ÍNDICE


I. Introducción: José Ortega y Gasset un pionero Pág. 2

II. Visión panorámica de la filosofía de la técnica del s. XX Pág. 4
1. Perspectiva filosófico-científica Pág. 5
2. Perspectiva antropológica Pág. 5
3. Perspectiva metafísica Pág. 7
4. Crítica socio-política de la tecnología Pág. 8
5. Técnica y ética Pág. 9

III. Análisis de la retórica orteguiana en *Meditación de la Técnica.* Las perogrulladas de Ortega Pág. 10

IV. Un centauro ontológico. El hombre según Ortega Pág. 15
1. La idea de progreso Pág. 15
2. Metafísica reflejada en el proyecto vital Pág. 19
3. La enfermedad del hombre moderno Pág. 23

V. Un centauro meditabundo y fantasioso. Posibilidad y realidad en Darmstadt Pág. 30
1. Un coloquio en Darmstadt Pág. 32
2. Interpretación comparativa Pág. 36

VI. Conclusión. La técnica como ortopedia, un balance final Pág. 40

Bibliografía Pág. 42

# I. INTRODUCCIÓN: JOSÉ ORTEGA Y GASSET UN PIONERO

En la historia de la humanidad han existido hombres capaces de predecir los debates que surgirán en el futuro analizando nuestro pasado y presente, y han actuado de acuerdo a sus visiones sembrando la primera semilla en un suelo que ya fue fertilizado por otros que venían de atrás; inaugurando así, una nueva disciplina académica. De acuerdo con Atencia (2003), Carl Mitcham aseveró que José Ortega y Gasset fue el primero de los filósofos profesionales que se ocuparon del fenómeno de la técnica. Y, además, fue el que trató dicho asunto con mayor sensibilidad, más que Heidegger y Ellul. Las obras principales en las que Ortega medita sobre la técnica son, por orden cronológico, *La rebelión de las masas* de 1930, *Meditación de la técnica* de 1939 y finalmente como culminación de la madurez de su sistema de pensamiento podríamos poner a *El mito del hombre allende a la técnica* pronunciado en el 1951. Heidegger no abordará el tema hasta 1954 con *La pregunta por la técnica* (a pesar de que en el coloquio de Darmstatd en 1951 ya trató este fenómeno y su intervención se publicó mucho más tarde como *Habitar, construir, pensar*), y a su vez, Ellul publicará en el mismo año *La técnica o la apuesta del siglo.*

Si bien, es cierto que los escritos de Kapp, O. Spengler, Dessauer y Mumford son anteriores a las obras de Ortega, esto no impide que el autor madrileño eche en falta una bibliografía digna de tan importante tema. Un fenómeno relevante que el propio Ortega nunca pudo abarcar con la dignidad que él mismo reclamaba en una sola obra sistemática.

Existen comentaristas de Ortega que ven superficialidad, inconcreción y falta de sistematización en su obra a la hora de abarcar la técnica y las implicaciones que ésta trae al ser humano. Sobre todo, al encontrarse con un autor del todo metódico y de pensamiento sistemático en los otros temas que abarcó en sus obras, llama la atención la presunta incoherencia en el tratamiento de la técnica. No obstante, existen académicos que defienden la existencia de un hilo sólido a la meditación orteguiana de la técnica, especialmente a lo que se refiere la reflexión técnica con su teoría de la vida humana. Y éste es el propósito de nuestra investigación, hallar ese hilo conductor

en su obra, cristalizada en nuestra obra de referencia, la *Meditación de la técnica* y exponerla en este escrito.

Las reflexiones de Ortega, pertenecientes a la antropología filosófica, tienen una culminación de aire metafísico que no dejan de ser innovadoras al postular que el ser del hombre es la tecnicidad misma desde una perspectiva de la acción. Es decir, como él recalcó haciendo historiografía de la filosofía, en la antigüedad la filosofía fue cosmocéntrica, luego, en el medievo fue teocéntrica y en la modernidad ésta devino antropocéntrica: "Pero si en Kant la filosofía gira en torno al hombre como sujeto cognoscente y moral, en el siglo XX se plantea más bien como meditación sobre el hombre en tanto que ser activo" (ATENCIA 2003: 66), ser en tanto que la acción que hace.

Así, como Echeverría (2000: 20) señala, la filosofía orteguiana no ha perdido vigencia en absoluto. Puesto que, la actualidad la adquiere al plantearse las nuevas tecnologías de la información y comunicación. Ya que, la nueva sobrenaturaleza que se ha producido, producto del cambio radical de la tecnología cibernética, pide una nueva reinterpretación de la técnica. Al haberse pasado del dominio de la naturaleza, a un sentimiento de subordinación de la técnica. "En tiempos de Bacon la cuestión consistía en utilizar el saber para dominar el mundo, hoy nos sentimos mucho más dominados por la técnica que por la naturaleza."(ATENCIA 2003: 66) Los vaticinios de Ortega en la *Rebelión de las masas* a cerca de la nivelación del hombre y las consecuencias del olvido de la propia naturaleza se han hecho realidad en la actualidad con, por ejemplo, el ciberespacio.

Por ello, para cumplir el propósito de nuestra investigación, hemos optado por realizar una exposición temática más que cronológica. En primer lugar, realizaremos una imagen panorámica de la filosofía de la técnica del siglo XX para poder contextualizar a nuestro autor. En segundo lugar, analizaremos los recursos retóricos de nuestra obra de referencia, centrándonos en la importancia de la perogrullada. En tercer lugar, entraremos en profundidad en la naturaleza humana de acuerdo con las meditaciones de Ortega en la *Meditación de la técnica* y otras obras del mismo; exponiendo el accidente en el que se ha abocado el hombre de los siglos XX y XXI, una crisis de la capacidad de desear y la idea de progreso orteguiana que se deriva mediante la capacidad de fantasear del hombre. Finalmente, trataremos el coloquio de Darmstadt de 1951 profundizando en la capacidad de ensimismarse del hombre, puesto

que allí Ortega, con un pensamiento ya maduro, se topó con la visión que más adeptos ha tenido esta especialización de la Filosofía, la de Martin Heidegger.

## II. VISIÓN PANORÁMICA DE LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA DEL S. XX

Para establecer un estado de la cuestión de lo que nos concierne, pensar la técnica y la implicación que ésta tiene con el hombre, seguiremos la sugerencia de Murillo (1998), el cual divide esta cuestión en cinco líneas temáticas. Se trata de analizar los múltiples puntos de vista de los autores que han tratado la técnica y cómo se ha relacionado ésta con el hombre: perspectiva filosófico-científica, perspectiva antropológica, perspectiva metafísica, perspectiva filosófico-social y perspectiva ética.

La filosofía de la técnica ya no es un terreno inexplorado como antaño, tal y como vaticinó Ortega al presentar el seminario sobre aquello que era la técnica y que iba a devenir en su *Meditación de la técnica*: "Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el sentido, ventajas, daños y límites de la técnica." (ORTEGA [1939] 1982: 21)[1] Acertando de pleno en su pronóstico, vemos que a lo largo del siglo XX se ha ido desarrollando una de las especialidades de la Filosofía como lo es la filosofía de la técnica. A pesar de que todavía nos encontramos en una rama filosófica heterogénea, se abarcan aquellos problemas que Ortega vislumbró, es decir, desde una multitud de puntos de vista; lo que los aúna es el intento de, o bien, entender la técnica, o bien criticarla, e incluso orientarla hacia unos imperativos éticos siempre en su relación con el hombre.

Introducimos en el campo de la técnica, siguiendo a Murillo (1998), tanto los artefactos e intervenciones que el hombre realiza en su ambiente y/o naturaleza circundante, como su invención y la utilización de éstos. Es decir, "su significado [de la técnica] abarca, pues, también la tecnología o tecnociencia, pero se extiende igualmente a los artefactos y a la actividad inventiva de los medievales y (…) a otras épocas, cuando no existía aún la ciencia moderna." (MURILLO 1998: 4)

A diferencia de otros autores como Carl Mitcham y su *¿Qué es la filosofía de la técnica?* que basan su distinción de la multiplicidad de puntos de vista de esta disciplina en la procedencia académica de los autores, ya sea desde la vertiente

1 En nuestra investigación hemos optado por elegir esta edición como la de referencia por ser más manejable que las *Obras completes* y coincidir con numerosos artículos que usan esta misma edición.

ingenieril como la de las humanidades; preferimos la propuesta de Murillo (1998), por el hecho de que los autores se mueven en diferentes presupuestos basados en las corrientes de pensamiento que son vigentes actualmente, como el marxismo, la filosofía analítica, la fenomenología, el existencialismo, etc. Independientemente de su disciplina académica de origen. Es decir, las propuestas de los pensadores, por lo tanto, suelen ser mucho más profundas según sus presupuestos filosóficos que según su lugar de procedencia. Esta es la razón por la que seguimos la división pentapartita propuesta por Murillo (1998) al exponer una panorámica del estado de la cuestión.

## 1. Perspectiva filosófico-científica

Si bien, la técnica es tan antigua como la humanidad misma, no ocurre lo mismo con la ciencia y el desarrollo tecnológico. Desde los albores de nuestra especie, ha habido una industria lítica asociada a los diferentes tipos de *homo* que han ido poblando la Tierra, y tal quehacer técnico se ha ido especializando a lo largo del tiempo hacia una artesanía que ha devenido en la modernidad en tecnología, es decir, técnica a la que se le ha incorporado el conocimiento científico y su metodología. Entendemos pues, que no toda técnica se basa o proviene de la ciencia.

En esta corriente de pensamiento, la problemática ha recaído en la relación que se ha establecido entre la técnica y la ciencia; tal relación ha llevado a cinco soluciones distintas. El primer enfoque es de tipo intelectualista, y consiste en que la técnica es reducible a la ciencia en cuanto que aplicación de ésta. Seguidamente, la segunda consideración es de tipo pragmatista, consiste en que la ciencia es reducible a la técnica, es decir, la ciencia tiene como base la habilidad técnica, o en otras palabras, es técnica aplicada. En tercer lugar, se recurre a que la identidad de ambas sea la misma, es lo que se conoce como “tecnociencia”, la cual se ha logrado con la venida de la modernidad. El cuarto lugar corresponde al punto de vista paralelista, propio de Derek Solla Price, el cual promulga la independencia de ambas y que éstas no se interrelacionan. Y finalmente, queda la posición interaccionista que insiste en la independencia que hay entre ambas, no obstante, éstas se pueden interrelacionar; se trata de la perspectiva que gana mayores partidarios en los últimos años.

## 2. Perspectiva antropológica

Si bien es históricamente reciente la relación de la técnica con la ciencia, no ocurre lo mismo con el ser humano. Ya en la introducción de *Meditación de la técnica*, Ortega y Gasset empieza su escrito aseverando, ni más ni menos, que: "Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido."(ORTEGA 1982: 13) O como Murillo cita a Unamuno: "Si algo distingue al hombre del animal es que el hombre es inmensamente más capaz de crearse un ámbito, de hacerse un ambiente propio, que no otra cosa significa el empleo de útiles e instrumentos." (MURILLO 1998: 7) Es decir, la actividad creadora del hombre ha sido un tema central de la reflexión de muchos autores como Mumford, Jaspers, Zubiri, entre muchos otros; y el que a nosotros nos concierne, José Ortega y Gasset, es uno de los defensores más radicales de esta perspectiva filosófica. Tal es así, que "la técnica aparece como creación del hombre, como dominio del hombre sobre la naturaleza e incluso, en alguna ocasión, como condición imprescindible de la existencia humana." (MURILLO 1998: 7) La técnica es lo esencial del ser humano, es más, le es intrínseca; un hombre carente de técnica no sería más que otro animal en la naturaleza circundante.

En la conferencia de Darmstadt de 1951, Ortega y Gasset expuso un resumen de sus consideraciones referente a la relación que hay entre el hombre y la técnica, tal y como en su *Meditación de la técnica* ya desarrolló en el año 1933. Si bien, trataremos con mucho más detenimiento la obra citada más adelante; cabe decir que la filosofía de la técnica que Ortega desarrolla, desde un punto de vista antropológico-cultural sin dejar de lado a la metafísica, se fundamenta en que la vida humana consiste en una creación activa de sus circunstancias, siendo un compendio de naturaleza y artificiosidad. El hombre no pretende sobrevivir a duras penas en el mundo, éste, quiere vivir bien y por ello, adapta a la naturaleza a sus necesidades sean, para el sustento de su vida biológica o espiritual.

Otros dos autores que siguen la estela de esta perspectiva son Mumford y Mournier. Los cuales, tienen una actitud positiva sobre todo hacia la técnica moderna y lo que ésta representa, la máquina, "desde una perspectiva antropológica de tipo personalista." (MURILLO 1998: 8) Es decir, la técnica moderna descansa sobre los procedimientos objetivos de las ciencias y ambas, a su vez, dependen del hombre tanto en su origen como en su desarrollo. La máquina es el resultado de las operaciones intelectuales de los hombres, lo cual significa que el estudio de ésta permite entender mejor al ingeniero que la creó. Esto conlleva a que lo fundamental del hombre no es hacer la máquina, es decir, no es un *homo faber;* sino en pensarla e ingeniarla, el

hombre como *homo sapiens.* Tal y como Murillo (1998) cita a Mumford: "El hombre es preeminentemente un animal pensante, autodominado y autodiseñado." (MURILLO 1998: 8) Ambos autores no rechazan la técnica, puesto que, la ven íntimamente ligada con el hombre, y es éste el que mediante su uso puede liberar o esclavizar a la humanidad; son meros medios que responden a unos fines pensados por y para los hombres.

A diferencia de los dos autores anteriores, Xavier Zubiri rompe con la dualidad de definir al hombre por su labor pensante o por su labor inventiva; puesto que, él establece que el hombre es tanto *homo sapiens* como *faber,* por el hecho de que el hombre es un animal de realidades. Es decir, de acuerdo con Murillo (1998), Zubiri centra su atención en el hombre temporal y espacialmente concreto. Los seres humanos somos, ante todo, seres que perciben la realidad circundante, pero también creadores de nuevas realidades mediante la técnica. Es decir, la técnica es la herramienta que permite tener poder sobre unas realidades para inventar otras sobre ésas que no nos eran de agrado. "[Zubiri] no está de acuerdo con Mumford en que el hombre ante todo sea *homo sapiens.* Por nuestra inteligencia sintiente no solo sentimos realidades, sino que también las hacemos." (MURILLO 1998: 10)

## 3. PERSPECTIVA METAFÍSICA

Definiremos metafísica como:

> La perspectiva de investigación en que se reflexiona sobre el ser o realidad de los entes técnicos en sí mismos y en la relación con los otros entes, sobre el fundamento último del poder técnico del hombre y sobre las implicaciones gnoseológicas de la técnica moderna. (MURILLO 1998: 10)

Normalmente, aquellos autores que han seguido la perspectiva anterior, de una forma u otra, también pueden entrar en ésta. Por ejemplo, tanto Ortega como Zubiri también han hecho sus aportaciones en este campo, además de Heidegger, Dessauer y Beck, lo que demuestra que en el siglo XX esta vertiente de la técnica tuvo una gran producción de pensamiento al respecto.

Las meditaciones de Heidegger en este campo son profundas y críticas. Puesto que, sus cavilaciones hacia la técnica tienen por objetivo la búsqueda de su esencia. Para

tal búsqueda, no hay que investigar la relación de la técnica con la ciencia moderna, ni tampoco hacer un análisis de sus bases antropológicas. El camino a seguir es acercarse al fenómeno de la técnica realizando la distinción entre la técnica antigua y la moderna, desocultando lo primero que está inmiscuido en lo segundo. La esencia, por lo tanto, quedará al descubierto en esa región de la verdad que es ese "desocultar provocante" al desvelar que la técnica moderna es el resultado de la exigencia a la naturaleza de suministrar energía, de extraérsela para su almacenamiento y su posterior uso. La esencia de la técnica moderna deviene un peligro para la esencia del hombre, puesto que puede impedir que el hombre llegue hasta un desocultar más originario.

No obstante, a diferencia del pesimismo que Heidegger presenta con la técnica, o el peligro que éste intuye; otros autores como los ya mencionados Ortega, Zubiri o García Bacca, tienen una concepción mucho menos alarmista que el pensador alemán. Puesto que, la técnica moderna, según estos autores, la trascendencia gnoseológica del hombre permite el acceso del hombre al ser, además, "la técnica nos sumerge en las profundidades de las relaciones entre posibilidad y realidad." (MURILLO 1998: 12) Es más, la técnica es lo que permite que el hombre trascienda hacia toda su esencia al posibilitársele la transformación técnica del universo. Es la "realización efectiva de posibilidades del ser en un horizonte de proyectos humanos." (MURILLO 1998: 12)

## 4. CRÍTICA SOCIO-POLÍTICA DE LA TECNOLOGÍA

El gran avance de la técnica, sobre todo a partir de la primera revolución industrial, ha despertado las reflexiones socio-políticas y éticas por las aplicaciones y las consecuencias que ha contraído ésta en la historia de la humanidad. Y en la década de los cuarenta e incluso cincuenta, la Escuela de Frankfurt, representada principalmente por Adorno y Horkheimer, interpretó la técnica desde cierto marxismo libremente interpretado, denominando a la técnica como razón instrumental.

La razón instrumental para Adorno y Horkheimer es "la razón calculadora de la física matemática cosificada en la técnica moderna." (MURILLO 1998: 13) Ambos pensadores muestran recelo de la técnica al ser la esencia de la ciencia moderna, ya que, esta razón instrumental es eficaz para llegar a sus objetivos o fines, no obstante, debe de haber un control sobre ella, puesto que, carece de ética. La razón instrumental, por lo tanto, no justifica sus objetivos, simplemente los lleva a cabo. No aspira ni a la felicidad ni al conocimiento, sino al dominio de la naturaleza y de los hombres. Ésta

convierte a los hombres en objetos, en cosas, aliena el espíritu del individuo y, por consiguiente, también las relaciones que se dan con otros individuos. Ven a esta razón como la responsable de la maquinaria perfectamente engrasada y eficaz de eliminación de la humanidad como, por ejemplo, fueron los campos de exterminio del Tercer Reich. A pesar de que la técnica permite aumentar las posibilidades de supervivencia de los hombres por el dominio que supone que se hace a la naturaleza. La pregunta es: ¿cómo puede evitarse el dominio de la humanidad al que nos aboca la técnica?

Marcuse y Habermas muestran las mismas inquietudes que los dos autores anteriores. Como, por ejemplo, la crítica de Marcuse al hombre unidimensional que surge del pensamiento tecnológico y el mero interés al dominio de la técnica. Críticas que no están dirigidas a la técnica en sí, sino a sus consecuencias. Los dos pensadores pretenden "relativizar su valor [de la razón instrumental] y subordinarla al hombre." (MURILLO 1998: 14)

## 5. TÉCNICA Y ÉTICA

De la sección anterior, es difícil delimitar firmemente dónde terminan las consideraciones socio-políticas de las éticas. Ahora bien, siguiendo el precepto que la ética asienta principios o reglas para obrar bien y su justificación, podemos preguntarnos, como Murillo (1998) sugiere, los principios rectores del actuar técnico y sus justificaciones.

Comúnmente han existido dos alternativas. De una parte, el enfoque teleológico, el cual defiende que el valor moral de una acción viene determinado por sus efectos. De otra parte, el enfoque deontológico, ya sea formalista como el de Kant como no formalista como el de Scheler. Ambas, al tener sus limitaciones, la primera por existir la imposibilidad de establecer unas normas universales, y la segunda por ser meramente formal (por el hecho de prescribir modalidades de acción sin tener en cuenta los contenidos o sus efectos prácticos); ha provocado que muchos autores opten por una vía intermedia que recoge lo deseable de ambas e intente superar sus limitaciones, como es el caso de Evandro Agazzi, de acuerdo con Murillo (1998).

## III. ANÁLISIS DE LA RETÓRICA ORTEGUIANA EN *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA*. LAS PEROGRULLADAS DE ORTEGA

Aseverar algo que parece tan obvio que no hace falta ni mencionarla es lo que en castellano, coloquialmente, se le llama una perogrullada. A pesar de que Pero Grullo no aparece en los índices de las *Obras completas* ni tampoco en estudios sobre Ortega, es un personaje muy citado en sus escritos. Pero, ¿qué sentido tiene que un autor de tanto calado filosófico como Ortega y Gasset use el sucedáneo de lo obvio en sus obras?

Las perogrulladas de Ortega lo son solo en apariencia. Es decir, después de la susodicha perogrullada de este autor viene una explicación que muestra que aquello dicho, realmente sí que necesitaba ser aseverado mediante tal estrategia retórica, bien porqué *a posteriori* resulta no ser una obviedad o se entendía mal tal asunto, o bien, como es en la mayoría de casos en que Ortega "suelta" una perogrullada, acaba siendo todo lo contrario de lo que se suponía *a priori* que era. Por lo tanto, "la perogrullada es sobre todo una invitación a pensar, sinónimo del proceder filosófico." (MERMALL 2010: 119)

Y en el caso de la obra que nos concierne, *Meditación de la técnica*, las perogrulladas son abundantes y nos incitan a reflexionar acerca de aquello que nos dice; además, de otros recursos retóricos que enriquecen el mensaje de sus meditaciones:

> Desde el punto de vista retórico *MT* consiste en una serie de definiciones llamativas y paradójicas, disociaciones, silogismos retóricos, es símbolo, el mito, (…) proposiciones y refutaciones, ejemplos (…), recursos éstos en función de las notas esenciales de la antropología orteguiana y de la razón histórica. (MERMALL 2010: 120)

Cabe decir, antes de analizar la perogrullada orteguiana y los otros elementos retóricos, que *Meditación de la técnica* es un texto de tipo oral, en el que un orador establece una relación con el público que no se daría si la obra hubiera sido confeccionada para ser meramente leída; de acuerdo, tanto con estudiosos de Ortega,

como con el autor mismo que lo expuso en el prólogo de tal obra: “Este curso, como observará enseguida el lector, no ha sido, propiamente, escrito, sino que consiste en los dictados hechos a la carrera para el uso de la cátedra.” (ORTEGA 1982: 11) Por ello, a pesar de que la informalidad sea característica en escritos de este autor, esta obra contiene numerosos resúmenes y recapitulaciones que en el ensayo, en general, suele ser poco común. Y, además, la característica de la oralidad queda todavía más patente al mostrarse una relación mucho más íntima y personal con el público que atiende el seminario, tal es así, que usa expresiones como “de esto hablaremos más adelante, si hay tiempo”, “decíamos ayer”, “recuerden ustedes”, entre otras. Ciertamente, parece que Ortega respeta lo que dice en el prólogo de esta obra, y así compiló las lecciones luego: “Tal y como fueron pronunciadas estas lecciones aparecieron en *La Nación*, de Buenos Aires, segmentadas mecánicamente.” (ORTEGA 1982: 11) Finalmente, como Mermall (2010) nos señala, aquello que adquiere mayor relevancia por la oralidad del texto es la *captatio benevolentiae* de la que hace uso Ortega en numerosas ocasiones, no solo por las anécdotas iniciales, sino que ésta campa también en el cuerpo del texto, ya sea con la falta de tiempo como excusa o justificación de no abordar según qué temas o darlos de manera superficial, o también afirmaciones de superioridad. Sea, “voy a ser somerísimo” como “necesitamos ahorrar al extremo el número de palabras”, o bien haberse ahorrado aquello que en ese momento tenía todo su interés captado, el tecnicismo de la técnica. Y aquella afirmación de superioridad, anteriormente nombrada, se muestra con todo su esplendor cuando Ortega “nos asegura que los libros sobre técnica que ha leído son “todos indignos […] de su enorme tema”” (MERMALL 2010: 121) e incluso superficiales, a pesar de que él no abordó el tema con la profundidad que él mismo consideraba que tenía en vida en ninguna obra concreta.

Mermall (2010) nos expone que el argumento principal de la obra parte de la primera perogrullada. Es que el hombre necesita para vivir, cosa que debe desear, satisfacer sus necesidades biológicas esenciales, léase: alimentarse, calentarse y desplazarse para obtener sus necesidades materiales. No obstante, en unos párrafos posteriores el autor se desdice y afirma todo lo contrario, lo que supone una inversión de una supuesta verdad, aspecto que se repite cuatro veces más en esta obra, de acuerdo con Mermall (2010); “y esto lo consigue el conferenciante asignándole a la palabra “necesidad” una definición equívoca que luego resuelve mediante la disociación.” (MERMALL 2010: 122)

Ortega nos diferencia de los animales por nuestra capacidad de decir "no" al cumplimiento de nuestras necesidades biológicas para preservar nuestra vida. Puesto que, el hombre siente como subjetivas aquellas necesidades que objetivamente permiten seguir con vida, ya que para el hombre, seguir o no con vida, depende de su voluntad. Es así que la alimentación, por ejemplo, no sea necesaria por sí, sino que lo es para mantener el cuerpo biológico con vida; aquí es donde el juego enigmático de la necesidad deviene en voluntad, puesto que, si no deseamos comer, aunque tengamos hambre, no comeremos porqué para nosotros puede que sea más necesario el ayuno. Tal fue el caso del ayuno de Mahatma Gandhi: "Tendrá [el hombre], pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir, *si* se ha de vivir." (ORTEGA 1982: 24) Por ello, la perogrullada inicial, nos implica una anfibología "pues quedamos en que lo necesario *es y no es* esencial."(MERMALL 2010: 122) Las necesidades, por lo tanto, se bifurcan, las unas son objetivamente necesarias para la vida biológica, pero subjetivas e incluso prescindibles de cumplir si se estima oportuno, y las otras, inventadas en la sobrenaturaleza, devienen objetivamente necesarias debido a la subjetividad del hombre. De allí, Ortega estipula que aquello necesario es lo superfluo. Lo que, para Mermall (2010), es la máxima expresión del anti-darwinismo del autor.

En la segunda lección, Ortega ahonda en lo que deviene necesario para el hombre, y curiosamente, el uso de las palabras que comúnmente son negativas, devienen positivas para lo que trata. Tal son las palabras como "superfluo", o llamar al hombre enfermo, inadaptado, desequilibrado con su estar en la naturaleza. Ser una pieza que no encaja bien en el puzle de la naturaleza deviene bueno para el hombre, puesto que, es aquello que lo hace humano y lo desanimaliza.

Por ello, visto lo anterior, el hombre no se contenta con vivir, o sobrevivir, es decir, cumplir las necesidades básicas que requiere su organismo para seguir allí en el mundo. El hombre necesita ser en el mundo bienviviendo, rodeado de sus necesidades superfluas que dotan de sentido y significado a su estar allí en el mundo. Puesto que, como Ortega deja bien claro en ORTEGA (1982: 34), si el hombre se encuentra privado de las necesidades objetivamente superfluas, puede preferir a no satisfacer aquellas que objetivamente le son necesarias para perdurar en el mundo.

La lógica orteguiana en el aspecto de la necesidad de lo superfluo en la existencia del hombre es impecable, se trata de un recurso retórico griego llamado *sorites*, que podríamos resumir en cinco silogismos:

> 1)El hombre no está solo empeñado en estar en el mundo, sino en estar bien; 2) el bienestar es una necesidad humana esencial pero superflua, superpuesta a las necesidades elementales, biológicas; 3) lo superfluo es lo necesario; 4) la técnica es la producción de lo superfluo; 5) y dado que las necesidades humanas lo son solo en función del bienestar, hombre, técnica y bienestar son sinónimos. (MERMALL 2010: 123)

Una conferencia, que como hemos indicado anteriormente, es ciertamente antropológica, puesto que, Ortega nos explica que no se puede hablar de la técnica sin tener en cuenta al hombre, ente que es animal técnico. El ser del hombre no está fijado en la historia, y ni mucho menos prefijada en la naturaleza; puesto que, es cambiante, es una pretensión, de acuerdo con Ortega, se "autofabrica" constantemente, a lo largo de su historia. De allí que, de acuerdo con Mermall (2010), Ortega use la estructura lógica de su argumento y la retórica como analogía a las dos categorías de necesidad que él estipula. De una parte las necesidades primarias como aquellas objetivamente necesarias, y de la otra parte, las necesidades superfluas, subjetivamente necesarias y superiores a las primeras para el hombre. Hacen que las perogrulladas devengan un elemento vital del discurso de Ortega: "Así como la necesidad elemental se convierte en lujo o deporte, o sea, en lo superfluo, la perogrullada se transforma en idea clara y distinta, es decir, en idea filosófica." (MERMALL 2010: 123) Es decir, la evidencia de una idea con la que se topa el hombre, es como la necesidad biológica a satisfacer; y la retórica niega, e invierte, tal idea inicial mediante paradojas, metáforas o ironías, hasta transformarla en una necesidad secundaria, un artificio superfluo, imprescindible para el conferenciante. "El filósofo es aquel que sabe transformar la *doxa* (la perogrullada) en *paradoxa* (idea clara y distinta)." (MERMALL 2010: 124) El filósofo, por lo tanto, es aquel que no se contenta con las ideas autoevidentes y las transforma por ideas propias de la sobrenaturaleza humana, superfluas. Una transformación imposible sin la *techné* del lenguaje: "Lo elemental primario es a lo superfluo, lo que la perogrullada es a la idea clara y distinta." (MERMALL 2010: 124)

Existe una unión entre *Meditación de la técnica* y *La rebelión de las masas* que Mermall (2010) expone que vislumbró el profesor Esteban Moro[2], y es la siguiente: El *ethos* del *gentleman*, que sería el modo de actuar para realizar verdaderamente un tipo de proyecto vital sin recaer en una incapacidad de desear, es el alma noble que se

2 En nuestra investigación lo citamos como MORO (2001).

dibuja en *La rebelión de las masas.* Contraponiendo la masa al *gentleman* por el espíritu jovial y noble del segundo que "se condiciona a la autodisciplina del individuo como uno de los legados fundamentales del liberalismo, en oposición a la hiperdemocracia en la que se desenvuelve el hombre-masa." (MORO 2001: 218) No obstante, siguiendo a Moro (2001), Ortega no tenía como modelo a seguir ni el *gentleman* ni al bodhistava, puesto que, si bien el primero solo se le ve como la antítesis del nuevo rico que es incapaz de desear, el segundo solo aspira a vivir lo menos posible.

Para acabar con esta sección, vamos a recalcar la ironía que hace uso Ortega al citar a Allen Raymond al final de su ciclo de conferencias. Puesto que la enumeración de las posibilidades ilimitadas que al parecer tiene la técnica, ya trataremos este tema en la sección crisis de los deseos, solo es una excusa para recordarnos que "la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma" (ORTEGA 1982: 96), es decir, que el hombre debe vivir con la técnica, y no de la técnica; evitando así la pérdida de la facultad de desear. Esta es la razón por la cual Ortega al final recalca el deseo de querer tratar las técnicas de Asia frente a las de Occidente.

## IV. UN CENTAURO ONTOLÓGICO. EL HOMBRE SEGÚN ORTEGA

### 1. EL HOMBRE ORTEGUIANO

A lo largo de la obra de Ortega se repite una idea de corte ontológico y antropológico, como es el caso de *La idea de principio en Leibniz,* y es que el hombre es un animal inadaptado a este mundo, puesto que, le es extraño a él:

> 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. (VIII: 86)[3]

Lo anteriormente citado vale como resumen de la idea antropológica que tiene Ortega a cerca del sentido de la vida humana. Tal es así, que Ortega en *El mito del hombre allende a la técnica* recuerda al público: "Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía (…) porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos lo ha enseñado el inmortal Leibniz." (ORTEGA 1982: 103) Lo cual es una clara referencia a la obra anteriormente citada: *La idea de principio en Leibniz.*

Retomando el hilo de nuestra investigación, en la *Meditación de la técnica* Ortega, como ya hemos expuesto, empieza apartándose de una idea común como es que el hombre se mueve en pos de satisfacer las necesidades biológicas que le permitan seguir con vida. Subjetivando tales necesidades objetivas por medio de la voluntad de vivir que tenga cualquier individuo consigue realizar un giro al sentido de la existencia

3 Al citar las *Obras Completas* de Ortega, edición del 1983, hemos decidido, por comodidad del lector, poner en numeración latina el tomo en cuestión de los doce existentes y la página donde se ubica la cita.

humana. Puesto que, "la vida, solo subjetivamente necesaria, convierte toda necesidad en subjetiva. Es la necesidad creada por un acto de voluntad." (CORDERO 2002: 170) A diferencia del animal, el cual si no es capaz de encontrarse con aquello necesario para vivir, fallece sin más; el hombre es capaz de activar una segunda vía, mediante la técnica, y conseguir aquello anhelado que le permite vivir, puesto que, él *quiere/desea* vivir, y así pueda centrar su atención hacia otra actividad que le interese en ese momento. Es decir, el ser humano produce aquello que no encuentra inmediatamente en la naturaleza.

La técnica deviene "la reforma de la circunstancia natural, para que haya lo que antes no había en ella." (CORDERO 2002: 170) El hombre, mediante ésta no satisface las necesidades objetivas para la vida biológica, sino que las suprime, puesto que, se libera de éstas, gana un tiempo muy preciado libre de determinismos naturales. Es decir, la técnica es una herramienta de liberación del hombre, es por ello que no adapta a éste al entorno, sino que éste adapta la naturaleza a él.

Tras esta concepción de la técnica, hay un aspecto antropológico interesante. Al plantearse Ortega (1982) si la invención del fuego tenía como objetivo principal resguardar del frío al hombre o embriagarlo mediante las "casas del sudar", o también la invención del arco como instrumento musical antes que de caza, hace plantearse seriamente el papel de la técnica. La técnica no puede devenir como una simple herramienta que libera al hombre de las ataduras que le intenta imponer la naturaleza, sino que hay un algo más. Ésta debe tener un papel ontológico mucho más importante, puesto que, veríamos una concepción de lo superfluo, biológicamente hablando, como algo mucho más necesario que lo mismamente imprescindible para preservar la vida. Contrapondremos, por lo tanto, sobrevivir a vivir, y por supuesto, al mero estar al bienestar. La técnica humana producirá lo superfluo para dotar de sentido a su existencia.

La técnica pertenece a la cultura, es el nexo de unión entre la naturaleza del hombre y la carencia de naturaleza que hay en él. Como Ortega (VI: 24, 32 y 41) mismo asevera en *Historia como sistema*, el hombre no tiene naturaleza, sino historia. La cultura es natural en el hombre, siendo asentada en un modo constitutivo del ser del hombre. Esta falta en el hombre es lo que le dota de unicidad en el mundo, puesto que, él mismo se exige una determinación ontológica; aspecto que solo puede realizar él mismo con sus herramientas culturales del momento histórico determinado en el que se encuentra: "No hubo nada humano antes de la técnica porque el hombre es técnico por naturaleza,

porque la técnica pertenece a la esencia humana, de modo que sin técnica no hay hombre." (ATENCIA 2003: 72) Lo cual, se traduce en que la técnica es un modo del ser del hombre en la naturaleza; por ello, el hombre es un animal de irrealidades. Puesto que, el proyecto vital del ser humano va ligado a un mundo de posibilidades, más que a una realidad, vinculado a la imaginación, al deseo y a una esencia inacabada; se trata de un proyecto continuo de reinvención: Irrealidades realizables.

Un ser humano es un *homo faber* desde su primer momento de existencia. La aparición del hombre supuso un cambio radical en la naturaleza, puesto que apareció el primer ser que lejos de adaptarse a los designios de la naturaleza, éste invirtió su imaginación en la satisfacción de sus deseos, adaptar la naturaleza a sus designios. El hombre se encuentra en un medio que le es extraño, pero solo a medias. Puesto que, tal y como Ortega nos ilustra en su excursión al subsuelo de la técnica en *Meditación de la técnica*, existen tres opciones para el estar en el mundo del hombre: Un ente, el hombre, habita en otro ente, el mundo. En primer lugar, la naturaleza podría ser como el paraíso terrenal del *Génesis*, un lugar donde le son provistas al hombre todas las facilidades para satisfacer sus necesidades y deseos; es decir, el ser humano sería un ente enteramente natural y la técnica no tendría sentido. En segundo lugar, podría ocurrir todo lo inverso, que el hombre y el mundo fuesen totalmente antagónicos, el ser humano sería ajeno a la naturaleza, lo que supondría impedirle la mera supervivencia o interacción con ésta; en este caso, al no haber vida humana, tampoco habría técnica. Finalmente, está la tercera opción, la que Ortega defiende como la que, efectivamente, se da: "El hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que este es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades." (ORTEGA 1982: 46) La relación intrínseca que se da entre el hombre y el mundo que le rodea es de potencias diádicas que, o bien, lo integran en la naturaleza, o bien, le suponen un obstáculo al cumplimiento de sus deseos. Como, por ejemplo, la tierra supone el suelo firme que sustenta el estar en el mundo del hombre, a la vez que le permite que se tumbe para descansar si es menester cumplir tal voluntad de éste, no obstante, también puede suponer distancia que recorrer para llegar hasta otro lugar, para satisfacer así otro deseo. Por lo tanto, al existir, el ser humano se encuentra rodeado tanto de facilidades como de dificultades; lo que le otorga ontológicamente el estatus de humanidad que adquiere al autoconstruirse mediante la técnica.

El hombre se encuentra instalado en un mundo y su circunstancia se constituye en éste, pero su otra mitad ontológica, propia del artificio natural de su acción, apunta

hacia una salida del mundo. La técnica, a través de la cultura, es lo que da sentido al ser inmediato en el mundo del hombre, puesto que el cumplimiento de sus deseos es lo que va definiendo la obra que hace el hombre en sí mismo. No obstante, al ser un contínuum en el tiempo, se trata de una obra eternamente inacabada. Ahora bien, para saber quiénes somos, es menester alejarnos de nuestra circunstancia misma y ver nuestra obra desde la distancia:

> Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido. (I: 321)

Las cosas para el ser humano son, para su *yo* concreto y definido, "términos de una intención pragmática, *activa.*" (ATENCIA 2003: 73) Es decir, cuando el hombre se enfrenta al mundo, su inteligencia pragmática viene orientada a inteligir cuáles son las condiciones de posibilidad de acción que puede realizar. La inteligencia del hombre apareció antes que nada para realizar un análisis objetivado de la realidad para un ser de acción. Es decir, la vertiente pragmática del hombre es primera a la capacidad contemplativa, de acuerdo con Atencia (2003). Es la conocida máxima latina *primum vivere deinde philosophari.*

El hombre, para Ortega, va más allá de lo biológico. Es la contraposición de estar en el mundo, y ser en el mundo. El hombre crea un nuevo espacio, necesariamente artificial, para poder definirse a sí mismo; o dicho de otro modo, crearse a sí mismo. Es lo que nos diferencia de los demás animales, lo que nos hace estrictamente humanos. Por ejemplo, un gorila está en la naturaleza y, por consiguiente, ya adquiere su entidad ontológica de ser un gorila; en cambio, para el ente bípedo y de pulgar oponible que está en la naturaleza, a diferencia del gorila y de cualquier otro animal, no adquiere la entidad ontológica de ser humano, necesita dar el paso de crear técnica, no hay nada que le quite la animalidad en el mundo de manera natural.

> El animal racional no solo no es simple biología, sino que es un intruso en la biología. El hombre, en su indeterminación biológica, está forzado a su ontodeterminación y autodeterminación, esto es, a inventar la novela de su existencia y escribir día a día no ya *quién* va a ser sino incluso *qué* va a ser. (ATENCIA 2003: 74)

Para Atencia (2003) el *quid* de la cuestión del hombre radica en una concepción plenamente bersoniana como es que: Fue el *homo faber* el que por medio de la acción técnica dio lugar al ser contemplativo conocido como *homo sapiens.* El *yo* humano, ante aquello que le es, en parte, ajeno como es la naturaleza salvaje, emprende, en primer lugar, una acción humanizadora en el entorno; para que así luego, se sienta cómodo en su circunstancia y se pueda autorrealizar como ser humano completo. La humanización del mundo supone, a su vez, la mundanización del hombre. Todo ello, por supuesto, ha tenido que pasar por la técnica para que la sustancia extraña que es el hombre, devenga humano.

## 2. LA IDEA DE PROGRESO

El bienestar, de acuerdo con Cordero (2002), una vez conseguida la pervivencia en el mundo humano no queda garantizado. Puesto que, la vida es riesgo continuo, "la técnica dependerá, en cada momento, de lo que el hombre imagine como su bienestar ("para ser ingeniero no basta con ser ingeniero")." (CORDERO 2002: 171)

Por ello, la concepción de progreso que defiende Ortega se aleja de cualquier posición historicista, es decir, determinista. Para él, solo puede hablarse de progreso cuando éste se relaciona con un objetivo concreto a conseguir, que en absoluto será siempre el mismo (varía según el momento y el lugar en el que nos encontremos):

> Una cultura se vacía entera por el más imperceptible agujero. (…) Basta con que cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cierne sobre el hombre, que sufra una mutación de algún calibre la idea de la vida, (…) para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos. (ORTEGA 1982: 40)

Lo que sirve de aviso al paradigma tecnocientífico del momento. Puesto que, cuando mayor convicción de la firmeza de una técnica imperante y de un modo de vida determinado, mayor es su debilidad. Como Cordero (2002: 171) afirma: "El progreso depende del proyecto histórico vigente en cada caso". Y tal como Ortega expuso la debilidad de los logros conseguidos:

> Hay quién cree que la técnica actual está más firme en la historia que otras porque ella misma (…) posee ingredientes que la diferencian de todas las demás, por ejemplo su basamento en las ciencias. La indiscutible superioridad de la técnica presente, como tal

técnica, es, por otro lado, su factor de mayor debilidad. Si se basa en la exactitud de la ciencia, quiere decirse que se apoya en más supuestos y condiciones que otras, al fin y al cabo más independientes y espontáneas. (ORTEGA 1982: 40)

Para ir hacia la meta que se ha puesto el hombre, requerirá de un esfuerzo técnico para producir las cosas superfluas que le permiten ascender a tal objetivo, esto es el progreso. Si el fin de la técnica es producir nimiedades superfluas, subjetivamente necesarias, el esfuerzo en realizar tal acto será para ahorrar un esfuerzo y energía mayor que nos impediría disfrutar de aquello producido en "pro de aquello que es atractivamente inútil, y constituye, por ello, el fin mismo de nuestra vida." (CORDERO 2002: 171)

Por ello, el progreso de la técnica es diádica en relación al ser humano, de acuerdo con Haro (2004). De una parte, para Ortega es el lado humanizante de ésta y, por ello, positivo. Pero por el otro lado, sobre todo en *La rebelión de las masas*, las consecuencias a las que nos ha llevado la técnica, por el prisma del progreso científico-tecnológico que ha adquirido en el hombre, son, por lo pronto, negativas. La técnica, indisolublemente unida con la ciencia y el hombre, tiene su peligro "en la medida en que hará creer al hombre medio que se encuentra en un mundo sobrado donde todo es abundancia, seguridad y certidumbre, esto es, un mundo donde todo es técnicamente posible." (HARO 2004: 193) Además, otro problema que se aúna con la técnica y la ciencia es el exceso de especialización encarnado por el técnico y el científico; que si bien en la primera mitad del siglo XX era un hecho, hoy en día este aspecto ha sido sobrepasado con creces hacia una especialización todavía más refinada que entonces. "Un especialismo que se convierte en barbarie y hace de ambas figuras el prototipo de *hombre masa*." (HARO 2004: 193)

Como ya hemos ido dilucidando a lo largo de este escrito. La meditación de Ortega en torno a la técnica y su progreso en la historia va íntimamente ligada a la concepción que éste tiene del hombre, de la vida humana en tanto realidad radical, la cual es primera y primordial; que a su vez, es el núcleo duro de su metafísica. Aspecto que, como veremos, se compone de dos elementos: hombre y mundo (circunstancia). Y define a la vida, desde estas dos partes, como un proyecto continuo de futuro, de llegar a ser.

La interacción de ambos elementos que constituyen la metafísica orteguiana da como resultado el proyecto que pretende ser el hombre, es decir, el proyecto vital. El

nexo de unión entre ambos elementos es la técnica, puesto que con ella el hombre modifica y humaniza el mundo que le es circundante. Todo ello posible, por ser el hombre el único ser capaz de fantasía e imaginación, lo que supone a éste ente poder desembarazarse de los determinismos de la naturaleza por un momento, haciendo introspección para poder saber qué es lo que quiere llegar a ser:

> [El hombre como] el único ser capaz de ensimismarse, de meterse dentro de sí, de retirarse virtual y provisionalmente del mundo, inventando y ejecutando todo un repertorio de actos técnicos, no prefijados o impuestos, con los que cambiar y reformar el mundo en torno y adaptarlo a sí mismo. (HARO 2004: 194)

Ese ensimismamiento es uno de los tres momentos que pertenecen a la actividad humana del acomodamiento del entorno a sus deseos. Los cuales, como el eterno retorno nietzscheano, se repiten de modo cíclico y reflejan la idea de progreso que expone Ortega a lo largo de su obra, este párrafo, concretamente, pertenecen a su escrito *Ensimismamiento y alteración*:

> Son pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1) el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la alteración; 2), el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensimismamiento, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bíos*, de los griegos, la *theoría*; 3), el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la *vita activa*, la *praxis*. (V: 304)

Es por ello que el hombre es un animal eternamente inadaptado al mundo, pues lo cambia a lo largo de la historia, fruto de la naturaleza de sus deseos ontológicos de ser. La felicidad, de acuerdo con Ortega en su obra *La idea de principio en Leibniz* y como lo expone Haro (2004), aparece en el hombre cuando el mundo está completamente humanizado, es decir, que éste coincide con el hombre, y no al revés. Por ello, todo aquello que el hombre haga con el entorno responde a su deseo de felicidad. De allí, podemos afirmar que el hombre es una entidad infeliz que tiene por destino la felicidad, y, por ello, obra tal que así, para lograrla.

La técnica es uno de los elementos que origina la vida humana como tal. La vida humana es una realidad cambiante a lo largo de la historia, es decir, crece, se desarrolla y progresa a lo largo del tiempo histórico humano: “la vida humana constituye tanto

un proceso como un progreso." (HARO 2004: 195) Y la vida humana, en cuanto a devenir histórico, progresa según vaya acumulando otras vidas del pasado, es decir, se va enriqueciendo, para mejor o para peor, según vaya pasando la historia y surjan más modos ontológicos del ser que sean la manera de cómo se haya entendido la vida humana y se haya actuado en consonancia para llevar a cabo ese proyecto vital. Por ello Ortega asevera que:

> La suma de estas facilidades que el hombre se crea es la cultura. (…) El hombre de hoy no empieza a ser hombre, sino que hereda ya las formas de existencia, las ideas, las experiencias vitales de sus antecesores, y parte, pues, del nivel que representa el pretérito humano acumulado bajo sus plantas. (…) Por eso su vida está hecha con la acumulación de otras vidas; por eso su vida es sustancialmente progreso; no discutamos ahora si progreso hacia lo mejor, hacia lo peor o hacia nada. (V: 222)

No existe, por lo tanto, una ida hacia un fin de los tiempos donde el hombre, finalmente es capaz de aunar el mundo a él. Sino que en el devenir histórico, la técnica del hombre se va acumulando y, por ello, va adquiriendo complejidad con el tiempo. He aquí el progreso técnico del hombre. Eso en tanto que ser genérico. Puesto que, luego existe el progreso individual de cada ser humano en cuanto que individuo.

El individuo progresa en pos de un ideal, pero no hacía una utopía o sueño irrealizable, sino que va hacia un modo de ser completamente realizable: "Este ideal no es algo irrealizable en la filosofía orteguiana, sino que, por el contrario, hace referencia a algo factible y realizable, en la medida en que se refiere a una potencia o posibilidad de *ser* en el hombre." (HARO 2004: 195) El progreso del individuo, por lo tanto, depende en tanto que éste no se quede estancado en lo que fue y ya es, sino que prosiga con todo el bagaje acumulado, hacia un nuevo tipo de ser, hacia algo que desea ser. El emigrante de modos de ser, prosigue en tanto que acumula lo sido y se desplace hacia esos nuevos modos que desea ser.

Por supuesto, que tanto la humanidad como el hombre particular no parten desde cero, puesto que, antes de ellos hubo otros hombres que siguieron desarrollándose hasta culminar su existencia. No hay un Adán primero y eterno, solo existe una acumulación de modos de ser en la historia. Hombres que proceden de otros y preceden a otros. El hombre es potencia de ser en tanto que puede imaginar y fantasear otros modos de vida.

La cultura es el resultado acumulativo de victorias y resoluciones que han encontrado hombres anteriores a problemas que pueden repetirse en la historia:

> Desde antaño, el hombre ha inventado diversos modos de enfrentarse a su circunstancia más inmediata, con el fin de realizarse, de satisfacer una serie de necesidades vitales y de lograr ese bienestar y felicidad que tanto anhela y busca. Tales modos de actuación frente a la naturaleza es lo que llamamos cultura. (HARO 2004: 196)

Visto lo anterior, cabe recalcar que Ortega se posicionó en contra de un pensamiento que nació con la Modernidad, el progresismo. Esta idea, todavía vigente en nuestros días pero ya con un número de detractores mucho mayor que en el pasado, defiende que la humanidad avanza hacia un modelo de civilización que en el siglo XIX la Inglaterra victoriana era el *summum* de la culminación del progreso humano. En la actualidad, por supuesto, el modelo ha cambiado; y como es el caso de autores como Francis Fukuyama, el *fin de los tiempos* quedaría representado en los Estados liberales y capitalistas que vencieron al bloque comunista en la Guerra Fría, que si bien se suponía que el fin de la historia se dio en 1992, este autor la reabrió cuando ocurrieron los atentados del 11 de Septiembre.

Volviendo al tema que nos atañe. Los progresistas que expuso Ortega tenían una idea determinista y racial, en otras palabras, eran etnocéntricos y, por lo tanto, arbitrarios con la elección del modelo a seguir; tenían una fe inmensurable hacia la ciencia y la técnica como la base del progreso, dejando de lado los avances culturales del campo de las humanidades: "Lo que responde a que las creencias en el progreso tienen mucho de autoengaño e ideología que interesa al etnocentrismo y a intereses nacionales." (HARO 2004: 203-204) Lo cual contrariaba a Ortega, puesto que, los tildaba de ciegos al poner como necesidad que el hombre iba a progresar de tal modo, baste recordar la comparativa expuesta en el capítulo VI de la *Meditación de la técnica* entre el bodhisatva tibetano y el *gentleman;* ambos proyectos vitales eran igual de válidos y dependían de un pasado ligado a un territorio y sus circunstancias.

Ortega es crítico con el progresismo tecno-científico, el idealismo y el racionalismo tradicional apriorista, como nos comenta Haro (2004), subyugando la razón pura al dictamen de la razón histórica:

> Ni presuman ustedes, por lo que acaban de oír, que soy idealista. ¡Ni progresista ni idealista! Al revés, la idea del progreso y el idealismo —ese nombre de gálibo tan lindo y tan

> noble—; el progreso y el idealismo son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. (V: 302)

Más que progresismo, podemos hablar de futurismo, puesto que éstos abanderados de este tipo de progreso solo sueñan con una superación del momento actual para ir hacia una meta lejana e inalcanzable. Esta fe a la razón técnica ilimitada solo conlleva a la gestación del *hombre masa* y con ello, la enfermedad de su momento, la crisis de los deseos, de la que trataremos más adelante.

Si recapitulamos lo expuesto, decimos el *hombre masa* orteguiano es producto del siglo XIX que "se produjo un aumento del bienestar y del repertorio de posibilidades vitales, gracias al advenimiento del liberalismo, la democracia y a los progresos en el ámbito de la ciencia y la técnica." (HARO 2004: 206)

## 3. METAFÍSICA REFLEJADA EN EL PROYECTO VITAL

El pragmatismo de Ortega queda patente cuando hizo un cambio ontológico de gran envergadura, al sustituir la noción estática del Ser por otra de contingente. Es decir, reemplazó el clásico *agere sequitur ese* por *ese est agere*, dinámico, ejecutivo y basado en la actualidad presente del sujeto. Es decir, "para Ortega el Ser ya no es "participio" sino "gerundio"" (ARMENTEROS 2006: 92), el Ser ha dejado de ser estático para pasar a ser pura transitividad.

Tal afirmación supone un intento de ruptura con la tradición filosófica occidental, puesto que Ortega al proponer que la vida de cada uno es una realidad radical está trasladando la "cosa" de estudio a una nueva dimensión. Aspecto que, de acuerdo con Gracia (2014), se asentó en el pensamiento de Ortega a partir de la década de los 30 y su cénit podríamos encontrarlo en 1948, en la conferencia sobre Leibniz que ya hemos citado con anterioridad, donde liga el Ser con el concepto de "razón histórica"; lo cual supone que el ser humano, ontológicamente hablando, se halla en el intelecto de éste y sus planes vitales concretos.

Por ello, Ortega asevera que el hombre se realiza a sí mismo metafísicamente mediante la técnica. El ser humano tiene todo un repertorio de posibilidades, realiza unas y aparecen otros planes por hacer. El progreso en la historia de la humanidad es un continuo cambio de planes, es pretensión de ser. Son castillos en el aire del que se

persigue su realización. El sentido de la vida, o el proyecto del ser del hombre es contingente; cuando se realiza uno y se cree que es una adquisición *ad aeternitatem* ya hay otra meta a la espera de realizarse, aunque el hombre del momento no sea consciente de ello: "[El hombre] No es substancia: ni cuerpo ni alma, que no son sino circunstancias de la vida más o menos favorables al proyecto vital." (CORDERO 2002: 171) Es decir, nos topamos con un ser del hombre que corresponde a un continuum de aspiraciones a ser, dirigido por la voluntad de él mismo. Esto en términos generales, pero como nos indica Cordero (2002), si vamos a los casos particulares, cada ser humano tendrá un proyecto de ser bien distinto a otro, como si comparásemos las aspiraciones de un mercader y un poeta; que a su vez, si indagamos más en la persona concreta, podemos afirmar que su proyecto vital puede variar a lo largo de su propia historia personal. Lo cual, destaca el contraargumento orteguiano a los igualitaristas de los siglos pasados: "En suma, que los hombres son enormemente desiguales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los dos últimos siglos y siguen afirmando los arcaicos del presente." (ORTEGA 1982: 50)

En el sexto capítulo de la *Meditación de la técnica* Ortega ejemplifica dos proyectos vitales resultantes de la creación de una sobrenaturaleza, a pesar de ser completamente contrapuestos entre sí, ambos comparten la raíz de la condición humana, lo que es una lucha contra la naturaleza para poder llevar a cabo sus aspiraciones en un espacio extranatural. De una parte, ilustra al bodhisatva tibetano, el cual rechaza una vida individualista en pos de una fusión extática con el Todo. Para ello, la técnica que se realiza para posibilitar este proyecto se centra en el interior de este hombre, tanto en mente como en cuerpo; "técnica que facilita la insensibilidad, la catalepsia y la concentración, poco asequibles en un medio (…) extremadamente hostil a la meditación, y que exige la construcción de conventos de piedra para vivir y orar, y hasta defenderse del enemigo." (CORDERO 2002: 172) Primero, fueron los conventos, luego, los castillos que se desarrollaron a partir de éstos y, finalmente, surgió el Estado Tibetano. Por otra parte, Ortega expone al *gentleman*, el cual basa su vida en la exterioridad de su cuerpo y ensalzando el individualismo. Este proyecto vital acepta la lucha en el terreno económico, en contra de la costumbre aristocrática continental, y el juego: "El juego es un lujo vital que respeta los derechos de los jugadores. Un lujo que es, a un tiempo, dominio técnico y autodominio." (CORDERO 2002: 172) Por ello, la técnica que aplica este individuo viene del *fair play*, ya que, deja su mundanal

destino a la gracia de un juego y sus consecuentes reglas, al deporte y al aseo de alma y cuerpo.

Ambos proyectos vitales entienden la vida como un lujo que debe ganarse con esfuerzo. Esta vida superflua no representa un abandono del hombre al mero hedonismo, sino que resulta una ida a un inquietante quehacer. Puro quehacer y continua tarea de autofabricación, lo que conlleva una modificación de la circunstancia que rodea al hombre; viendo a la materia transformable desde ojos de la máquina transformadora: "La vida da mucho quehacer pero además no es sino quehacer que da a cada cual y un quehacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido que trasciende todos los demás." (ORTEGA 1982: 51) El negocio abre las puertas al ocio, ya que, lo posibilita. La vida humana, por lo tanto, no tiene un fin fabril, sino que la técnica sirve como herramienta para que el hombre pueda explayarse siendo en el mundo, como Cordero (2002) lo resalta, una vez realizada la exigencia fabril, la vida se expande y se explaya en teoría justificadora científica o filosófica. La acción conduce a la contemplación, y no al revés.

El proyecto vital de cada hombre, lo que se reflejaría en el ocio de éste, corresponde a una facultad de desear que, como Ortega señala, está en crisis. La enfermedad del hombre moderno va directamente ligada a la ilimitada potencia técnica del momento actual. Puesto que, "el deseo se ve desbordado por el poder, la materia por la forma, la vida por el vacío, originándose el círculo de impotencia: si la poderosa técnica acorrala el deseo, éste, a su vez, sufre de anorexia productiva." (CORDERO 2002: 173)

## 4. LA ENFERMEDAD DEL HOMBRE MODERNO

En la *Rebelión de las masas,* el libro español más traducido desde el *Quijote,* Ortega se centra en el fenómeno que es la toma de poder de la iniciativa social en Europa por las masas. Aseverando, además, su escepticismo en dejarse llevar por minorías y "todos los tópicos que tan caro habían de costarle (reaccionario, fascista, inspirador de la Falange (…))" (ATENCIA 2003: 66)

El análisis crítico que realiza Ortega a la Modernidad recae en el lazo de unión que se da entre las dimensiones políticas, sociales, económicas y técnicas de su momento. Lo cual, define su época presente como son las consecuencias de la masificación de los bienes materiales y el consecuente crecimiento poblacional, posible gracias a la tecnología. De este planteamiento, aparecen una serie de peligros ligados a esos

avances técnicos y tecnológicos. Puesto que, Ortega observa "la inflación tecnológica", tal y como lo conceptualiza Atencia (2003), y es que, se ha propiciado la formación de una red artificial que oculta la verdadera naturaleza; lo cual ha hecho que el habitante de esta vasta red, el hombre, ha llegado a considerar esta artificialidad como la naturaleza misma, olvidando su carácter cultural. "Este paisaje tecnológico, enormemente sofisticado, conforma un tipo de hombre barbarizado, ignorante de sus límites y carente de identidad." (ATENCIA 2003: 67) La técnica, por lo tanto, realiza la posibilidad de aumentar las opciones vitales del hombre, pero, a su vez, implica una masificación que produce la nivelación de todos los hombres, y un sentimiento de irresponsabilidad debido a un optimismo pueril de esperar un futuro mejor sin hacer nada, ya que, la técnica lo proveerá. Además que la razón vital es suplantada por la razón técnica, lo que la Escuela de Frankfurt llamará la razón instrumental. Pero, fundamentalmente, lo que conlleva este tipo de saturación técnica es una degradación de la capacidad humana de desear. Una sobreabundancia tecnológica e instrumental satura la sensibilidad humana, al haber un exceso de posibilidades en el hacer humano, la imaginación de éstos se ve ahogada; y eso sin tener en cuenta aquellos seres humanos que se quedan de lado del progreso y las dificultades que aparecen para éstos. En definitiva, "para Ortega (…) la tecnicidad triunfal asfixia la imaginación y la facilidad sofoca los deseos."(ATENCIA 2003: 68)

*La rebelión de las masas* pone de manifiesto, con intencionalidad antropológica y sociológica, la decadencia cultural de Europa, y por supuesto de España, en el momento de Ortega, además de las ilusiones que espera en el futuro por parte de los Estados Unidos de Europa. Lo que apoya, de acuerdo con Atencia (2003), la tesis de P. Cerezo en *La voluntad de aventura*, una crisis sustantiva de la cultura, aparecida por el racionalismo moderno, agotado en sus tiempos e incapaz de orientar la existencia del hombre europeo. Por lo tanto, esta obra va mucho más allá del concepto hombre-masa, puesto que, existe un encuadre social. Siendo este tipo de hombre un producto de la crisis, más que una causa. Es la encarnación del espíritu de la época.

A la vez que existe un crecimiento exponencial de las posibilidades que la técnica brinda al hombre; por el otro lado, el continente europeo presenta una aguda desmoralización. Es decir, como hemos señalado anteriormente, la manifestación de tal situación es la crisis del deseo que impera en el momento: "Al lado de una ingente capacidad de realizar cosas, exhibe un paralelo y no menos llamativo desconocimiento de aquello que merece la pena hacer." (ATENCIA 2003: 69) Ortega lo ilustra muy

hábilmente en la *Meditación de la técnica* al hacer mención del nuevo rico, como aquel que de sopetón tiene un horizonte inmenso de cosas que hacer y poseer, es decir, de posibilidades y que ante tal inmensidad se ve incapaz de saber qué quiere realmente:

> En su secreto fondo [el nuevo rico] advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. (…) Ha encargado a los demás que deseen por él. (ORTEGA 1982: 54-55)

El problema de trasfondo a la crisis del deseo es de perfil ontológico y metafísico. Puesto que, el hombre que no sabe qué desea no tiene claro ni qué es él mismo. Y, si tenemos en cuenta que todo deseo es un proyecto vital de ser del hombre, nos encontramos que el hombre del siglo XX, y a nuestro entender de este siglo también, no se conoce a sí mismo y no sabe a dónde quiere ir en el sendero del Ser. El hombre con esta enfermedad se deja llevar por el devenir del deseo de otros, lo que son pseudo-deseos ajenos a éste: "Cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo porque no tiene claro un sí mismo que realizar, no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor." (ORTEGA 1982: 55) Lo que conlleva una fuerte crisis existencial de identidad en el hombre.

Disponemos de una civilización que vive en abundancia, con un sistema político democrático y con una técnica compleja que lo abarca todo. No obstante, esta civilización es incapaz de dar sentido a la vida de sus habitantes; lo que se traduce en una pérdida de la percepción del sentido de la existencia misma. Como Atencia (2003) lo expone, entender la cultura como un hecho natural, desconociendo su origen y el valor de sus principios, el hombre-masa deviene un bárbaro. Su mentalidad demuestra primitivismo y falta de sentido cultural.

Las meditaciones de Ortega en este sentido, parecen como el advenimiento del hombre unidimensional de Marcuse, por la descripción de un carácter automatizado y de una existencia vacía: "Advierte el origen racionalista de la democracia, el progresismo y la misma técnica, y anticipa elementos de la "sociedad administrada" de los frankfurtianos." (ATENCIA 2003: 69) Ahora bien, la visión orteguiana del asunto no parece estar lo suficientemente alejada, como lo exigía Heidegger, lo que hace que ese énfasis que se le da al hombre-masa cubre una crítica social de todavía más calado. Y es que ese modelo de ser humano le parece a Ortega más un accidente de la

modernidad que la condición *sine qua non* de la modernidad reflejada en el hombre. Lo que supone que "[Ortega] no acaba de identificar la rebelión de las masas con la razón a la función metódica e instrumental, inclinándose su diagnóstico del lado de una denuncia de la rebelión de las masas contra las minorías." (ATENCIA 2003: 70)

Y es en *La rebelión de las masas* donde Ortega responsabiliza a la tecnociencia por la aparición del hombre-masa por la mecanización constituyente del nuevo paradigma en la historia. Pues, la técnica occidental ha adquirido especial relevancia en la sociedad, con el mecanicismo que esto supone. Históricamente hablando, Ortega define tres estadios de la técnica en relación al ser humano en *La rebelión de las masas*, que posteriormente quedará expuesta la tesis del alejamiento del hombre de la técnica en la introducción de la *Meditación de la técnica*.

En primer lugar, existe la técnica del azar, la cual pertenece al hombre primitivo que ignora su propia capacidad técnica; más allá que una invención, se trata de un hallazgo. En segundo lugar, está la técnica del artesano, en el que la base de sustentación sigue siendo natural, pero el volumen técnico ha crecido exponencialmente tanto en cantidad como en complejidad; lo que conlleva a que solo aquellos con conocimientos especializados en la materia puedan producir tales ingenios. Por ello, "se reconoce como dote individual" (CORDERO 2002: 176) y queda, todavía, desligado, de la capacidad ilimitada del siguiente tipo de técnica:

> La técnica es inseparable del hombre que la utiliza, como lo es el instrumento de su agente causal, en tanto que maniobrado o manipulado por éste. No hay, pues, técnica sino técnicos que sirven propósitos socioculturales trascendentes a su labor artesanal. (CORDERO 2002: 176)

Por ello, el sujeto no es capaz de distinguir entre el obrero y el técnico, ya que la destreza se visibiliza en la ejecución. Y para la obra, no hay distinción entre lo natural y el artificio, puesto que éste último imita al primero, o en su defecto, por experimentación empírica.

Finalmente, queda la técnica del técnico. La que es propia de nuestro tiempo, el de "La Técnica". La cual, dadas sus inmensas posibilidades, produce una segunda naturaleza, artificial, que hace que el hombre olvide la verdadera naturaleza. Un desarrollo que proviene de la autonomía de la máquina, abandonando su papel de mero instrumento a devenir el agente principal de nuestro tiempo. Dejando al hombre el

papel de mera máquina pensante (el técnico) o de mecanismo auxiliar de la máquina (el obrero). En este contexto, Cordero (2002), asevera que debido a la consciencia reinante de invención, que supone un poder técnico inmanente e independiente, la técnica deja de imitar a la naturaleza para anticiparse matemáticamente a ella: "La técnica se ha hecho ciencia, esto es, saber que analiza un todo en sus elementos componentes y generales y contrasta las deducciones de su análisis en el taller experimental." (CORDERO 2002: 176)

## V. UN CENTAURO MEDITABUNDO Y FANTASIOSO. POSIBILIDAD Y REALIDAD EN DARMSTADT

Es en *El mito del hombre allende a la técnica* donde Ortega indaga más en el subsuelo de la técnica ligando la crisis del deseo con un aspecto íntimamente humano y que se ve afectado cuando se da tal enfermedad: La capacidad de imaginación, memoria y, por supuesto, fantasear del hombre. Puesto que, los deseos se originan por la capacidad humana de elección que tiene al ensimismarse en su mundo interior, rico de ideas y figuras imaginarias (irreales pero realizables). "[El hombre] Estaba, "naturalmente", loco; tan lleno de fantasía como no la había tenido ningún animal antes que él." (ORTEGA 1982: 105) Y de este aluvión de imaginación y mundos posibles, el hombre tenía que elegir; es aquí donde Ortega hace la etimología de elegir e inteligencia uniéndolas, al realizar un recorrido del origen de la primera palabra, la cual proviene del latín *eligere,* pasando por *elegans* (elegante, el que sabe elegir bien) hasta *intellegans,* la raíz de la segunda palabra; Ortega llega a la conclusión de que el hombre es inteligente porque tiene que elegir, he ahí donde radica nuestra libertad, por nuestra capacidad de elección:

> Sólo puede atribuirse a una mera casualidad el que la palabra *intellegantia* no se haya usado igual que *intelligentia,* según se dice en latín. Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que* hacerse libre. (ORTEGA 1982: 106)

La unión que muestra Ortega en tal escrito, recapitulemos, Elección-Inteligencia-Libertad, no es más que un silogismo retórico, un entimema, "de cuya corrección, si no de su eficacia, Ortega expresa sus dudas (el argumento etimológico, verdadero o falso, tiene el don de darles a las ideas seriedad y grandiosidad)." (MERMALL 2010: 126)

Para crear es necesario mantenerse en forma, y para ello es menester un entrenamiento. Los griegos tenían un término relacionado con el régimen de ejercicios para mantenerse en forma para los juegos atléticos: *askesis.* Es el ascetismo el que nos

permite una continua labor creadora, enfrentándonos a los problemas que vayan surgiendo y, en definitiva, autofabricándonos como hombres. Somos como Sísifo, pues nuestra labor de autodefinición ontológica quedará eternamente inconclusa. La fantasía será lo que estimule la razón humana para poder utilizar la técnica como medio de satisfacción de los deseos que vayan apareciendo en el proyecto vital de los hombres.

De acuerdo con Conill (2008), el descubrimiento orteguiano por excelencia es la razón vital (histórica y perspectivista) como superación de la razón pura del idealismo. El paso de una razón pura a una impura, vital e histórica, es la fantasía. Por ello, como resalta CONILL (2008: 109): "de ahí que [Ortega] llegara a caracterizar – el *more* nietzscheano – al hombre como "animal fantástico"."

El hombre, ya en su situación originaria (recordemos el *homo faber* como precursor del *homo sapiens*) tiene que vérselas con el entorno y las cosas que le rodean. Para ello, el hombre necesita saber a qué atenerse y usar el principal órgano intelectual que tiene, la imaginación, "que Ortega entiende como "fatansía", la capacidad básica de inventar y crear." (CONILL 2008: 109) Es decir, hay que saber fantasear, elegir entre fantasías distintas para llevar a cabo acciones que definirán nuestra conducta.

Se nos exige elegir entre una vasta variedad de fantasías por nuestra capacidad de fantasear una pluralidad de mundos, como el científico, el religioso o el filosófico entre otros. Todos los mundos fantaseados por el hombre difieren de la realidad, incluido el científico, baste compararlo con la realidad al formular, por ejemplo, unas condiciones ideales para probar una ley física. El ser humano requiere de esa imaginación por no estar en completa simbiosis con el entorno: "Es la auténtica y primaria realidad de la vida la que urge a crear un orbe imaginario, que es una invención, un "engendro" de nuestra fantasía, un mundo poético en el que logramos instalarnos y vivir." (CONILL 2008: 109)

Por esta razón, Conill (2008) acerca la producción poética a la ciencia, puesto que la segunda es la que puede posibilitar el cumplimiento de las ideas de la primera, la cual pertenece a la fantasía. Es lo que a efectos prácticos, permite entretejer irrealidades y ligarla con la realidad. Es decir, el imaginar el punto matemático o el triángulo geométrico; nos permite realizar un mapa topográfico que guiará al viajero por el mundo representado en el papel.

La fantasía, como el *homo faber*, precede a la razón (productora del *homo sapiens*). Es decir, ésta es primigenia en el hombre, y éste, al ser disciplinado, convirtió la

fantasía en razón. Y por ello, Conill (2008), parafraseando a Ortega, asevera que no existe vida humana que no esté constituida por creencias básicas; y en efecto, de lo contrario no sería posible caminar por el mundo que nos rodea, puesto que, no lo podríamos comprender: "Esas ideas que son creencias constituyen "el continente de nuestra vida": no son "ideas que tenemos", sino que son "ideas que somos"." (CONILL 2008: 110) Y estas ideas se subdividen en dos categorías, las unas son las creencias, en las cuales vivimos y definen nuestro ser, y las otras son las ocurrencias, las cuales ya dan por sentado un compendio anterior de ideas (las creencias) y nos ayudan a desarrollar nuestro ser de acuerdo a una base preestablecida.

Para Ortega, estas categorías de ideas atacan directamente al "intelectualismo". Puesto que, suponen la distinción de "pensar en" y "contar con". Ambas distintas, ya que, suponen que el acceso primordial que tenemos a la realidad no es meramente cognoscitivo ni intelectualista; puesto que, nuestra consciencia cuenta con una serie de supuestos, de juicios, que no pone en duda para permitir que nosotros podamos interactuar con el mundo: "Ortega intenta hacer ver que "la máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos", aunque no pensemos en ello." (CONILL 2008: 111) Esto es esclarecer la vida desde su subsuelo, puesto que, se indaga dentro del ideario humano hasta el estrato de sus creencias.

Las creencias, por lo tanto, son la base de la vida humana. Y son éstas las que nos definen la realidad que se nos antepone delante de nuestros sentidos, es decir, son éstas las que nos harán ver de una u otra forma los fenómenos circundantes. Tienen valor de realidad, aspecto que las ideas y los pensamientos no tienen. Ya que, nuestra vida intelectual tiene un segundo plano para Ortega: "Nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir." (CONILL 2008: 111)

El hombre es un ser que, a diferencia del resto de animales del mundo, es capaz de ensimismarse. Lo cual, podría entenderse como una facultad de liberarse. Esta facultad o capacidad implica dos poderes, en primer lugar, hay que poder desatenderse del mundo, y en segundo lugar, ensimismarse en sí mismo. Para poder conseguirlo, el hombre dispone de la técnica. Una creación "específicamente humana (…). [Y viceversa] El hombre es técnico, vuelve al mundo de fuera con un sí mismo, con un plan, modelando el planeta según sus preferencias. La fantasía, pues, es la base del ensimismamiento (del "sí mismo") y de la acción técnica." (CONILL 2008: 113)

## 1. UN COLOQUIO CON HEIDEGGER

Ortega era, sin lugar a dudas, un hombre de su tiempo. Dialogó con otras corrientes filosóficas de su tiempo y pensó la actualidad circundante:

> No quiso ser moderno, pero denunció la banalización del conocimiento; ni escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; ni existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre; ni vitalista, pero hizo de la "vida de cada uno" la "realidad radical"; ni fenomenólogo, pero creyó en la intuición como modo de conocimiento sintético y preintelectual; ni historicista, pero precipitó la historia sobre el mundo fluidificando su "ucrónica" solidez preternatural… (ARMENTEROS 2006: 87)

En resumen, Ortega bien sabía que tanto él, como cualquier otro hombre concreto, era un compendio de uno mismo y el entorno que le rodeaba, en sus palabras, "yo y mi circunstancia" (VI: 347). Por ello, como expone Armenteros (2006) haciendo referencia a las *Obras Completas* del autor madrileño (VII: 303; VIII: 81) desde las tesis de J. T. Graham, había leído escritos de James y Dewey; lo que supondría una influencia del pragmatismo norteamericano en Ortega. Si bien es cierto, que cuando habla de los filósofos pragmatistas, lo hace peyorativamente, como en la *Meditación de nuestro tiempo* o en *Las conferencias en Buenos Aires 1916 y 1928,* de acuerdo con Armenteros (2006), el filósofo madrileño también reconoció en su momento que anduvo meditando las ideas de los pragmatistas ya mencionados. Lo que supuso un fundamento interesante para las ideas que más adelante desarrollaría y expondría frente a las de, por ejemplo, Martin Heidegger.

De todos los autores con los que interactuó, en nuestra investigación destacaremos el coloquio que Ortega mantuvo con Heidegger en Darmstadt, puesto que, ambos pensadores ya tenían un pensamiento más que maduro y los dos se toparon con un oponente de su misma talla intelectual.

Seis años después de la derrota del nazismo (1951), con las cicatrices de la guerra a flor de piel y la consecuente destrucción alrededor, se celebró un coloquio en Darmstadt orquestado por ingenieros. De esta reunión se esperaba una gran audiencia de arquitectos y los dos filósofos con los que trataremos en esta parte del escrito, Heidegger y Ortega, fueron invitados a dar una ponencia.

Se trata de un coloquio que nos suscita gran interés en nuestra investigación por poder ser una continuación, pronunciada veinte años más tarde, de la *Meditación de la técnica.* Según parece "por el tono que emplea el español, debió de acudir sin un conocimiento exacto de su auditorio." (RUBIO 1997: 288) El núcleo de la comparación de ambos autores es la diferenciación del enraizamiento heideggeriano y el extrañamiento orteguiano.

En primer lugar, para tratar el discurso de Heidegger, el cual posteriormente lo publicó como *Construir, habitar, pensar*, es necesario tener una visión panorámica de su pensamiento.

La historia del hombre, el pasar del tiempo, estaría impidiendo el desvelamiento o desocultamiento del ser y "debe recordarse que, aunque el *dasein* parece designar al hombre, éste no sería nada más que una suerte de refugio o contenedor donde aquel mora" (RUBIO 1997: 290), en tanto a relación ontológica que se refiere, el ser y el hombre no acaban de casar. Es lo que explica que, de acuerdo con Rubio (1997), existe la posibilidad de duplicidad entre los intentos de manifestación del ser (como en el lenguaje o en el habitar) y la realidad misma del hombre: "La actitud fenomenológica que se hace la pregunta sobre el ser conduce (…) a un notar el ser como un mandato que debe ser resuelto (que debe llegar a una finalidad)." (RUBIO 1997: 290) *Notar*, en tanto que reside en la misma investigación filosófica, investigación exacta, etimológica, que sea capaz de desvelar el sentido originario con el que el *dasein*, cual poeta, se expresaba para mostrar el enraizamiento en el habitar. La historia, por lo tanto, sería una ocultación desde el *logos* de lo originario, como el cúmulo de sedimentos que son llevados a través del recorrido de un río, por la misma fuerza del agua que avanza imparable, hacia su desembocadura.

El hacerse del hombre, es decir, el plan de ser, carece de temporalidad para Heidegger, pues de lo contrario se debería admitir que lo originario se podría cambiar; y no habría nada que desocultar. Y la historia tendría un carácter de devenir en la apatricidad del hombre: "Universalización que equivale a hombre sin patria, sin las necesarias y originarias raíces con la tierra." (RUBIO 1997: 290) Puesto que, el *dasein* es por definición enraizado.

En la conferencia, Heidegger empezó su discurso realizando la etimología de *bauen*, la cual se traduciría por construir, pero originariamente, tenía el sentido de cobijar, es decir, abrigar y cuidar. Por lo tanto, rehilando desde el breve resumen anteriormente expuesto, el paso del tiempo afectó a la palabra *bauen*, puesto que,

debido a un olvido del hombre, esta palabra pasó a significar tan solo construir. Lo que supone que el hombre también, a su vez, haya olvidado lo que es el habitar ya desde un sentido originario. Y la finalidad, o el principal rasgo, del habitar es de un orden casi religioso o esotérico: "es el mirar por la Cuaternidad." (RUBIO 1997: 291)

Ese mirar por la Cuaternidad heideggeriana es cuádruple. En primer lugar, se trata de un cuidado a la Tierra que va más allá de preservarla fuera de todo peligro; es no subyugarla a nuestra voluntad como si fuera nuestro súbdito. En segundo lugar, es que "las cosas tengan su propio viaje (…), es decir, no trasgredir el tiempo (como duración estacional)." (RUBIO 1997: 291) En tercer lugar, se requiere esperar a los divinos como divinos, puesto que el habitar era una espera a la venida de la salvación:

> Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado. (HEIDEGGER 1994: 132)

En último lugar, se requiere un darse cuenta de que el mortal está arrojado a la muerte; es la condición *sine qua non* de la existencia, nacemos para morir. Por todo ello, mirar por o cuidar la Cuaternidad es en realidad "custodiar la Cuaternidad en su esencia" (HEIDEGGER 1994: 133), puesto que, lo que se custodia debe albergarse, así se cuida y erige *in sensu estricto.*

Una vez expuestas las dos modalidades de construir, Heidegger abrió la tercera cuestión que quería tratar: ¿En qué medida pertenece el habitar al construir? Para ello, trató el ejemplo del puente para tratar esa pertenencia. Sus consecuencias fueron las siguientes: "sólo aquello que es un lugar otorga plaza (hace sitio a); en ese sentido, espacio sólo será aquello dispuesto para lo humano: lugar franqueado para la población y el campamento, conclusión a la que llegó a través del antiguo significado de *raum* (espacio)." (RUBIO 1997: 291)

Un lugar es aquello que otorga espacio por el uso humano que recibe. Pero este lugar, lo será, en tanto que otorgante de espacio si alberga y admite la Cuaternidad anteriormente expuesta. De ello, la distancia aparecerá entre los espacios (emplazamientos humanos) en tanto que existan espacios no espaciados; los cuales pueden abstraerse mediante operaciones matemáticas algebraicas.

De ahí, que la condición del hombre en el espacio no sea de duplicidad. El hombre al ser mentado, también se menta al que habita puesto que, al referirse al hombre, se apela al modo humano que reside en la Cuaternidad: "Los mortales son habitando, aguantando espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. El *espacio se porta* siempre a la vera de lugares y cosas." (RUBIO 1997: 292)

Por todo lo anteriormente expuesto, la esencia del construir es dejar de habitar. Vulnera la Cuaternidad, pero como se puede pensar, construir pertenece al habitar:

> Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio. (HEIDEGGER 1994: 141)

En conclusión, para nuestro tiempo, la problemática o penuria del habitar no recae en la falta de viviendas, sino en la no búsqueda de la esencia del habitar. El hombre tendría que volver a recordar como habitar.

## 2. INTERPRETACIÓN COMPARATIVA

La posición de Ortega es radicalmente distinta que la del filósofo alemán. Y su crítica a Heidegger corresponde a dos dimensiones de la conferencia de éste. Por un lado, razona las relaciones originarias que hubo entre hombre y naturaleza, y por el otro lado, desde un cariz técnico, critica tanto los presupuestos generales del alemán, como las conclusiones a las que llega mediante éstas en lo que se refiere al estudio etimológico de las palabras construir y habitar. Ambos si bien habían tratado el mismo tema, no podían estar más en desacuerdo: "El tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. (…) En el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario." (ORTEGA 1982: 120) Se trata de dos posiciones antropológicas bien distintas, o como asevera Ortega (1982) es una contrapuesta interpretación de la condición humana.

Como ya expuso en *Meditación de la técnica* y en otras obras, para Ortega la relación que se da entre hombre-mundo pasa por la intermediación de la técnica, que

amolda al segundo al deseo del primero. Es una cuestión de extrañamiento o de no pertenencia:

> Ese es el extrañamiento esencial del hombre, que analizó más profundamente en la conferencia de 1933 en la Menéndez y Pelayo, origen de su "Meditación sobre la ciencia". El hombre no se acomoda en la Tierra, originariamente no mantiene con ella la relación poética que supuso M. Heidegger que, como es sabido, impone/supone el habitar como algo previo a la habitación (y su construcción). (RUBIO 1997: 293)

Postulando que el habitar, *wohnen*, no es anterior al hombre y a su actividad de construcción, sino que él mismo lo fabrica para amoldar el mundo a sus necesidades. El hombre, de acuerdo con Ortega (1982), es un intruso en la naturaleza. Lo que diferencia especialmente a ambos pensadores es el trato que tienen con la técnica. Y el extrañamiento se produce cuando el hombre es capaz de evadirse del mundo, desmarcarse de él, por un momento mediante la imaginación. Puesto que, tal acto es una cavilación de mundos posibles por los que él quiere elegir: "[El hombre] se sale del plan natural, se hace extraño, se autocrea una condición distinta de la naturaleza y del resto de los sintientes." (RUBIO 1997: 294) Es por ello, que el habitar no puede ser anterior al hombre y que no existen determinismos naturales para esta criatura. Si el hombre estuviera bien en el mundo y asimilado perfectamente en la naturaleza ¿qué necesidad tendría él de tan siquiera construir?

> El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es (…) heterogéneo a todo espacio. Sólo la técnica, sólo el construir – *bahuen* – asimila el espacio al hombre, lo humaniza. (…) De aquí que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser del hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo al contrario – su estar la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. (ORTEGA 1982: 129)

O como Rubio (1997) recuerda a Aristóteles: "la ciudad no es construida (…) para un simple vivir, (…) sino que es pensada y construida para la felicidad." (RUBIO 1997: 294) El habitar, por lo tanto, es para Ortega un horizonte deseado; puesto que el hombre construye edificios y puentes en pos de humanizar el mundo y habitarlo para llegar a ser y así conseguir la felicidad. No obstante, por razones expuestas anteriormente en cuestión del continuo proyecto ontológico del hombre, éste nunca ha podido satisfacer del todo el *wohnen*, es decir, un habitar plenamente en el mundo.

El ser del hombre en el mundo es donde se marca la importante diferencia entre Heidegger y Ortega. El pensador alemán coincidía con el madrileño en postular que existe una estrecha conexión entre el hombre y la técnica, además del carácter de lucha que se da entre hombre y mundo: "El mundo aparece ante el hombre como posibilidad y amenaza; no se reduce a lo meramente perceptible y se carga de experiencias humanas." (ATENCIA 2003: 77) La tecnicidad humana aparece como conocimiento en que su complejidad misma responde a una voluntad de dominio.

Entre ambos autores, la mayor coincidencia que se da es que parten desde la perspectiva de la historicidad, y que la especificad de la técnica de su momento es un fenómeno histórico que tiene su origen y tendrá su final. Ahora bien, lo que es el análisis pretécnico de los dos filósofos no podría arrojar resultados más opuestos. Puesto que, Heidegger piensa que el habitar responde como medio para realizar un fin, ahora bien, el fin del habitar preexiste al construir. Equipara el ser del hombre como el habitar en la tierra:

> El hombre ya habita en la "cuadratura" y construye para que su habitar llegue a ser un contemplar, cuidar este universo. (…) Habitar es cuidar la tierra, pero la tierra es uno solo de los cuatro elementos, que forman un todo a partir de la unidad original, la Divinidad que se oculta. (ATENCIA 2003: 77)

Ortega, como ya hemos ido exponiendo, está en desacuerdo en considerar a la técnica como algo que desvirtúa a la realidad, al igual que tampoco entiende la realidad como un cosmos o un universo; sino que, lo que hay, es un mundo, en el cual estamos dentro y necesitamos, como entes, definirnos de una manera distinta a todos los demás entes que habitan (están) en el mundo. Y para lograr tal fin de definición, el hombre impone a la naturaleza que ésta se adapte para satisfacer sus necesidades que "se sustraen por completo de lo programado filogenéticamente o resuelto por su dotación distintiva." (ATENCIA 2003: 79) Se trata de una labor activa de la que la naturaleza proporciona el bloque de mármol que es la materia del hombre, y él su propio escultor, represente su forma, su proyecto vital en sí mismo: "La técnica, por tanto, es creación, *creatio.* No una *creatio ex nihilo* – de la nada –, pero sí, en cambio, una *creatio ex alinquo.*" (ORTEGA 1982: 101)

En cambio, para Heidegger la técnica es "un hacer venir algo no presente a la presencia." (ATENCIA 2003: 79) Es decir, se atiende a un advenimiento cuasi divino.

“En este sentido recurre al concepto de la *tecné* griega: producir es *ticto;* la raíz *tec* de este verbo está en *tecné,* que no es oficio ni arte sino hacer aparecer algo como esto, de tal o cual manera.” (ATENCIA 2003: 79) Es decir, la *tecné* es producción, hacer aparecer, y el técnico es como una partera que asiste a un alumbramiento. El hombre, como guardian del hogar mundano, invoca al ser para que devenga en la realidad. Un aspecto ontológico del hombre que disiente mucho del creador que ve Ortega:

> El hombre, creador del ser, de la bondad y de las cosas, lleva así a la naturaleza más allá de sí misma, asumiéndola en libertad y transformándola en mundo. Extiende así su corporalidad al mundo entero, omnificado su proyecto vital y humanizando la circunstancia. (ATENCIA 2003: 80)

En conclusión de este apartado, ambos autores entienden al hombre como un ser etimológico, tal y como Molinuevo (2000) lo expone, y en consecuencia, ir a la raíz de las palabras para llegar a la raíz de las cosas mismas es el método predilecto para los dos. Por ello, en el debate que éstos mantuvieron, uno de los ejes centrales, como ya hemos expuesto, es el ir a las cosas mismas desde un análisis etimológico de las palabras usadas.

## VI. CONCLUSIÓN. LA TÉCNICA COMO ORTOPEDIA, UN BALANCE FINAL

Nosotros, como otros tantos que han querido estudiar el tema de la técnica en Ortega, nos hemos preguntado por qué no realizó una sola obra sistemática que tratara con aquella profundidad que requiere este tema, como lo hizo con otras.

En *El mito del hombre allende a la técnica*, obra de madurez física e intelectual, Ortega concluye exponiendo la técnica como una ortopedia que se crea el hombre para poder estar en el mundo. Es decir, un animal extraño e impropio de este mundo, aparecido por una mera casualidad, tal vez una enfermedad que, lejos de matarlo, le permitió ser algo nuevo: "La especie [humana] quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarreó, a su vez, una hiperfunción cerebral… y en ello radica todo." (ORTEGA 1982: 104) Un mono que se quedaba meditabundo y ensimismado en su mundo interior, y además, era capaz de elegir de todos aquellos planes mentales que iban apareciendo en su fuero interno, unos en pos de otros para satisfacer intereses y deseos que iban mucho más allá de la satisfacción de los apetitos instintivos. Ése ser, el hombre, para poder llevar a cabo todos aquellos deseos, necesitaba de una herramienta: la técnica. Una herramienta que, a su vez, es dota de significado ontológico al ente que lo usa. Un elemento ortopédico, imprescindible para poder caminar por la Tierra: "El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y – como todo en el hombre – dramática tendencia y cualidad: la de ser una fabulosa y grande ortopedia." (ORTEGA 1982: 108) Ahora bien, el problema que le vemos a tal comparación de la técnica con una ortopedia, es que la ortopedia adapta al hombre al mundo y no viceversa, un aspecto que vendría a ser una contradicción de Ortega.

Tal vez, la respuesta a nuestra pregunta sea que, como la antropología que va desarrollando a lo largo de toda su obra, ésta misma, su obra, no sea más que la cristalización de su proyecto vital e intelectual, su razón filosófica; que por fuerza, siempre quedará inconclusa, pues la muerte así lo hará. Es decir, por lo que parece, Ortega entiende su obra como un *continuum* donde se puede seguir un hilo conductor, como cuando hace referencia a su obra *La idea de principio de Leibniz* en *El mito del*

*hombre allende a la técnica* al recaer en las "profundas honduras de la filosofía" (ORTEGA 1982:103), en exponer la relación existente entre posibilidad y realidad. Siendo así posible la tesis principal de nuestra investigación, que es la existencia de una filosofía de la técnica en las obras de Ortega y una sistematización que hemos pretendido exponer de forma ordenada, siguiendo una progresión temática de ésta.

Sabemos, de acuerdo con Gracia (2014), que Ortega fue un hombre que de bien joven ya mostró grandes inquietudes intelectuales y, por ello, se formó continuamente a lo largo de su vida para llegar a ser el gran intelectual que llegó a ser, uno de los innumerables ejemplos podría ser su primer viaje a Alemania para aprender uno de los idiomas más importantes de la filosofía moderna y contemporánea. No obstante, como el hombre mismo que fue, él era consciente de que su proyecto vital quedaría interrumpido. Puesto que, el hombre es un ser eternamente inacabado. El desarrollo intelectual que tuvo y plasmó en sus obras es una de las aportaciones a tener más en consideración, a nuestro juicio, en la filosofía contemporánea. Además, como la cultura humana, no parte de cero, y a medida que pasa el tiempo, ésta va acumulando más y más conocimiento, por esta razón, si bien habrá un momento en que la parte natural del hombre haga que éste fallezca y no pueda seguir acumulando más saber, este hombre sí que formará parte de un suelo fértil con los otros grandes hombres de cultura para que otras mentes puedan surgir y proseguir el enriquecimiento cultural de la humanidad. O quizás, y solo quizás, no encontró el momento adecuado para sistematizar toda su filosofía de la técnica en un solo escrito.

BIBLIOGRAFÍA

ARMENTEROS, E; (2006) "La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo" *Argumentos de razón técnica* nº9 pp. 87-121

ATENCIA, J; (2003) "Ortega y Gasset, Meditador de la técnica" *Argumentos de Razón Técnica,* nº6 pp. 61-95

CONILL, J; (2008) "Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset" *Revista de Estudios Orteguianos* nº16-17 pp. 107-120

CORDERO, M; (2002) "La idea de la técnica en Ortega" *Revista de Estudios Orteguianos* nº5 pp. 169-181

ECHEVERRÍA, J; (2000) "Sobrenaturaleza y sociedad de la información" *Revista de Occidente* nº228 pp. 19-32

FERRATER, J; (1956) "Ortega y la idea de la vida humana" *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura.* Nº18 pp. 33-39

GRACIA, J; (2014) *José Ortega y Gasset.* Taurus: Madrid.

HARO, A; (2004) "Análisis evolutivo de la idea de progreso: Proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset" *Revista de Estudios Orteguianos* nº8/9 pp. 185-217

HEIDEGGER, M; (1994) "Construir, habitar, pensar" *Conferencias y artículos.* Ediciones Serbal: Barcelona.

LÓPEZ, A; (1994) "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger." *Éndoxa: Series filosóficas* nº4 pp. 179-203

MERMALL, T; (2010) "Ortega contra Pero Grullo: Estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*" *Revista de Estudios Orteguianos* nº21 pp. 119-132

MITCHAM, C; (2004) *Filosofía y tecnología.* Ediciones Encuentro: Madrid.

MOLINUEVO, J; (2000) "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico" *Revista de Occidente* nº228 pp. 5-18

MORO, P; (2001) "La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditación de la técnica*" *Revista de Estudios Orteguianos* nº2 pp. 215-222

MURILLO, I; (1998) "Filosofía de la técnica en el siglo XX" *Diálogo Filosófico* nº40 pp. 4-26

ORTEGA Y GASSET, J; ([1939] 1982) *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciència y filosofia.* Revista de Occidente en Alianza Editorial: Madrid.

(1983) *Obras Completas*, 12 vols. Alianza Editorial: Madrid.

QUINTANILLA, I; (1994) "Ortega y la importancia de meditar la técnica" *Diálogo Filosófico* nº29 pp. 209-223

RODRÍGUEZ, A; (1985) *Perspectiva y verdad.* Alianza Editorial: Madrid

(2002) *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo.* Biblioteca nueva: Madrid

RUBIO, A; (1997) "Enraizamiento/Extrañamiento: M. Heidegger y J. Ortega en Darmstadt" *Baetica* nº 19-1 pp. 287-299