediente preponderante la tecnologización. Y famosas han sido algunas críticas a la razón técnica e instrumental, que ha producido una “sociedad administrada” (¡mejor o peor!, ésa es otra cuestión), como las de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que condujeron a considerarla como una nueva forma de la ideología¹.

El diagnóstico histórico de Ortega fue muy inteligente y ponderado desde un primer momento, desvelando las ambivalencias del poder de la técnica en la vida humana. De tal manera que incluso quienes no desean dar el paso más sustantivamente filosófico de la innovadora aportación de Ortega sobre el carácter constitutivo de la técnica para el ser humano aceptan la interpretación restringida de la meditación orteguiana de la técnica y su capacidad para transformar los valores de la vida humana en su configuración histórica. “Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana, de suerte que el hombre actual no podría, aunque quisiera, existir sin ella. Es, pues, hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida (...). Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado, en un nuevo día del génesis, la técnica”².

No es de extrañar, pues, que en su análisis histórico Ortega califique “nuestro tiempo” como la edad de la “técnica” (V, 358)³, debido a que “la relación entre el hombre y la técnica se ha elevado a una potencia peculiarísima que conviene precisar, y esa elevación, a su vez, sólo ha podido producirse porque la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy sustancial” (V, 358). Para responder a esta cuestión Ortega expone “los grandes estadios en la evolución de la técnica” hasta llegar a “la técnica del técnico”.

La idea que hoy tenemos de la técnica nos coloca, según Ortega, en una “situación tragicómica”, cómica y trágica: la de que aunque se nos ocurran cosas extravagantes no pensamos que sean imposibles de realizar, es decir, “el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación”. La técnica, considerada como “capacidad, en principio ilimitada”, hace que el hombre se sienta “capaz de ser todo lo imaginable” (V, 366). Ortega era muy consciente de la creciente y cada vez más intensa tecnologización de la vida humana, pero también de algunas de sus consecuencias, ya que la técnica “hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida”. Pues “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” y por tanto puede estar contribuyendo a “que [el hombre] no sepa ya quién es” (ibid.).

Al final de su *Meditación de la técnica* Ortega confiesa que le hubiera gustado hablar más del “tecnicismo de la técnica”, ya que “es tal vez el tema que personalmente me interesa más”, aunque, por otra parte, reconoce que “hubiera sido un error”. ¿Por qué? A mi juicio, porque el diagnóstico de lo que significa el tecnicismo de la técnica como último estadio

¹ Adela Cortina, *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid, 2008.

² José Ortega y Gasset, “Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2009, IX, pp. 27 y 28.

³ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, 1970 (7ª).

de la evolución de la técnica no es la perspectiva más importante de su aportación, no es el centro de gravedad del enfoque que nos quiere ofrecer con su meditación de la técnica. Sería una interpretación restringida, reducida, que no mostraría lo fundamental de su reflexión sobre el asunto. Pues es “incuestionable” la transformación del tecnicismo moderno, pero la exposición de lo que diferencia al tecnicismo moderno es muy breve en ese contexto y tiene que completarse con otras obras, como por ejemplo *La rebelión de las masas*, donde aborda algunas de sus consecuencias en la vida humana y su relación con importantes aspectos sociales (como la irrupción del poder de las masas) y políticos (como la democracia liberal).

La vertiente positiva –“favorable”– de la rebelión e imperio de las masas consiste, según Ortega, en que puede significar una subida del nivel histórico, un potencial crecimiento de la vida (IV, 156 y 163)⁴. Ha crecido la vida del hombre en la dimensión de la potencialidad vital. Cuenta con un ámbito de posibilidades mayor que nunca en todos los órdenes de la vida. Se ha ampliado el horizonte, la circunstancia o el mundo vital, es decir, el repertorio de las posibilidades vitales (IV, 165). “Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz de realizar (...). Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va (...) a la deriva” (IV, 167-8).

Y ¿por qué? Porque impera el “hombre-masa”: aunque sus posibilidades y poderes son enormes, en gran medida por la creciente intensidad de la técnica, la vida del hombre-masa “carece de proyecto y va a la deriva” (IV, 172). Pues, según Ortega, en las escuelas sólo se han enseñado a las masas “las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente; se les han inculcado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu” (IV, 173).

Además de esta vinculación con el imperio de las masas, Ortega relaciona la técnica con la democracia liberal, afirmando que la democracia liberal está “fundada en la creación técnica” (IV, 175). Una afirmación que no es fácil de entender a primera vista. Por una parte, la democracia liberal es “el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido” y representa “la más alta voluntad de convivencia” (IV, 191). Y, por otra, la técnica está enraizada en una cultura cuya forma de ciencia “resulta materialmente aprovechable” y, por tanto, sólo puede pervivir si se mantiene “el interés por los principios de la cultura”. Porque “se vive con la técnica, pero no de la técnica”. El tecnicismo es un rasgo de la “cultura moderna”, en la que Ortega destaca tanto la democracia liberal como la técnica, dos “facciones” de la “vida implantada por el siglo XIX”, que “se implican e intersuponen, a su vez, tan estrechamente, que no es concebible la una sin la otra” (IV, 197).

Pero la técnica también forma parte del “problematismo de nuestro tiempo” y del conjunto de “fenómenos inquietadores”, porque pueden poner en peligro “la fe en la cultura” y “la adhesión a una moral común”, que constituyen el último estrato del “subsuelo común” sobre el que se ha sustentado la vida en el Occidente moderno. Este mismo peligro acontece con la técnica:

“Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La

⁴. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966 (6ª ed.).

técnica que fue creando y cultivando para resolver problemas, sobre todo, materiales de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre”⁵.

2. La técnica como base fundamental del progreso

La noción de progreso (*epídoxis, progressus*) como tal se remonta a la Antigüedad, pero adquiere relevancia en la época moderna, especialmente a partir de las Ilustraciones del siglo XVIII⁶. No obstante, igual que Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* rechaza el modo moderno de entender el progreso, porque no responde a sus exigencias de lo que entiende por “libertad” y “justicia”, también Ortega propone una nueva idea de progreso, que va más allá del progresismo moderno y que no se deja atrapar por la estrechez del politicismo integral, que al final viene a equivaler al decisivo fenómeno histórico de la “rebelión de las masas”⁷.

¿En qué consiste básicamente la nueva idea de progreso que propone Ortega? En primer lugar, “el progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor” (II, 428)⁸.

En segundo lugar, “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente”. Por ejemplo, “en el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta” (II, 163)⁹.

En tercer lugar, según Ortega, la técnica es una base fundamental del progreso. La técnica es la adaptación del medio al sujeto. Pero el sentido de la técnica no se entiende, si no se la relaciona con las necesidades humanas. Ahora bien, el concepto de “necesidad humana” abarca lo objetivamente necesario y lo superfluo. Porque el empeño del hombre por vivir es inseparable de su empeño por estar bien. “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre”. Por consiguiente, el concepto de “necesidades humanas” es el más importante para aclarar lo que es la técnica (V, 328).

La técnica es la producción de lo superfluo, porque es el medio para satisfacer las necesidades humanas, muchas de las cuales son objetivamente superfluas, debido a que lo superfluo también es necesario para el hombre. El hombre es hombre porque para él existir significa bienestar; por eso “es a nativitate técnico, creador de lo superfluo”. Aquí está el “sentido de la técnica”, que se aclara cuando se advierte que las finalidades de los actos instintivos y de los técnicos son distintas: “de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto” (V, 329)¹⁰.

⁵. José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre una educación para el futuro” (1953), *Obras completas*, Taurus, Madrid, X, p. 390.

⁶. Vid. Joachim Ritter, “Fortschritt”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von J. Ritter, Bd. 2, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1972, pp. 1032-1059.

⁷. Vid. Thomas Mermall, Introducción biográfica y crítica a *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid, 1998 (2ª ed.), pp. 7-92.

⁸. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966 (7ª); vid. Alejandro de Haro, “Análisis evolutivo de la idea de progreso”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 8/9 (2004), pp. 185-217.

⁹. Vid. Ciriaco Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, pp. 313 ss.

¹⁰. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 5.

Así pues, las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar; por tanto, habrá que averiguar qué es lo que entiende el hombre por su bienestar para saber cuáles son las necesidades humanas. Esto complica el panorama para entender qué sea el progreso humano. Porque, mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija (definida para cada especie), lo que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término móvil, ilimitadamente variable. E igualmente variable será el repertorio de las necesidades humanas, que es el que provoca el consiguiente repertorio de actos técnicos, es decir, de la técnica, que por eso tiene en principio un carácter “proteiforme” y versátil.

La concepción de la técnica es decisiva para entender la idea de progreso, una idea que, según Ortega, es “fatal”, cuando se la emplea “sin críticas”. “Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: “la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces” (V, 330). Y, por otra parte, además de la ilusión por el progreso, del “afán de invenciones”, también se ha sentido en otros momentos miedo a los descubrimientos, al peligro que entrañan, y Ortega ya advirtió en su época que en medio del entusiasmo por los inventos técnicos se empezaba a sentir terror (V, 330)¹¹.

Por tanto, el término “progresismo”, que indica “perenne avance, no expresa bastante la norma según la cual ha de avanzarse” (X, 41)¹². Porque “no hay más que un progreso, el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos que ocurren en el universo son adelantos únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad. Si solo hubiera naturaleza, el hecho más ilustre sería, en realidad, baladí y podría permutarse por cualquier otro” (X, 41). Pero “no solo hay naturaleza, hechos, ley de causalidad; hay también cultura, ideas, ley de libertad. Ahora bien, ¿qué es libertad?” (X, 42).

Según Ortega, “hay una Libertad” y luego “un sinnúmero de libertades”. Y, para comprender su significado, Ortega nos advierte que no valen lo mismo idea y concepto. “El concepto es el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo”. La idea, por el contrario, “no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente, sino que es el hilo de Ariadna, que nos guía por las tierras irreales de la moralidad o del arte”. “Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe. Ni el deber ni la belleza existen en la realidad; (...) solo existen en la idea” (X, 42).

Por eso le parece a Ortega “peregrino” y lamentable que Maura hubiera dicho que el “ideal moral” lo define “la mayoría”, queriendo así “hacer pasar todas las tragedias metafísicas de la historia universal por el estrecho cauce del Diario de Sesiones” (X, 42). El “ideal moral no es más que ley moral” y “ley es el resultado de la ciencia”; por tanto, es el ideal moral es “definido por la ciencia moral”. “Ideal moral es la ley científica de la voluntad” (X, 42 y 43). “La intervención de la mayoría, sea parlamentaria, sea popular, en esa definición, téngola por funesta y no poco absurda” (X, 42). Porque lo que importa no son los presuntos ideales morales que el pueblo pueda tener en un momento, sino los que “debe tener” (X, 44). Porque

¹¹. Convendría recordar aquí a Hans Jonas, que propuso la heurística del miedo frente a la confiada utopía moderna (*El principio responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994).

¹². José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

lo decisivo es el “progreso moral” y la misión consiste en “anticipar ideales y educar según ellos los corazones” (X, 44 y 45)¹³, preocuparse de “lo universalmente justo”, abrirse a un “sobrepatriotismo” de fecundidad universal, de emociones universales y cosmopolitas. No contentarse con la “burocrática realidad”, sino “buscar el guión en el ideal moral de la libertad, de la justicia progresiva”, rebasar el esqueleto jurídico de los códigos y crear “las fibras de nuestra carne” (X, 46).

En definitiva, a la concepción de la vida humana como progreso en el sentido del progresismo oponía Ortega “una interpretación dramática de la existencia humana”, porque ve “nuestra vida como un permanente drama”, cuyo “factor decisivo” es “el puro Azar”. “Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa” (IX, 607)¹⁴. Por eso, aunque recuerda que fue educado en “la fe en el Progreso”, confiesa que se revolvió intelectualmente contra esa fe y remite para explicarlo a *La rebelión de las masas* (IX, 606; 656-659), donde tanto Orringer como Mermall destacan, a mi juicio, con acierto la influencia prioritaria de Nietzsche¹⁵.

Precisamente en esta línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno¹⁶, Ortega ofrece otra vía de “progreso”, que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador y que de hecho ha sido la imperante hasta ahora. Pero no es “la ciencia” la que nos dice con su “razón naturalista” en qué consiste la reforma del hombre. Ni tampoco nos lo dirá la técnica. Pues Ortega define la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”. Pero como éstas “eran imposiciones de la naturaleza del hombre”, “el hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza”. En consecuencia, “es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (V, 324).

La técnica es la reforma de la naturaleza. Pero ni la ciencia ni la técnica con sus crecientes utopismos en la vida moderna y contemporánea son capaces de decirnos en qué consiste la auténtica reforma del hombre. Ahora bien, la reflexión sobre la técnica sí puede ayudarnos a entender en qué consiste el hombre y en esto radica, a mi juicio, la mejor contribución de la pionera meditación de Ortega sobre la técnica¹⁷.

3. Un innovador enfoque de la cuestión de la técnica

A pesar de la importancia del diagnóstico histórico que ofrece Ortega y Gasset a partir de su análisis de la técnica en el conjunto de la vida humana moderna y contemporánea, a mi

¹³ Vid. Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1971 (3ª ed.).

¹⁵ Vid. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; Thomas Mermall, Introducción biográfica y crítica a *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid, 1998 (2ª ed.), pp. 7-92.

¹⁶ Vid. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal y Crepúsculo de los ídolos*.

¹⁷ Vid. José Luis González Quirós, “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 12/13 (2006), pp. 95-111.

juicio, lo más fecundo del pensamiento de Ortega en este asunto consiste en su tesis radical sobre el carácter constitutivo que tiene la técnica en la realidad humana, cuando afirma que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” y, por tanto, que la técnica es “consustancial al hombre”¹⁸.

Lo más innovador del enfoque orteguiano radica en que su meditación de la técnica nos permite descubrir “la constitución del hombre”, el “raro misterio” de su ser, que Ortega expresará en varias ocasiones con la fórmula caracterizadora del hombre como “animal fantástico”¹⁹. ¿Por qué? Porque nació de la fantasía. El hombre no es primordialmente –como ha repetido la tradición occidental– un “animal racional”, sino un animal inadaptado, que empezó a fantasear y esta primordial fantasía vino a ser como una protorazón, no la mera sinrazón o lo irracional. Por tanto, la innovadora concepción orteguiana de la técnica le permite proponer una reconstrucción del origen y de la constitución del hombre, así como ofrecer una genealogía de la razón humana a partir de la fantasía.

A mi juicio, es éste uno de los temas de mayor relevancia para el “último Ortega”²⁰. Pues, aunque haya quienes piensen que durante sus últimos años tenía poco o nada que decir, me uno a quienes defienden lo contrario, porque creo que, a pesar de las dificultades, la desazón y la inconclusión de sus obras, Ortega en esta etapa final de su vida tenía mucho que decir, pero no sabía cómo, ni dónde, ni cuándo. Es decir, no encontraba la circunstancia propicia.

De hecho, aunque tal vez su regreso a España se debiera principalmente a motivos personales y familiares, durante los últimos años de su vida siguió teniendo una permanente preocupación por influir en la vida intelectual y social de España, y de modo especial en la nueva juventud. Estaba encantado de haber podido “rehacer” la tertulia de la *Revista de Occidente*, a la que acudían varios de sus fieles discípulos y amigos, aunque no hubo manera de reflotar su publicación. Aceptó dar la conferencia de reapertura del Ateneo de Madrid en 1946 y se embarcó en el proyecto de la creación del “Instituto de Humanidades” y de una nueva revista, apoyado en todas estas arriesgadas iniciativas, sobre todo, por Julián Marías.

La nueva presencia pública de Ortega y Gasset en España y la recuperación de su figura se vieron reforzados por el creciente prestigio internacional que había adquirido, como atestiguan las numerosas invitaciones a dar conferencias por diversos países (Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña, Italia, Latinoamérica) y las escaramuzas a favor y en contra de que se le concediera el Premio Nobel.

En este contexto de incertidumbres e inseguridad, de éxitos y fracasos, de euforias y depresiones, ¿dónde quedaba su proyecto sistemático de una filosofía de la razón vital e histórica? A mi juicio, a pesar de no haber logrado acabar sus obras, en parte debido a su peculiar estilo y a la procedencia de sus producciones (que provenían de cursos orales), Ortega en esta última etapa supo transmitir lo que algunos, como Javier Zamora, han llamado su “filosofía implícita”²¹, cuyas formulaciones se encuentran en obras publicadas póstumamente.

En todos estos trabajos se sigue exponiendo su filosofía de fondo, que constituye una crítica tanto del idealismo como del positivismo. Entre idealismo y positivismo Ortega fa-

¹⁸. José Ortega y Gasset, “Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2009, IX, p. 27.

¹⁹. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

²⁰. Vid. Jesús Conill, “Animal fantástico y razón histórica”, en M. Garrido, N. R. Orringer, L. M. Valdés, M. M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátera, Madrid, 2009, pp. 361-366.

²¹. Javier Zamora, *Ortega y Gasset, Barcelona*, Plaza y Janés, 2002, p. 459.

vocece una línea filosófica que cabe calificar de “*hermenéutica de la vida*” y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger²². Algo de esto es lo que intentaré mostrar en las siguientes consideraciones a partir de la figura del “animal fantástico”, que también se encuentra en Nietzsche, y su peculiar conexión con la razón vital e histórica.

Uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones en esta etapa de su producción es la relevancia de la *fantasía*. Ésta no es el ámbito de la irracionalidad, sino más bien de la protorazón, capaz de acercarnos a la realidad de un modo originario, dada la peculiar manera de ser del hombre. Así lo expone Ortega recurriendo –como Platón– al mito, a una fábula, con la que nos narra el origen del ser humano a partir de una especie animal enferma.

Según Ortega, fue una especie animal en la que brotó un “torrente de fantasía”, de “hiperfunción imaginativa”, la que se convirtió en hombre, en “animal fantástico”. El hombre “ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía”. En el hombre tuvo que existir una “necesidad de comunicación” desbordante, que se originaba en un animal que tenía “*anormalmente*” mucho que decir, debido a un “mundo interior” rebosante. La anormalidad de tal animal convertido en hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías, que empezaron a crear dentro de él un “mundo interior”. El error ha consistido, a juicio de Ortega, en “suponer que ese mundo interior era racional”, y por eso afirma: “En el animal que luego resultó ‘hombre’ tuvo (...) que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía” (VII, 252).²³

Merced a la fantasía, según Ortega, a unas “sensaciones liberadas”, puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Por tanto, aunque el hombre esté encadenado a las cosas en su trato con ellas, tiene “efectiva libertad de imaginar”, debido a que su única actividad originariamente inteligente es la sensación liberada en forma de imaginación. “El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto” (VIII, 161)²⁴. ¡Podrá danzar encadenado!

Así pues, la única actividad originariamente inteligente, el único “hacerse cargo” o “darse cuenta” es la sensación liberada en forma de imaginación. Y Ortega remite a Aristóteles para comprender mejor la relación entre sensación y *lógos* a través de las imágenes (la inteligencia no puede entender ni pensar sin imágenes). Y podría haberse referido también a Nietzsche, Goethe y Dilthey. Pensar es fantasear y poetizar. Todo entendimiento es imaginación. La “racionalidad” supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía.

Ortega propone representarse el origen del hombre en una imagen antitarwiniana, pero sin separar al hombre del animal, es decir, como “un animal que escapa a la animalidad”, “inadaptado e inadaptable”, “enfermo”, que Ortega ilustra con un “mito antitarwiniano –aunque evolucionista” (IX, 189 ss.). En ese mito nos cuenta que, debido a una enfermedad causante de una “hiperfunción cerebral” e “hiperfunción mental”, apareció un animal que se

²² Vid. Nelson Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?”*, Madrid, CSIC, 1984; “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, noviembre, 2001, pp. 147-166; Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²³ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, 1969 (3ª ed.).

²⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1970 (3ª ed.).

llenó de imágenes, de fantasía y de un mundo interior. El animal fantástico resultante, que es el hombre, se vio forzado a vivir en dos mundos, por tanto, de un modo desequilibrado: porque “nació de la fantasía”.

Y lo que llamamos “razón” no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico: el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física, la “justicia” y la “felicidad”. La fantasía crea proyectos, a los que llamamos “ideales”, es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser. De ahí el persistente “descontento” del hombre, porque siempre “echa de menos lo que nunca ha tenido”.

En el “mito antidarwiniano –aunque evolucionista” que narra Ortega, en su figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales, lo que decisivamente caracteriza al hombre es la abundancia de la fantasía. Y Ortega añade: “La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desafortunado imaginar” (IX, 207). He aquí la radicación de la razón histórica en el animal fantástico. Pues, aunque los demás animales se adaptan al medio, el hombre procura adaptar el medio a “sí mismo”. Pero para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos, que no serán ya sólo instintivos, sino también “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción su campo de acción será la historia y el instrumento, la técnica.

El hombre es el animal inadaptado, porque la naturaleza le niega los medios para realizar sus deseos y se rebela contra la naturaleza. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Ésta es su tragedia y su dignidad, y de ahí que se convierta en una criatura dramática. Con esta tesis antidarwinista Ortega quiere resaltar que el hombre es un inadapado y que, por tanto, no logra realizar plenamente su humanidad, ni alcanzar la felicidad que ansía, a pesar de los medios técnicos que es capaz de crear. Aunque todo esto le permite descubrir un aspecto básico de la condición humana, afirmando que “por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano”²⁵.

Este animal fantástico, histórico y técnico, “está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*”, “es extraño a ella”. Es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un “*extrañamiento*”, que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa una “anomalía” enfermiza y destructiva. Una anomalía que no le impide seguir viviendo, aun cuando de un modo “antinatural”, es decir, en tanto que como realidad histórica y ser técnico en una medida creciente, se ocupa de crear un mundo nuevo (IX, 617 ss.).

Este animal convertido en hombre estaba tan repleto de “figuras imaginativas en sí mismo” y “lleno de fantasía”, que encontró en sí mismo un “mundo interior”. Esto trajo consigo “el más maravilloso de los fenómenos”, que es “imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico” (ya que se opone a la orientación natural de la atención en los animales hacia el mundo exterior). Cuando el animal que se convirtió en hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, “empezó a prestar atención a su interior”, “entró en sí mismo”. El vigor de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a la naturaleza), sino que fueran “deseos fantásticos”. Este ser se encontró con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los “instintivos” y los “fantásticos”, y por eso tiene que “elegir”, “seleccionar”. Se convierte en un animal “elector”. El animal histórico y técnico tendrá que “elegir” entre posibilidades, “seleccionar”, convirtiéndose en un animal “elector”. De ahí procede el terrible privilegio de la “libertad del hombre”. En

²⁵. José Ortega y Gasset, “Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen”, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2006, VI, pp. 586 y 587.

definitiva, el hombre “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”. “Somos (...) hijos de la fantasía” (IX, 622 y 623). “Todo pensar es fantasía” y la historia es el intento de domar la fantasía.

Lo que muestra el mito, la narración –la fábula– que cuenta Ortega es “la victoria de la técnica”, por la que podemos crear un mundo nuevo, “un gigantesco aparato ortopédico”, que es maravilloso, pero también dramático. Porque toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. Y este *imperativo de invención* es en lo que consiste el *imperativo de autenticidad* que impele al hombre en su vida. Por eso, señala Ortega, *la facultad primordial del hombre es la fantasía*. Incluso el pensar científico es una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital (VIII, 29). Pues, aunque lo que “nos pasa” no está en nuestras manos, sí lo está el sentido vital de cuanto nos pase, porque depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir y anticipar* el sentido. Ese programa vital que cada cual es, es obra de la imaginación. El hombre necesita construir con su fantasía lo que va a ser. El hombre necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo? Representándose en su fantasía tipos de vida posibles y notará que alguno le atrae más (le tira, reclama o llama). Nuestra vida es, pues, producto de la fantasía. En todo momento tenemos que imaginar. Sin esta intervención de la fantasía, del poder poético y fantástico, el hombre sería imposible. Por eso, la vida humana es faena poética y utópica, en la que es decisiva la fantasía.

A partir de la fantasía el hombre se ve “condenado a la razón”, al ejercicio de una razón que es histórica, que necesita tiempo y esfuerzo, a una tarea siempre incompleta, como la de Sísifo, porque “la historia universal es el esfuerzo gigantesco de ir poniendo orden en esa desahogada, anti-animal, fantasía” (IX, 190). La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desahogado imaginar. Precisamente el proyecto de Ortega y Mariás del Instituto de Humanidades pretendía dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida humana, a través de las diversas ciencias de lo humano, hasta llegar a una teoría general de la vida humana. La concepción resultante no era ni naturalista ni nihilista, ni siquiera unilateralmente trágica, sino dramática. Pues la existencia es *drama*, lucha por lograr ser sí mismo y lograr un perfil auténtico. En esta tarea de las ciencias humanas, se ha de poner en marcha una forma de “dar razón” diferente a la de las ciencias naturales. Porque hay una decisiva diferencia entre las “naturalidades” y las “humanidades”, entre las experiencias y realidades naturales y las experiencias y realidades humanas e históricas. Ortega quiere salvar el ejercicio de la razón en la vida y en la historia de un modo específico y propio, diferente al del estudio de la naturaleza. Pues para comprender la vida humana es preciso contar una historia, es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana con categorías propias (vitales e históricas).

4. Alternativa al enfoque heideggeriano y a la naturalización

4.1. Más allá de la ontologización heideggeriana

Ortega tampoco se dejó seducir por la omnimoda ontologización heideggeriana, sino que imprimió una potente vitalización, en la que la perspectiva dominante y el centro de grave-

dad lo constituía cada cual con su quehacer vital propio (la vida fáctica y la experiencia de la vida). Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la “viviente utopía” de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía. La razón narrativa es la que corresponde a una concepción dramática e histórica de la vida humana. Para ello no es preciso ontologizar, sino vitalizar e historizar. Se trata, a mi juicio, de un raciovitalismo histórico y técnico, que comprende el carácter raciovital y raciohistórico de la existencia humana. Porque la existencia humana es raciovital y raciohistórica. Lo cual implica una recuperación de la razón misma, claro está, no la razón pura, sino la impura, la que he denominado “experiencial”²⁶.

Esta es la comprensión del ser humano que reiteradamente expone Ortega en las intervenciones de su última etapa (preparatorias de sus proyectadas publicaciones) y que aplica especialmente para criticar la posición heideggeriana, ofreciendo así un peculiar espacio para lo que constituye, a mi juicio, una analítica hermenéutica de la vida fáctica, que, a su vez, está abierta por la fantasía a la invención continua, de ahí que pueda considerarse como un peculiar impulso a favor de una nueva forma de hermenéutica crítica de la vida humana²⁷. En ella encontramos una alternativa a la ontologización heideggeriana, que se asemeja al análisis diltheyano de la vida humana (en parte, con inspiración goethiana)²⁸, por las siguientes razones: 1ª) porque ahora la cuestión primordial no es la del ser, sino la vida; 2ª) porque se parte de la peculiar animalidad del hombre; 3ª) porque se destacan la fantasía como la facultad primordial y la iniciativa en la elección dentro de las circunstancias y posibilidades; y 4ª) porque se abre un horizonte de esperanza activa. En definitiva, se presenta un nuevo estilo de pensamiento, en el que se detecta la impronta de Nietzsche y de Dilthey²⁹, y que será proseguido de modo peculiar en cada caso por algunos discípulos de Ortega (Zubiri, Marías, Laín...).

La alternativa a Heidegger quedó bien patente en la concepción orteguiana de la técnica (*El mito del hombre allende la técnica*) y en su crítica de la desviada concepción heideggeriana (*Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951*). Según la visión orteguiana, el habitar presupone el construir de las creaciones técnicas. No hay habitar humano sin técnica. No hay un habitar originario dado ya hecho. La vida es quehacer ineludiblemente técnico a partir de la fantasía. Lo humano originario es el fantasear. El habitar es sólo una

²⁶. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²⁷. Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 36-38 y 88-90.

²⁸. Vid. Luca Giancristofaro, *Trabajo de investigación*, Universidad de Valencia, 2009.

²⁹. Vid. las diversas posiciones al respecto de tales influencias por parte de Ciriaco Morón (*El sistema de Ortega*, Alcalá, Madrid, 1968), Gonzalo Sobejano (*Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967), Eduardo Nicol (*Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid, 1960), Julián Marías (*Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973), Pedro Cerezo (*Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984), José M^a Osés (*La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989), Javier San Martín (*Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1996), Jean-Claude Lévêque (“Ortega y Dilthey”, en *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193-218) y Francisco José Martín (“Ortega contra Heidegger (novela y poesía)”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 411-428), además de los trabajos citados de Nelson Orringer y Javier Zamora.

aspiración, una ilusión, que ha de perseguirse utópicamente mediante la ambivalente (¿maravillosa o destructora?) construcción de las creaciones técnicas que a lo largo de la historia va inventando y eligiendo el animal fantástico y elector, tras un proceso de interpretación y evaluación de las posibilidades vitales e históricas.

Frente a la posición de Heidegger, Ortega afirma que “el hombre es técnico” y que la técnica es creación de otro mundo, un mundo nuevo para nosotros. Pues, aunque el hombre se encuentra en la tierra, no habita en ella de modo natural y eso le diferencia de los demás animales. Cada especie animal tiene su “habitat”, pero el hombre carece de habitat, porque es ecuménico, tiene una ubicuidad planetaria y habita donde quiere. Aunque para conseguirlo, para poder habitar tiene que intercalar “creaciones técnicas”, “construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable” (IX, 640). El habitar (*wohnen*) no precede al construir (*bauen*). El habitar no le es dado al hombre, sino que se lo fabrica. No es un mero animal. Es un “intruso en la llamada naturaleza”, un “inadaptado”, y por eso “construye” en cualquier lugar, de manera que “es capaz” de vivir en todas partes. Ortega lo ejemplifica, con gran visión de futuro, indicando que habrá “ciudades marinas”, “ciudades flotantes en el aire” y hasta “ciudades intersiderales”. “Sólo la técnica, sólo el construir –*bauen*– asimila el espacio al hombre, lo humaniza”, aunque sólo “relativamente”, pues, “a pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse (...) que el hombre “habite” –*wohnet*. Lo así llamado es deficiente, aproximativo y (...) utópico” (IX, 641-642). Por eso “el ser del hombre es esfuerzo”, “anhelo” y “esperanza” de lograr el habitar; pero “el auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* –(necesidad)–”, al que el hombre aspira, pero que no ha logrado nunca del todo (IX, 643-644).

Así pues, el resultado filosófico al que llega Ortega tras su meditación de la técnica podría formularse como sigue: ni ontologización mediante la fenomenología o la postfenomenología heideggeriana, ni naturalización mediante las ciencias naturales y las ciencias sociales naturalizadas, sino rehumanización en una hermenéutica raciovitalista, que amplía el horizonte hasta lo que Ortega denomina la “sobrenaturaleza”, que no se confunde con el ser ni se reduce a la naturaleza.

4.2. Superar la naturalización de la vida humana

La ciencia ha pretendido ser también “la ciencia sobre el hombre”. Pero “la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, solo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil (...), la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista” (VI, 20). Pero “la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana” y su éxito con respecto a la naturaleza “no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”. Pues el “parcial esplendor” (la eficiencia parcial) de la “razón física” no debe ocultar el resultado deficitario en relación con la totalidad del vivir humano.

Ciertamente “lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó”, lo que Ortega llamó “el terrorismo de los laboratorios”. Y es que la ciencia puede “alimentarse de ilusiones” y de ahí surge el “*utopismo científico*” (VI, 21), como el que cuenta Ortega refiriéndose a una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos, quien al final de la misma dijo: “Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen

sencillamente como tropismos”. He aquí una expresión típica del progresismo científicista, que hoy se presenta en muchas ocasiones en versión tecnicista y combinado con cierto progresismo político o incluso sustituyéndolo larvadamente. Un utopismo que se repite continuamente en diferentes versiones, de modo especial hoy en día mediante las innovaciones biotecnológicas.

En realidad, la ciencia “está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fueran aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas” (VI, 22). Cuando lo que ha de hacer la ciencia es intentar resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Y si sus métodos no bastan para dominar los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Hay que salir de la “beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos” (VI, 22).

Con su acostumbrada tendencia a la exageración, seguramente motivada por una intención pedagógica, afirma Ortega taxativamente lo siguiente: “Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica” (VI, 22).

Así pues, Ortega no tuvo más remedio que elaborar una filosofía partiendo de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad” (VI, 22). “A cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo” (VI, 22-23).

Por otra parte, había que superar el naturalismo, porque “la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre”; por tanto, “debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano”. Busquemos otro camino: “tomémoslo en su espontaneidad”. En definitiva: “el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica” (VI, 23). Frente al naturalismo y fisicismo se abre paso el enfoque del raciovitalismo.

Para Ortega, “lo humano se escapa a la razón físico-matemática” y “todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana”, porque “el hombre no es una cosa”; a lo que añade Ortega una de esas afirmaciones seguramente exagerada, que tanto ha dado que hablar: “que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza” (VI, 24). Por tanto, la física es incompetente para hablar del hombre. La vida humana no es una cosa, no tiene una naturaleza, y por tanto es preciso resolverse a pensarla con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. Lo cual es difícil, porque desde hace tres siglos el fisicismo se ha habituado a dejar de lado esa extraña realidad que es la vida humana.

Frente a las ciencias naturales, han surgido las llamadas “ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura”, pero estas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) no han logrado convencer y atraer al hombre europeo moderno con la misma fuerza que lo han logrado las naturales.

Para superar el naturalismo y el tecnicismo no basta con añadir la noción de Espíritu, sino que hay que preguntarse, más allá de Descartes, qué es la *res*, “cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante y extensa” (VI, 27). “El error de Descartes³⁰ y el de los caballeros del Espíritu” ha sido no haber reformado a fondo “la doctrina vetusta sobre el ser”, porque un ente que consiste en pensar, ¿puede ser en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? (...) ¿no se diferencian en su mismo ser (...)?” (VI, 27).

Lo que está queriendo decir Ortega es que, para superar el naturalismo, hay que superar las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza. Un ejemplo es el término “naturaleza”, que ha pasado de la concepción aristotélica de la *physis* a significar “la ley de los fenómenos” (VI, 28). Pero Ortega hace ver algo que es común a la posición antigua y a la moderna: entender el ser de una cosa como consistencia fija y estática (la *physis* es el principio invariable de las variaciones) y la regla o ley estable de los inestables fenómenos (la “invariabilidad de las leyes de la naturaleza”). En ambos casos se produce una “intelectualización radical del ser”. “El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)”.

Por tanto, según Ortega, “tenemos que aprender a desintelectualizar lo real”, porque “lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos (...) [es] la idea misma de *res*”. Ortega propone, pues, renunciar a “la comodidad de presumir que lo real es lógico” y reconocer que “lo único lógico es el pensamiento” (VI, 30).

Para desintelectualizar, Ortega intenta dinamizar raciovital y raciohistóricamente la terminología estrechamente ontologizadora, afirmando que el hombre no *es*, sino que “va siendo”, e “ir siendo” es lo que llamamos “vivir”. Por tanto, el hombre no *es*, sino que *vive* (VI, 39). Por eso la *razón* consiste en narración, de manera que frente a la razón pura físico-matemática hay una razón narrativa³¹. Para comprender algo humano hay que contar una historia. La vida sólo se vuelve algo transparente ante la *razón histórica* (VI, 40). En suma, *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI, 41)³².

No obstante, también afirma Ortega lo siguiente: “La historia comienza con ella [la forma prístina de ser hombre]. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre “natural” está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico (...) perviviente” (VI, 480).

Radicada en la naturaleza, pero, a su vez, rebasándola, la “dramática turbulencia de la vida” gira sobre los goznes “medio-fin”. Los biólogos discutirán sobre si el fin es la conservación del individuo o la perseveración de la forma. Pero Ortega se pregunta si el fin de la vitalidad no es “el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más”. Pues “vivir no es conservarse, perseverar en el ser (...), sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia –así Nietzsche”³³.

³⁰. Un error más profundo que aquel del que le acusa actualmente A. R. Damasio (*El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1996).

³¹. Vid. Juan Carlos Castelló, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.

³². Vid. Germán Marquínez, “Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri”, *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 311-333; Pedro Laín, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, cap. XIX: “La historicidad de la naturaleza humana”.

³³. José Ortega y Gasset, “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” (1916), en *Obras Completas*, Tau-

Todo lo vital es medio para un fin. Ser medio para otra cosa es ser útil. Cuál sea el fin que todo lo vital sirve como medio es cosa que discuten los biólogos. “Me refiero estrictamente al fin biológico, al fin en el individuo orgánico, no al fin o sentido último que dentro del universo atañe a la vida: éste es un problema de ética –el más grande problema del hombre”³⁴.

Para el darwinismo, “la finalidad vital”, “el fin de la vida”, “el resorte esencial de la vida”, era “la adaptación al medio físico”. “El darwinismo supone que ese fin regulador de todos los fenómenos vitales, es la adaptación al medio. Vivir es adaptarse”. “Frente a ese punto de vista”, para Ortega, la vida es “una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento”³⁵. Para lo cual habrá que contar con las aportaciones de los proyectos de reforma del hombre y con la imaginación creadora que los hace posibles³⁶.

Sobre el autor

Jesús Conill Sancho: Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía Moral y Política. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El crepúsculo de la metafísica*, *El enigma del animal fantástico*, *Horizontes de economía ética* y *Ética hermética*.

rus, Madrid, 2007, tomo VII, pp. 583 y 584.

³⁴ Ibid., p. 589.

³⁵ Ibid., pp. 589-590.

³⁶ Vid. Jesús Conill, “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 16/17 (2008), pp. 107-119.

Animal humano: el paso de la técnica

José Lasaga Medina, Instituto Lope de Vega, España

Resumen: Se trata de reflexionar sobre la diferencia entre lo humano y lo animal en la filosofía de Ortega y Gasset, relacionando dicha diferencia con algunas de las cuestiones centrales como la función de la técnica en la vida humana y su papel en la articulación de sus dos dimensiones constituyentes, la naturaleza y la historia. En resumen, se trata de reflexionar sobre la función de lo animal para esclarecer el significado del calificativo “humano” en el filosofema, central en la metafísica orteguiana, “vida humana” y si cabe hablar de un nuevo “humanismo” no fundado en la supuesta superioridad del “animal racional”.

Palabras clave: Ortega y Gasset, Nietzsche, animal, técnica, vida, espíritu, historia, ensimismamiento, vocación, humanismo.

Abstract: This article discusses the difference between the human and the animal in the philosophy of Ortega y Gasset, relating the difference with some of the central issues as the role of art in human life and its role in the articulation of its two dimensions constituents, nature and history. In short, we reflect on the role of the animal to clarify the meaning of the adjective “human” in the philosopheme “human life”, decisive in Ortega’s metaphysics, and if one can speak of a new “humanism” not founded on supposed superiority of the “rational animal”.

Keywords: Ortega y Gasset, Nietzsche, Animal, Technique, Life, Spirit, History, Introspection, dedication, Humanism.

Qué quiero decir con “el paso de la técnica”

AL HABLAR EN el título de “paso” quiero indicar que el tránsito de lo animal a lo humano en la antropología de Ortega es asegurado cuando no causado por la técnica, que tiene, como reconocerá Ortega en el artículo que presentó en Darmstadt, “El mito del hombre allende la técnica” (1951), una función determinante en la constitución de la vida humana como tal, esto es, como una vida metafísicamente diferenciada de la estructura biológica que comparte el animal hombre con el resto de los animales, cosa que venía argumentando desde el ensayo programático “Ensimismamiento y alteración” (1939) que decidí publicar como introducción al curso “Meditación de la técnica” (MT). El paso desde la naturaleza a la historia es en definitiva un paso que la técnica hace posible.

1. La posición estratégica de “Meditación de la técnica” (MT) en la segunda navegación orteguiana

Podría decirse sin exageración que las diez lecciones dictadas por Ortega en la inauguración de los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo en 1933 fueron una “meditación”

Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad

Volumen 2, Número 1, <<http://tecnociencia-sociedad.com>>, ISSN 2530-4895

© Global Knowledge Academics. José Lasaga Medina. Todos los Derechos Reservados

Permisos: soporte@gkacademics.com

Republicado de *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2(1), 2013 (pp. 59-72)



directamente exigida por el diagnóstico sobre nuestro tiempo establecido en *La rebelión de las masas* (1930).

Recordemos que el hombre masa como tipo humano surge en la historia por dos aportaciones que la razón moderna había hecho al acervo común de la civilización europea: la democracia parlamentaria, con su insistencia en los derechos humanos universales y la ciencia físico-matemática en combinación con el industrialismo. Y Ortega añadía: juntas forman la técnica¹.

Al repasar en qué colaboran una y otra causa vemos que es más sustancial lo que aporta la técnica a la “rebelión moral” del europeo medio que lo que allega la tradición liberal, comenzando por el hecho de que el surgimiento de las masas en su aspecto cuantitativo es un hecho vinculado a la técnica. De ésta depende también el aumento de posibilidades y, en suma, de vitalidad que está asociado a la pérdida de docilidad de las masas². De entre los rasgos que atribuye al hombre-masa, el carácter de heredero que hace del europeo medio un “niño mimado”, incapaz de esfuerzo alguno; el primitivismo que se origina en creer que los beneficios de la técnica salen gratis y la barbarie del especialista que bloquea el buen juicio al creer que puede opinar sobre todo lo que ignora, es decir, lo que excede a la pequeña parcela de su saber especializado, se originan directamente en las aportaciones de la técnica a la construcción del mundo moderno³.

Después de que Ortega volviera al trabajo filosófico tras el parón que supuso su intervención en política a raíz del advenimiento de la II República, el programa a ejecutar era, en lo sustancial, ahondar en la metafísica de la vida humana, apuntada en las dos últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?* y ver claro en la crisis socio-histórica descrita en RM —se entiende ver claro en su poslección “salvación”⁴. Ambas convergían en una “reforma de la inteligencia” con-

¹ “Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica”. RM, 170. Citaré por la edición de Thomas Mermall, Madrid, Castalia, 1998.

² Véase el comentario que dedica Ortega, siguiendo a Sombart a la explosión demográfica que experimenta Europa a lo largo del siglo XIX. RM, cap. V. “Un dato estadístico”, específicamente 164-165.

³ Para la “regresión” que la técnica induce en el hombre medio, ver cap. X: “Primitivismo e historia” (198 y ss). Para la descripción del hombre masa como niño mimado (207-208), y para el especialista, *passim* XII: “La barbarie del ‘especialismo’” (215 y ss). Es más importante aún la consideración que hace acerca del fracaso de la civilización europea en educar a las masas: “En las Escuelas (...) no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les ha dado los instrumentos para vivir intensamente, pero no la sensibilidad para los grandes deberes históricos” (RM, 165). Habría como un peligroso desequilibrio entre lo que han avanzado las ciencias naturales y sus beneficios materiales y el retraso en que se hallan las “técnicas morales”, aquellas que han de esclarecer los principios de la civilización. No se olvide que para Ortega hasta el Estado es un instrumento técnico (cfr. RM, 225). Y a modo de confirmación la siguiente observación de Thomas Mermall: “Es curioso que Ortega no haya sido más crítico con la tecnología, ya que ésta constituye el instrumento máximo de nivelación y mediocridad que tanto denunciara en las páginas de *La rebelión de las masas*”. “Ortega contra Pero Grullo: estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*”, *Revistas de Estudios Ortegaianos*, Madrid, 2010, nº 21, p 130.

⁴ La sospecha de que el análisis de la crisis de la modernidad de RM tiene una fuerte influencia en el giro filosófico hacia la razón histórica es fácil de mostrar al leer las quejas de nuestro filósofo sobre la ausencia de un saber histórico que funcione como “técnica de conservación” del pasado. La situación de Europa hoy —continúa— es que padecemos “una ignorancia histórica increíble”. Ahora bien, la civilización avanzada significa descredito de la tradición y surgimiento de nuevos problemas antes no sospechados. De ahí que se hiciera más urgente que nunca un nuevo “saber histórico” entendido como “técnica de primer orden para conservar y continuar una

cebada como la búsqueda de una nueva relación de la razón dominante, la idealista, con la vida humana tanto en su dimensión individual como en la colectiva, esto es, con la realidad misma. Esa nueva relación o nuevo “modo de pensar”, al que va a denominar “razón histórica”, será formulado en un conjunto de trabajos que tuvo su precedente en los cursos dictados en su cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid⁵, del que mencionaré como directamente relacionado con lo que nos ocupa *En torno a Galileo* y en una serie de ensayos no demasiado extensos, pero densos en proposiciones novedosas, como *Ideas y creencias*, *Apuntes sobre el pensamiento* y, sobre todo, el que tenía factura de texto programático, quizá por estar destinado al libro homenaje de un ilustre neokantiano, Ernst Cassirer⁶. Me refiero a *Historia como sistema* (HS).

Pues bien, MT funciona como una especie de puente o de paso franco entre los textos programáticos que inician la segunda navegación y su intento de sistematización en los artículos que pueden considerarse como capítulos del inacabado y prometido libro-mamotreto *Aurora de la razón histórica*⁷.

Lo esencial, a mi juicio, de las novedades filosóficas que aporta Ortega en esta etapa de madurez, en relación con la técnica, pasan por:

- Reafirmar la función de la técnica en la configuración de lo “humano” de la vida humana.
- Aceptar sin reservas el origen animal de la vida humana y la no-relación peculiar que el animal humano va a mantener con la naturaleza, obligado a transformarla en “mundo” por medio de la técnica.
- Consecuencia de lo anterior: el rechazo al concepto de espíritu como fuente trascendente de la racionalidad humana.
- La inseguridad y fragilidad de las conquistas humanas, vistas por Ortega como reversibles a pesar de la aparente solidez de las mismas, que tiene su justificación filosófica, como espero mostrar, en que el hombre no termina nunca de “superar” su condición animal, hallándose en riesgo de regresar a la forma de existencia propia de la vida animal, a la alteración.

civilización proveya”. No es difícil hacer expreso el razonamiento: así como los principios de las ciencias físico-matemáticas crearon la fabulosa técnica que ha hecho posible la revolución industrial, así un nuevo saber histórico podría proveer de principios a las técnicas de organización social, esto es a la política. Se retoma así la reflexión que había dejado incoada al final de *Mirabeau o el político*, acerca de la necesaria convergencia entre las habilidades del hombre de acción y los saberes del intelectual.

⁵ Véase mi libro José Ortega y Gasset (1883-1955). *Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2003, el apartado V.4: “La vuelta a la cátedra. Cursos universitarios”, pp. 122-123.

⁶ El ensayo apareció primero en inglés en *Philosophy and History: the Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford University Press, 1936. El editor principal, Raymond Klibansky, evoca la publicación del libro en sus conversaciones *El filósofo y la memoria del siglo*, Barcelona, Península, 1999. La primera edición en castellano de HS hubo de esperar a 1941: *Historia como sistema y Del Imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

⁷ En el prólogo a *Ideas y creencias*, fechado en Buenos Aires, 1940, dice Ortega estar terminando dos gruesos libros, el primero de los cuales sería *Aurora de la razón histórica*. Gaos se hace eco, años después, de la inexistencia del “gran mamotreto filosófico”, aunque comenta que se vio “en la redacción de la *Revista de Occidente* la maqueta de la encuadernación para la inmediata publicación de una *Aurora de la razón histórica* compuesta por cuatro largos ensayos o estudios relacionados entre sí, pero cuyos títulos o temas no recuerdo ya bien”. “La ontología de Ortega según su *Leibniz*”, *Obras completas*, X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 300.

Las cuatro tesis, cuyo desarrollo y justificación constituye el objeto de las páginas que siguen, están articuladas entre sí y valdrían para describir las ideas fundamentales de la “ciencia del hombre” que subyace al “modo de pensar” que quiere ser la “razón histórica”.

2. La desnaturalización del “Espíritu”

El tema central de la segunda navegación, y ello explica en cierto modo por qué Ortega prefiere la expresión “razón histórica” a “razón vital”, es la fragilidad de la vida humana puesta al descubierto al quebrarse las certezas racionales y sus construcciones utópicas a las que tan aficionado fue el siglo XIX. Si en algo coincidían las visiones hegeliana y marxiana de la historia era en creer que había un principio de carácter racional que la tutelaba y orientaba, fuese el espíritu absoluto fuese el ascenso de las fuerzas de producción y la lógica de la historia revelada por la nueva ciencia de la economía política. Este era el error que tantos padres tenía desde que terminó el siglo XVII: creer que el progreso, no como mero cambio y transformación de las cosas, sino como mejora y superación, está asegurado.

En el esfuerzo por pensar las crisis histórica en cuanto que crisis de fe en la razón físico-matemática, Ortega se ve abocado a pensar en urdimbre tres conceptos erizados de dificultad en uno solo: el espíritu, el animal y la técnica. Es claro que cada uno tiene entidad para convertirse en objeto exclusivo de análisis pero Ortega prefirió enfrentarlos en relación porque juntos configuran el problema de la vida humana en su historicidad.

Historia como Sistema (HS) es el ensayo en que Ortega plantea su famosa y aun discutida afirmación de que el hombre no tiene naturaleza –sería mejor decir que no es un ente de naturaleza sino de historia. Me importa subrayar aquí no lo acertado de la expresión, que acaso contenga alguna exageración. La dimensión biológica de la vida humana siempre está ahí; por ejemplo, en el cuerpo que la sustenta, cosa, por lo demás, que Ortega no niega. La afirmación de que “el hombre no tiene naturaleza” (VI, 57)⁸ hay que entenderla referida a la naturaleza en sentido aristotélico, lo que quiere decir que, a diferencia de los seres naturales, el hombre no está determinado en su identidad específica por una constitución biológica recibida en herencia⁹. Ortega acusa a las filosofías anteriores de haber naturalizado lo humano, al aceptar acríticamente el legado conceptual de Grecia. Si ya en QF sometió a revisión crítica la idea de sustancia, utilizada por Descartes para describir la *res pensante*¹⁰, en HS le tocaba el turno a la idea de Espíritu.

Ortega parte del fracaso del concepto “espíritu” para dar cuenta de los asuntos humanos. Y constata que tanto el idealismo alemán como el positivismo de Comte han hecho la misma trampa: “poner el hombre antes que la naturaleza”. Habría sido el idealismo quien “dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu. (VI, 26). La alusión al

⁸ El número romano corresponde al volumen y el árabe a la página en la edición de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza ed., 1983.

⁹ En principio el propio Ortega no le da más alcance que el de afirmar el fracaso de las ciencias naturales en discernir la esencia de lo humano: “Todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino de lo humano” (VI, 24).

¹⁰ Véase la Lección IX de QF, especialmente VII, 394-395. La misma crítica en HS, ampliada a “los caballeros del Espíritu” que caen en el error de Descartes de “no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiran a estatuir –la *pensé*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser” (VI, 27).

positivismo está justificada más adelante. Cree Ortega que en la física moderna no se hace sino lo mismo que en la ontología griega, suponer un ser permanente que subyace a los fenómenos y los ordena. Gran parte de la producción orteguiana posterior a 1932 tiene como argumento central pensar lo humano de la vida sin recurrir al expediente de dar por explicado el misterio de que la vida sea lo que es: algo que se piensa a sí misma sin un fundamento evidente fuera de sí:

“La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer esta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto –este es el error de todo idealismo o “espiritualismo”– sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de esta” (VI, 31).

Por cierto que la crítica a este error se lo podía aplicar a sí mismo, pues en el modelo antropológico de “Vitalidad, alma, espíritu” (1925) de inspiración scheleriana Ortega se veía obligado a reconocer que lo más personal era el espíritu, en cuanto sede de las potencias superiores, según la interpretación clásica, pero sus propios análisis sobre la vitalidad le llevaban a conceder que lo más personal no coincidía con lo más íntimo que localizaba en el alma. El dualismo clásico cuerpo/alma tomaba una apariencia extraña en esta teoría en que lo personal no era íntimo y lo íntimo no era espiritual¹¹. Pero si buscamos el concepto de espíritu en la descripción del yo personal que hay en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), veremos que brilla por su ausencia. Ortega se deshace de él y de las aporías del dualismo antropológico al tomar como punto de partida el concreto “vida humana individual” como quehacer de un yo en su circunstancia o mundo.

3. El enigma que es el hombre: concepción del hombre como animal enfermo

Deshacerse del “espíritu” significaba necesariamente buscar una explicación a la razón de ser de la “originalidad” (o diferencia) humana atribuida históricamente a su identidad como *animal rationale*. Poner “el hombre antes que la naturaleza” (VI, 26) significaba dar por resuelto el enigma de la presencia de “lo humano” en el animal como sentido, conocimiento, reflexión, capacidad de darse cuenta o como se lo quiera nombrar, en la naturaleza, el problema de lo que Gaos llamaba la “exclusiva del hombre”¹².

En el prólogo que antepuso a MT, el ensayo “Ensimismamiento y alteración” resuelve el tránsito de lo animal a lo humano recurriendo a la diferencia esencial entre la forma de estar del animal en el mundo y la del humano. Mientras que el animal está “alterado” en su entorno, del que no puede sustraerse más que cuando se duerme, el hombre ha adquirido

¹¹: “De suerte que aun siendo [el espíritu] lo más personal que hay en nosotros –si por persona se entiende ser origen de los propios actos– el espíritu en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc...” Por el contrario, “El alma es ‘morada’, aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive ‘desde’ sí mismo y ‘sobre’ sí mismo...” (II, 467). Para una metafísica del espíritu como es la de Scheler, la mentada diferencia no plantea problema pero no es compatible con la tesis de que la vida humana *individual* es lo real en cuanto que acción/pasión entre yo y mundo. En este caso el yo es intimidad y la intimidad fuente de toda actividad *alterada o ensimismada*. El alma es ahora el conjunto de aparatos psíquicos con que cuenta el yo viviente y el espíritu el conjunto de los “mundos interiores” que se han ido objetivando, conservando en el curso de la historia.

¹²: Aludo a las conferencias que bajo el título *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* fueron editadas por Teresa Rodríguez de Lecea, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1998.

una misteriosa capacidad que consiste en ensimismarse, y aunque no explica el origen del ensimismamiento; lo describe como origen de lo humano de la vida humana y lo hace consistir en una torsión de la atención, “incomprensible zoológicamente”, que llevó al animal pre-humano a “meterse dentro de sí” para “atender a su propia intimidad” (V, 300). Esa intimidad consiste en ideas. Y aunque aquí aún no califica dichas ideas de pura fantasía, lo hará en otro lugar, concretamente en el segundo capítulo de *Ideas y creencias titulado*, precisamente, “Los mundos interiores” (V, 402 y ss)¹³. De esta manera, consuma la reducción del espíritu a fantasía, imaginación, con el grave deterioro que eso supone para el prestigio de la razón humana. Intérpretes como Antonio Regalado no han dudado en ver en esta opción un descarado nihilismo:

“La ontología raciovitalista de la segunda época es una anti-ontología que engorda a costa de toda la tradición metafísica a la que canibaliza, regurgitándola como voluntad de poder, deseo de ser, hueco del ser y que coincide con una experiencia nihilista de conocimiento. La doctrina raciovitalista del ser se propuso abrir camino a la razón histórica como un conocer ajustado al devenir, al carácter temporal e histórico de todo lo humano; sin embargo, quedó varada en su punto de partida nihilista”¹⁴.

Regalado no especifica cuál es el “punto de partida” nihilista, pero queda sobreentendido: la reducción de razón a fantasía. El hecho es que se le niega a la razón tanto un fundamento *in re* como la dimensión de sujeto trascendental. Entre la experiencia de vida que es en gran medida saber técnico del tipo “ensayo/error” y la construcción fantástica de los mundos interiores, esto es, de ideas que tienen su disciplina en el juego formal de sus respectivas articulaciones con los campos pragmáticos y las estructuras de creencias heredadas, el hombre conoce por aproximación lo real que en cuanto tal se le resiste. El “espíritu” es lo que el hombre inyecta en la naturaleza. Si “nihilismo” califica el estado de la cultura toda vez que la fe en la razón se ha volatilizado, Regalado tiene razón. Pero no la tiene en que la salida del nihilismo se confíe a la voluntad de poder.

La edificación y despliegue en el tiempo de los mundos interiores, que es lo que equivale a la función que la tradición encomienda al “espíritu”, se hace depender del éxito de la técnica. Sin el tiempo y el ocio que ésta le gana a la necesidad, el hombre no habría podido crear las condiciones sociales para ensimismarse y, lo que es más importante, no habría tenido la ocasión de poner a prueba las ideas fantásticas que se le ocurrían sobre las cosas y su comportamiento. No es extraño, pues, que al comienzo de MT escriba: “hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”.

Antes o después Ortega se tenía que enfrentar a la pregunta por el origen de ese “en-

¹³. “¿No es insensato —se pregunta Ortega— hacer que prenda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir (...) entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no” (V, 404-405). En una reciente publicación, Pedro Cerezo insiste en la función central de la imaginación que confiere Ortega a su filosofía de la razón vital. Véase “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”, especialmente su último apartado, “Imaginación creadora, libertad y razón vital”, en *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 44-52.

¹⁴. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 293.

simismamiento” al que se fía lo propiamente humano de la “vida del espíritu” en su doble condición de vida en libertad y de vida capaz de dar cuenta de sí misma. Sea que creyera que la biología, la etnografía y las ciencias de la prehistoria no disponían de pruebas, ni siquiera de hipótesis razonables acerca de cómo se produjo el paso de lo animal a lo humano, la pregunta por cómo el homínido pasa a vivir una vida para la que el sentido del mundo y de él mismo se convierte en una especie de “necesidad” insoslayable, sea que, como es mi opinión, pensara que las ciencias –naturales o sociales, tanto da, nunca podrían remontar hasta aquello que explica su propia existencia mundana como saber teórico, se decidió a contar un mito, a la manera platónica y por las mismas razones por las que Platón recurría a mitos cuando se trataba de asuntos que desafiaban las posibilidades de la razón¹⁵. *El mito del hombre allende la técnica* se pregunta por el animal a punto de convertirse en humano y comenzar su andadura alejándose de la naturaleza. El paso de un estado al otro se hace depender de una enfermedad que produce, condición necesaria, “la destrucción de la regulación natural” del ser en cuestión (IX, 620) y “una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo”. El término filosófico de que se vale Ortega para describir el estatus del “nuevo” ser, al que llamarán los biólogos *homo sapiens*, respecto de la naturaleza es el de *extrañamiento* (Ibid.).

Ortega recupera así la tradición que tiende a ver en el hombre al animal enfermo, expulsado de la naturaleza, el animal inadaptado¹⁶. Mencionaremos dos precedentes filosóficos que posiblemente Ortega tiene presentes. Ya Hegel había interpretado el pecado original del Génesis como una caída cuyo resultado es la expulsión de la naturaleza-paraíso, perdiendo con ello Adán una animalidad que no le estaba destinada. Aquí nos interesa la lógica de la caída que deduce del pecado –enfermedad moral– la conciencia y la consiguiente pérdida de la condición animal:

“La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural, nada hay en ella de contingente; es la historia eterna del espíritu. Porque el estado de inocencia, este estado paradisiaco, es la condición de los animales. El paraíso es un parque donde solo los animales pueden permanecer, no los hombres”¹⁷.

Es posible que Ortega tuviera en mente este precedente al imaginar una posible aparición

¹⁵. Véase el comentario que Concha D’Olhaberriague dedica al ensayo que contiene el mito en *El pensamiento lingüístico* de José Ortega y Gasset, A Coruña, Spiralía, 2009, pp. 84 y ss.

¹⁶. Para la posible inspiración en la literatura científica de la época de la hipótesis del animal enfermo, véase su artículo “La querrela entre el hombre y el mono” (1927), III, pp. 551-557. Y un segundo ejemplo de su familiaridad con la literatura científica en “La inteligencia de los chimpancés” (III; 574) a propósito de las investigaciones de Köhler. La única referencia y muy escueta que hace en el texto de Darmstadt es a la interpretación de la evolución de Goldschmidt (IX, 623) con su teoría de los “monstruos propicios”. Para una discusión en profundidad de la influencia que las lecturas de los biólogos alemanes tuvieron en Ortega, véase Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988. El último capítulo del libro, “El monstruo propicio”, está dedicado a comentar precisamente el texto de Ortega que contiene el mito del origen de lo humano como enfermedad de lo animal”. Véase pp. 335-357.

¹⁷. G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la historia*, p. 249, citado por Antonio Escotado, *La conciencia infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, p. 77.

de lo que él interpreta como una contingente y azarosa capacidad del “primer” hombre para resolver problemas a base de inventar imágenes-ideas y buscar posteriormente un régimen de encaje con las experiencias de vida. Desde luego no hay “necesidad” interna en el despliegue del espíritu, entre otras cosas, porque no hay espíritu. La coincidencia con Hegel estaría en que el hombre comienza a ser hombre mediante una caída, una enfermedad, la instalación en la negatividad de la conciencia y del trabajo, que le hace abandonar la identidad de una vida sin oposición interior, sin “enajenación” o “alienación”, como preferirá más adelante la literatura marxista, donde la circunstancia natural le proporciona la necesidad a satisfacer y el objeto que la satisface –esto es, la vida en el paraíso; mientras que después de la enfermedad y de que el hombre haya vuelto su atención hacia las imágenes que encuentra en su interior descubre su propia intimidad como el no-mundo, como lo otro de la naturaleza, incluida en ella su propio cuerpo, que se le revela como distinto de él mismo, un yo constituido en intimidad.

La definición fundamental que propone Ortega de “vida humana” en cuanto dato radical, primera verdad a la manera cartesiana, es “mi coexistencia con el mundo” (VII, 403), que es a la vez un “hallarse frente al mundo” y un estar “dentro del mundo” (VII, 416-417), de sus problemas y de sus incertidumbres. Esta aparente contradicción se aclara cuando reparamos en que Ortega tiene que expresar a la vez dos realidades antagónicas que forman parte de la estructura de nuestra vida: que cada yo tiene que hacer su vida con las cosas del mundo, pero que éste se presenta como ajeno, extraño y hostil, aunque no absolutamente, lo que haría la vida imposible. La vida humana como existencia en una circunstancia en la que el viviente humano habita sin expectativas de “superación” ni “vuelta al paraíso” (en el que, por cierto, nunca estuvo) es la posición, claramente post-idealista, de Ortega. Leámosla formulada claramente:

“Esta circunstancia en que tenemos que estar y sostenernos es nuestro contorno material, pero también nuestro contorno social... Como este contorno es, a fuer de tal, algo distinto, extraño, ajeno a él, estar en la circunstancia no puede significar un pasivo yacer en ella formando parte de ella. Vivir es tener que hacer algo para que la circunstancia no nos aniquile” (V, 123).

Y eso que primero hizo el prehumano fue ensimismarse, transformando así el medio en circunstancia y, poco después, cuando las imágenes permitieron urdir un plan de reacción sobre la circunstancia, transformar éste en paisaje.

Vemos, pues, que la enfermedad en la que piensa Hegel es distinta a la de Ortega. En la antropología del alemán la enfermedad es, a la vez, necesaria y transitoria. En rigor no hay paso de lo animal a lo humano porque el espíritu es el sujeto de la vida histórica desde el principio: “...el hombre no puede haber comenzado por una rudeza animal”. Y aclara:

“El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él”¹⁸.

¹⁸ *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 135.

Scheler¹⁹ fue el primero en ver la diferencia entre esta enfermedad y la que se anuncia con Nietzsche. El cambio no puede ser más radical: mientras que antes la curación se llama *Aufhebung* del espíritu enajenado, ahora el espíritu mismo es la enfermedad.

Nietzsche viene a decirnos que el animal humano ha sido abandonado por la naturaleza a una suerte incierta porque se olvidó de cerrar los órdenes de existencia, los “instintos” de la especie. Exactamente dice que el hombre es “el animal aún no fijado”²⁰. Repárese en que el concepto de “animal” que aparece en la definición es lo único que aporta un contenido positivo al *definiens* y que la diferencia específica es una negación. Nietzsche no sabe ya qué es el hombre. Y no se trata de un no-saber conceptual, sino de algo más profundo y dramático, de un no-saber que afecta a la fuente de donde brota la seguridad y la confianza que el hombre europeo había experimentado en sí mismo. En este sentido, Ortega asume el legado nietzscheano, aunque no en la dirección que apuntaba su autor, moderno aún en su intención de “superar” al hombre postulando la llegada del sobrehombre²¹.

Pero la posición de Ortega es prácticamente idéntica a la de Nietzsche en su desconfianza hacia la concepción de lo humano como espíritu. En *El anticristo* afirma que

“al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. (...) Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos...”²²

Si empezamos por poner el espíritu, aunque sea de manera subrepticia, terminamos por encontrarnos con él. Ortega coincide con Nietzsche en sospechar que el Espíritu o Razón, centro de la filosofía moderna, no era sino el *factum* de la intimidad, surgida en el animal humano no se sabe cómo. Por incómodo que resulte a nuestros hábitos filosóficos, es preciso reconocer que nuestra intimidad no sabe de dónde viene ni es capaz por reflexión o autognosis de establecer su propia genealogía. La identidad de lo “humano” del hombre en general, que no existe, sólo es posible pensarla a través de la comparación con la vida animal. De ahí que en la mayoría de los textos de orientación antropológica de su última etapa, como *El hombre y la gente* o “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*”²³, Ortega vuelva una y otra vez a reflexionar sobre la diferencia con el animal y a concluir, tesis que me parece digna de ser subrayada, la falta de claridad que padece el humano en su trato con el animal.

¹⁹ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, 1981, p. 51. Scheler remonta a Theodor Lessing una primera intuición de la idea: el hombre “es un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) ‘espíritu’” (p. 52).

²⁰ *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1978, § 62, p. 88.

²¹ Entre otros, cfr. la sección “¿Qué es aristocrático?” de *Más allá del bien y del mal*, § 257 y ss. Madrid, Alianza, 1978; y la sección 3 del “Prólogo de Zarathustra” en *Así hablo Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1972.

²² *El anticristo*, Madrid, 1986, § 14, p. 38.

²³ Véase respectivamente, VII, 135-136, VI, 458, 463 y ss,

4. Diferencia con el animal

La función que la técnica cumple en la vida humana se ve más clara cuando se contempla sobre el telón de fondo de la vida animal y de sus diferencias con la vida humana²⁴.

La estrategia que siguió Ortega para definir lo propiamente humano de la vida, su originalidad metafísica fue, además de profundizar en las categorías o formalidades de “mi vida”, la de pensar la diferencia con el animal²⁵.

Ortega rechazó las hipótesis gradualistas, evolutivas, que explicarían el paso de lo animal a lo humano como un desarrollo progresivo de una especie entre otras. No se trata de una facultad que se desarrolle más o menos o de una capacidad que el animal posea en potencia, esperando el momento en que pudiera actualizarse. No, hay un salto y una diferencia, una ruptura en el orden natural porque lo que supone la irrupción del animal humano es el abandono de la naturaleza y la creación de otro orden o forma de existencia que es a lo que llamamos historia²⁶. La novedad reside en la torsión de la atención que deja de estar prendida del entorno para “meterse dentro de sí”, concentrarse en el propio interior. Ortega afirma, ya se dijo, que esa torsión de la atención “es incomprensible zoológicamente”, es decir, incomprensible como mecanismo de adaptación al medio. Nótese que la diferencia que establece con el animal es de ganancia, de aumento y no de carencia. A pesar de conceder al animal una subjetividad trascendental, semejante a la humana, Husserl había establecido, según el estudio que dedica al asunto Javier San Martín, que al alma animal “le falta la capa del pensamiento teórico en sentido pregnante”. Lo que explica más adelante al afirmar Husserl que el animal no es constituyente “en la forma en que el hombre lo es, es decir, constituyendo objetivaciones ópticas”²⁷. Los animales, concluirá Husserl, no tienen auténticos recuerdos, en lo que viene a coincidir con Ortega, que siguiendo a Köhler había visto que los chimpancés tienen inteligencia súbita pero muy flaca la memoria. Para Husserl la memoria es una función de la recursividad o reflexividad de la razón; para Ortega una capacidad hipertrofiada por la capacidad de ensimismamiento²⁸.

²⁴. Una de las formas posibles de describir la metafísica orteguiana de la segunda navegación sería decir que en ella se trata de definir con toda precisión el significado y alcance práctico del calificativo “humano” en la expresión “la vida humana es la realidad radical”. No es fácil porque “humano” no es lo que procede de “hombre” en el sentido de la antropología filosófica moderna que asume aun la definición del hombre como el ente que tiene como propiedad suya, como naturaleza, una cosa llamada “razón” o “espíritu”. De ahí la importancia que concede a la tesis de que el hombre no tiene “naturaleza”, lo que, bien mirado, viene a significar que no puede ser definido, al menos, de una vez por todas, y, sobre todo, que no puede ser definido como “el animal racional”.

²⁵. Las obras centrales serían: MT, y asociada con ella, “El mito del hombre...”; “Prologo a *Veinte años de caza mayor*”; en donde hay una notable reflexión sobre la escena primordial del homínido que está a punto de llegar a ser “hombre”; y HG, donde Ortega, al plantearse la aparición del yo, sujeto del ensimismamiento, en la dialéctica yo-otro, se pregunta por el animal y si puede llegar a ser un “otro” para el hombre.

²⁶. Aunque eso no signifique, en términos científicos, reclamar ninguna excepcionalidad del hombre como especie animal respecto del resto de sus congéneres, excepto en lo que él pueda estar produciendo como *causa sui* a través de la técnica y del resto de sus producciones “fantásticas”.

²⁷. Javier San Martín, “La subjetividad trascendental del animal”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, nº especial, “*L’Animal*”, nº 3 / 1995, pp. 383-406. Las citas en las págs. 392 y 406.

²⁸. Una notable confirmación empírica de la hipótesis orteguiana sobre el hombre como animal ensimismado aparece en Gehlen, *Antropología filosófica*: “El mundo de los animales con sus sentidos muy adiestrados, es

El animal será entonces el “ser alterado” que, cuando deja de atender a las cosas, “deja virtualmente de existir”. La vida humana es acontecimiento y comienza con un acontecimiento que podría perfectamente no haber tenido lugar. De ahí que ese primer paso que “funda” lo humano de la vida no lo asegure también. No puede porque no tiene ningún poder más que el de la vida misma que se vive ahora bajo la forma de “vida ensimismada”. Entonces, y Ortega lo repite constantemente en sus reflexiones sobre la crisis histórica que atraviesa el siglo XX, tenemos que el hombre puede perder su condición humana y reingresar en la naturaleza. Lo humano no es una superación de lo animal, sino otra forma de organizarse lo viviente. De ahí que la reflexión orteguiana se mueva siempre en dirección a comparar y diferenciar lo animal de lo humano, comparación en la que no siempre el animal sale perdiendo. Así, por ejemplo, el animal no ignora, porque no ha menester de saber, mientras que el hombre, desde su raíz de inadaptado, de enfermo, se ve obligado “a organizar sus actividades psíquicas no muy diferentes de la del antropoide, en forma de pensamiento” (V, 308).

En el encuentro celebrado en Darmstadt, en 1951, Ortega discutirá las tesis expuestas por Heidegger en su conferencia *Bauen, Wohnen, Denken*²⁹ acerca del lugar del hombre en la naturaleza. Si para el alemán el hombre puede habitar la naturaleza y asumir como misión el pensarla, el español sostiene que el hombre está sobre la tierra, sin duda, pero no la habita ni la habitará nunca. Más bien “el habitar no le es dado sino que se lo fabrica él” (IX, 640). Ambas tesis están en sintonía con el modo en que sus filosofías respectivas establecen la diferencia humano/animal³⁰.

La de Ortega, como venimos viendo, se centra en tomar al hombre como un “intruso de la naturaleza”. Tanto daría llamarle “exiliado” o “expulsado” en la medida en que el hombre es el animal “enfermo” o el animal inadaptado que inventa el modo de habitar cualquier entorno, no estando *a priori* consignado a él. Es como si por el hecho de no tener un “mundo entorno” destinado, sino una “circunstancia in-definida”, el “humano” hubiera tenido que

incomparablemente más reducido, pero también más dramático. Los estímulos no sólo se transforman la mayoría de las veces en movimiento o en pánico, sino además, el animal, impresionado siempre en forma inmediata y en su integridad, introduce en cada situación todo su acopio de instintos y necesidades, experiencias y costumbres”. Vale decir, el animal se “agota” o se “vacía” en sus respuestas al entorno, vive, pues, alterado en él. En cambio, “para que exista una conducta imaginativa, previsor, autodirigida al modo de ser de las cosas, ella debe desenvolverse por una vía propia, sin efecto práctico; luego, no debe reaccionar al estímulo el organismo entero, no deben activarse siempre la totalidad de los apetitos”. Y Gehlen explica que esa labor de suspensión o distanciamiento de los estímulos del entorno la lleva a cabo el lenguaje: “...el lenguaje ‘destierra’ las cosas, les resta eficacia (...): con sus nombres ingresan las cosas en nuestro interior”. Op. cit., Barcelona, Paidós, 1993, pp. 69 y 69-70.

²⁹ “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1994, pp. 127 y ss.

³⁰ Habrá que dejar para otra ocasión el examen a fondo de la tesis de Heidegger “el animal es pobre en mundo”, que no sólo le sirve para determinar la esencia de lo animal en el animal, sino de vehículo para acceder al sentido de la idea de “mundo”. Cfr., el planteamiento de la cuestión en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007, p. 227. Derrida en su célebre comentario sobre Heidegger en *Del espíritu* termina por interpretar la diferencia con el animal que postula Heidegger en el curso citado como una clara indicación de que Heidegger sigue creyendo y sosteniendo su filosofía en un humanismo del espíritu más o menos a la hegeliana. Sin poder entrar ahora en el debate, es lógico pensar que detrás del planteamiento que hace Heidegger en su conferencia de Darmstadt está sin duda trabajando el implícito de un *Geist* que se manifiesta en el lenguaje: “¿Quién es que puede darnos una medida con la cual podamos medir de un cabo al otro la esencia de habitar y construir? La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. (...) el hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre” (M. Heidegger, op. cit., p. 128).

organizarse uno, que es lo que propiamente llamamos mundo, esto es, circunstancia atravesada de “soluciones” e “interpretaciones”, suelo de los mundos interiores que hacen posible la vida propiamente humana, cuyo despliegue en el tiempo llamamos historia. “La técnica asimila el espacio al hombre” (IX, 640). Habíamos dicho que el animal es “no-ignorante”. Una segunda “superioridad” que subraya Ortega consiste en que el animal es “no-infeliz”, frente al hombre, el animal “no-feliz” que por tanto organiza su vida en torno al anhelo de felicidad. De ahí el rasgo esencialmente moral de la vida humana. Es el hombre el animal infeliz tan solo porque desea por encima de todo ser feliz, razón de ser de la razón práctica en su dimensión técnica, pregunta por los medios; y en su dimensión ética como pregunta por los fines a que poner la vida.

Además de estas diferencias conviene detenerse en otro rasgo que Ortega subraya de nuestra relación con el animal: que el hombre se siente azorado frente a la bestia. Así, comenta la desazón del cazador cuando da muerte al animal. Ortega lo explica invitando a que “no se olvide que el hombre ha sido una fiera” (VI, 466). A mi juicio aquí se equivoca. El hombre se azora al dar muerte a un animal porque todavía sigue siendo una fiera y de algún modo lo sabe. Una segunda causa de la extrañeza frente al animal consiste en que percibimos en el modo de ser de la bestia “un carácter confuso, borroso y ambiguo”. Y eso a su vez nos confunde. La conclusión que extrae Ortega de este juego de miradas en el espejo del animal es la siguiente:

“La verdad es que no sólo en este orden sino en todos el animal nos azora. No sabemos bien como tratarlo porque no vemos clara su condición. De aquí que en nuestra conducta con él nos pasemos la vida oscilando entre tratarlo humanamente, o, por el contrario, vegetalmente y aún mineralmente. Se comprende muy bien las variaciones de actitud ante el bruto porque el hombre ha pasado a lo largo de la historia –desde ver en él casi un dios, como los primitivos y los egipcios, hasta pensar, como Descartes y su discípulo, el dulce y místico Malebranche, que el animal es una máquina...” (VII, 136)

No vemos claro en el animal. ¿Se trata de la misma falta de claridad que puede padecer un científico ante un intrincado problema? ¿Es una oscuridad teórica, de no saber qué es exactamente lo animal del animal, o una desorientación práctica en el sentido de que no sabemos cómo tratarlo? Y aún cabe preguntar: ¿es sólo la naturaleza de lo animal lo que provoca la falta de claridad, como parece sugerir el texto? En otro lugar Ortega reconoce que nuestra relación con los brutos tiene siempre un carácter problemático y equívoco: “el hombre no ha sabido nunca lo que es el animal”. Y la razón de esa duda esencial y azoramiento en el trato con el animal se debe a que “el animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él” (VI, 463). Ahora bien, dicha cercanía no puede ser material, física, exterior, después de miles de años de civilización técnica, de historia y sobre-naturaleza, de “humanización” de la circunstancia. Entonces sólo puede ser interior, constitutiva. Quiere decirse que la intimidad, que es lo que separa al hombre del animal, no es un *factum* de la naturaleza sino un quehacer –una dirección que damos a nuestra atención hacia el reservorio de imágenes que nuestras facultades psíquicas nos proporcionan. Y como explica en *El mito..., una decisión*, la decisión de preferir al hecho de vivir apoyado en el programa natural de sus instintos, el proyecto de organizar la circunstancia desde sus ideas-fantasia y sus intervenciones técnicas. En el centro de la vida humana y sosteniéndola encon-

tramos aún la vida desnuda, por tanto, la vida en su concreción animal. La diferencia animal/humano, está, según reconoce implícitamente Ortega, actualizándose en cada humano en las decisiones que éste toma en su diario vivir. La vida humana en su dimensión histórica se adentró por el camino de vivir del descubrimiento efectuado en el interior del hombre; vivir de las imágenes, de las interpretaciones sobre las cosas y de sus resultados prácticos, desatendiendo cada vez más las “soluciones” naturales, animales. La dialéctica “ensimismamiento/alteración” no es exclusivamente intra-cultural aunque lo sea más frecuentemente, cuando el viviente no sabe a qué atenerse porque encuentra ante sí demasiadas posibilidades de actuación. Subyace una posibilidad de alteración radical, por tanto, de vuelta a la animalidad, la del hombre que ha perdido la capacidad de ensimismarse, primero porque no lo necesita (la sociedad le proporciona todas las respuestas necesarias) y segundo porque no lo dejan: es invitado permanentemente a alterarse. El peligro no existiría si la condición humana fuera en su ser natural, una realidad no animal: “El hombre ‘natural’ está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico” (VI, 480). Las comillas que coloca Ortega invitan a traducir la expresión “hombre natural” por animal.

5. La función de la técnica en la vida humana

El hecho de que la diferencia entre lo animal y lo humano sea tan leve llevará a Ortega a reforzar la función humanizadora de la técnica en la vida humana. Basta con recordar la respuesta que da a Heidegger en el encuentro de Darmstadt, ya citado, cuando a su tesis de que el hombre primero habita y después construye, responde: “el habitar no le es dado sino que se lo fabrica él” (IX, 640).

Desde que es posible hablar de “hombre” o de una vida propiamente “humana” hay que considerar al hombre como el animal extrañado de la naturaleza. De ahí que MT esté organizado en torno a la idea de comprender cómo la técnica sirve a la construcción del mundo humano o sobre-naturaleza, si bien, la técnica no tiene su razón de ser en ella misma, ni siquiera en la esfera de la necesidad natural sino en lo más ajeno a la naturaleza, en la esfera de la fantasía. El ser humano no reacciona con su fantasía de forma utilitaria. La fantasía complica las necesidades heredadas desde la circunstancia más inmediata que es su propio cuerpo, frente a las que se encuentra el yo que es intimidad. De ahí la insistencia de Ortega en contraponer lo natural a lo superfluo y en afirmar que el hombre es el animal para quien sólo es necesario lo superfluo. La paradoja tiene una razón de ser profunda que apunta a la manera en que resuelve el problema de lo que podríamos llamar una vida “animal” abierta al pensamiento y a la felicidad, esto es, al sentido, a la verdad y al bien, pero sin un espíritu sustantivado.

Para Ortega, el pensamiento tiene dos dimensiones. Por un lado, es, como dice en muchas ocasiones, una función de la vida. Por tanto, primero es la producción y luego la contemplación. Vivir es “hallar los medios para realizar el programa que se es” (V, 574). Pero, ¡atención al término “programa”! ¿De qué programa se trata si no es natural? Para Ortega se trata de la vocación o proyecto de vida. En última instancia, y por absurdo que parezca, la técnica existe porque el animal fantástico que es cada hombre desea que la circunstancia que le rodea y le resiste al mismo tiempo que le facilita la vida, tenga una determinada consistencia. El texto que a mi juicio expone con más profundidad la tesis de por qué hace el hombre técnica está al final del cap. III y dice así:

“Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo 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 a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. (...) La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de 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?” (V, 567).

Probablemente el concepto más difícil y escurridizo de la metafísica orteguiana sea el presupuesto en el párrafo que acabamos de leer: el concepto de vocación, acaso el único portillo a la trascendencia que se abre en la filosofía de la vida humana y de su historia no habitada ni tutelada por ningún espíritu.

Sobre el autor

José Lasaga Medina: Catedrático de Filosofía en el Instituto Lope de Vega de Madrid, defendió su tesis doctoral “La consistencia del yo en Ortega y Gasset” en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido secretario de la Sociedad Española de Fenomenología y es miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Su línea de investigación se orienta hacia los aspectos metafísicos y éticos del pensamiento orteguiano. Ha sido editor de *Semblanza de Ortega y Ethos y Logos*, de Antonio Rodríguez Huéscar, y ha publicado en diversas revistas como *Claves de razón práctica*, *El Basilisco*, *Revista de Occidente*, *Posdata* (Puerto Rico), *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, *Abril* (Luxemburgo), *Pompeji* (Szged, Hungría), y en los diarios *El País* y *ABC*. En la actualidad trabaja en un libro cuyo título provisional es *Figuras de la vida buena: sobre la ética de Ortega*, y está próximo a publicarse su estudio *Donjuanes: las metamorfosis del seductor*.

La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger

Antonio Diéguez Lucena, Universidad de Málaga, España

Resumen: La filosofía de la tecnología de Ortega y Gasset presenta similitudes y diferencias importantes con respecto a la formulada posteriormente por Heidegger. Este artículo clarifica y evalúa las diferencias entre ambas. Se argumenta que las tesis de Ortega son una guía más adecuada en la situación actual para afrontar los riesgos que el desarrollo tecnológico plantea, y se sugieren algunas indicaciones concretas para la acción inspiradas en ellas.

Palabras clave: Ortega y Gasset, Heidegger, filosofía de la tecnología, sobrenaturaleza, acción

Abstract: The philosophy of technology of Ortega y Gasset has similarities and differences with the subsequently theory formulated by Heidegger. This paper clarifies and evaluates the differences between both. It is argued that Ortega's theses are a guide more appropriate in the current situation to address the risks posed by technological development, and suggests some concrete suggestions for action inspired by them.

Keywords: Ortega y Gasset, Heidegger, Philosophy of Technology, Supernatural, Action

EL HECHO ESPECÍFICO* de la técnica moderna (es decir, de la técnica basada en el conocimiento científico y ligada al proceso de industrialización)¹, así como del poder de configuración existencial que ésta comporta de forma cada vez más evidente, fue tratado filosóficamente por diversos autores a comienzos del siglo XX. Entre ellos –y dejando fuera a los literatos– cabe destacar a Friedrich Dessauer (*Philosophie der Technik*, 1926), Oswald Spengler (*Der Mensch und die Technik*, 1931), Ernst Jünger (*Der Arbeiter*, 1932) y Lewis Mumford (*Technics and Civilization*, 1934). Con anterioridad, Karl Marx había señalado el potencial liberador de la técnica, que prometía hacerse realidad una vez que ésta hubiera sido puesta en las manos del proletariado. Pero Marx no alcanzó a entender aún que la radicalidad de las transformaciones que el despliegue universal de la técnica moderna habría de producir la situaban más allá de lo meramente instrumental.

Sin desdeñar el interés y el influjo que ejercieron en su momento estos predecesores, desde un punto de vista filosófico fueron, sin embargo, José Ortega y Gasset y Martin Heidegger quienes con más nitidez y profundidad vieron en la técnica moderna un elemento configurador de la propia condición humana, en lugar de un mero auxiliar para acceder a metas previamente dispuestas, por desmesuradas e inevitables que éstas fueran. Fueron ellos quienes pusieron la cuestión de la técnica en un lugar primerísimo dentro de las preocupa-

* El presente trabajo es una versión en español, con modificaciones y añadidos sustanciales, de mi artículo titulado "Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?", publicado en *Argumentos de Razón Técnica*, 12, 2009, pp. 333-349.

¹ Utilizaremos aquí los términos 'técnica moderna' y 'tecnología' como sinónimos.



ciones filosóficas. Este interés común, obligado en ambos casos por los supuestos fundamentales de sus respectivas filosofías, les llevó a coincidencias notables, como, por ejemplo, a separar radicalmente la técnica moderna de las técnicas tradicionales. Las técnicas artesanales del hombre premoderno no constituían para ninguno de los dos un asunto metafísico. La técnica moderna, en cambio, introdujo cambios sustanciales que afectaron irreversiblemente al destino del hombre. Ambos pensaron también que la técnica moderna no se reducía a la aplicación práctica de los descubrimientos científicos. Creían, por el contrario, que la ciencia moderna había surgido desde el principio con una clara vocación tecnológica en su seno. Heidegger otorgaba por ello a la técnica una prioridad ontológica, aunque no histórica, sobre la ciencia (cf. Idhe 1983 y Glazebrook 2000), y Ortega fue más lejos, otorgándole a la técnica prioridad ontológica e histórica. Así, Ortega afirma que el propósito de la ciencia no es el conocimiento, sino hacer posible la técnica; llama a la física “técnica de las técnicas” (cf. IPL, VIII, pp. 282 y 279), y nos recuerda que Galileo se formó en los arsenales de Venecia, “entre grúas y cabrestantes”. Pero por significativas que sean estas similitudes, no deben hacernos perder de vista el hecho fundamental de que sus posiciones sobre este asunto difirieron en aspectos centrales y, particularmente, en su alcance filosófico.

En lo que sigue, tras una somera y estandarizada presentación de las ideas de ambos autores sobre la técnica, con el sólo objetivo de refrescar al lector la memoria de ellas, intentaré aclarar cuáles fueron estas diferencias, algo que hasta ahora no se ha hecho —creo yo— con la suficiente precisión. Esta comparación mostrará que en varios puntos esenciales Heidegger y Ortega estaban en las antípodas. Defenderé finalmente que las tesis de Ortega, pese a ser menos conocidas y valoradas que las de Heidegger, proporcionan una visión más ajustada y equilibrada de la situación actual en las sociedades desarrolladas y constituyen, por tanto, una guía mejor para afrontar de forma conjunta los riesgos que el desarrollo tecnológico, querámoslo o no, suscita. No niego que la interpretación de algunas de las ideas de Heidegger que aquí presento pueda ser discutida por los especialistas; y no desconozco la existencia de una extensa y dispar bibliografía al respecto. Pero ninguna de las cosas que digo acerca de sus reflexiones es tan peculiar o desenfocada que no pueda encontrar apoyo en algún intérprete acreditado de Heidegger, algo que, ciertamente, yo no pretendo ser.

1. La filosofía de la técnica de Ortega y de Heidegger

En las páginas de su *Meditación de la técnica* Ortega realiza un sugerente análisis crítico de la técnica moderna². Un análisis además pionero, como Carl Mitcham (1994, p. 45) se ha ocupado de recordar, pero no, como hemos dicho, porque fuera el primero en absoluto,

² La *Meditación de la técnica* se encuentra en el volumen V de las *Obras completas* de Ortega (edición de 1983). Dada la profusa utilización de esta obra en el presente trabajo, no se darán referencias de páginas, excepto cuando se haga una cita literal. Lo mismo haremos con “La pregunta por la técnica” de Heidegger. Las referencias a las obras de Ortega se regirán por las siguientes abreviaturas: RM (*La rebelión de las masas*), GDD (*Goethe desde dentro*), MT (*Meditación de la técnica*), EA (*Ensimismamiento y alteración*), (MHAT) (*El mito del hombre allende la técnica*), (IPL) (*La idea de principio en Leibniz*), y CD (*En torno al coloquio de Darmstadt*). Es particularmente recomendable, por otro lado, la edición comentada y anotada de la *Meditación de la técnica* de Ortega llevada a cabo por Jaime de Salas y por José María Atencia y publicada por Santillana en 1997.

sino por ser el de más calado filosófico de los escritos hasta ese momento³. Ortega concibe la técnica como un rasgo específico y constitutivo del ser humano, que le brinda a éste una constante apertura de nuevas posibilidades para realizar el proyecto en que consiste su vida. No se trata, pues, de una desviación de su propia esencia, ni de la manifestación de ningún error originario. La técnica es, por el contrario, un elemento central en el devenir de la humanización. Ahora bien, la técnica le permite al hombre crear una sobrenaturaleza, no con el objetivo de adaptarse mejor al medio, sino de adaptar el medio a él. La técnica transforma el medio a la medida del hombre, lo humaniza. En tal sentido, la orientación de la técnica es antibiológica, o mejor habría que decir, utilizando su propio término, “ultrabiológica” (cf. EA, V, p. 303). El empeño que impulsa el desarrollo de la técnica ha sido siempre, desde sus inicios, y no sólo ahora, la producción de lo superfluo.

La idea de la técnica como creación de una sobrenaturaleza no era nueva. Ya la había sugerido Dessauer. Ni tampoco la adaptación del medio al hombre, que ya estaba en el biólogo J. von Uexküll, al que Ortega lee y admira. La innovación conceptual de Ortega está en hacer de esa sobrenaturaleza el lugar auténtico del ser humano, a cuya creación éste habría estado siempre dedicado, así como en subrayar la paradoja de que “para el hombre solo es necesario lo objetivamente superfluo”. Esto quiere decir ante todo que si la técnica es tan importante para el ser humano no lo es primariamente porque con ella pueda satisfacer sus necesidades biológicas básicas –para esto, al fin y al cabo, hubiera bastado el instinto animal. Es tan importante porque con ella pueden satisfacerse esas otras necesidades “superfluas” sin las cuales una vida humana no sería tal. Porque el hombre, ese “centauro ontológico”, como Ortega lo llama, en parte natural y en parte extranatural, no tiene ningún empeño en estar meramente en el mundo, sino en estar bien. Y ese “bienestar” es su necesidad fundamental.

Utilizando la terminología heideggeriana diríamos que el hombre no habita en el mundo, ni es su vida un cuidar de ese mundo (cf. CD, IX, pp. 639-640). El mundo es más bien algo que se le resiste, así como la vida es para él siempre peligrosidad. “La sustancia del hombre –escribe en *Ensimismamiento y alteración* (EA, V, p. 311)– no es otra cosa que peligro. Camina siempre el hombre entre precipicios y, quiera o no, su más auténtica vocación es guardar el equilibrio”. Al hombre sólo le es segura la inseguridad (cf. EA, V, p. 305)⁴.

³. La incomprensión o el desconocimiento internacional de la importancia de la reflexión de Ortega no deja de ser sorprendente y muestra bien a las claras que durante mucho tiempo nadie esperaba en ninguna parte que de España pudiera salir un pensamiento filosófico original y relevante. Un ejemplo de esta incomprensión son las páginas que Dessauer le dedica a Ortega en su *Discusión sobre la técnica*, una obra de 1958 que es una reelaboración de su *Filosofía de la técnica*. El mayor reproche que tiene que hacerle allí a Ortega, aparte de la consabida falta de originalidad y de considerarlo un existencialista –dedicado como todos los existencialistas a la mera interpretación de palabras y a hablar de sí mismo más que de las cosas–, es el de confundir la técnica con las máquinas! (cf. Dessauer 1964, pp. 352-359). Uno se pregunta si la traducción al alemán de F. Schalk de la *Meditación de la técnica* de Ortega, que es la que Dessauer cita en su bibliografía, incluía el párrafo final en el que Ortega habla de las técnicas del alma, en las que Asia habría superado a Europa. Aunque el error no debe venir de ahí, sino que probablemente tiene un origen más profundo, ya que Dessauer también acusa a Heidegger de lo mismo: de falta de originalidad y de identificar técnica y máquinas.

⁴. Después del encuentro con Heidegger en el congreso de arquitectos en Darmstadt, celebrado en 1951, Ortega dejará constancia explícita de esta diferencia fundamental entre ellos en una nota titulada precisamente “Anejo:

El esfuerzo ahorrado mediante la técnica para satisfacer las necesidades elementales es empleado por el ser humano para inventarse a sí mismo, para proyectar y autofabricarse su vivir. Debe, en efecto, embarcarse en esa autocreación porque, a diferencia de los otros seres naturales, él es un puro programa, no una realidad acabada. Su vida no le viene ya dada, como le sucede al animal, sino que es él quien ha de hacérsela. El hombre es un animal fantástico, en el sentido de que es un animal cuyas carencias instintivas, cuya precariedad natural, le ha obligado a elaborar un mundo sobrenatural a base de técnica y fundado en las posibilidades que forja en su fantasía (cf. MHAT, IX, pp. 621-622).

De acuerdo con todo ello, sin técnica sencillamente no hay hombre. Éste se manifiesta como homo faber desde su mismo origen, y con la técnica crea su propio mundo, el lugar en el que verdaderamente se siente a gusto. Es en el mundo tecnificado y no en el mundo natural donde el ser humano siempre ha buscado habitar. Por eso, desde un punto de vista puramente natural –el punto de vista “allende la técnica”–, sería un animal enfermo y la técnica el producto de esta enfermedad. La enfermedad del ser humano radicaría en la capacidad de ensimismarse, de volver sobre sí mismo la atención, retirándola de las cosas, creando así un mundo interior. Esa capacidad de ensimismamiento le permite luego volver al mundo ya preparado para la acción, y por ende, para operar técnicamente sobre él. De modo que la capacidad de ensimismamiento es propiciada por el ahorro de esfuerzo ganado por la técnica, pero previamente esa capacidad posibilita al ser humano un mejor despliegue de su acción; una acción que constituye su “destino primario”, y en la que cuenta fundamentalmente la acción técnica. Ortega lo explica del siguiente modo:

“Si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para construirse un mundo interior” (EA, V, pp. 301-302).

Ciertamente, Ortega no fue un optimista ingenuo en lo que se refiere a las promesas de la técnica. Si dedica su atención a ella es porque, según nos dice, “se ha convertido en un nuevo y gigantesco problema”. En primer lugar, la impenetrabilidad que la técnica presenta para el común de los mortales hace del hombre actual alguien menos consciente de las condiciones bajo las cuales vive de lo que lo fue, por ejemplo, el hombre medieval. La sobrenaturaleza creada por la técnica se ha hecho imprescindible y cada vez más tupida. Esto comporta el riesgo de que quede oculta la naturaleza primaria que se encuentra tras ella y la propia téc-

Entorno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’”. La conferencia de Ortega en Darmstadt fue “El mito del hombre allende la técnica”, y la de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”. Estos dos trabajos de Ortega se encuentran en el volumen noveno de sus *Obras completas*, en la edición de 1983, páginas 625-644 y 617-624 respectivamente.

nica aparezca como algo dado sin esfuerzo previo. Por otro lado, la técnica por sí sola no puede dar contenido a nuestras vidas; la técnica nos ayuda a vivir, pero no nos puede proporcionar fines. Si nuestra vida es un proyecto, su contenido debe forjarlo cada uno en su intimidad. De modo que al poner toda nuestra fe en la técnica, la vida se nos queda desprovista de contenido auténtico. La técnica produce así en muchas personas un embotamiento de la sensibilidad para las condiciones históricas y culturales de su existencia y, paradójicamente, un estrechamiento de su capacidad de elección, tornándolas incapaces de arrostrar la elaboración de un proyecto vital personal. No puede desatenderse tampoco el hecho grave de que con la técnica moderna el hombre ha pasado de utilizar herramientas para auxiliarse en sus tareas, a quedar reducido él mismo a auxiliar de la máquina (cf. MT, V, especialmente cap. XI). Finalmente, la técnica es un peligro porque “la capacidad para construir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo” (IPL, VIII, p. 86), y la técnica actual ha alcanzado ya esa posibilidad. Los peligros de la técnica no son, pues, poca cosa en opinión de Ortega. “Al final se ha llegado –resume con acierto Luciano Espinosa– a lo contrario del principio enérgico que realizó la hominización con ayuda de la técnica: una desvitalización enmascarada de prepotencia, una asimetría entre el caudal técnico y la complejidad mental para asimilarlo y gobernarlo, donde no hay metas e ilusiones que llenen la existencia de genuino vigor e inteligencia” (Espinosa 1999, p. 120). Pero, sin dejar de ver estos peligros, Ortega se detiene a reconocer también los débitos específicos que tenemos con la técnica moderna:

“Para el ‘vulgo’ de todas las épocas, ‘vida’ había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia; en una palabra, presión. Si quiere dígame opresión, con tal que no se entienda por ésta sólo la jurídica y social, y olvidando la cósmica. Porque esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años, fecha en que comienza la expansión de la técnica científica –física y administrativa–, prácticamente ilimitada. Antes, aun para el rico y poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad y peligro” (RM, IV, p. 177).

Si Ortega ve los peligros, para Heidegger la técnica moderna encierra el supremo peligro. En sus escritos Heidegger se ocupa de la técnica moderna de forma más tardía que Ortega, pero insiste con más fuerza que nadie en que la técnica no es algo que tenga que ver sólo con los medios, con los instrumentos o con las máquinas. Es más, si consideramos la técnica como un conjunto de instrumentos neutros nos impedimos comprender la auténtica esencia de lo técnico. Evidentemente la técnica está constituida, entre otras cosas, por los instrumentos y los objetos con ellos producidos, Heidegger no lo niega, pero eso no es lo principal en ella. La visión instrumental de la técnica es “correcta”, pero no es todavía “verdadera”; es decir, no es más que una verdad limitada, no esencial. No es ahí donde encontramos la esencia de la técnica.

Siguiendo la indicación que le proporciona el análisis conjunto del concepto griego de producción (*poiesis*) y su traducción al alemán: *hervorbringen* (escrito por Heidegger *Hervor-bringen*, esto es: “traer-ahí-delante”), Heidegger piensa que la técnica debe ser entendida como un modo de desocultar (*eine Weise des Entbergens*) o de desvelar lo real (de traer-ahí-delante lo que estaba oculto). Los griegos usaban la palabra ‘*aletheia*’ para designar este

desocultar, y consideraban la *techne* como un modo de saber consistente en traer ahí delante las cosas. La técnica pertenece, pues, al ámbito del desocultar, al ámbito de la “verdad”.

Pero el modo de desocultar de la tecnología moderna no es un “traer-ahí-delante”, un producir, en el mismo sentido que la *poiesis* griega. “El desocultar que domina por completo la técnica moderna –escribe Heidegger– tiene el carácter del emplazar (*Stellen*), en el sentido de provocación (*Herausforderung*)” (Heidegger 1978a, p. 20). A este desocultar provocador que constituye la esencia de la técnica moderna y que se opone al desocultar productivo de la *poiesis*, Heidegger lo denomina *Gestell*, palabra de traducción difícil pero que podemos entender como “disposición” o “imposición”. Mientras que lo que los griegos consideraban *poiesis* –el arte, la artesanía e incluso la *physis*– se caracteriza por un modo de desocultar no perturbador que “deja a lo presente venir-ahí-delante (*her-vor-kommen*) en el aparecer” (p. 31), el desocultar de la técnica moderna, el *Gestell*, consiste en provocar a la naturaleza de modo que todo en ella aparezca en estado de depósito, de stock, de fondo de reservas, dispuesto simplemente para su explotación. La técnica moderna hace que veamos la realidad entera como un conjunto de recursos para ser utilizados a nuestra conveniencia, como bienes de consumo despojados de cualquier condición intrínseca: “la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina” (Heidegger 1989b, p. 23). Y es aquí –no en los efectos medioambientales o sociales de la tecnología– donde está el verdadero problema. El acierto de Heidegger consiste en habernos hecho ver la técnica como un problema ontológico, más allá de sus implicaciones éticas, ecológicas o epistemológicas. Lo importante no son los efectos prácticos de la técnica, positivos o negativos, sino que ella es un modo de acercarse al mundo, de desvelar lo real; pero un modo muy peculiar en el que lo real nos aparece únicamente como fondo de reservas. “La preocupación de Heidegger –explican Dreyfus y Spinoza (2003, p. 341)– es la distorsión de la naturaleza humana y la consiguiente pérdida de significado que resulta de la tecnicidad, es decir, del estilo tecnológico de vida –no la destrucción causada por las tecnologías concretas”. El giro que Heidegger da con esto a toda la reflexión sobre la técnica hecha hasta el momento es sorprendente y (nadie puede negarlo) sumamente fructífero para la continuidad de dicha reflexión.

El peligro que encierra la técnica moderna no está, pues, en ella misma. No está, como suele creerse, en los instrumentos, las máquinas o los productos tecnológicos. El peligro está en su esencia, en su modo de desocultar, y se muestra de dos maneras. Por un lado, hace que los seres humanos sean tomados también como un fondo de reservas (como simples “recursos humanos”, según decimos habitualmente) y no encuentren ya su esencia. En otras palabras, la técnica moderna induce a que despojemos a los demás de su auténtica condición y los consideremos como cosas de las que poder disponer a voluntad. Por otro, la técnica moderna nos lleva a establecer una relación de disposición y de dominio con el mundo circundante (la naturaleza en particular) que disipa cualquier posibilidad de un acceso más adecuado, más rico o más profundo a la realidad. En palabras de Heidegger, el dominio de la esencia de la técnica “amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un desocultar más originario y, por ende, experimentar la llamada de una verdad más inicial” (Heidegger 1978a, p. 32). Un ejemplo de este desocultar más originario al que se refiere Heidegger podría ser el que en ocasiones nos proporciona el arte o la poesía.

De este modo, tanto la relación del ser humano consigo mismo como la relación con todo lo que no es él son puestas en peligro por la esencia de la técnica moderna. El peligro de la técnica no está en que con ella estemos propiciando la destrucción de la naturaleza o de las culturas. El peligro auténtico es que la comprensión tecnológica del Ser se torna exclusiva, incluyendo bajo ella al propio ser humano, y queda oculto el hecho mismo de que la técnica nos desvela el Ser de un modo peculiar, limitado y excluyente. Ello es además lo que nos impide ver que la esencia de la técnica es un modo de desocultar lo real frente a otros modos posibles no provocadores. El peligro está, pues, en que todo es visto como un problema técnico; que el pensamiento calculador propio de la técnica es tenido como la única forma posible de pensamiento; que la naturaleza, la política, la cultura, los ideales son tratados como objetos de nuestra producción, sometidos a nuestro control y dispuestos para nuestro consumo. “Todo funciona –declara en la entrevista para *Der Spiegel*–. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger 1989a, p. 70).

No está, por otra parte, en nuestras manos cambiar este estado de cosas, puesto que no se trata de algo acontecido por decisión humana. El modo de desocultar de la técnica moderna es un destino del Ser que conforma, querámoslo o no, toda nuestra época. Cualquier intento de dominar o de controlar la tecnología se compromete ya con ese desocultar provocador. Controlar la tecnología es ya un modo de aplicar el mismo tipo de racionalidad que la caracteriza y que constituye el fondo del problema. La técnica es un destino, lo cual implica que no podemos simplemente deshacernos de ella, pero tampoco tiene sentido intentar controlarla. Precisamente la pretensión de controlar, a la que Heidegger considera –siguiendo a Nietzsche– una manifestación de la “voluntad de voluntad”, esto es, de la voluntad no dirigida a otro fin que a sí misma y a la extensión de su poder, es la manifestación misma del dominio del *Gestell*. Un domino sobre la técnica, caso de que fuera posible, nos dejaría por tanto aún más sometidos a la imposición unilateral del *Gestell*.

En todo caso, Heidegger señala también en la esencia de la técnica la posibilidad de una salvación. Este es el significado que en este contexto él le da a dos versos de Hölderlin: “Mas donde está el peligro, crece también lo que salva”. Esa posibilidad comienza con no limitarnos a ver lo técnico sólo en su aspecto instrumental; debemos descubrir qué es lo que “despliega su esencia” en la técnica. Así podremos comprender, al lado de los peligros señalados, que la esencia de la técnica pertenece a la constelación de la verdad y que el hombre es necesario para la custodia de la esencia de la verdad. Comprendiendo esto podemos empezar a forjar una relación libre con la técnica, una relación en la que usemos de ella pero sin depender por completo de ella, sin que la eficiencia y el cálculo se conviertan en nuestro único fin. El arte en particular, en tanto que forma más inicial de desocultar, puede ayudar a que lo salvador aparezca (aunque Heidegger no se compromete ni mucho menos con la afirmación de que en el arte esté el camino de la salvación). El arte puede mostrarnos que el modo tecnológico de ver la realidad no es el único posible, ni tampoco el más profundo, y puede así evitar que el modo de desocultar provocador domine en exclusiva. Años más tarde Heidegger parece perder incluso esa vaga esperanza y declara que “sólo un dios puede aún salvarnos” (cf. Heidegger 1989a, p. 71). Pero esto debe ser interpretado en el contexto de la

filosofía heideggeriana y no de una forma literal. No debe ser entendido como expresión de un final sin remedio a menos que ocurra algo milagroso. Un dios salvador puede significar un modo nuevo y radicalmente distinto de entender el Ser, cuyo advenimiento no es descartado.

2. Las diferencias

Me centraré a continuación en las que considero las diferencias fundamentales entre los planteamientos orteguianos y heideggerianos sobre la técnica, efectuando al mismo tiempo algunas matizaciones significativas sobre su resultado y algunas valoraciones personales. A nadie se le oculta la dificultad para encajar a Heidegger –y de paso también a Ortega– bajo las categorías filosóficas tradicionales. De hecho, como argumentaré, algunas de las contraposiciones que presento (e. g. “optimismo o pesimismo”, o “determinismo o voluntarismo”) no hacen justicia a uno de ellos o a ambos. Sin embargo, aunque estas contraposiciones no capten de forma exacta sus pensamientos, creo que son útiles para comparar sus diferentes ideas acerca de la técnica. El asunto está en utilizarlas no como calificaciones precisas, sino como un marco general o como coordenadas que permitan situar la dirección en la que apuntan sus pensamientos.

1. Optimismo o pesimismo

Una de las diferencias más marcadas en la visión de la técnica de ambos pensadores, señalada repetidas veces por los que se han acercado a la cuestión, es su diferente actitud básica, casi diríamos emocional, frente a la tecnología. Aunque el pesimismo general de Ortega aumentó con los años, nunca llegó al extremo del mostrado por Heidegger, de cuyos tonos sombríos incluso se burló en su obra más filosóficamente detallada y madura, *La idea de Principio en Leibniz* (IPL, VIII, pp. 296-299). Y se puede afirmar que esta diferencia de actitud es aplicable a todos los aspectos de su filosofía, no sólo a la cuestión de la técnica, aunque en ésta se manifiesta muy claramente. Para Heidegger la situación actual (huida de los dioses, destrucción de la Tierra, masificación del hombre, odio a cualquier acto creador) es tan ominosa que hablar de pesimismo le parece incluso pueril y ridículo (cf. Heidegger 1976, p. 29 y 1989a, p. 69). En cambio, como escribe John Graham (1994, p. 258), “Ortega sentía que había desarrollado una filosofía ‘positiva’ que encajaba al hombre occidental en las circunstancias cambiantes de la vida contemporánea –es decir, [una filosofía] no sólo para la negativa situación de crisis, sino para dar una respuesta creativa basada en la historia que podía rescatarle del Abismo de la Nada y ponerlo de nuevo en el sendero de una existencia estable y equilibrada en una futura época de normalidad”.

Si Heidegger pone el énfasis en la familiaridad del hombre con el mundo, del que la técnica moderna le aparta, impidiéndole un acceso más originario al Ser, una forma más profunda de desvelar lo real, Ortega repite en sus obras tardías que el mundo es ante todo resistencia, es “extraño y, últimamente, hostil” (CD, XI, p. 641), y de ahí la importancia de la técnica, ya que sin ella el mundo mostraría su verdadera cara de hostilidad y precariedad. Pero el mundo no es sólo resistencia sino que –y esta es la nota de optimismo que mantiene hasta el final–, “el Mundo como resistencia a mí me revela el Mundo como ‘asistencia’. [...] Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar” (IPL, VIII, p. 299).

Y si el mundo es a la vez intemperie y hogar, resistencia y asistencia, y por ello precisamente el hombre es técnica y naturaleza, y centauro ontológico, la técnica abre para él posibilidades ilimitadas que le colocan más allá de la naturaleza, que le extrañan de la naturaleza y le sitúan fuera de un destino inexorable ya sea natural o histórico (cf. Regalado 1990, p. 231). El hombre, para Ortega, es “infinitamente plástico” y la técnica le libera para poder ser él mismo, para ponerse con más holgura a la tarea de su autocreación. Esto aleja a las claras su pensamiento del pesimismo heideggeriano. Con la técnica el hombre “humaniza el mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad” (EA, V, p. 302). Éstas no son ciertamente las palabras de un pesimista.

Es más, la técnica es para el ser humano un requisito imprescindible de su felicidad, pero ante todo de su misma existencia. No sólo es que sin técnica no se habría completado el proceso de hominización, es que además sin la sobrenaturaleza creada por la técnica no habría mundo humano y el ser que hubiéramos sido habría resultado un incapacitado que habría desaparecido pronto. Por eso a Ortega le preocupa –y admite que esa inquietud animó la redacción de *La rebelión de las masas* (cf. MT, V, p. 331)– que la técnica altamente desarrollada que hemos llegado a poseer desaparezca debido precisamente al desinterés del hombre-masa por las condiciones culturales que hacen posible el enorme desarrollo tecnológico, y que el hombre-masa toma como algo natural y dado sin ningún esfuerzo. Lo inquietante aquí es que paradójicamente es la propia expansión de la técnica la que, según Ortega, facilita esa obnubilación característica del hombre-masa. De hecho, en buena medida, el hombre-masa es un subproducto del desarrollo tecnológico. Tal tipo de hombre no habría sido posible, al menos en su número desmesurado, sin las facilidades proporcionadas por la técnica.

Quizás la pregunta que habría que plantearle en este punto a Ortega, dada esta confianza en la ilimitación de las potencialidades abiertas por la técnica, es: ¿hasta dónde podemos moldear al hombre con ella sin que deje ya de ser reconocible como tal? O bien su inversa: ¿hasta dónde podemos humanizar el mundo, someterlo a una sobrenaturaleza, sin que deje de ser para nosotros naturaleza? Y sobre ellas: ¿controla realmente el ser humano a voluntad ese proceso? El problema que deja abierto la filosofía de la técnica de Ortega es precisamente el de dónde y cómo poner los límites. No hay una respuesta clara a este problema entre sus páginas.

Es en la confrontación con esas preguntas donde más claramente se ve la distancia que separa a Ortega de Heidegger. Para percibirla con toda nitidez podemos hacer un pequeño experimento mental: ¿qué pasaría si la tecnología alcanzara en el futuro un éxito mucho más completo que el alcanzado hasta ahora y con ello consiguiera resolver todos o casi todos los graves problemas medioambientales y sociales que nos aquejan? No podemos estar seguros de la respuesta que darían Heidegger y Ortega a esta pregunta, pero sí podemos conjeturar, al hilo de sus pensamientos, que para Heidegger esto muy posiblemente implicaría una profundización en el nihilismo, un mayor alejamiento de cualquier comprensión auténtica del Ser (cf. Dreyfus 1993, p. 314)⁵, mientras que para Ortega sería la realización más completa de

⁵ Para evitar malas interpretaciones, conviene aclarar que no pretendo decir con esto que Heidegger fuera un catastrofista, o que considerara que la tecnología nos lleva irremisiblemente a la destrucción. Digo más bien lo

una sobrenaturaleza que permitiría mayor bienestar a las generaciones futuras y, por tanto, más facilidades para que cada cual forjara libremente sus proyectos vitales, en definitiva, más posibilidades para la autocreación –aunque también más peligros debidos a la hipertrofia de la técnica, con lo cual el resultado feliz no estaría ni mucho menos garantizado.

II. Aventura o nostalgia

Patrick Dust (1993, p. 128) ha descrito en términos muy vivos, casi dramáticos, esta dicotomía, que no sólo se puede aplicar al pensamiento de Ortega y Heidegger sobre la técnica, sino, al menos según su opinión, de una manera general a toda filosofía:

“Tarde o temprano el filósofo auténtico descubre el hecho de una diferencia, de un abismo insalvable que existe entre él y el resto del universo. ¡He aquí un momento peligroso para todo filósofo! Ante este pavoroso descubrimiento hay dos respuestas o reacciones que son posibles: o uno puede volver rápidamente la vista atrás y buscar un medio para recobrar su ser íntegro, insistiendo en que es posible reparar esa ruptura y reunirse con algo que en nuestros oscuros orígenes preexistía [a] la separación; o, por otro lado, uno puede tolerar esa visión de la diferencia –lo cual no es fácil–, tratar de aceptarla, y dedicarse a la tarea de convertirla en algo positivo. En otras palabras, o uno puede entregarse a una nostalgia infinitamente atractiva, o puede renunciar a esta, aceptando la imposibilidad de eliminar esa ruptura, y puede lanzarse a la aventura de mejorar esta vida tal cual es”.

Como es de suponer, Dust sostiene que Heidegger tomó el primer camino mientras que Ortega tomó el segundo. El romanticismo de Heidegger en sus referencias a las técnicas del pasado como contrapuestas a las técnicas modernas –el viejo molino o el puente de madera en contraposición a la central hidroeléctrica en la corriente del Rin– ha hecho ciertamente a Heidegger repetidas veces reo de esta acusación⁶.

Ya el propio Dessauer (1964, p. 369) le reprocha a Heidegger en fecha temprana esta visión nostálgica e idealizada del pasado y le recuerda que si algo puede considerarse como una provocación a la naturaleza, como un trato hacia ella en la forma de mero fondo de reservas, es la deforestación producida en toda Europa a lo largo de la Antigüedad y de la Edad Media para obtener pastos y tierras de cultivo. El *Gestell*, el desocultar provocador, no sería, por tanto, cosa de anteaer; habría existido a lo largo de toda la historia de la técnica. Si el *Gestell* consiste en liberar, transformar, almacenar, distribuir y conmutar (cf. Heidegger 1978a, p. 20), entonces esto ya lo hacía la técnica premoderna. Imaginar una técnica ajena al *Gestell* sería, según esta crítica, caer en la nostalgia de algo que nunca fue. El uso meramente instrumental de la naturaleza, su explotación sistemática y la organización y planificación

contrario: que un supuesto estado de bienestar tecnológico generalizado sería para él un obstáculo aún mayor para poder captar en toda su magnitud el olvido del Ser. Sería el triunfo completo del pensamiento metafísico. El nihilismo del que habla Heidegger, y esto se supone que lo sabe cualquier lector de su obra, no tiene nada que ver con la destrucción material.

⁶ Un ejemplo notable es Idhe (1991), cap. III. Argumentos en contra de esta crítica pueden encontrarse en Kolb (1986), cap. 9.

del trabajo habrían estado presentes en muchos momentos del pasado. En la época moderna el *Gestell* sólo habría extendido su dominio y su fuerza, aunque, eso sí, en proporciones inimaginables en el pasado. O si se quiere, se habría impuesto finalmente y de una forma extensiva la relación técnica del hombre con el mundo sobre otras posibles formas de relación. Ciertamente, la interpretación habitual de la técnica moderna tiende a situar la diferencia fundamental con las técnicas artesanales en su imbricación con la ciencia más que en el trato que hayan podido dar en cada caso a la naturaleza o en el modo de contemplarla. Lo verdaderamente característico de la técnica moderna no sería, por tanto, su desocultar provocador, sino, como dice Ortega, el haber surgido “de la misma matriz histórica” que la ciencia moderna. Y este origen es algo en lo que, como dijimos antes, Heidegger también insiste, hasta el punto de considerar que la técnica pertenece a la raíz misma de la ciencia moderna y no al contrario, como suele pensarse.

Ortega, por su parte, con su sentido deportivo de la vida, con su asunción del peligro como inherente a la vida humana, con su idea del hombre como mero proyecto siempre por hacer, escoge asumir el hecho de nuestra permanente problematicidad y señalar a la sobrenaturaleza creada por la técnica como algo no sólo inevitable, sino necesario para afrontarla. El poder del hombre ha sido y será siempre un peligro para el hombre, pero sin ese poder volcado en la técnica el hombre habría sucumbido desde el principio. No tiene ningún sentido mirar atrás para contemplar una relación perdida con el Ser, alimentando el deseo de su retorno de algún modo aún ignoto. El hombre no tiene resuelto su futuro ni jamás lo tendrá. La incertidumbre, repitámoslo, es su condición. Pero sólo con la técnica se le abre al hombre la aventura de su autocreación y de la creación de su mundo, ese mundo humanizado en el que realmente habita.

III. Voluntarismo o determinismo

El nombre de Heidegger suele aparecer en las listas de los autores que han defendido con algún vigor el determinismo tecnológico. Sin embargo, la cuestión no está tan clara como se pretende a veces. Por un lado Heidegger afirma:

“El desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hacen ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre” (Heidegger 1989b, p. 24).

En otro lugar insiste: “La técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina” (Heidegger 1989a, p.69 y 71). Y todavía en otro:

“[P]arece aún, y así una y otra vez, como si la técnica fuera un medio en la mano del hombre. Pero en verdad, ahora es la esencia del hombre la que es requerida a ir de la mano de la esencia de la técnica. [...] Si la esencia de la técnica, el *Gestell* como peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces la técnica nunca se deja dominar, ya sea positiva o negativamente, por un mero hacer humano puesto por sí mismo. La

técnica, cuya esencia es el Ser mismo, nunca se deja superar por el hombre. Pues esto querría decir que el hombre sería el señor del Ser” (Heidegger 1991, pp. 37-38).

Pero también dice:

“Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica” (Heidegger 1989a, p. 77).

¿Es Heidegger un determinista tecnológico o no lo es? ¿Puede el hombre hacer positivamente algo para alcanzar esa relación satisfactoria con la (esencia de la) técnica, o en este asunto todo le viene dado por poderes que no controla? Para contestar a esta pregunta primero hay que aclarar qué entendemos por determinismo tecnológico. En otro lugar (Diéguez 2005) he distinguido tres ideas distintas, aunque no necesariamente incompatibles, dentro de lo que suele entenderse por tal:

1. La tecnología determina los procesos sociales y el devenir histórico.
2. La tecnología está determinada por leyes naturales.
3. La tecnología se determina a sí misma; sigue un desarrollo autónomo.

No sería correcto desde luego atribuir a Heidegger alguna adscripción al determinismo tecnológico en los sentidos (1) y (2). La cuestión es decidir si se puede hacer en el sentido (3). Heidegger niega que el dominio actual de la técnica sea un destino inexorable, y además su posición filosófica no cuadra en absoluto con un fatalismo que dicte como inevitables los acontecimientos futuros. Por otra parte, en ningún lugar hace Heidegger afirmaciones expresas, como las de Jacques Ellul en 1954, en su obra *La technique ou l'enjeu du siècle*, de una técnica que se crea a sí misma y es ajena por completo a cualquier factor externo. La técnica para Heidegger no es intrínsecamente autónoma, y de hecho no lo fue claramente con anterioridad al surgimiento de la técnica moderna. Ahora bien, parece claro también que Heidegger no creía que el hombre pudiera ya controlar la técnica y que, repitámoslo una vez más, el intento mismo de controlarla es ya una forma de actuar técnicamente, de extender el pensamiento calculador y la voluntad de poder. Por lo tanto, hay motivos para atribuirle una cierta forma de determinismo no fatalista, sino históricamente contingente, en el sentido (3).

Ortega, sin embargo, está lejos de cualquier sospecha de determinismo. Él no cree en absoluto que la técnica esté sujeta a una ley interna que haga de su desarrollo un proceso autónomo ni intrínsecamente negativo, ni cree que, de hecho, hayamos perdido su control. Pero tampoco es un voluntarista que crea que la técnica está por completo a la orden de nuestros deseos. Para empezar, ya no podríamos prescindir de ella: “El hombre de hoy [...] no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiar esa sobrenaturaleza [creada por la técnica]. Está ya irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural” (Ortega MT, V, p. 368). Pero además Ortega es consciente de cómo la técnica puede modificar nuestros valores y nuestros deseos, es decir, de cómo puede influir sobre nuestra voluntad. Quizás el modo más apropiado de describir la posición de Ortega en este asunto sería diciendo que entre técnica y voluntad se da una interacción constante que condiciona la una a la otra. La voluntad pone en ejecución los productos de la fantasía para satisfacer mediante la técnica esas necesidades superfluas que nos son auténticamente ne-

cesarias, pero a su vez, el mundo así creado modifica nuestra voluntad e incluso en ocasiones impone sobre ella constricciones irresistibles. La técnica no tiene finalidad propia. Sus fines les vienen dados por la autofabricación de nuestro vivir, y, por tanto, por nuestros deseos. Pero la hipertrofia de la técnica puede conducir a una crisis de los deseos. Esto significa que el simple voluntarismo que ve un camino de dirección única entre nuestros deseos y las realizaciones técnicas es falso. Así pues, Ortega no es ni un determinista ni un voluntarista tecnológico. Concede la posibilidad de controlar la técnica pero no desconoce la complejidad y dificultad de dicho control y los múltiples caminos en los que la sobrenaturaleza creada por la técnica puede reobrar sobre nuestros fines.

IV. Crisis de los deseos o dominio del pensamiento calculador

Dejando de lado las obvias consecuencias negativas para el medio ambiente y para las formas de vida tradicionales, ¿cuál ha sido el resultado más profundo que ha tenido para el ser humano el éxito planetario de la técnica moderna? De nuevo los análisis de Ortega y Heidegger difieren. Podríamos decir, utilizando la contraposición que hace Molinuevo (2000, pp. 8-9), que, en lo esencial, para Ortega las consecuencias del desarrollo tecnológico se han dado sobre todo en el ámbito de los deseos, mientras que para Heidegger se han dado en el ámbito de la razón, o más exactamente en el ámbito del pensamiento y de su relación con el Ser. Por resumirlo en una frase, para Ortega la consecuencia de la hipertrofia técnica ha sido el no saber qué querer, mientras que para Heidegger la técnica ha reducido toda la realidad a *Bestand*, a un fondo de reservas dispuesto siempre para nuestro uso, impidiéndonos un acceso más auténtico al ser.

Según Ortega, el hombre actual dispone de un inmenso poder para realizar cosas, pero precisamente por ello no sabe qué realizar; tiene un enorme repertorio de posibilidades a su alcance, pero sin saber qué ser. Y es que saber qué ser, saber qué desear, no es tarea fácil, y la imaginación necesaria para ello es agostada, en lugar de potenciada, por la técnica:

“Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el entorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él” (MT, V, pp. 343-344).

En suma, el hombre actual adolece de una falta de imaginación que le impide ser el artífice del proyecto vital que debe dar contenido y finalidad a la técnica. Se limita a seguir los deseos generales inducidos hoy en una gran proporción por los medios de comunicación de masas. Sus deseos son en realidad “pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor”. La fe exclusiva en la técnica, el hacer de ella la única finalidad relevante, provoca, como ya dijimos, que al hombre se le vacíe la vida. “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” (MT, V, pp. 344 y 366)⁷.

⁷ Carl Mitcham (2000, p. 44) ha visto una confirmación de las tesis de Ortega en el modo en que en las relaciones

Para Heidegger la técnica es la consumación de la metafísica que surge con Platón. Es la manifestación última del pensamiento calculador y productivo presente ya en el *eidōs* platónico, concebido al modo de un modelo, de un prototipo en las manos de un artesano. Así, el pensamiento occidental desde el principio estuvo abocado a la planificación de la realidad y al cálculo de sus posibilidades y, por tanto, condujo irremisiblemente a la ciencia y a la técnica modernas. El paso previo, a comienzos de la modernidad, fue la concepción del mundo como imagen, como algo que puede ser representado, algo que puede ser traído ante nosotros para tomar disposiciones, y, en correspondencia con ello, la concepción del ser humano como el sujeto de las representaciones (cf. Heidegger 1972). Ahora bien, ni el camino abierto por Platón ni su resultado eran opcionales; no era el ser humano quien decidía. Desde entonces, el despliegue del pensamiento calculador no ha hecho más que aumentar, amenazando con llegar a quedar como el único válido y utilizable (cf. Heidegger 1983b, p. 29). La planificación, el cálculo, la disposición, el aseguramiento, como manifestaciones de este pensamiento, se imponen en nuestro trato con las cosas. Como alternativa, sólo nos cabe poner en juego el pensar meditativo frente al pensar calculador, porque sólo así podremos llegar a conocer lo que no se somete al cálculo, lo incalculable (Heidegger 1989b, p. 25). Pero esto es incompatible con la técnica, ya que, según Heidegger, la técnica se identifica con la ausencia de meditación. La meditación solo podrá indicarnos, por tanto, que existen otras posibilidades que el pensamiento calculador ha ocultado.

V. Crítica interna e ilustrada a la modernidad o post-humanismo antimoderno

Pese a los intentos –ciertamente sugerentes– de hacer de Ortega un filósofo postmoderno, parece más apropiado interpretarlo como un crítico de la modernidad en algunos de sus aspectos centrales (racionalismo –en el sentido amplio de fe en la razón–, idealismo –la conciencia como fundamento ontológico y epistemológico–, dominio de la ciencia, ascenso indócil y autocomplaciente del hombre-masa...). Pero sus críticas al proyecto moderno no son enmiendas a la totalidad; Ortega cree posible superar los aspectos rechazables de dicho proyecto sin renunciar a la razón y sin abandonar los supuestos fundamentales que la han acompañado durante la modernidad, sino encontrando un modo de razón no percibido hasta el momento. Es verdad que se declara en uno de sus títulos “nada moderno y muy siglo veinte”, pero, por otro lado, su filosofía es calificada por él mismo como “cartesianismo de la vida”.

Para Ortega, en efecto, la superación de la modernidad significa en concreto superar la concepción de la razón que surge con Descartes y que elabora el idealismo hasta desembocar en Husserl. Se trata de un concepto de razón que se ha mostrado incapaz de integrar la vida humana individual, lo cual no es deficiencia leve, porque esa vida de cada cual es para

humanas y amorosas, o en la relación con nuestros cuerpos, la profundidad es sacrificada a la diversión. Una manifestación de esto sería la preocupación constante por nuestro aspecto físico, a cuyo servicio se ponen hoy las técnicas de la cirugía plástica, las drogas de diseño y la ingeniería genética. Mitcham ve en esta aportación la gran singularidad del pensamiento de Ortega sobre la técnica y cree que las obras de Heidegger y Ellul la confirmarán posteriormente, aunque “no consigan alcanzar la inmediatez y profundidad de [Ortega]”. Frente a Heidegger, Mitcham se inclina decididamente por Ortega: “Si lo comparamos con Ortega, hay algo etéreo y remoto en Heidegger, que parece incapaz de apreciar las implicaciones humanas de la tecnología moderna” (Mitcham 2000, pp. 46 y 48).

Ortega la realidad radical. Pero nótese que por esa misma razón Ortega considera que el realismo característico de la filosofía antigua y medieval debe ser igualmente superado. No es, pues, una deficiencia exclusiva de la modernidad, aunque ésta pueda ser culpada en mayor medida, dada la mayor madurez de su pensamiento. Nada de esto proporciona, sin embargo, razones para afirmar que Ortega cuestionara seriamente lo que en los debates actuales sobre la postmodernidad viene llamándose “el legado de la Ilustración”. Ni encontramos en su obra una desestimación global de la sociedad moderna y tecnologizada. Cabe interpretar a Ortega como un crítico ilustrado de la modernidad, y en eso al menos está cerca de la tarea realizada por Habermas (cf. Espinosa 1999). La crítica de Ortega a la modernidad va dirigida bien contra las distorsiones de la razón que han impedido ver en la vida de los seres humanos la realidad radical, bien contra las tendencias autodisolventes que ponen al hombre sin proyecto, incapaz de crear nada e incapaz de reconocer el enorme esfuerzo que ha significado la creación del mundo técnico en el que vive y del que se beneficia, al frente de las decisiones públicas fundamentales (cf. RM, VI, cap. VI y p. 195).

Heidegger, en cambio, realizó lo que Luc Ferry y Alain Renaut llaman “una crítica externa” y total a la modernidad, una crítica antihumanista en la que cualquier proyecto o deseo humano pierde protagonismo y todo queda enmarcado en una historia del Ser en la que éste se revela al hombre de diversos modos. Ello no podía dejar de tener –según estos autores– consecuencias políticas: “¿Por qué no podemos ver que el principal significado del pensamiento de Heidegger era que, del nacimiento de la subjetividad al mundo de la técnica, la secuencia es inevitable? ¿Por qué no podemos darnos cuenta en estas circunstancias de que la crítica del mundo contemporáneo es –*el mismo Heidegger lo sabía y lo decía abiertamente*– básicamente incompatible de forma radical con el mínimo de *subjetividad* necesario para un pensamiento democrático, lo entendamos como lo entendamos?” (Ferry y Renaut 1990, pp. 16-17). Estas preguntas capciosas no escandalizarán a quienes recuerden que en su *Introducción a la metafísica* Heidegger había sostenido que desde un punto de vista metafísico Rusia y América eran lo mismo, lugares donde triunfa la furia de la técnica desenfadada y la organización del hombre, y que en la entrevista para *Der Spiegel* afirmó que no estaba convencido de que la democracia fuera un sistema político capaz de coordinarse con –es decir, capaz de afrontar– la época técnica actual (cf. Heidegger 1976, p. 28 y 1989a, pp. 68-69). Ortega pensaba justo lo contrario. Para él, “en rigor, la democracia liberal y la técnica se implican e interponen a su vez tan estrechamente que no es concebible la una sin la otra, y, por tanto, fuera deseable un tercer nombre, más genérico, que incluyese a ambas” (RM, IV, p. 197, nota).

Hemos dicho ya que Heidegger ve en la modernidad la plasmación de la metafísica platónica en la medida en que el pensamiento calculador, la razón instrumental, se impone en todos los ámbitos. Para él, al menos en este punto, no hay diferencias sustanciales entre los diversos pensadores y las diversas filosofías presentes en dicho periodo. La modernidad es la época en la que la voluntad de dominio sobre el mundo se vuelve autónoma y, desentendida ya de cualquier otro fin, sólo busca el dominio por sí mismo. Es la época que consagra la separación iniciada en la filosofía platónica entre el sujeto y el objeto, haciendo del sujeto el centro y la medida de todo, y reduciendo así nuestra relación con el ser de las cosas a mera representación de los objetos. La época actual, caracterizada por el dominio

de la técnica, muestra cuáles son las últimas consecuencias de todo ello: el objeto (*Gegenstand*) desaparece transmutado en mero fondo de reservas (*Bestand*). Es el tiempo en el que la modernidad se muestra finalmente como lo que es: la época del nihilismo tecnológico. El humanismo, entendido por Heidegger como la reclamación del dominio del hombre sobre todas las cosas, es una manifestación de este proceso y viene lastrado por las mismas limitaciones: el humanismo, en tanto que doctrina metafísica, impide la pregunta por el Ser y por su relación con la esencia del hombre.

El análisis de Ortega es fundamentalmente antropológico y sociológico (cf. Atencia 2004), pues no en vano la técnica es constitutiva del ser humano, mientras que el de Heidegger evita expresamente ambos enfoques y pretende ir mucho más allá de ellos. De nuevo Dust (1989, pp. 280 y 282) ha sabido expresar esto con claridad:

“Ortega estaría de acuerdo en que la esencia de la tecnología está oculta y radica en algo distinto a ella misma; pero este ‘algo’ no es construido como un misterio ontológico más amplio con el cual el hombre ha de relacionarse en el desvelar. Es la realidad del ser humano atareado en el proceso activo de hacer su yo extranatural. [...] Está claro que la tecnología permite al hombre trascender la naturaleza y el ámbito animal, pero esto no produce una trascendencia más allá de la realidad de la humanidad misma. Más bien emerge como el vehículo apropiado para la completa realización de la humanidad qua humanidad, esto es, como pura posibilidad inmersa en la realidad. [...] Lo más importante en este punto es el contraste dramático con la visión heideggeriana, la ausencia de misterio ontológico, y en su lugar, la presencia dominante del hombre”.

Esta “presencia dominante del hombre” –no de la esencia del hombre, ni de la relación de ésta con algo distinto y más importante, sino del hombre concreto de carne y hueso– es, en efecto, algo que recorre toda la crítica orteguiana a la modernidad, al igual que toda su visión de la técnica. En consecuencia, si bien no se puede decir que sea una crítica humanista, dados los compromisos idealistas del humanismo que Ortega rechaza⁸, sí que se puede afirmar que es una crítica basada en una concepción ilustrada del ser humano en la que el lugar central no viene ocupado por una abstracta esencia humana, sino por la vida humana individual, la de cada cual. Esta presencia dominante del ser humano no reivindica, pues, su poder dominador sobre todas las cosas, ni ensalza una supremacía absoluta sobre la naturaleza. Es más bien la consecuencia lógica del hecho de ser la vida individual la realidad radical en la que aparece toda otra realidad.

VI. Acción o desasimiento

El pensamiento de Heidegger ha influido poderosamente en el movimiento ecologista, lo cual no deja de ser paradójico, porque no es sólo que en dicho pensamiento no se dé ninguna indicación para la acción, es que se desestima cualquier intento de pasar a la acción como una muestra más del dominio del *Gestell*. Bien es cierto que su influencia se ha producido

⁸. Debo esta observación a José Lasaga.

sobre todo en el ámbito de la ecología profunda, que en lugar de tratar de encontrar soluciones concretas encarnadas en acciones inmediatas busca más bien un cambio radical de actitud basado en una reflexión no antropocéntrica –y, en el fondo, antihumanista– sobre nuestra situación en el mundo, en especial, sobre nuestra relación con los restantes seres vivos (valga decir: un cambio en nuestra comprensión del Ser que deje ser a las cosas y no las refiera constantemente a los esquemas valorativos humanos) (cf. McWhorther (ed.) 1992, Zimmerman 1993 y Ferry 2002). Los planteamientos de Heidegger insisten repetidamente en que no está en nuestra mano hacer nada que pueda reconducir la situación.

Heidegger no rechaza la técnica. Mucho menos intenta acabar con ella. Sería absurdo pretender tal cosa cuando es obvio que en este momento la vida de miles de millones de personas depende de que siga desarrollándose. Lo que busca es que tengamos una relación libre y satisfactoria con ella, o para ser más precisos, con su esencia. Pero ¿cómo conseguir esto? Y, en especial, ¿cómo actuar ante el dominio creciente de la técnica? Hay pocas indicaciones concretas para ello en su obra, aún cuando darlas no le habría comprometido con la realización de ningún tipo de profecía, por lo que es de suponer que si hubiera querido, las habría dado. Pero tal cosa, no sólo no era, según él, tarea del pensador, sino que habría puesto en evidencia un sometimiento más al pensar calculador propio de la metafísica occidental. Más bien su única indicación es la de preparar la disposición para esperar al dios ausente, meditando sobre lo que permanece aún impensado y abriéndonos de este modo al misterio. Antes de preguntarnos qué hacer –nos dice– hemos de preguntarnos más bien cómo tendríamos que pensar; y pensar es ya un hacer genuino (cf. Heidegger 1991, p. 40). Ahora bien, esto de prepararnos mediante el pensamiento meditativo no es poco desde el planteamiento heideggeriano, pues proporciona al hombre la posibilidad de una liberación de su caída en el ente (que está en el origen de la técnica, dado que la técnica es el cumplimiento de la metafísica) (cf. Heidegger 1989a, pp. 72-73 y 76).

En cuanto a nuestra manera de comportarnos frente a la técnica, tan contraproducente es, según Heidegger, dejarnos seducir completamente por ella como adoptar una actitud de total rechazo. Ambas reacciones siguen atrapadas bajo la lógica de la técnica. Tecnofilia y tecnofobia no son sino dos formas distintas de malinterpretar la esencia de la técnica y de permanecer anclados en el modo de pensar que ha conducido hasta el dominio del *Gestell*. Lo que hay que hacer es mantener hacia ella una actitud de desasimiento, de serenidad, de abandono (que de todas estas formas ha sido traducido el término ‘*Gelassenheit*’ que Heidegger emplea en este contexto)⁹. De lo que se trata, según nos explica, es de poder utilizar los objetos de la técnica pero manteniéndonos tan libres en ese uso que pudiéramos prescindir de ellos si así lo quisiéramos; ser capaces de decirles sí y no al mismo tiempo. Anticipándose a la crítica de fomentar la inacción, Heidegger afirma que en la *Gelassenheit* se oculta un obrar más alto que todas las acciones, un obrar que no es actividad porque no pertenece al dominio de la voluntad (cf. Heidegger 1989b, pp. 26-27 y 39).

Varias preguntas surgen inevitablemente es este punto. ¿Puede una persona normal, no un asceta o un monje budista, hacer realmente algo así sin hipocresía o, al menos, sin engañarse a sí mismo?¹⁰ ¿En qué cambiaría, por otra parte, el uso y desarrollo de la técnica si todos nos

⁹. En inglés se ha traducido en ocasiones como ‘*releasement*’ y en otras como ‘*composure*’ o como ‘*detachment*’. Se ve que no hay acuerdo, aunque la idea de inacción aparece siempre cerca de todas estas traducciones.

¹⁰. Hubert Dreyfus, de una forma un tanto entusiasta en mi opinión, piensa que los japoneses pueden hacerlo, como

comportáramos de tal modo? ¿Habría desde la *Gelassenheit* alguna razón para no llevar a cabo cierto proceso tecnológico, o para desarrollar tal producto en lugar de tal otro? Quizás estas dos últimas preguntas puedan tener una respuesta positiva, porque si bien la *Gelassenheit* no da para proporcionarnos una ética para la técnica, sí que nos permitiría dejar de ver las cosas sólo desde la perspectiva técnica. Y lo que es más, la *Gelassenheit* y la apertura al misterio –escribe Heidegger en uno de sus momentos menos desesperanzados– “abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece” (Heidegger 1989b, p. 28). En todo caso, no deberían los activistas políticos o medioambientales esperar muchas consignas prácticas desde esta posición (cf. Feenberg 1999, cap. 8).

Esta interpretación “quietista” del último pensamiento de Heidegger ha sido puesta en cuestión, entre otros, por Julian Young (2002)¹¹, y algo debemos decir sobre su propuesta de interpretación alternativa. Young no sólo cree que hay una ética implícita en el pensamiento heideggeriano sobre la técnica, sino que la articula en indicaciones concretas. Se trataría de una ética basada en la noción de habitar, entendida como cuidado, como protección o preservación. Los ejemplos que ofrece –y considera que la concreción en este asunto es importante– son muy ilustrativos: intentar que se declare parque natural un bosque o una montaña, “reciclar basura, usar combustibles no contaminantes, proteger a las criaturas de la Tierra, a las especies amenazadas, de la exterminación” (p. 106), “replantar un bosque junto a los nativos [...], repoblar un bosque que ha perdido sus kiwis [supongo que se refiere al ave, no a la fruta] con kiwis criados en cautividad” (p. 107), dedicarse a la agricultura orgánica (p. 108), no colocar una casa de campo en la cima de una colina, sino en su ladera (p. 109), procurar seguir los “ritmos sagrados de la vida humana”, esto es, resistirse a que haya tiendas abiertas veinticuatro horas los siete días de la semana y a la semana de trabajo de “sesenta y cuatro horas”, no trabajar en vacaciones, comer las frutas y las verduras sólo en la estación apropiada (p. 111), tener correo electrónico sólo en la oficina, dejar el móvil en el coche, no llevarse el portátil durante las vacaciones, rehuir el aire acondicionado, sustituir en la construcción de edificios la luz fluorescente por luz solar (p. 112), reducir en las zonas comerciales el tejado a lo mínimo imprescindible para que se pueda comprar en un día de mal tiempo, situar el dormitorio orientado hacia la salida del sol y la sala de estar hacia la puesta de sol (p. 113), no fabricar ídolos, como se hizo con Hitler (p. 114), no construir Auschwitz ni otros lugares donde “manufacturar cadáveres” (pp. 118-9), no construir residencias de ancianos, que apartan a estos de sus familias, privándolas así de la experiencia de la vejez y de la muerte (p. 119)¹².

lo muestra según su criterio el que coloquen el aparato de televisión y los dioses del hogar en la misma estantería (cf. Dreyfus 1993). Cabe especular acerca de qué pensaría Dreyfus de la capacidad de los españoles para la *Gelassenheit* si supiera que todavía hoy la imagen de la Virgen o la del Sagrado Corazón en muchos hogares está justamente encima del aparato de televisión.

¹¹ Véase también Dahlstrom (1988).

¹² Iain Thomson (2000), quien también considera que entender la *Gelassenheit* como inactividad es un grave error interpretativo y que en Heidegger pueden encontrarse indicaciones para la acción encaminada a mejorar nuestro futuro tecnológico, realiza una propuesta –que él considera consecuente con Heidegger– aún más peculiar. Sugiere que actuemos como la secta de los Amish, que deliberan y sopesan con cuidado qué tecnologías van a aceptar y cuáles no, y a decir de Thomson “podrían haber alcanzado el ideal heideggeriano de una ‘relación libre con la tecnología’” (p. 208). Así que la *Gelassenheit*, al modo de los Amish, no da para tener un coche, pero sí para barbacoa

Ante estas propuestas, cuyo sentido nos puede parecer más o menos atinado (pero esto es algo que no vamos a discutir), hemos de preguntarnos: ¿por qué han de ser adoptadas? ¿Qué debe llevar a un ser humano a orientar su conducta de acuerdo con ellas? Es evidente que, de acuerdo con los planteamientos de Heidegger, no tendría sentido adoptar estos comportamientos como un medio para superar el dominio del *Gestell*, para controlar su despliegue o para reconducirlo o limitarlo. Mucho menos para paliar los efectos de la tecnología sobre el medio ambiente. Hacerlo así sería mantenerse dentro de dicho dominio en tanto que se pondría con ello de nuevo de manifiesto la “voluntad de voluntad”. Sería tanto como ver en este asunto una modalidad de un problema técnico, quizás más general y abstracto que los habituales, pero un problema técnico al fin y al cabo. Lo cual llevaría a la profundización en el error que nos ha conducido a la situación en la que estamos.

Más coherente con la posición de Heidegger sería –y es así como lo presenta Young– recomendar estos comportamientos como un intento personal de volver a habitar la Tierra del modo en que la metafísica occidental, y su producto final, la técnica, nos ha impedido hacerlo. Algo así como una ética del sabio (Young trae en este contexto a colación la figura de Sócrates) para mantener la salud espiritual frente a un mundo que ha perdido su significado; como un antídoto (es la expresión que él usa) contra el desvelamiento tecnológico del mundo. Si la entendemos de este modo, esta ética heideggeriana para vivir en la época del *Gestell* proporcionaría, en efecto, algunas indicaciones para la acción, pero para una acción cuyo referente final sería el propio individuo, no el mundo. Dicho de otro modo, esas acciones no harían (ni podrían hacer) que la técnica moderna desvelara lo real de un modo distinto, no la harían menos provocadora, no acabarían con su carácter violento y explotador. Simplemente harían que, en la medida de lo posible, los individuos que tomen el camino indicado (que, en todo caso, nunca podrán ser sino una minoría) adopten una actitud y una forma de pensar que les aleje de la participación decidida en la transformación tecnológica del mundo, de modo que esto les permita una “emigración” “desde el centro violento y desencantado de nuestra cultura y [los] recolocque en sus márgenes”, formando así “células de resistencia frente al *Gestell*” (Young 2002, pp. 88 y 126). Sólo así serán capaces de entrever la posibilidad de otras formas de revelar lo real, preparando con ello las condiciones para que eventualmente pueda darse alguna vez tal posibilidad. Young, sin embargo, defiende que este giro personal está ligado a un giro en la condición global de nuestra cultura. Y mantiene que así lo creía también Heidegger. Pero la cita que aduce para apoyarlo es una frase tomada de los párrafos finales de “La pregunta por la técnica” en la que Heidegger simplemente afirma que podemos abrigar lo que salva en su crecimiento manteniendo siempre a la vista el peligro que supone la esencia de la técnica.

eléctrica o teléfono móvil. Con respecto al móvil, Thomson aconseja que imitemos a los Amish, que lo dejan por la noche fuera de casa. Quizás lo hacen así porque no pueden seguir el consejo de Young de dejarlo en el coche. Thomson, por cierto, no se pregunta qué sería de los Amish si en lugar de vivir en los Estados Unidos lo hicieran en un entorno no tecnologizado, como puede encontrarse hoy en algunos países africanos. No deja de ser también una muestra de la peculiar interpretación que hace Thomson de la filosofía heideggeriana el que esté dispuesto a ver en Mayo del 68 un evento cultural que pudo considerarse durante un tiempo como el advenimiento del dios salvador que menciona Heidegger (cf. Thomson 2000, p. 212).

Por su parte, el pensamiento de Ortega abre, sin lugar a dudas interpretativas, un amplio espacio para la acción. Por un lado, el ser humano debe esforzarse en no perder la base natural que está detrás de la sobrenaturaleza que él crea, lo que le haría perder la mitad de su propia condición de “centauro ontológico”. Por otro, mediante la cultura, esa “agitación de brazos para mantenerse a flote” en el naufragio que es la vida (GDD, IV, p. 397), el ser humano puede sentar las bases para un obrar tecnológico responsable. Como vimos antes, éste no busca simplemente estar en el mundo. Lo que persigue esforzadamente y sólo consigue mediante la técnica es el bienestar. Por lo tanto, la técnica es irrenunciable y de nade vale paralizarse ante las enormes amenazas que ésta ha situado en nuestro horizonte. Podemos reaccionar contra ellas, y no sólo de forma personal. Esas amenazas, al fin y al cabo, son el resultado de nuestras acciones. Sólo con un mayor esfuerzo de la fantasía, de la imaginación creadora de nuevas técnicas y, sin duda también, con una reorientación de nuestros deseos, de nuestros proyectos vitales, habría alguna posibilidad de sortear esas amenazas. Dada esta exhortación a la acción reflexiva, no es de extrañar que Javier Echeverría vea en el pensamiento de Ortega una inspiración para la humanización de las nuevas tecnologías de la información (Echeverría 2000). Ortega no vería ningún problema intrínseco en la pretensión de controlar la técnica para evitar sus desmanes. No vería en ello la extensión de una voluntad de voluntad, ni, por tanto, la sumisión aún más profunda al dominio de la técnica. Si el ser humano no tiene más remedio que ser técnico, sólo le cabe hacerlo lo mejor que pueda. Mantenerse a flote es la consigna, pero para ello no puede dejar de agitar los brazos.

Por ser más concreto, en mi opinión, del pensamiento orteguiano sobre la técnica moderna pueden obtenerse las siguientes indicaciones prácticas para afrontar de forma sensata y equilibrada la situación actual de incertidumbre y de peligro en que el desarrollo tecnológico nos ha puesto a todos los seres humanos:

1. Es necesario evitar la tecnofobia y el neoludismo que tanto han seducido a algunos movimientos sociales contemporáneos. La sobrenaturaleza creada por la técnica es ineludiblemente nuestro lugar para habitar. Por otro lado, la técnica no va contra nuestra condición humana ni contra nuestra cultura. Más bien al contrario. Es propio del ser humano desarrollar la técnica y ésta es una condición de posibilidad fundamental de la cultura, e incluso del ámbito simbólico.
2. El hombre masa debe ser percibido como una de las amenazas actuales para el mantenimiento de lo que otros han denominado la “tecnosfera”. La extensión de la mentalidad del hombre masa podría poner en peligro la continuidad del desarrollo tecnológico, sin el cual nuestra vida sería inviable. En este sentido, una tarea educativa encaminada a mostrar el papel histórico de la ciencia y de la tecnología se hace imprescindible.
3. La completa seguridad, así como la completa evitación de los riesgos, son metas imposibles. El ser humano siempre ha vivido en una “sociedad del riesgo” y siempre lo hará. Las denuncias globales, a menudo apocalípticas, sobre las amenazas de la tecnología no ayudan en la resolución de los problemas que nos afectan, sino que pueden llegar a dificultar la acción.

4. La educación y reorientación de los deseos debe ser un elemento esencial en un uso y un despliegue más sensato y adecuado de la técnica. No se puede vivir sólo de la fe en la técnica. Algo así sólo nos conduce a una vida vacía.
5. Es necesario desarrollar tecnologías que no nos separen radicalmente de la naturaleza. Podríamos decir que otras técnicas son posibles (cf. Riechmann 2009). La técnica no tiene una lógica predefinida que impida su control por los seres humanos.

3. Sacando algunas consecuencias

Todo lo que hemos presentado hace parecer a Heidegger como un pensador más radical que Ortega y menos dispuesto a la complacencia con el mundo moderno, y de ahí buena parte de la popularidad actual de sus ideas en el movimiento ecologista y en muchos críticos de las sociedades modernas occidentales. Pero conviene mirar las cosas más despacio, porque en ningún lugar está escrito que la radicalidad crítica sea siempre la mejor consejera en tiempos difíciles.

De hecho, aunque las comparaciones que se han efectuado sobre la filosofía de Ortega y la de Heidegger han reconocido habitualmente la mayor profundidad y creatividad filosófica del alemán, en el asunto de la técnica –mucho menos analizado– la balanza parece inclinarse más bien a favor de Ortega¹³. ¿Cómo se explica esto? ¿Es así sencillamente porque estas comparaciones han sido hechas casi siempre por autores comprometidos en mayor o menor grado, pero siempre en última instancia favorablemente, con el pensamiento orteguiano? No parece que esa sea la mejor explicación, puesto que en tal caso podrían haber concedido en este punto la superioridad a Heidegger, dado que no tienen problemas en concedérsela en otros. Más cerca de la verdad está probablemente la hipótesis de que cualquiera que vea con alguna simpatía el pensamiento de Ortega será bastante reacio a asumir la crítica de Heidegger a la modernidad, quintaesenciada en su crítica a la sociedad tecnológica, y su explicación unilateral de los males que la aquejan –todo procede para Heidegger de la misma causa, lo que impide discriminar entre diferentes tecnologías y diferentes usos de ellas. Estamos ciertamente ante dos estilos filosóficos muy distintos y, sobre todo, ante dos actitudes muy distintas con respecto al proyecto moderno, con sus luces y sus sombras.

No creo que en la elección entre el análisis orteguiano o el heideggeriano los argumentos o los hechos históricos que puedan aducirse cuenten como decisivos. Aquí suele darse una actitud de fondo que predispone fuertemente a favor de uno u otro y que lleva a interpretar los elementos de juicio en sentidos muy dispares. Dicho esto, y desechada por tanto de antemano cualquier pretensión de convertir a nadie para la causa de algún filósofo, sólo quisiera sacar las consecuencias personales de la comparación efectuada.

En las reflexiones de Ortega sobre la técnica, tal como se ha mostrado, podemos encontrar una confianza razonada y razonable en la capacidad del hombre para conducir su situación dentro de la sociedad tecnológica, un sentido deportivo la vida frente a la permanente incertidumbre, un diagnóstico del problema centrado en la crisis de los deseos, una crítica interna al proyecto moderno. Estos son rasgos que hacen que las reflexiones de Ortega sobre la técnica tengan, en mi opinión, algo más que decirle al hombre actual que las de Heidegger,

¹³ Además de Mitcham, puede citarse también el análisis de López Peláez (1994).

porque, al igual que Ortega, creo que es mucho lo que el ser humano puede hacer aún con su tecnología para resolver los problemas que le aquejan y para cumplir más cabalmente su propia invención como ser humano, y, a diferencia de Heidegger, no creo que avanzar por ese camino sea caer aún más profundamente bajo el dominio de un deseo de control total. A esto podría quizás responderse que Heidegger no estaba especialmente interesado en decirle nada al hombre actual, y menos en proporcionarle medios para actuar en la sociedad tecnológica. No estoy muy convencido de que ello sea así –porque creo que todo filósofo aspira siempre a hablarle a sus contemporáneos–, pero si así fuera, ello no haría más que reforzar lo que acabo de decir.

Otra posible objeción podría ir en la siguiente línea: si el análisis de Heidegger es correcto, aceptar el de Ortega sólo porque es más positivo es tanto como buscar las llaves perdidas debajo de la farola; no porque allí se nos cayeran, sino porque es allí donde hay más luz. Es puro *whisful thinking*. La respuesta debe comenzar por aclarar que no se acepta la reflexión de Ortega porque sea más positiva, sino porque su análisis es menos simplificador en sus trazos fundamentales y en general parece históricamente y sociológicamente más ajustado y equilibrado, aunque –hay que reconocerlo– esté menos articulado que el de Heidegger y no tenga consecuencias tan amplias en todos los ámbitos de la filosofía. Además, por seguir con el símil, no sabemos dónde se nos cayeron las llaves; puede que fuera justo debajo de la farola. En otras palabras, no sabemos si Heidegger tiene razón. Es una tesis arriesgada –y si no hubiera sido propuesta por un filósofo de la altura de Heidegger, quizás habría sido considerada rápidamente como inasumible– que el dominio de la técnica moderna sea la consecuencia última del modo de interpretar el mundo propio de la metafísica; la manifestación de una voluntad de poder que ha trabajado sin fisuras ni descanso. Esto hace tanto de la técnica moderna como de la metafísica instancias homogéneas con un significado único y en las que la aparente diversidad es sólo superficial.

Ahora bien, incluso si Heidegger tuviera razón en su diagnóstico, nada de lo que hagamos puede cambiar las cosas. Ni siquiera el abandono de la pretensión de controlar la técnica y de conseguir una técnica más adecuada –la asunción de la *Gelassenheit*– haría que el peligro disminuyera o que se acercara la salvación. ¿Por qué no hacer entonces todo lo que se pueda para promover un control democrático de la técnica y para desarrollar nuevas tecnologías desde valoraciones humanistas? Suponiendo que Heidegger estuviera en lo correcto, con ello agravaríamos el dominio del *Gestell*, es cierto, pero quizás sea esa la mejor manera de llegar finalmente al cumplimiento total de la metafísica y podamos esperar así el advenimiento de “lo salvador”; mientras que si no hacemos nada obviamente no habremos avanzado un ápice en nuestra situación. Es además difícil empeorar la situación que Heidegger describe, en la que, en todo caso, al ser humano no le queda otra salida que el sometimiento a ese dominio del *Gestell*, aunque pueda enfrentarlo con una actitud de desasimiento. En cambio, si Heidegger se equivoca, y aun a riesgo de que todo intento de control sea finalmente una vana esperanza, habremos perdido un tiempo muy valioso abandonados a la inacción.

Pero se equivoque Heidegger o no en sus análisis, los problemas que plantea en la actualidad el desarrollo tecnológico no permiten sencillamente que abandonemos el serio propósito de realizar controles allá donde puedan realizarse, aunque eso sea visto como la expresión

misma del dominio del pensar calculador y de la voluntad de voluntad. Por otro lado, los graves problemas ecológicos que padecemos, el aumento incontrolado de la población mundial, el rápido agotamiento de los recursos naturales y el aumento de los conflictos entre etnias y entre naciones provocados por estos fenómenos, son desafíos que tenemos ya ante nuestros ojos y que no pueden esperar a los resultados eventuales que produzca un cambio generalizado de actitud en los seres humanos. No desaparecerán por entender el autoocultamiento que caracteriza al *Gestell*, ni por intentar dejar de ver en la naturaleza una fuente de recursos, sino un destino de nuestro cuidado. Tampoco porque algunos consigan mantener una “relación libre” con la tecnología actual. Aceptar que no hay salida, o que a lo sumo la salida es dejar que se cumpla lo que tiene que cumplirse, no lleva a ninguna parte, solo añade más nihilismo al nihilismo tecnológico.

Referencias

- Atencia, J. M. (2004). "Ortega y Gasset: Sociología y antropología de la técnica", en J. M. Atencia y A. Diéguez (eds.). *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*. Málaga: SPICUM.
- Dahlstrom, D. O. (1988). "Lebenstechnik und Essen: Toward a Technological Ethics after Heidegger", en Paul T. Durbin (ed.). *Technology and Contemporary Life*. Dordrecht: Reidel, pp. 145-159.
- Dessauer, F. (1964). *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp. (Ed. en alemán en 1958).
- Dieguez, A. (2005). "El determinismo tecnológico: Indicaciones para su interpretación". *Argumentos de Razón Técnica*, 8, pp. 67-87.
- Dreyfus, H. L. (1993). "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics", en Ch. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 289-316.
- ; Spinoza, C. (2003). "Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday". *Bulletin of Science, Technology & Society*, vol. 23, nº 5, pp. 339-349.
- Dust, P. H. (1989). "Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en P. H. Dust (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 269-322.
- (1993). "Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy". *Isegoría*, 7, pp. 123-134.
- Echeverría, J. (2000). "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX". *Revista de Occidente*, 228, pp.19-32
- Espinosa Rubio, L. (1999). "Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt". *Isegoría*, 21, pp. 101-129.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Londres: Routledge.
- Ferry, L. (2002). *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: LGF.
- ; Renault, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press.
- Graham, J. T. (1994). *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- Heidegger, M. (1972). "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*. Frankfurt: Klosterman.
- (1976). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1978a). "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske (1ª ed. 1954).
- (1978b). "Bauen, Wohnen, Denken", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske (1ª ed. 1954).
- (1989a). "Conversación en Der Spiegel con M. Heidegger", en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos (1ª ed. 1976).
- (1989b). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1991). "Die Kehre", en *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- Ihde, D. (1983). "The Historical-Ontological Priority of Technology over Science", en Durbin y Rapp (eds.). *Philosophy and Technology*. Dordrecht: Reidel, pp. 235-252.
- (1991). *Instrumental Realism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder (1ª ed, 1979).
- Kolb, D. (1986). *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*. Chicago: The University of Chicago Press.
- López Peláez, A. (1994). "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger". *Endoxa*, 4, pp. 179-203.
- McWorther, L. (ed.) (1992). *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*. Kirksville, Missouri: The Thomas Jefferson University Press.
- Mitcham, C. (1994). *Thinking through Technology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000). "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos". *Revista de Occidente*, 228, pp. 33-52.

- Molinuevo, J. L. (2000). "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico". *Revista de Occidente*, 228, pp. 5-18.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras Completas*. Madrid: Alianza.
- Regalado García, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Riechmann, J. (2009). "Eros antes que Prometeo. Reconsideración de la filosofía de la tecnología de Ortega: Una relectura de su *Meditación de la técnica* desde el principio de la biomimesis". *Estudios Sociales*, vol. XVII, n° 34, pp. 253-275.
- Thomson, I. (2000). "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg", *Inquiry*, 43, pp. 203-216.
- Young, J. (2002). *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1993). "Heidegger, Buddhism, and deep ecology", en Ch. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 240-269.

Sobre el autor

Antonio Diéguez Lucena: Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga desde 2010. Ha sido visiting scholar en las universidades de Helsinki y de Harvard. Es presidente electo de la Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología. Una de sus líneas de investigación principales ha sido el debate sobre el realismo científico. Acerca de esta cuestión publicó el libro *Realismo científico* (Málaga: Universidad de Málaga, 1998). Ha mantenido asimismo una línea de investigación sobre aspectos centrales de la Filosofía de la Tecnología, con atención a las tesis del determinismo tecnológico. En los últimos años se dedica especialmente a la Filosofía de la Biología, indagando sobre cuestiones de epistemología evolucionista. Sobre este tema ha publicado el libro *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011). Es de destacar, asimismo, su libro reciente *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012).

“El centauro Quirón”

José Luis González Quirós, Universidad Rey Juan Carlos, España

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“supongamos que la técnica no fuese consubstancial al hombre, sino un añadido que sobre su existencia elemental y primaria ha sucedido” [...] “Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana de suerte tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella” (1996, 14).

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

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

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

Esta curiosa problematización de la técnica que tanto se menciona, se da de bruces, en el fondo, con el planteamiento orteguiano. Es una tensión que pugna con su contraria, a saber, con la contraposición entre la naturaleza que nos impone restricciones y dificulta la vida, y la liberación que alcanzamos a través de la técnica creando una *sobrenaturaleza* que es específicamente humana. Ortega deja bien claro que “la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos” (2006, 518).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

Sobre el autor

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

Elogio de la superfluidad: Entresacado de la orteguiana “Meditación de la técnica” a sus 75 años

Armando Menéndez Viso, Universidad de Oviedo, España

Resumen: Esta contribución desarrolla la definición orteguiana de la técnica como producción de lo superfluo, tratando de responder a la pregunta de si es posible y razonable limitar el “progreso tecnológico”. Se muestra que la noción de superfluidad encaja especialmente bien con los estudios sociales de la tecnología de las últimas décadas y permite conjugar distintos discursos que, desde el conservacionismo hasta el liberalismo económico, tratan de conducir las tecnologías contemporáneas. La idea de superfluidad aquí propuesta no es la solución a nuestros grandes problemas económicos y ecológicos, pero permite discutirlos con más claridad.

Palabras clave: Ortega y Gasset, meditación de la técnica, tecnología, superfluidad, sostenibilidad, filosofía

Abstract: This paper expands on Ortega’s definition of technique as the production of the superfluous, in order to find out whether limiting our ‘technological progress’ is both possible and sensible. It is shown that a) superfluity is particularly compatible with the social studies of technology of the last few decades, and b) it allows us to make sense of the different discourses trying to drive technology nowadays, from conservationism to economic liberalism. The idea of superfluity presented here is not the solution to our biggest economic and ecological problems, but helps us discuss them with greater clarity.

Keywords: Ortega y Gasset, Meditation on Technique, Technology, Superfluity, Sustainability, Philosophy

La técnica es la producción de lo superfluo

ESTA BREVE DISERTACIÓN no aspira a revisar históricamente la obra de Ortega, ni siquiera a interpretar su pensamiento desde nuestro tiempo y lugar. Lo único que pretende es aplicar a la reflexión contemporánea sobre la tecnología uno de los hallazgos que nuestro filósofo nos brinda en su *Meditación de la técnica*: la idea de superfluidad. Por tanto, no debe esperarse en lo que sigue ninguna visión estrictamente orteguiana: orteguiana es sólo la excusa, la buena excusa que nos llevará a replantear algunos aspectos clave de la idea de tecnología vigente, en concreto la cuestión de los límites de la tecnología.

I

Comencemos por aclarar qué puede entenderse por superfluidad. Lo superfluo es lo no necesario, lo que está de más, según la económica definición de la Real Academia Española. Tal innecesidad no tiene por qué leerse negativamente: de más puede estar una desagradable palabra inoportuna, pero también una inesperada frase afectuosa. Tan superfluo es un marco de diamantes como un grabado de Durero puesto en él. La superfluidad no debe identificarse con la superficialidad ni con la banalidad. Tampoco es necesariamente la cualidad de lo que



estorba o sobra. De hecho, lo superfluo puede ser fundamental, pues en última instancia es lo que lleva más allá, lo que eleva sobre el fluir natural de las cosas y, por eso, libera, a la vez que identifica y distingue. Santiago de Compostela no necesita a los peregrinos, ni el Pórtico de la Gloria, ni la lluvia, ni Fonseca, ni el granito por doquier para ser Santiago de Compostela; de hecho, la ciudad es previa a ellos y seguiría existiendo sin ellos, pero ¿quién puede concebirla sin todo eso? Ortega mismo podría no haber escrito su *Meditación de la técnica* o *La rebelión de la masas* y no por ello habría dejado de ser Ortega. Pero esas obras superfluas, optativas, resultan ineludibles para identificar el cuerpo de su pensamiento. Lo superfluo es lo que queda por encima de lo necesario, de lo físico, de lo natural, lo que no obedece a leyes inhumanas (infrahumanas o sobrehumanas), lo que podemos elegir y controlar, lo que podemos darnos o quitarnos, pero no debe confundirse con lo banal y despreciable.

Conviene distinguir, por otra parte, entre *la técnica* y *las técnicas*. La técnica, entendida como la capacidad de resolver problemas dotándose de herramientas que no están dadas, es consustancial a los seres humanos. Puede incluso llegar a decirse que no hay seres humanos sin técnica. Así lo vio Ortega: “no hay hombre sin técnica”¹; “el hombre empieza cuando empieza la técnica”². No obstante, cada una de las técnicas particulares es contingente y, aunque puede servir para definir a un determinado grupo de individuos, no pertenece a la totalidad de la especie más que por accidente. La técnica, nuestra capacidad de hacer, está presente en todas las sociedades humanas: no hay familia, clan, tribu, pueblo o nación que no tenga esa virtud. Pero las técnicas que permiten preparar un buen turrón, circuncidar a los niños, tocar el clarinete en una orquesta sinfónica, momificar a los muertos, envenenar dardos con curare, guiar a un dromedario por el desierto, escanciar sidra, gobernar un banco central, eliminar el dolor del parto, saltar con pértiga o enviar sondas a Júpiter son características de un lugar, tiempo o cultura (cuando no de un individuo) y no hay nada que nos obligue a conocerlas. En general, la meditación que nos ocupa no trata de *las técnicas*, sino de *la técnica*, de una potencia humana, como indica bien a las claras su título.

Pues bien, Ortega define *la técnica* como la “producción de lo superfluo”³. De otra manera, la técnica es la capacidad que nos permite dotarnos de aquello que queremos pero no necesitamos. Ahora, que no lo necesitemos no quiere decir que estemos dispuestos a prescindir de ello, ni siquiera que debamos renunciar a ello. Es más, sin ello podría decirse que seríamos menos humanos. Para Ortega, el ser humano no busca simplemente satisfacer sus necesidades elementales, es decir, mantenerse con vida o estar en el mundo: lo que quiere es estar bien. Por lo tanto, la vida humana puede llegar más allá de lo necesario, de lo meramente físico. De hecho, la técnica es la capacidad que nos deja generar una “sobrenaturalidad”, un ámbito en el que ensimismarnos y estar bien, al margen de las circunstancias naturales. Precisamente por estar orientadas hacia lo superfluo, las técnicas (y la técnica) no siguen un curso necesario, no obedecen a sus propias leyes, sino a las leyes de los seres humanos, de la sobrenaturalidad humana. Los seres humanos son seres técnicos y toda técnica les es propia. Ser humano, bienestar y técnica van de la mano. Así de rotundo establece Ortega la identidad entre estos conceptos: “Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”⁴.

¹ Ortega (1995) [1939], *Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza (en adelante, MT); §II, p. 35.

² MT, V, 53.

³ MT, II, 35.

⁴ *Loc. cit.*

Ortega no afirma que la técnica sea superflua sino que consiste en la elaboración de lo superfluo. Sin embargo, llevando el análisis un paso más allá, podemos columbrar que para nuestro autor cada técnica concreta es también superflua porque es un producto de *la* técnica, de nuestra capacidad de producción. Jugando con los sentidos del término, puede aseverarse que una técnica particular resulta más superflua cuanto más técnica es; de otra manera, en la medida en que es, a su vez, un producto de *la* técnica, en la medida en que es tecnológica, cada técnica es también superflua. Lo tecnológico es lo superfluo (y lo humano) por antonomasia. Por eso mismo, y a pesar de la apariencia de retruécano, puede afirmarse que la técnica no puede resolverse en lo técnico, no puede considerarse un mero producto de sí misma. Lo técnico, o tecnológico, está indisolublemente ligado a una superfluidad que no se entiende sin la voluntad, o al menos sin el deseo, sin el impulso humano. Y este impulso no es técnico. Dicho con otras palabras, las técnicas no contienen en sí mismas la razón de su generación y su cambio: no hay un progreso técnico autónomo, independiente de los anhelos humanos.

II

Lamentablemente, la noción de la técnica como “producción de lo superfluo” (II, 35), que no nace de la voluntad de poder, sino del deseo de ser, se desarrolla sólo a medias dentro de la obra orteguiana. Es más, esa definición de la técnica contradice otra dada al principio de la *Meditación*, que la presenta como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”⁵. Es verdad que la reforma de la naturaleza podría verse como la fabricación de la “sobrenaturaleza” de la que también habla Ortega, pero el hecho de que tal reforma se imponga para satisfacer las necesidades choca con la noción de superfluidad. Puede parecer que la contradicción se resuelve al afirmar que el bienestar es una de esas necesidades, quizá la mayor, pero entonces la técnica deja de ser la producción de lo superfluo, pues no se puede convertir lo superfluo en necesario sin quitarle el adjetivo. El hecho es que la *Meditación* orteguiana es contradictoria en este punto. Por eso se desechará aquí la suerte de historia de la técnica que su autor ensaya, y que se ajusta mejor a la definición de la técnica como herramienta para la satisfacción de necesidades que a su concepción como producción de lo superfluo.

Además, el relato que Ortega nos cuenta no podía incluir los resultados más llamativos de la deriva de la técnica en el siglo XX, desde la bomba atómica a la contaminación planetaria, pasando por la manipulación genética o Internet. Y, sin embargo, estas consecuencias magníficas han marcado la percepción de la tecnología en las últimas décadas. Por eso la *Meditación* orteguiana podría, con justicia, considerarse desfasada, si no fuera, precisamente, por su aguda visión de la superfluidad, que tan bien se adapta a los problemas tecnológicos contemporáneos. Y es que la oposición entre superfluidad y perentoriedad no constituye una mera falta lógica de Ortega, sino una tensión conceptual que se manifiesta en las maneras de pensar la técnica actualmente vigentes, herederas de las que ya se presentaban en los tiempos de nuestro autor. Esta tensión es la misma que Heidegger ilustró con el verso de Hölderlin que cita en su pregunta por la técnica y que prácticamente reproduce la última frase de este fragmento, a su vez presentación y resumen de una de las obras cumbres de la crítica tecno-política del siglo pasado:

⁵. *MT*, I, 28.

“Debemos reconocer el extraordinario éxito de la ciencia y de la tecnología en la producción de una prosperidad y de un crecimiento económicos sin precedentes; han aumentado y enriquecido nuestras existencias de alimentos, han prolongado nuestras vidas y han brindado salud y tiempo ocioso a millones de seres. Ésta parecería ser la Edad de Oro para las generaciones que nos precedieron.

Pero, con todas sus ventajas, la ciencia y la tecnología también han contribuido de manera determinante a la complejidad de la situación actual, al extraordinario crecimiento de la población que estamos experimentando, a la contaminación y a otros amargos efectos secundarios de la industrialización. No deseamos volver a la situación de siglos anteriores, cuando el hambre y la enfermedad mantenían el crecimiento de la población bajo control, pero todavía no hemos aprendido a dominar el crecimiento actual. Y como carecemos de una visión clara del futuro que deseamos, no sabemos exactamente hacia dónde orientar la inmensa fuerza que representa la investigación científica y tecnológica —una fuerza que encierra el potencial del progreso o de la destrucción”⁶.

Esta doble cara de la técnica suscita, como en el *Informe al Club de Roma*, la cuestión de los límites de la tecnología: como realización del bienestar (de lo superfluo), las fronteras de la técnica tienden a ensancharse (economía), pero como transformación de la naturaleza, tienen un máximo (ecología). Este dilema se nos presenta con frecuencia como una de las alternativas más duras del presente. Muchos de los grandes movimientos ideológicos de los últimos tiempos, desde el neoliberalismo al conservacionismo, pasando por numerosos grupos religiosos, se han definido por su posición con respecto a las posibilidades de la técnica: un extremo aboga por quitar todas las trabas a los avances tecnológicos mientras que el otro reniega absolutamente de ellos, y entre ambos se van situando las diferentes opciones.

Son estos mismos extremos los que han definido la política tecnológica de los grandes organismos internacionales en tiempos recientes y los que han obligado a buscar una ruta que no nos condene a estrellarnos contra ellos. Así, como salida positiva a una situación de la técnica que la percibe como esencialmente amenazadora, se gestó una de las nociones más influyentes de los últimos años, que en su momento se presentó como respuesta a la asociación indeseable entre explotación y bienestar, entre reforma de la naturaleza y superfluidad:

“El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Encierra en sí dos conceptos fundamentales:

- El concepto de «necesidades», en particular las necesidades esenciales de los pobres, a las que se debería otorgar prioridad preponderante.

⁶ A. King, S. Okita, A. Peccei, E. Pestel, H. Thiemann y C. Wilson escribían esto en noviembre de 1971, como presentación de Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens, W. W. (1972), *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Nueva York: New American Library. Trad. castellana (1972): *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México: F.C.E.

- La idea de limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y la organización social ‘junto con’ la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras⁷.

El desarrollo sería la reforma de la naturaleza y la sostenibilidad representaría su conservación, lo cual no deja de ser una contradicción. A ella nos ha traído la idea de la técnica como mera reforma de la naturaleza, pero la concepción de la técnica como producción de lo superfluo puede ayudarnos a plantear el problema en otros términos. Desde la óptica de la superfluidad, no tenemos por qué vernos abocados a armonizar dos fuerzas opuestas (la del desarrollo y la de la destrucción o agotamiento de los recursos) sino que podemos simplemente proponer un camino distinto, un proyecto político tan superfluo como aquel que antepone la riqueza a todo lo demás o aquel que pretende minimizar el impacto de las vidas humanas. Lo mismo vale cuando la técnica no lleva aparejado ningún producto material: en la enseñanza, en la curación, en el convencimiento... hay una técnica tan superflua como en la producción de microchips o de satélites meteorológicos.

Una de las mayores virtudes de la asociación de lo tecnológico y lo superfluo es que ablanda el rostro bifronte, a la vez amenazador y salvífico, que el retrato de la técnica adquirió en la segunda mitad del siglo XX. Gracias a la superfluidad, las relaciones entre lo tecnológico y lo demás (especialmente la naturaleza y la justicia) no se plantean necesariamente como una oposición entre el bien y el mal⁸, como un juego de suma cero en el que sólo hay dos situaciones de equilibrio, sino como una urdimbre de posibilidades casi infinitas, abierta y compleja, como todo en lo que interviene lo superfluo. Así, la cuestión de los límites de la técnica queda estrechamente unida a la de los proyectos humanos. ¿Cuáles son los límites de la técnica? Los de la sobrenaturaleza humana.

III

Esto es lo que consigue que la noción de superfluidad se adapte como un guante a la mano de la literatura académica del siglo XX⁹. Los estudios propiamente sociales o políticos de las técnicas¹⁰ requieren que éstas no sigan una dinámica autónoma, no obedezcan a sus propias razones, pues, si así fuera, escaparían completamente a nuestro control y, en consecuencia, sería absurdo intentar acotarlas –tan absurdo como discutir sobre qué órbita deberíamos darle a Ganimedes o qué forma podríamos otorgarles a las hojas de los castaños. La virtud de las ideas orteguianas está bien clara en este punto: si hay algo que puede hacerse con la super-

⁷ CMMAD (1988), *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza Editorial (texto más conocido como *Informe Brundtland*); cap. 2, § 1.

⁸ Entiéndase que el mal no se identifica con la técnica: para algunos grupos sí, pero para otros el mal deriva precisamente de los corsés impuestos al “desarrollo tecnológico”. Lo crucial aquí es que el problema se plantea en general como una dicotomía.

⁹ Puede verse un buen compendio de esta literatura en M. I. González García, J. A. López Cerezo, J. L. Luján López (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Madrid: Tecnos; y en Fuller, S. (2006), *The Philosophy of Science and Technology Studies*, Nueva York y Londres: Routledge.

¹⁰ Desde los pioneros de Durbin (1978) e Ihde (1979) hasta los clásicos del género, como los de Winner (1986) o Bijker, Hughes y Pinch (1987), todos ellos citados entre las referencias bibliográficas al final de este artículo.

fluidad es sacar la dinámica tecnológica de los raíles de la necesidad. Como sobrenaturaleza superflua, los productos de la técnica o tecnología no pertenecen al ámbito de la *physis*, sino al de la *polis* y son por eso susceptibles de un análisis político. El retrato hecho a través del prisma de la superfluidad se acomoda, así, a los espacios abiertos por los estudios sociales de la ciencia en las últimas décadas. De hecho, Ortega parece ensayar una interpretación sociologista de la técnica, al modo postkuhniano: “El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser bodhisatva no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*”¹¹. Pero el sociologismo de Ortega no es materialista: “es el proyecto quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza”¹²; “no es el clima y la tierra quienes engendran el budismo, sino al revés, el budismo como necesidad humana –esto es, innecesaria– quien modifica el clima y la tierra mediante la técnica de la construcción”¹³.

En suma, la superfluidad orteguiana permite el estudio propiamente social (es decir, político) de la técnica y, al hacerlo, se opone tanto a los enfoques *deterministas* internos como a los *sociologistas* radicales, pues lo superfluo no puede ser consecuencia ineludible de otra cosa –ya sea una teoría, un problema técnico o un grupo social, aunque Ortega haya probado a relacionar técnica y sociedad. Si se quieren buscar leyes constantes en la relación entre orden social y técnica, entonces ésta no puede concebirse como la producción de lo superfluo, pues en tal caso quedaría ligada a la sociedad que la alumbra por algún tipo de razón necesaria. Desde la superfluidad, los proyectos sociales que llevan aparejadas unas determinadas técnicas son tan contingentes como ellas.

Por tanto, la *Meditación* marca un rumbo (aunque luego no lo tome) que aleja la técnica de la orilla de lo necesario y la pone fuera del alcance del materialismo histórico más ortodoxo. La superfluidad de la técnica permite escapar de la unidimensionalidad denunciada por Marcuse unos años después de la obra orteguiana porque lo superfluo es, por serlo, múltiple –frente a lo necesario que, también por serlo, es único. El carácter superfluo de sus productos quiebra la unidad de la técnica, que, como producción de lo superfluo, no puede ser una, no puede siempre producir cosas del mismo tipo. El ámbito de lo superfluo es radicalmente indeterminado, ilimitado; el de lo necesario, aunque pueda resultar inacabable, está determinado, confinado en las mismas leyes que mueven la cadena causal que le da forma. Lo superfluo no tiene por qué tomar un solo camino, sino que puede recorrer infinidad de ellos. Así, su multiplicidad permite disociar la técnica del progreso, con el que tan íntimamente se ha relacionado. Si la técnica es sobrenatural, superflua, su camino depende del que quieran tomar los agentes que la construyen. Así, pierden sentido estas palabras que abrían la era de la gran ciencia a mediados del siglo XX:

“Sin progreso científico, la salud nacional se deteriora; sin progreso científico, no hay esperanza de mejorar nuestro nivel de vida ni de incrementar el empleo disponible para nuestros ciudadanos; y sin progreso científico, no podríamos haber mantenido nuestras libertades frente a la tiranía”¹⁴.

¹¹. *MT*, VI, 58.

¹². *MT*, VI, 59.

¹³. *MT*, VI, 60.

¹⁴. Vannevar Bush (1960) [1945], *Science, the Endless Frontier. A report to the President on a Program for Post-war Scientific Research*. Washington: National Science Foundation; p. 11.

Desde la superfluidad, no hay un progreso, así, en absoluto. Lo que hay son progresos hacia determinados fines o ideales que varían según las sociedades que los sostienen (de *gentlemen* o de ascetas, por ejemplo), y que incluyen sus técnicas propias. La técnica no define el progreso, sino a la inversa: la superfluidad de la técnica nos obliga a preguntarnos hacia dónde nos lleva ésta. La crisis actual nos confirma lo superfluo de la tecnología: cuando el ideal de progreso se pone en solfa, también lo hacen nuestras prioridades tecnológicas y se plantea más abiertamente que nunca si debe dedicarse dinero a ciertas tecnologías y negárselo a otras.

Sin duda, el hecho de que lo superfluo pueda hacerse o no y, por tanto, de que la técnica esté sujeta a la voluntad de los seres humanos pone a éstos como responsables de lo técnico. La técnica no es una fuerza superior, natural, que imponga sus leyes (necesarias) a las débiles energías humanas, sino un producto humano, un artefacto. Por lo tanto, cabe un juicio moral de lo técnico. La técnica puede ser juzgada desde el punto de vista moral porque el bien del bienestar puede ser también moral, no sólo técnico. Esto se desprende de colocar la técnica por encima del mundo, como un añadido. La técnica pertenece, así, al ámbito de la *polis*, al de la moral. La técnica forma parte de las costumbres, como cada vez es más evidente y Ortega ya deja claro.

Sólo si las técnicas son efectivamente superfluas, potestativas, pueden analizarse desde un punto de vista verdaderamente social, *ergo* moral¹⁵. Si se considera que las técnicas son el producto necesario de ciertas condiciones materiales de existencia, que configuran junto con ellas a una determinada sociedad, entonces no pueden llevarse a cabo estudios sociales de las tecnologías, pues éstas serían en última instancia consecuencias de lo material, esto es, naturales. Por tanto, afirmar la superfluidad de las técnicas es defender una esfera humana (social o individual) autónoma, no dependiente de las leyes de la física. Esto es, la superfluidad va asociada a un cierto grado de libertad –y, por tanto, los resultados técnicos no pueden calcularse, sino que deben obtenerse deliberativamente, con incertidumbre.

Además de abordar el estudio (y la construcción) social y moral de lo tecnológico, la superfluidad nos permite recuperar la ya casi desaparecida asociación de técnica y esfuerzo. Lo técnico no se agota en una repuesta más o menos elaborada a las presiones ambientales que nos dificultan la supervivencia, sino que supone dar un paso más allá de la mera subsistencia. Lo técnico está de más y, por tanto, implica una penalidad todo lo reconfortante, útil o divertida que se quiera, pero innecesaria. El desarrollo de un nuevo *gadget*, la construcción de una nueva “infraestructura” (este uso del término merecería un análisis separado por su extravagancia y peligrosidad), la investigación en un nuevo medicamento cuestan dinero y esfuerzo. Esto no puede despreciarse porque no hay nada ineludible en ellos. El esfuerzo técnico es un esfuerzo gratuito pero cuya recompensa es nuestra propia humanización. No debe, por tanto, confiarse en que la propia técnica proveerá para su avance.

Evidentemente, todo esto implica tomar partido por una metafísica que vea la libertad como posible. Para quienes defienden la autonomía de la tecnología (como Mumford, Ellul y Marcuse en el mundo filosófico-académico, Carl Sagan en el ámbito de la divulgación

¹⁵. Y esto es lo que se hace sin parar. En nuestro ámbito más cercano, y entre muchos otros, pueden citarse los trabajos de Agazzi (1992), Echeverría (2002), Ibarra y Olivé (2003), Muñoz (2008), Olivé (2000), Pérez Sedeño (2007), Queraltó (2003)...

científica o los hermanos Wachowski en el cine¹⁶), colocar lo superfluo como meta de lo técnico es caer en el error. Y es verdad que, en caso de que se demuestre que los múltiples cursos tecnológicos de nuestros días no son otra cosa que la consecuencia inescapable de los acontecimientos que les precedieron en una cadena causal ininterrumpida, el discurso de la superfluidad pierde todo su valor práctico. Pero la carga de la prueba cae del lado del determinismo, pues, como dice Searle¹⁷, hasta las situaciones más transparentes, como escoger entre los platos de la carta de un restaurante, se tornan misterios inexplicables si no nos suponemos sujetos, esto es, si no nos concebimos y comportamos como seres capaces de iniciar una sucesión de acontecimientos por nuestra propia voluntad.

IV

La libertad y el esfuerzo implícitos en lo superfluo permiten desprenderse de la pesada carga metafísica del determinismo y llevar a término una crítica de lo tecnológico más mesurada y eficaz que la realizada desde aproximaciones reduccionistas de diferentes especies. La superfluidad de los productos técnicos hace posible analizarlos con las mismas herramientas con las que se disecciona cualquier discurso político. No es necesario señalar los posibles males materiales que acarrea una determinada técnica para someterla a juicio público: basta con oponer a ella un proyecto social diferente del que procura. Dicho de otra forma, no es preciso mostrar que una técnica es una mala técnica para promover su desaparición o su transformación, sino que es suficiente con plantear otra que resulte más satisfactoria para los fines que se persigan. Cada técnica sólo está orientada al avance del proyecto social concreto del que forma parte, no al progreso de la humanidad, por lo que no es necesario demostrar que ésta se halla en peligro para oponerse a una técnica concreta. Con la superfluidad, la oposición tecnológica cesa de requerir una pérdida neta en el supuesto intercambio entre bienestar humano y preservación de su entorno. Considerar los artefactos tecnológicos como superfluos deja pensar que la pena de conseguirlos no tiene que ver con la supervivencia y, por tanto, no lleva necesariamente aparejado un intercambio de materia y energía con el entorno; es decir, puede haber innovación técnica sin intervención en “la naturaleza”. Un cambio en la organización de una empresa, una forma diferente de dirigir la política económica, una distribución inhabitual de los productos en las estanterías de un supermercado son también novedades técnicas que no implican “imponer una reforma a la naturaleza”. La técnica va indisolublemente ligada a los proyectos humanos, pero no a la alteración de su medio. Concebir los problemas técnicos como un equilibrio necesario, una suerte de negociación entre el “progreso” de la humanidad y su salud, su riqueza o la “conservación” de su entorno natural es engañarse. Toda técnica es contingente, situada y limitada, tan superflua como la sociedad que la alumbró.

Pero alguna técnica siempre es necesaria. La superfluidad puede dar pie a la crítica de la tecnología pero no puede servir de coartada a ningún movimiento anti-técnico de tipo *ludita*. Puesto que no hay seres humanos sin técnica, oponerse a la técnica en su conjunto equivaldría

¹⁶ Con su conocida película *The Matrix*.

¹⁷ Searle (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. Nueva York: Columbia University Press; p. 43.

a oponerse a la humanidad –y aun a todas las demás especies animales capaces de desarrollar técnicas. Podemos prescindir de cualquier técnica particular, pero no de la técnica en su conjunto.

Los discursos que, en un momento dado, se oponen a una técnica concreta son tan superfluos como la técnica a la que se oponen. En lo propiamente técnico no hay naturaleza alguna, nada tiene en sí su razón de ser como es. Puede parecer que esto desactiva discursos como el ecologismo o la nueva economía, pues no les deja recurrir al argumento *contra natura* –es decir, oponerse a una técnica porque es antinatural. Pero ocurre todo lo contrario: dota a sus razones políticas, humanas, “sobrenaturales”, del mismo peso que otras cualesquiera. De hecho, la superfluidad puede servir muy bien como punto de partida para argumentaciones ecologistas. Un autopista o una central térmica no se hacen para “cubrir necesidades”, sino para hacer más a un determinado colectivo (una localidad, una región, un país). Su construcción es, por tanto, perfectamente superflua: no hay ninguna necesidad de llegar a un lugar en diez minutos menos en coche, ni de consumir una mayor cantidad de energía. Por eso cabe discutir si esas obras son deseables o no, si el lujo que proporcionan enriquece o empobrece, si curan o dañan, si humanizan o deshumanizan, si son justas o injustas, si merecen o no la pena del esfuerzo que todo producto tecnológico lleva consigo.

Permítasenos recordar en este punto que no estamos leyendo a Ortega, sino utilizando con laxitud las ideas que nos regala. Ortega no se acaba de liberar de la imagen de la técnica como medio de dominación. Sin embargo, su sobrenaturaleza no tiene por qué ser una contranaturaleza: las técnicas no tienen por qué buscar el sometimiento del entorno, la subyugación de la *physis* a la voluntad, sino que son ellas mismas voluntad, son políticas. La idea orteguiana de la técnica como producción de lo superfluo es una alternativa a su representación como un instrumento de dominio, que ha servido recurrentemente para dar cuenta de la historia de la técnica. Si efectivamente consideramos que la técnica está del lado de lo superfluo, con su ejercicio no hay razón forzosa alguna para dominar o reducir nada, sino sólo para construir un “sobremundo”. Cuando este sobremundo es también un contramundo, la técnica es una amenaza; si no, no (o sí, pero sólo para otra técnica, para otra sobrenaturaleza posible). La noción de superfluidad nos arma así para completar y superar tres visiones unilaterales de la técnica como fuerza destructora: de lo humano (como en la obra de Marx), de lo no humano (lo natural, lo auténtico, lo tradicional, como en algunos autores conservacionistas) o, en el extremo, como autodestructora (en toda la literatura apocalíptica nuclear de los años sesenta y setenta del pasado siglo).

La técnica es necesaria para alcanzar los fines “sobrenaturales” de los seres humanos y es la razón de ser de su producción. Por tanto, no cabe una oposición frontal a su totalidad. La técnica es, ciertamente, un camino hacia el enriquecimiento en su sentido más amplio. Por eso parece oportuno ocuparse ahora de la disciplina que trata de dar con las claves de la riqueza y, mediante ella, del bienestar colectivo.

V

Para la teoría económica, la tecnología (t) es generalmente un multiplicador de la función de producción, que describe el producto de una economía (Y) como función del capital (K) y el trabajo (T):

$$Y = f(K, T) \cdot t$$

En esta formulación, la tecnología es algo que permite sacar más partido de nuestro trabajo y nuestros medios materiales. Desde este punto de vista, la técnica es superflua, puesto que nada nos obliga a producir más con menos, pero también indispensable, si se quiere mantener el crecimiento económico en un contexto de recursos limitados. Esta concepción de la técnica es esencialmente correcta porque es especialmente vacua: no nos dice de la técnica más que su papel en la producción. Este papel es el de multiplicador; es decir, la tecnología no es estrictamente necesaria para producir (para eso nos basta nuestro trabajo y los materiales que tenemos a nuestra disposición). La técnica nos permite multiplicar nuestras posibilidades de producción, pero no nos conduce a unos productos concretos ni, mucho menos, a la mera satisfacción de nuestras necesidades. A esto se adecua bien la definición de Ortega, que concebiría la t de la ecuación como *la técnica* pero que nos dejaría el contenido de Y como algo superfluo, potestativo.

La técnica o tecnología puede explicar por qué producimos más, pero no por qué producimos lo que producimos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la disciplina económica por sí misma no puede dar cuenta de por qué elegimos ciertos productos tecnológicos y no otros. Por eso la llamada a veces nueva economía reconoce abiertamente la superfluidad de nuestras decisiones y requiere el auxilio de la psicología. Nuestras decisiones económicas dependen de nuestros instintos, anhelos y fines no económicos. La superfluidad explica por qué ciertos artilugios tecnológicos son hoy los más codiciados: por haberse convertido (real o engañosamente) en objetos de deseo, en imanes de impulsos, en marcadores de tendencias. La tendencia no está en el objeto, sino en los sujetos que, voluntaria o inconscientemente, son atraídos hacia él. Nada nuevo para los publicistas o los diseñadores, pero sí incómodo para quienes pretenden construir modelos matemáticos de la elección. Por eso la teoría económica contemporánea recurre cada vez más a la psicología y las ciencias sociales, y no pretende ya asimilarse a la física o las matemáticas.

No se crea que esto lleva a una interpretación exclusivamente psicológica de lo técnico: no todo impulso es psicológico; puede ser también biológico, ecológico, económico, espontáneo, racional... Nada más lejos de las ideas de Ortega y de las nuestras que ensayar una interpretación psicológica de la tecnología. Pero también la psicología es importante, como sabe cualquier publicista. Y, para lo que nos ocupa, es indiferente que lo técnico sea lo que suscita el deseo o lo que satisface un deseo ya generado antes: lo que importa es su asociación con lo deseable, y no meramente con lo posible.

El elogio de la superfluidad tiene una componente psicológica (pues elimina la idea de necesidades que deben ser satisfechas) y otra metafísica, en la que la técnica queda definitivamente del lado de lo contingente. No se trata de satisfacer necesidades o, al menos, no “necesidades necesarias”, sino necesidades contingentes, que sólo son tales necesidades por referencia a un proyecto potestativo. En tiempos de crisis, conviene especialmente recordar esta superfluidad, pues evita la tentación de definir lo conveniente (o lo necesario) por mero cálculo, de dejar que decidan “los técnicos”. Ahora bien, lo superfluo no es lo ilimitado: que lo técnico dependa de lo humano no lo convierte en libérrimo: hay límites a la acción técnica más allá de los deseos humanos. Pero eso no quiere decir que éstos no sean, en última instancia, los motores de la tecnología.

La superfluidad también nos vacuna contra el encadenamiento de subsistencia y tecnología. Como ocurre en los análisis marxistas por otras causas, reconocer lo superfluo lleva también a concluir que, cuando se reduce a medio para satisfacer necesidades, la técnica

acaba creándolas, anulando la capacidad de ensimismamiento y, por tanto, alienando, empobreciendo, embruteciendo. La técnica sin su superfluidad nos convierte en el rebaño que aparece en las primeras escenas de *Tiempos modernos*, de Chaplin.

Así las cosas, la superfluidad es particularmente útil para entender nuestra actividad económica. La práctica empresarial, que a menudo resulta más perspicaz que la teoría económica en lo que a la percepción del papel de las tecnologías se refiere, lo sabe bien. Los fabricantes no ignoran que con sus aparatos no satisfacen verdaderas necesidades y que, por tanto, los productos elegidos por los compradores no tienen por qué ser los que mejor satisfagan los requisitos imperiosos de sus existencias, y sí los que colmen sus aspiraciones. Para las empresas que elaboran “productos tecnológicos” dirigidos al público en general, es mucho más efectivo apelar a los deseos, a la distinción, en definitiva, a lo superfluo, que a lo necesario. Un iPhone, un Ferrari o un Rolex no son necesarios, son perfectamente superfluos –tan superfluos que no requieren ya el nombre común de teléfono, coche o reloj que podría conectarlos con las necesidades– y por eso mismo deseables.

En cambio, en el ámbito de la teoría económica, y más aún en el ejercicio de la política económica, la mayoría de las decisiones se justifican apelando a la necesidad –con lo cual, sin saberlo, quedan convertidas en falsas decisiones, pues no serían más que consecuencias inevitables de un estado de cosas. Por ejemplo, cuando se asegura que es absolutamente imprescindible menguar el déficit público hasta una determinada cifra o se asevera que es indispensable rebajar los salarios de los empleados públicos, se presenta el ejercicio de una técnica (la de gobierno) como la mera realización de lo necesario. Si estamos dispuestos a asumir que las técnicas que permiten ensamblar un avión a reacción, retransmitir en directo una competición deportiva o construir un tren de alta velocidad son superfluas (o, al menos, conducen a la producción de lo superfluo), ¿por qué hemos de mostrarnos renuentes a considerar igualmente superfluas unas decisiones “técnicas” pero al parecer dictadas por unas circunstancias político-económicas definidas en una parte alarmantemente abultada por el turismo, el fútbol y las obras públicas?

VI

He aquí algunas de las conclusiones que pueden extraerse de la idea de superfluidad aplicada a la técnica y que pueden ser de provecho para cambiar los términos en los que discutimos algunos de los más acuciantes problemas contemporáneos:

a) La superfluidad es necesaria para que las técnicas puedan adquirir todas sus dimensiones morales. Lleva al pluralismo, pues supone no presentar las técnicas como productos necesarios de una evolución económico-ecológica, a los que sólo cabe oponerse, sino como obras contingentes asociadas a toda una variedad de proyectos individuales y políticos, asimismo contingentes o superfluos.

b) Así, la idea de superfluidad traslada el debate sobre lo tecnológico del terreno del cálculo al de la política. Aunque esto tal vez no hubiera entusiasmado al propio don José, la superfluidad de las técnicas las convierte en asuntos no técnicos y, por tanto, descalza el fundamento de toda tecnocracia. Por ser superflua, a cualquier técnica puede oponérsele otra o su ausencia, por razones igualmente superfluas. En la superfluidad, el debate no puede clausurarse apelando a la necesidad: es necesaria la deliberación. La superfluidad de lo técnico convierte en vano todo

empeño de calcular la solución a nuestros grandes problemas y en prometedor todo esfuerzo por debatir las maneras de superarlos. Cualquier discusión sobre lo técnico ha de hacerse con arreglo a un proyecto, y no en abstracto ni en absoluto.

c) En consecuencia, la superfluidad obliga a deliberar sobre cuáles serán los mejores cursos de la técnica. Pero la deliberación supone la disolución de la masa, pues obliga a que los individuos que deliberan se perfilen como tales, con sus intereses y proyectos contrapuestos. Por eso es necesaria una filosofía de la política de ciencia y tecnología, como la que hace unos años reclamaban Frodeman y Mitcham . Es decir, precisamos discutir qué tecnologías queremos, cuáles necesitamos para alcanzar nuestros anhelos sociales.

d) La superfluidad no es el camino fácil, pues implica que debe afirmarse y justificarse continuamente la senda tecnológica elegida, pues no cabe decir que ésta es el mero fruto de los tiempos o del progreso. La superfluidad exige de las técnicas una racionalidad prudencial y, por tanto, sirve para dominarlas mucho mejor que cualquier discurso necesitarista.

e) Sacar la técnica de la esfera de lo necesario la convierte en objeto de derecho y la dota de más contenido moral. La técnica es un lujo, pero el lujo que nos hace humanos. Por eso todos los seres humanos deberíamos tener derecho a ella. Lo moral en la técnica no pasa sólo por lo que se debe hacer desde el punto de vista técnico, o por lo que no se debe consentir que ocurra al hacer lo que se puede hacer técnicamente. Hay también una obligación de dotar, de dar poder (*empower*). Las brechas tecnológicas no son tolerables moralmente precisamente porque la técnica es superfluidad, por el lujo que la técnica supone.

En definitiva, si tomamos la noción de superfluidad como su núcleo, el discurso orteguiano sobre la técnica adquiere una gran virtud política, prácticamente revolucionaria, pues obliga a contemplar cualquier “progreso” técnico concreto como algo superfluo y, por tanto, discutible. A través de la óptica de la superfluidad, cualquier orden social basado en la técnica resulta así tan provisional como otro cualquiera. La idea de superfluidad nos fuerza, por tanto, al debate. Y es a este último al que quiere contribuir esta propuesta, de inspiración orteguiana, de concebir la técnica como la producción de lo superfluo. Con ella no hemos llegado, ni mucho menos, a la solución de nuestros problemas tecnológicos (o sea, ecológico-económicos) contemporáneos, pero sí hemos conseguido un instrumento para plantearlos con mayor claridad.

Referencias

- Agazzi, E. (1992), *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Milán: Rusconi. Trad. esp.: *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Madrid: Tecnos, 1996.
- Bijker, W., T. Hughes y T. Pinch (eds.) (1987), *The Social Construction of Technological Systems*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Bush, V. (1945), *Science, the Endless Frontier. A report to the President on a Program for Postwar Scientific Research*. Washington: National Science Foundation. Reimpresión de 1960.
- CMMAD (1998), *Nuestro futuro común*, Madrid: Alianza.
- Durbin, P.T. (1978), "Toward a Social Philosophy of Technology", *Research in Philosophy and Technology*, 1: 67-97.
- Echeverría, J. (2002), *Ciencia y valores*, Barcelona: Destino.
- Frodeman, R. y C. Mitcham (2004), "Toward a Philosophy of Science Policy: Approaches and Issues", *Philosophy Today*, 48 (5).
- Fuller, S. (2006), *The Philosophy of Science and Technology Studies*, Nueva York y Londres: Routledge.
- González García, M.I., J.A. López Cerezo, J.L. Luján López (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Madrid: Tecnos.
- Ibarra, A. y L. Olivé (eds.) (2003), *Cuestiones éticas de la ciencia y la tecnología en el siglo XXI*, Madrid: Biblioteca Nueva / OEI.
- Ihde, D. (1979), *Technics and Praxis*. Boston: D. Reidel Publishing Co.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, W.W.: *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New American Library, Nueva York 1972. Trad. castellana: *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, F.C.E., México 1972.
- Muñoz, E. (2008), 'Dinámica y dimensiones de la ética en la investigación científica y técnica', *Arbor* CLXXXIV 730: 197-206.
- Olivé, L. (2000), *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Méjico: Paidós-UNAM.
- Ortega, J. (1995) [1939], *Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza.
- Pérez Sedeño, Eulalia (2007), *Cien años de soledad... y olvido*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Queraltó, R. (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global: el caballo de Troya al revés*. Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. Nueva York: Columbia University Press. Trad. esp. (2004), *Libertad y neurobiología: reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona: Paidós.
- Winner, L. (1986), *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago: University of Chicago Press. Trad. cast.: *La ballena y el reactor*, Barcelona: Gedisa, 1987.

Sobre el autor

Armando Menéndez Viso: Es licenciado en Filosofía por la Universidad de Oviedo, licenciado en Economía por la UNED y doctor en Filosofía por la Complutense de Madrid. Ha sido becario de la Fundación Caja de Madrid y del MECED en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde realizó su investigación predoctoral sobre ciencia y valores bajo la dirección de Javier Echeverría. Ha trabajado como profesor asociado en la Universidad Europea de Madrid y como investigador post-doctoral MEC/Fulbright en el Dpto. de Sociología y Filosofía de la Universidad de Exeter (Reino Unido), donde desarrolló un proyecto de investigación sobre gobernanza de la economía. En la actualidad es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Sus últimas publicaciones se han dedicado sobre todo a cuestiones de ética, política y filosofía de la ciencia y la tecnología, con especial atención a las relacionadas con los conceptos de gobernanza y sostenibilidad. Es autor de *Las ciencias y el origen de los valores* (Siglo XXI, Madrid, 2005).

GLOBAL  KNOWLEDGE
ACADEMICS

