

ORTEGA Y GASSET, MEDITADOR DE LA TÉCNICA

JOSÉ MARÍA ATENCIA PÁEZ
Universidad de Málaga
I.E.S. Miraflores de los Ángeles

Resumen: El presente artículo pretende establecer la validez y actualidad de los escritos orteguianos sobre la técnica, considerados desde un punto de vista predominantemente antropológico. Ello nos ha llevado a atender a su relación con reflexiones sobre temas conexos o afines, presentes en la obra de Bergson, Heidegger o Nietzsche. De otro lado, tratamos de mostrar la continuidad de la reflexión orteguiana y la íntima conexión de escritos cuyos temas no parecen a simple vista mantener relación y cuya producción está muy alejada en el tiempo.

Abstract: This paper tries to establish the validity and present of the orteguian writings on the technique, considered from a mainly anthropological point of view. It has taken us to assist to their relationship with reflections on related topics or tune, present in the work of Bergson, Heidegger or Nietzsche. In another way, we try to show the continuity of the orteguiana reflection and the intimate connection of writings whose topics don't seem at first sight to maintain relationship and whose production is very far away in time.

I. DIFERENTES ASPECTOS DEL FENÓMENO TÉCNICO

Como ocurre en otros casos, el fenómeno de la técnica posee o puede ser tratado desde cuatro ángulos o perspectivas diferentes:

- el primero es el modo como la técnica se manifiesta en sus *realizaciones concretas*, en un conjunto de entidades artificiales que pueblan nuestro mundo y que, si surgieron un día ante noso-

tros repletas de magníficas posibilidades, hoy parecen suscitar inquietud y desazón, sobre todo cuando se repara en las repercusiones de orden ecológico de ciertas tecnologías, o en los riesgos y promesas de la ingeniería genética y el desarrollo informático, por poner sólo dos ejemplos. Se trataría, pues, del «precipitado social», económico y político de la técnica, su resultado histórico y colectivo, sus objetivaciones reales y concretas¹.

Las tecnologías no son, en cualquier caso, neutrales. Modifican nuestras condiciones de vida y producen cambios de gran alcance en la existencia humana. No se limitan a ser medios sino que acaban siendo fines en sí mismas, metas que se autoimponen las sociedades avanzadas, interconectadas, globalizadas..., que viven según sus exigencias. La tecnología no crea una sobrenaturaleza, sino también, como ha señalado Echeverría², una sobresociedad. No son un instrumento de la sociedad, sino un elemento constitutivo de ella.

Y en este sentido, se ha podido plantear³ la cuestión de si las reflexiones sobre la técnica propias del siglo XX, la de Ortega entre ellas, acaso no resultarán insuficientes cuando se aplican a una técnica que ya no interviene en la realidad, sino que la crea. Dejemos de momento simplemente enunciada esta cuestión, que responderemos más adelante.

- El segundo ángulo desde el que puede contemplarse el fenómeno es el de su «*vigencia social*» o, si se quiere, del lugar que la técnica ocupa en el conjunto de la cultura. En este sentido, la técnica ha suscitado reflexiones de importancia que subrayan el modo como ella misma y la propia ciencia han llegado a convertirse en una *ideología*, perdiendo su carácter meramente instrumental o subordinado, y llegando a ser determinantes en grado sumo de la mentalidad actual del mundo occidental, desplazando otros ámbitos de reflexión y erigiendo la eficacia en

¹ Cf. L. Espinosa Rubio, «Ortega y Gasset: la técnica como radical ecología humana». En M^a Carmen Paredes Martín, *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Universidad de Salamanca, 1998, p. 125 y *passim*.

² «Sobrenaturaleza y sociedad de la información», en *Revista de Occidente* n^o 228, mayo 2000, p. 21.

³ J.L. Molinuevo, «Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico» en *Revista de Occidente* n^o 228, mayo 2000, p. 6.

el valor supremo. Los análisis a este respecto de los componentes de la llamada Escuela de Franckfort, muy especialmente, de H. Marcuse y J. Habermas (*v. g. Ciencia y técnica como ideología*), y del propio Ortega, han resaltado precisamente este lado de la cuestión.

- Hay un tercer prisma desde el que la técnica puede ser considerada: el modo en que afecta a la existencia concreta, individual de los hombres de nuestro tiempo y, muy especialmente, a su trabajo. Si Marx había advertido que con la maquinaria antigua el obrero se sirve del instrumento, mientras que con la moderna se convierte en un su servidor, Jacques Ellul⁴ afirmará que, de vivir el fundador del materialismo dialéctico en nuestro siglo, su preocupación no habría sido tanto el capital cuanto la propia técnica.
- Pero hay un cuarto lado desde el que puede estudiarse el tema de la técnica, que es el de su dimensión antropológica: por tanto, el de la significación, origen y sentido que tiene en el mundo la aparición de un ser técnico, artificial por naturaleza, forzado a «traducir la necesidad en libertad», a imponer al mundo nuevas determinaciones y hacer emerger nuevas formas de existencia propiamente humanas. Este lado del tema sería el propiamente filosófico o, si se quiere, el aspecto o nivel propio de la Antropología filosófica. Lo fundamental del tratamiento orteguiano del fenómeno de la técnica fue dedicado a este último aspecto: qué significado tiene en el universo el hecho de la aparición del ser humano en cuanto técnico. En última instancia, en qué consiste, qué es el hombre.

II. ORTEGA, MEDITADOR DE LA TÉCNICA

Ortega, como dice C. Mitcham, fue el primero de los filósofos profesionales que se ocupó de la técnica⁵. Incluso, para él, fue más sensi-

⁴ J. Ellul, *El siglo XX y la técnica*, 1954.

⁵ Cf. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona, Anthropos, 1989, p. 58. Habría que referirse también a E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936 (Trad. cast. Méjico, Folios Ed., 1984); o a Max Scheler, *Conocimiento y trabajo*, (publicado en 1924), reflexiones ambas desde la perspectiva abierta por la fenomenología existencial.

ble ante este fenómeno que Heidegger y Ellul⁶. Los dos principales lugares en que Ortega escribe sobre la técnica son *RM*⁷, de 1930 y *MT*, de 1939. La obra de Jacques Ellul *La técnica o la apuesta del siglo* y la de Heidegger *La pregunta por la técnica* no aparecerán hasta 1954. Los libros de Kapp, O. Spengler (*El hombre y la técnica*, de 1931), Dessauer (*Filosofía de la técnica*, de 1926) y el propio trabajo de Mumford (*Técnica y civilización*), sin embargo, sí son anteriores a *MT*, lo que no impide a Ortega echar en falta una bibliografía «aprovechable» sobre el tema cuando escribe este poco apreciado trabajo.

Por lo demás, como en otros casos, el tratamiento orteguiano del tema es algo disperso (aunque está bien localizado) y hasta inconcreto, no sistemático ni del todo metódico. Pero aún menos que todo eso es superficial, exento de riqueza o incoherente. Si, como quería un comentarista, la obra orteguiana es expresión asistemática de un pensar que es de suyo sistemático, vamos a intentar presentar por nuestra parte el hilo conductor que presta coherencia y solidez a la meditación orteguiana sobre la técnica en los diferentes momentos de su tratamiento y, especialmente, a la significación de esta reflexión para su teoría de la vida humana.

III. ÍNDOLE DEL ENFOQUE ORTEGUIANO

En lo que se refiere a los tres primeros aspectos desde los que puede ser abordado el fenómeno de la tecnicidad (las realizaciones concretas, la vigencia social y las condiciones que impone a la existencia individual) nos parece que el tratamiento que Ortega dio al fe-

⁶ Cf. «La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos», en *Revista de Occidente* nº 228, mayo 2000, p. 33.

⁷ Citaremos siguiendo la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial, Madrid, 1983, utilizando las siguientes abreviaturas: *AEF*: *Apuntes para una educación para el futuro*; *AP*: *Adán en el paraíso*; *ASP*: *Apuntes sobre el pensamiento*; *CBP*: *Comentario al Banquete de Platón*; *CD*: *En torno al coloquio de Darmstadt*; *EA*: *Ensimismamiento y alteración*; *EE*: *El espectador*; *EM*: *El mito del hombre allende la técnica*; *ETG*: *En torno a Galileo*; *GDD*: *Goethe desde dentro*; *HS*: *Historia como sistema*; *HG*: *El hombre y la gente*; *IP*: *Investigaciones psicológicas*; *IPL*: *La idea de principio en Leibniz*; *LNEU*: *Los nuevos Estados Unidos*; *MB*: *Misión del bibliotecario*; *MQ*: *Meditaciones del Quijote*; *MT*: *Meditación de la técnica*; *PA*: *Prólogo para alemanes*; *QE*: *El Quijote en la escuela*; *QF*: *Qué es filosofía*; *RM*: *La rebelión de las masas*; *SRH*: *Sobre la Razón histórica*; *TNT*: *El tema de nuestro tiempo*. *UR*: *Un rasgo de la vida alemana*. En cada caso se indicará en números romanos el volumen y, a continuación, la página.

nómeno puede ser considerado –desde una perspectiva actual– insuficiente. Y ello, creemos, por tres razones diferentes:

- la primera, las propias fechas en que estos textos vieron la luz, en las que la técnica todavía no suscitaba los inquietantes problemas que hoy nos azoran.
- En lo que se toca al segundo motivo por el que creemos que podría ser considerado como insuficiente, creemos que reside en la índole de la propia inspiración del filósofo, que, aun con reservas, calificaríamos de elitista. Ortega, que retiene el dato de la subordinación del obrero a la máquina, hecho con el que su alienación en el trabajo crece y se profundiza, no dedica una línea a preguntarse cuáles serán los efectos de esta subordinación sobre la masa de los trabajadores. Más que ver el proceso de satelización de las masas en torno al proceso de producción y consumo, insiste en su carácter omnipresente e imperial, decreta la imposibilidad de la tecnocracia y ve en la técnica una realidad no dependiente de sus poseedores reales, ajena a toda relación con un orden que mantiene la opresión de unos hombres por otros y neutral en lo que toca a la configuración del orden social y a su radical conflictividad.
- Finalmente, y creemos que esto es lo más decisivo, si los textos pueden ser considerados insuficientes en los aspectos mencionados, insistimos en que ello es así en la medida en que la suya es una intención fundamentalmente antropológica, esto es, que se sitúa en el plano de la significación metafísica de la tecnicidad. Es en este aspecto en el que reside su valor, y en el que puede encontrarse la actualidad de una obra que tiene setenta años. Más que cualquier otro lado de la cuestión, Ortega atiende al ser del hombre en tanto que inevitablemente técnico, al hombre como un ser técnico por naturaleza (*MT*, p. 342). Ortega atiende, pues, más allá de las técnicas a *lo técnico* como tal, para ver en esta dimensión un componente esencial de la vida humana (p. 343). Lo que se propone estudiar es el significado mismo de la técnica como tal, el sentido y las consecuencias de la aparición de un ser técnico en el universo y la entidad misma de ese ser, el hombre, su definición y su destino. De ahí que sea acertada la observación de F. Dessauer cuando reprocha a Ortega que habla del hombre en lugar de hablar de

la técnica. Lo que afrontan ambos escritos orteguianos es un tema antropológico, un tema netamente metafísico⁸.

Si como él mismo declara la Filosofía antigua fue cosmocéntrica y la medieval teocéntrica, la edad moderna es 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: ¿qué puedo y debo hacer? ¿qué consecuencias actuales y futuras se derivan de mi hacer en el mundo?

Desde este punto de vista, dice Echeverría⁹, la aportación orteguiana no ha perdido actualidad ni interés. Adquiere actualidad, precisamente, al considerar las nuevas tecnologías de la información y la telecomunicación, el reto de la nueva sobrenaturaleza y la nueva sobreesociedad, fruto del cambio radical de circunstancia, y al reflexionar sobre la necesidad de transformar el mundo y los deseos humanos, al reencontrarla, en suma, en un momento histórico, el del surgimiento de un nuevo «entorno», y utilizarla como instrumento de interpretación del «tema de nuestro tiempo»: ¿nos adaptaremos a ese nuevo entorno? Si 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; ¿podremos en el tiempo presente dominar nuestro poder técnico? ¿nos someteremos a él?

IV. MOMENTOS DEL TRATAMIENTO ORTEGUIANO DEL FENÓMENO TÉCNICO.

PRIMER MOMENTO: TEORÍA DE LA CRISIS DE LOS DESEOS. *LA REBELIÓN DE LAS MASAS*

Ortega atiende en el más traducido de sus libros (y en el libro español más traducido desde el Quijote), *RM*¹⁰ al gran fenómeno de la toma de posesión que las masas han hecho en Europa de la iniciativa social. Señala además su resistencia a dejarse dirigir por las minorías e incide en todos los tópicos que tan caro habían de costarle (reaccionario, fascista, inspirador de los jóvenes creadores de la Falange, espectador cínicamente interesado en el fracaso histórico de las masas, ad-

⁸ Por lo que, digámoslo de paso, su crítica no roza siquiera el sentido del escrito orteguiano. Cf. F. Dessauer, *Discusión de la técnica*. Rialp. Madrid, 1964, p. 354.

⁹ *Loc. cit.*, p. 20.

¹⁰ Estos trabajos habían aparecido antes bajo la forma de artículos, en 1928.

versario de la revolución comunista, elitista privilegiado que ve con miedo y nostalgia el ascenso incontenible de las masas).

En el diagnóstico crítico de la Modernidad llevado a cabo en *RM* Ortega subraya la trabazón de las dimensiones política, social, económica y técnica, que definen la época presente, así como las consecuencias sociales más evidentes del hecho del surgimiento de las masas en su relación con la democracia y la tecnología: ella ha hecho posible el enorme crecimiento de la población y su bienestar material. Han crecido extraordinariamente las posibilidades vitales. Ahora bien, en esta nueva situación no dejan de aparecer peligros.

Ortega observa que se ha producido una especie de inflación tecnológica, que se ha traducido en la formación de una red de elementos artificiales tras de los cuales se oculta la naturaleza y cuyo habitante ha llegado a considerar como la naturaleza misma, desconociendo su carácter cultural. Este paisaje tecnológico, enormemente sofisticado, conforma un tipo de hombre barbarizado, ignorante de sus límites y carente de identidad. Paralelamente, se dan en la actual sociedad otros fenómenos que al menos en parte vienen propiciados o han sido hechos posibles por la tecnología. Recordemos algunos:

- En primer lugar, lo inédito de la situación hace que la tradición quede desbordada y no sea ya posible encontrar en ella elementos para orientar el futuro.
- Además, el producto característico de la nueva situación, el hombre masa, es indócil a las minorías y afirma la nivelación total: nadie es superior a nadie.
- En tercer lugar, a este tipo de hombre corresponde una concepción de la vida como vida sin esfuerzo, falta de contención, ausencia de sacrificio... La vida social se ha teñido de una hiperdemocrática nivelación, correlativa de una creciente atrofia de la capacidad humana de superación.
- Por otro lado, la técnica suplanta a la razón: la razón técnica (la razón instrumental, dirán los frankfurtianos), tiende a suplantar a la razón vital: se ha hecho ella misma razón y aspira a regir los destinos humanos; el modelo ilustrado de racionalidad sucumbe ante la racionalidad limitada al modelo de las ciencias físico matemáticas.

- Además, se extiende la convicción de que el avance técnico por sí mismo contiene la llave de un futuro siempre mejor. Ha propiciado el progresismo, la ideología de la irresponsabilidad, la idea de que el futuro nos reserva lo mejor sin que tengamos que ser nosotros quienes forjemos ese futuro, que es en realidad constitutivamente incierto. Es así como la historia queda vacía de sentido y desactivada: el futuro está decidido y está decidido por la técnica.
- En fin, si la cultura había sido siempre disciplina y contención de los propios deseos, el hombre es ahora invitado a no limitarse, a abandonarse a sí mismo y a dejarse llevar.

La técnica, pues, hace real un enorme aumento de posibilidades vitales de los hombres, pero también la nivelación de todos, la confianza irresponsable en la técnica misma y en el futuro, se convierte en razón y la suplanta... pero, sobre todo, la saturación tecnológica del mundo es causa de una atrofia de la capacidad humana de desear. Ortega denuncia así el modo como la abundancia de instrumentos va más allá de la sensibilidad humana y las enormes posibilidades ahogan la imaginación creadora, desconociendo, por cierto, las dificultades que sufren aquellos a quienes simplemente deja de lado el progreso. Para Ortega, en fin, la tecnicidad triunfal asfixia la imaginación y la facilidad sofoca los deseos (*MT*, V 344).

RM está animada por una intención antropológica, como quiere N Orringer¹¹, pero también hay en ella un contenido sociológico, como afirma P. Cerezo¹². En ella se pone de manifiesto la intensidad de la reflexión sobre la decadencia cultural europea (paralela a la crítica de la situación española) y también, en la segunda parte del libro, las ilusiones en torno al futuro y los Estados Unidos de Europa. En síntesis, la tesis de Cerezo consiste en la afirmación de que Ortega denuncia en esta obra la crisis sustantiva de la cultura (¿en este sentido *RM* viene a ser una continuación del bastante lejano y anterior *TNT*?) que había surgido del racionalismo moderno, ya en pleno agotamiento y por completo incapaz de orientar la existencia de los europeos. Así, el alcance de *RM* no se limita a una caracterización del hombre-masa, que aparece en primer plano, sino que esta caracterización requiere un encu-

¹¹ «La rebelión de las masas como antropología». *Aporía*, Nº 12, vol. III, 1981, Madrid.

¹² *La voluntad de aventura*. Ariel, Madrid, 1983, pp. 66-72.

dre social, a veces poco evidente pero presente en la obra (p. 66). El hombre-masa no es sólo ni principalmente la causa de la crisis sino más bien su producto y también su manifestación. No es sólo un tipo humano sino la encarnación del espíritu de una época.

Junto a un crecimiento fabuloso de posibilidades y de medios, Europa presenta síntomas de una desmoralización radical. Al lado de una ingente capacidad de realizar cosas, exhibe un paralelo y no menos llamativo desconocimiento de aquello que merece la pena hacer. Una sociedad de la abundancia a la deriva, perdida en cuanto a la percepción del sentido de la existencia. Éste es el núcleo esencial de *RM*: la cultura europea moderna, la democracia y la técnica, surgidas del racionalismo, han dejado de ser capaces de orientar la vida de los hombres. Las masas viven una ilusoria suficiencia y un hermetismo cerril, mientras las minorías desertan. El hombre-masa atribuye un mero carácter natural a la cultura (*RM*, IV, 181 y 202), desconociendo la dificultad de su origen y la dignidad de sus principios. Su mentalidad y su actitud son las de un «bárbaro vertical» (*RM*, IV, 189-190), el primitivismo y la falta de sentido cultural. Ortega piensa (no así Spengler) que la civilización técnica no puede sobrevivir sin la ciencia en que se origina ni crecer al margen de la aspiración a la verdad. Por eso detecta el peligro de un vaciado de contenido de la civilización europea, peligro que aumentará con su propio desarrollo (*RM*, IV, p. 203). El hombre-masa siente tener un poder enorme y por eso se cree superior, por lo que la forma que impone a la vida social es la de una democracia moribunda, y el talante que adopta es el del odio a toda excelencia. Identificando la verdad con la eficacia, se torna hermético ante toda otra clase de valoración. Su actitud es la de la imposición a base de eficacia, de la eficacia de una técnica que ha llegado a ser para él una verdadera superstición. La superstición técnica propicia un imperialismo de la razón tecnocientífica, incapaz de llenar de contenido vital al conocimiento y la sensibilidad humanas.

Discutible e insuficiente, la tesis orteguiana se adelanta a la caracterización marcusiana del hombre unidimensional, en su descripción crítica del carácter automatizado y vacío de su existencia. Advierte el origen racionalista de la democracia, el progresismo y la misma técnica, y anticipa elementos de la «sociedad administrada» de los frankfurtianos. Pero para Cerezo, el énfasis puesto en la caracterización del hombre-masa encubre (p. 66) este asunto y confunde el sentido de la crítica social del libro. Y, sobre todo (p. 68), ya adoptemos un pun-

to de vista sociológico o antropológico, el hombre-masa le parece más una figura accidental de la modernidad que su consecuencia natural. Es la propia cultura moderna la que produce este fenómeno porque aboca a la creación de una cultura «morbosa» (Cerezo dice «enferma»), lo que Ortega da la impresión de no advertir con claridad. A diferencia de Heidegger, no parece tomar una distancia real de la modernidad. Ortega anticipa elementos del análisis de la «sociedad administrada» pero (p. 71) no acaba de identificar la rebelión de las masas con la verdadera rebelión de la civilización científico-técnica, la reducción de 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.

V. PARÉNTESIS BREVE SOBRE EL MÉTODO ORTEGUIANO

La reflexión orteguiana sobre la técnica se da en dos niveles. El primero se hace presente preferentemente en *RM* y el segundo en *MT*. En ambos casos cabe destacar la puesta en práctica de un método marcadamente fenomenológico, al menos en un sentido «débil». Tanto Marías como Garagorri han señalado los distintos pasos (Marías) o «reglas» (Garagorri) de su método¹³: en primer lugar, Ortega busca una toma de contacto no deformante con el hecho originario del acontecimiento de la técnica; atiende después al contexto, la funcionalidad y al todo del que es parte el fenómeno a estudiar; repara en la vinculación con otros fenómenos de los que depende y finalmente lo contempla como fase de un proceso situado en una serie dialéctica de la que es parte, del que depende y al que abre nuevas posibilidades.

Por otro lado, en este caso, además, como en otros escritos, Ortega recurre a la historia y también a la situación originaria del hombre para comprender un fenómeno¹⁴, mostrando el valor de la inteligibilidad lógica de la razón histórica y destacando el sentido de una razón que comprende más que demuestra, y que alcanza conclusiones que son más plenamente inteligibles que enteramente demostrables.

¹³ Cf. J. Marías, «La razón vital en marcha», en *Acerca de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 79 y ss. y P. Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 96 y ss.

¹⁴ Así en *El origen deportivo del Estado para el tema del estado*, el *Prólogo a veinte años de caza mayor del Conde de Yebes* para la caza, la *Idea del teatro* para la danza, *Ensimismamiento y alteración* para la actividad intelectual.

VI. SEGUNDO MOMENTO. DE LA CRISIS DE LOS DESEOS A LA HISTORIA Y NATURALEZA DEL HOMBRE: *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA*

Las conclusiones de *RM*, obra que se mueve en un plano sociológico, fueron objeto de una profundización ya plenamente antropológica en un escrito mucho menos valorado, *La Meditación de la técnica*¹⁵, el más importante de los escritos orteguianos relativos a la técnica. Publicada en 1939, es una recapitulación del ciclo de conferencias *¿Qué es la técnica?* impartida en la Universidad de verano de Santander en 1933, que fue publicado después en forma de doce artículos en *La Nación* de Buenos Aires dos años después. Por tanto, se trata de un texto hecho a base de artículos de periódico que a su vez reproducen un curso. Un texto, pues, sin madurar, perteneciente al género del ensayo y la meditación. Por otro lado, es una obra de plena madurez, cuyos presupuestos, como veremos más adelante, se hallan presentes en *MQ*, si bien la preocupación española del texto de 1914 se ha extendido ahora a problemas no únicamente españoles. En su edición de 1939, *La Meditación...* está precedida del texto titulado *Ensimismamiento y alteración* y se incluye hoy en *El hombre y la gente*. *El mito del hombre allende la técnica* es una conferencia pronunciada en el congreso de Darmstadt de 1951 y es una reelaboración de *La Meditación*. El trabajo *En torno al coloquio de Darmstadt. 1951*, fue publicado un año después. Al capítulo IX de *La rebelión de las masas* titulado «Primitivismo y técnica» se refiere Ortega explícitamente en la página 331 de *La Meditación*.

VII. LA TÉCNICA COMO DIMENSIÓN DE LO HUMANO

La técnica es parte de la cultura. ¿Cómo se relacionan entre sí la cultura y la *naturaleza* humana? Ortega se instala en la tajante afirmación de que, por una parte, el hombre es un ser técnico por naturaleza pero, por otra, carece de esta naturaleza, no tiene naturaleza sino historia (*HS*, VI, p. 24, 32 y 41).

Para Ortega la *cultura es natural*, se inserta en el plexo operativo humano y se asienta de un modo no consecutivo sino constitutivo en

¹⁵ Cf I. Quintanilla Navarro, «Ortega y la importancia de meditar la técnica», en *Diálogo filosófico* 29 (1994) pp. 209-223.

el ser del hombre¹⁶. Cuando Ortega dice que el hombre no tiene naturaleza sino historia, está afirmando que la indeterminación de su naturaleza plantea la exigencia de la determinación por la cultura, que se produce en la historia. Ahora bien, esta realidad cultural sobreañadida a una naturaleza inacabada de un animal inadaptado (Arnold Gehlen), como un aparato ortopédico¹⁷ puesto a un instinto quebrado, esta realidad cultural, el artificio, es, como todo lo que es humano, histórico¹⁸.

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. Y la técnica es un modo de ser condicionado por el modo del ser del hombre en la naturaleza. La técnica resume a la naturaleza humana y se inscribe en la cultura y la historia de la vida como correlación de esa misma vida con el mundo, en tanto que elemento de un proyecto vital pre-técnico: pertenece a una vida que es ante todo, más que real, posible, y que, por tanto, se vincula al deseo, a lo imaginario, al inacabamiento esencial de lo humano. Por eso, y como veremos después, la vida es obra de la imaginación y el mismo hombre es un novelista. Como novelista, tanto como técnico, el hombre es «animal de irrealidades».

Cuando el ser humano empieza a serlo es ya *homo faber*. Con su aparición tuvo lugar una innovación de colosales dimensiones en contraste con el resto de los seres que integran el universo, en el momen-

¹⁶ Ya decía Aristóteles que el hombre es un animal racional y su logos es a un tiempo *poietikós* (tecné), *practicós* (phrónesis), *theoreticós* (nous, episteme, sophía). Todas estas funciones son otros tantos *hábitos del logos*, vinculados a la libertad y consiguiente autodeterminación. El logos y sus hábitos pertenecen a la naturaleza humana, a la que determinan retroactivamente.

¹⁷ «El nuevo mundo de la técnica es un gigantesco aparato ortopédico (...) y toda técnica tiene esta maravillosa y (...) dramática tendencia y cualidad: la de ser una fabulosa y grande ortopedia» (EM, vol. IX, p. 624).

¹⁸ Los tres estadios en el desarrollo histórico de la técnica responden a tres tipos de deseos humanos y éstos a tres ideas de la vida que se han sucedido a lo largo de la historia, de las que han surgido las necesidades y los deseos: en la técnica guiada por el azar, es concebida como un don de Dios; la técnica del artesano, fundada en la tradición más que en la invención, y la técnica del técnico, la época del tecnicismo, marcada por la autonomía de la máquina. Luciano Espinosa señala atinadamente que Ortega emplea en su clasificación cuatro criterios diferenciadores: la «cantidad» de técnica en cada momento; la consciencia de lo que supone, el rango de sus productos (más o menos autónomos) y la especialización profesional a que da lugar. Espinosa los llama, respectivamente «cuantitativo o espacial», «cualitativo o mental», «productivo» y «social». «El conjunto arroja un progresivo alejamiento de lo espontáneo hacia una *creatio ex aliquo* de un mundo nuevo» que define el curso de la historia (Loc. cit., p. 138).

to en que en el mundo aparece un ser que, lejos de adaptarse al mundo, adapta la naturaleza a sus deseos. La técnica, la adaptación *al y del mundo* aparecen así como algo si no sobrenatural, sí como paeternatural. La razón de todo ello la resume bellamente en este texto tardío que reproduzco *verbatim*: «el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar *este* mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en *este* mundo—; en suma, del que pueda decir que es *su* mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad*. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica...» IPL, VIII, 86¹⁹.

VIII. EL PRIMADO DE LA ACCIÓN. BERGSON Y ORTEGA

El ser humano se encuentra *a radice* instalado en un mundo que constituye su circunstancia y, por ende, la otra mitad de su persona, su salida al mundo (MQ, I, p. 322)²⁰. Para el yo, ante todo y sobre todo, las cosas no son sino términos de una intención pragmática, *activa*. Para

¹⁹ En la conferencia de Hamburgo incluida en *Goethe sin Weimar* reproduce casi *ad pedem litterae* estas expresiones. Constitutivamente infeliz, está, por lo mismo, todo él lleno de felicidad y cuanto hace lo hace para ser feliz. Como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella se esfuerza en adaptar a él la Naturaleza, creando con los materiales de ésta un mundo nuevo que coincida con él. A esta coincidencia es a lo que llamamos felicidad «y los medios para lograr esa coincidencia se llaman «técnica» (IX, 583-4).

²⁰ «Yo soy yo y mi circunstancia» es la piedra angular del sistema y que de un modo u otro está presente en toda la obra orteguiana, desde MQ, -I, p. 322-, hasta el CBP -IX, p. 768-. En Ortega la coexistencia de «yo» y «circunstancia» es entendida no como mera yuxtaposición, sino como plena convivencia, de modo que ambos términos no se entienden el uno sin el otro. La circunstancia o mundo no sólo es el lugar en que se despliega la vida de cada uno; es también el repertorio de sus posibilidades vitales (EE, II, 372), el correlato de mi preocupación vital (EE, II, p. 513), lo dado a mi vida (RM, IV, p. 170) como conjunto de posibilidades (ETG, V, p. 63), red de facilidades y dificultades (MT, V, p. 337) y elemento que se me opone y resiste.

enfrentarse al mundo era preciso saber a qué atenerse respecto a él y nuestra inteligencia está esencialmente marcada por esta dirección pragmática. El inteligir es condición de posibilidad de la acción, que es su meta originaria. La inteligencia apareció, antes que nada, como un órgano de la vida y para la vida. *Primum vivere*. Mucho antes que la contemplación, la acción exigió al hombre la creación de esquemas objetivables, capaces de orientar su acción en el mundo. Por tanto, antes que nada, el intelecto fue y es pragmático y el plano de la realidad que diseña para saber a qué atenerse respecto a las cosas está diseñado por un ser activo.

Para Ortega el animal racional no sólo 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.

La filosofía de la inteligencia de H. Bergson ha mostrado eficazmente en *La evolución creadora* esta configuración de la inteligencia humana, cuya intención primera es la de la acción sobre objetos sólidos e inmóviles²¹. Para el pensador francés, vivir consiste en actuar y, por ende, en no aceptar de los objetos sino una simplificación práctica para responder a ellos con reacciones apropiadas. La función biológica del entendimiento, tanto como la de la mano, consiste en posibilitar la acción. De ahí su propensión natural a la solidez de las cosas y a la manipulación de objetos. La forma de la inteligencia se ha modelado sobre un cierto modo de acción y se deduce de ella: por eso no piensa las cosas sino sus relaciones e introduce la unidad en la multiplicidad de los fenómenos, multiplicidad que divide y une afirmando y negando: la acción ha de cumplirse en un mundo ordenado por las leyes del pensamiento: pero este orden del pensamiento es aquel en que la acción es posible. El orden inherente a la materia es un orden propio de la inteligencia. La inteligencia, previa a la acción, ha adaptado su forma a su objeto más ordinario, recibiendo su forma al fabricar, junto al objeto fabricado (*Op. cit.*, p. 1420).

Bergson vio en el hacer matemático la propensión natural de una inteligencia cuya misión fundamental es posibilitar la vida. La lógica se origina en la práctica y asume una vinculación a las determinaciones del sentido de la vista: la geometría: «La especulación es un lujo, mien-

²¹ *Oeuvres. Édition du centenaire*. París, P.U.F., 4ª Ed., 1984, p. 645.

tras que la acción es una necesidad (...) No tenemos más que seguir la inclinación de nuestra mente para convertirnos en matemáticos (...) Esa matemática natural sólo es un soporte inconsciente de nuestro hábito consciente de encadenar las mismas causas a los mismos efectos: y ese hábito mismo tiene como objeto ordinario dirigir acciones inspiradas por intenciones, o, lo que viene a ser lo mismo, dirigir movimientos combinados en vista de la ejecución de un modelo. «Nacemos artífices como nacemos geómetras e, incluso, somos geómetras porque somos artífices» (p. 532). «*Homo faber*, tal es la definición que proponemos. El *homo sapiens* (ha) nacido de la reflexión del *Homo faber* sobre su fabricación...» (p. 1325). El entendimiento cuadrícula la realidad de acuerdo con nuestra acción sobre ella y la lógica es la teoría del objeto sólido y manejable: la solidificación de la realidad en conceptos expresa una intención operativa: el principio de identidad expresa la permanencia en el ser sin polémica con lo que deviene: lo sólido contra lo líquido. La no contradicción es la versión de la impenetrabilidad de lo sólido.

Como es sabido, Bergson halló en la intuición de lo inmediato un modo de acceso a lo real, entendido como duración y, por tanto, un método e incluso un lenguaje para la metafísica, esta vez modelada fielmente sobre el objeto que siempre le había sido propio y del que permaneció dramáticamente ajena durante siglos: el espíritu. Frente a la estatisticidad de la cosa material y en rebelión contra la tiranía impuesta al espíritu por el principio de identidad, Bergson abrió para la filosofía, en la intuición filosófica, una vía de acceso al conocimiento de la vida, polarmente opuesta a la consideración intelectual, marcada, como queda dicho, por su intención fundamentalmente activa.

Ortega coincide con esta concepción del entendimiento (MT, V, p. 342; TNT, III, p. 164 y Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de Karl Vorlander, VI, p. 293) y, como Bergson, se impone un punto de partida en lo inmediato, pero en su caso este punto de partida consiste en la experiencia concreta de nuestro propio yo en su circunstancia²². Como hemos mostrado en otro lugar²³, Ortega encuentra, frente a Bergson, que lo que la experiencia enseña es que la vida consiste en un constante diálogo con la circunstancia, diálogo constitutivo de la propia realidad. Más allá de la capacidad intelectual, marcada por su sentido puramen-

²² Sobre la experiencia inmediata como punto de partida (*Oeuvres*, p. 1396, 1420. Ortega, *HG*, VII, p. 101 e *IPL*, VIII, p. 274).

²³ Cf Jaime de Salas y J.M^a Atencia, «Prólogo» a *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Tecnos, Madrid, 1996.

te utilitario, Bergson defiende la intuición directa de lo real, la intuición de la vida como acceso a una realidad absoluta. Frente a esta «intuición» de lo real, Ortega habla de la experiencia de la vida como interacción entre yo y mundo. No se trata, pues, de la intuición, simpatía o coincidencia con un impulso último sino de la vivencia de la propia situación ante el mundo.

De este modo, la acción, la manipulación de los objetos sólidos, el trato activo con el mundo y las cosas, que en la obra de Bergson reviste el aspecto de una vía de conocimiento incapaz de servir a la especulación y extraña a la realidad del devenir y el flujo vital, tiene en Ortega una muy distinta significación y el «yo» mismo es entendido por Ortega desde su radical *ejecutividad*. «Éste es para él el dato inmediato de la conciencia». El punto de partida de la filosofía no puede ser otro que el yo, pero este yo tiene que ser aprehendido de un modo previo a todo prejuicio teórico; y lo primero que capto de este yo que soy aquí y ahora es la vida y la vida es ejecutividad. Por otro lado, la cosa, en lugar de entenderse desde el concepto eleático de ser, estático, sustancial y autosuficiente, ha de ser entendida en su relación con el yo, como *elemento o campo pragmático* (HS, VI, p. 32; CBP, IX, p. 770-1; CD, IX, p. 639). Las cosas, lejos de la suficiencia que la metafísica tradicional les suponía, son elementos pragmáticos insertos en el plexo operativo de la circunstancia. Y este elemento pragmático es siempre algo que necesita del sujeto humano para ser cosa, para ser útil, para ser objeto. Se trata, pues, de entender y manejar las cosas, pero también de enfrentarse a ellas, vencer su resistencia, defenderse de su amenaza, inaugurar el poder del hombre sobre los elementos y la necesidad de sus leyes, traducir la necesidad en libertad.

El yo definido como ejecutividad, como pragmático, se enfrenta al mundo utilizándolo, tecnificándolo, transformándolo, humanizándolo, haciéndolo. Es mi quehacer lo que hace las cosas.

Pues bien, de este modo, tras este rodeo por las nociones metafísicas más radicales del pensamiento orteguiano en contraste con el bergsoniano, aparece ahora ante nosotros la relevancia fundamental del tema de la técnica y la radicalidad del planteamiento de nuestro autor. La acción técnica se halla en la base misma de nuestro primer contacto preteórico con el mundo. Hay en el hombre, de modo absolutamente radical, una apertura y una intención técnica ante las cosas. En este enfrentamiento con la circunstancia encaminado a su humanización, en esta *humanización* del mundo, el hombre resulta, a su vez, *mundaniza-*

do. Ahora bien, el vehículo por el que pasa al mundo la sustancia humana es la técnica.

IX. ANTROPOLOGÍA Y ONTOLOGÍA. ORTEGA Y HEIDEGGER

Al carácter activo, pragmático, de la instalación del hombre en el mundo, se añade en Ortega la naturaleza eminentemente polémica de esta instalación. Y este modo polémico, dramático y conflictivo de ser el hombre en el mundo marca una importante diferencia entre la reflexión heideggeriana y el planteamiento orteguiano. También el filósofo alemán incide en la estrecha conexión entre humanidad y tecnicidad, resaltando, por otra parte, la imposibilidad de reducir la vida humana a lo técnico y la propia técnica a lo meramente técnico. Vio cómo previa a la relación contemplativa con el ser se da en el hombre una relación de inquietud y acción. El mundo aparece ante el hombre como posibilidad y amenaza; no se reduce a lo meramente perceptible y se carga de experiencias humanas. *Sorge* es *cura* y también inquietud. El mundo es así un ámbito a propiciar y el «ser a la mano» del útil se extiende, finalmente, a todo: la montaña puede ser cantera y el río fuerza hidráulica (*Ser y tiempo*). La tecnicidad configura una forma de conocimiento en que toda la complejidad de la relación resulta asumida y finalmente ahogada por la voluntad de dominio.

Pero también la técnica es de algún modo teórica, desveladora. En *Qué significa pensar* dice que la esencia de la técnica no es técnica: la técnica desvela, desoculta, saca a la luz, porque es una actividad humana que plantea una exigencia de la realidad, que provoca a este ser humano, cuya voluntad de querer será la que imponga el cálculo y el ajuste de las cosas como formas básicas del aparecer. En este aspecto, la técnica viene a ser la consumación de la metafísica occidental, la culminación del olvido del ser, el fondo del abismo al que hay que descender.

Si la filosofía de Heidegger lograba la devolución de su lugar al *Dasein* y al Ser, instalándose en una relación con éste libre de objetivación antropocéntrica, también consagra una especie de consideración reductiva de lo humano: somos simples mortales, no entes privilegiados, ni tampoco dueños de la pregunta. El hombre no funda, sino que se limita a ser pastor del ser. En *La pregunta por la técnica* afirma que más allá del manejo de la naturaleza (lo dispuesto) cabe

añorar una relación prístina con el ser, en la que el *Dasein* se entrega al sacar a la luz, al desocultar.

El 5 de agosto de 1951, en un congreso de arquitectos alemanes con el tema de «El hombre y el espacio» (Cómo construir, como habitar) celebrado en Darmstadt, Heidegger pronunció su «Construir, habitar, pensar». Ortega, por su parte, en «El mito del hombre allende la técnica» reelaboró precipitadamente la *Meditación*, doce años anterior. Como dice, él y Heidegger, en el espacio de unas pocas horas dijeron «aproximadamente lo contrario». Apunta A. Regalado que en esta afirmación se plasma una intención orteguiana de «provocar» a Heidegger²⁴.

Por una parte, Ortega y Heidegger consideran la técnica desde la perspectiva de la historicidad y atienden a la especificidad de la técnica moderna como fenómeno histórico que tiene un origen y un posible final. Pero, por otro lado, el acuerdo entre uno y otro se limita a este aspecto temporal de la técnica. La meditación sobre la dimensión pretécnica de la técnica arroja en ambos autores resultados diametralmente opuestos.

Piensa Heidegger, se construye para habitar, como un medio para un fin, pero *el fin*, habitar, preexiste al construir. El hombre ya habita en la «cuadratura» y construye para que su habitar llegue a ser un contemplar, cuidar de ese universo. Es decir, «yo soy» equivale a «yo habito». 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.

Frente a Heidegger, Ortega no cree en una relación prístina con el ser²⁵ no ve en la técnica una desvirtuación de la realidad ni ve la realidad como cosmos ni universo ni mundo. Hay mundo, y esta es su tesis fundamental, porque tratamos con las cosas, que nos resisten y asisten, son nuestro límite y recurso.

El planteamiento orteguiano destaca enérgicamente frente a Heidegger, analizando hasta el fondo el sentido originario de las palabras, que para un hombre, vida es *periculum*, andar por el *extus* inhóspito heterogéneo con nuestra realidad. «Experto» viene de *pereo*, ir a vender fuera. El *extus* es siempre inhóspito y hostil. Y para vencerlo hay que poseer las técnicas.

²⁴ A. Regalado, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*. Alianza Ed., Madrid, 1990, p. 275.

²⁵ Cf. *Defensa del teólogo frente al místico* (V, p. 453),

El hombre tiene que imponer a la naturaleza una reforma (*MT*, V, p. 324) sustancial, adaptándola a sus necesidades que, en la medida en que son humanas, se sustraen por completo a lo programado filogenéticamente o resuelto por su dotación instintiva. Este esfuerzo por reformar la naturaleza, por invertir la biología (*MT*, V, p. 326) es precisamente lo que llamamos técnica, la «combinación dramática de dos seres heterogéneos, hombre y mundo» (*MT*, V, p. 343). Para Ortega no hay hombre sin técnica (*MT*, V, p. 332; *EM*, IX, p. 618) y el hombre es más *homo faber* que *homo sapiens* (V, 342), un ser capaz de esforzarse por hacer que haya algo que aún no hay (*MT*, V, p. 341), y cuyo ser consiste (...) en lo que aún no es, en un mero proyecto, pretensión o programa de ser...» (*MT*, V, p. 346).

En virtud de la técnica, pues, el hombre crece, artificializándose. En lo humano nada es natural, ni emana del ser. Lo humano es artificialidad, construcción de un *tertium regnum*, el del artificio, junto a lo natural y a la conciencia. La técnica es creadora y el hombre es técnico por naturaleza. En *El mito del hombre allende la técnica* afirma Ortega que el hombre está obligado a la actividad técnica porque no pertenece a la naturaleza. Ahora bien, «¿cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo?» Justamente se trata de un ser que no pertenece a la naturaleza sino que es un extraño. Tiene un mundo interior, se ensimisma y en su ensimismamiento crea una réplica espectral del mundo, con sus propias posibilidades y tiene que elegir. La elección es «compulsiva secuela de enfermo», es la raíz de la inteligencia y la libertad, no su efecto: El hombre «se hizo libre porque se vio obligado a elegir».

Nada que sea sustantivo en el hombre le ha sido regalado²⁶. Al contrario, su ensimismamiento le hace ser capaz de reconstruir el mundo y esta libertad repercute sobre el *extus*.

Para Heidegger la técnica es un hacer venir algo no presente a la presencia. Más allá del artefacto y el *ars*, atiende a un cierto *advenir desde lo alto*. 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. La

²⁶ *EA*, V, p. 301. El actuar y reobrar sobre las cosas creándose un creciente margen de seguridad es la técnica, que brota del ensimismamiento y la fantasía, como vamos a ver enseguida. Mediante este «plan de ataque» el hombre humaniza al mundo inyectándole su propia sustancia.

tecné, la producción, es pensada como hacer aparecer y el técnico es un sócrates que asiste a un alumbramiento. El hombre es, en su habitar, guardián celoso del hogar mundano. El guardar y cuidar se entienden ligados al invocar el ser. Tecnificar es invocar la aparición del ser. El hombre no lo produce, sino que invoca al ser para que éste se produzca²⁷.

El carácter del hombre en Ortega es más decididamente creador. Cuando Teilhard proclama el carácter ecuménico del hombre, Ortega interpreta el dato científico como confirmación de que la planetaria ubicuidad del hombre delata que carece de *habitat* y para él la tierra es inhabitable²⁸. La clave de la ubicuidad es la técnica. El inventar técnico está ligado al anular lo natural. El hombre, condenado a estar siempre en un espacio, es heterogéneo a todo espacio, por lo que debe inventar recursos traslativos para anular el espacio y liberarse de su limitación.

En la tierra no estaba previsto el hombre porque no pertenece a este mundo y en él es un intruso incompatible; sólo la técnica humaniza el espacio heterogéneo y lo hace habitable. Pero ni siquiera entonces *habita* el hombre en sentido heideggeriano. Su destino se halla configurado más bien por la vigilia y la infelicidad, inseguridad.

La técnica es así expresión de la ontología de un ser, el hombre, entregado a la tarea de hacer realidad, la de sí mismo y la de su circunstancia o mundo; para el hombre vivir es crear y lo artificialmente producido no es natural ni es fantasía, sino una tercera realidad susceptible de aumentar y disminuir.

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, omnificando su proyecto vital y humanizando la circunstancia

En fin, como ha subrayado J. L. Molinuevo en el escrito al que hemos aludido más atrás²⁹, ambos autores coinciden en su concepción del hombre como animal etimológico y en su consecuente ir a las raíces de las palabras en pos de las raíces de las cosas. La búsqueda de

²⁷ Sobre la influencia de Heidegger en la filosofía americana de la técnica en la actualidad y su diferencia con Ortega, cf P. Dust, «Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy», en *Isegoría*, nº 7, 1993,

²⁸ IX 340 y 588.

²⁹ *Vide supra*, nota 3.

las raíces germánicas y latinas pone al descubierto las raíces de lo que las cosas son: prágmata, asuntos humanos, jamás cosas en sí. La contraposición entre Heidegger y Ortega se sitúa, entonces, en el plano de una opción entre el ser y el hombre, entre lo ontológico y lo antropológico. Ortega toma el yo como punto de partida y para la razón histórica lo primordial es la vida en tanto que realización en su curso histórico. El Ser no es sino un concepto humano, inventado, una invención humana, como lo es la vida y el mundo mismo: un invento ciertamente necesario en un momento dado de la evolución de la historia humana. «Entre el 'programa pre-técnico' –dice López Peláez– inventado por el hombre (y que constituye su esencia), y el 'Gestell' como 'envío destinal' del Ser, no puede haber una distancia mayor»³⁰.

Aún puede hallarse en *MT* otra diferencia entre ambos pensadores. Nos referimos a la diferencia entre las opciones adoptadas ante la que la filosofía sitúa a la técnica. No se trata sólo de optar entre el fundamento ontológico y el punto de partida antropológico; también de elegir por la nostalgia del Ser y la aceptación deportiva de la existencia arriesgada a que nos empuja la técnica. Como dice P. Dust, «uno puede entregarse a una nostalgia infinitamente atractiva o puede renunciar a ésta, aceptando la imposibilidad de eliminar esa ruptura, y puede lanzarse a la aventura de mejorar esta vida tal cual es»³¹. Heidegger optó por el apego a algo que preexiste al hombre y que es superior a él –porque es la antítesis de la voluntad de poder–. Esa adhesión se expresa como nostalgia. El hombre es más humano cuando se entrega a algo que le trasciende y es ontológicamente más sólido. Ortega escogió –dice Dust– el otro camino en esta encrucijada decisiva: la aceptación de la vida como separación irremediable, y trató de convertir la experiencia en algo positivo.

El primer Heidegger vio oscuramente la vida como naufragio. El segundo huyó para refugiarse (p. 131) como Goethe en una ontología y una poesía. Ortega afrontó la encrucijada para tomar una decisión. «Optamos –dice Dust– por la nostalgia o por la aventura» (*ibid.*). En Ortega el hombre es libertad (*HS*, VI, p. 34), carencia de identidad constitutiva y, por tanto, libertad que tiene que entrar en ecuación con su circunstancia.

³⁰ A. López Peláez, «Sociedad, técnica y libertad: apuntes para una historia de la técnica», en *Éndoxa. Series filosóficas*, nº 7, 1996, UNED, Madrid.

³¹ P. Dust, *Loc. cit.*, p. 128. Volveremos sobre este aspecto en el último de los apartados del presente trabajo.

Para la constitutiva plasticidad humana (*UR*, V, p. 200) no hay fronteras. Desde el primer hombre, la libertad fue infinita y esto es precisamente lo que significa el que el hombre empieza cuando empieza la técnica. El hombre es, tenía que ser, *homo inventor*, *ab initio*, porque su destino era crearse un mundo (132). Y la técnica (dice Dust) «es nada menos que nuestra reacción metafísica a una situación igualmente metafísica, nuestra reacción humana a la vida como problema» (*loc. cit.*, p. 132).

En fin, en Ortega hallamos hay una conciencia de la naturaleza anómala del ser humano, de su inadaptación, inadaptación que le condena a la creación de un nuevo mundo mediante esa gran ortopedia que es la técnica. También encontramos una clara percepción de su incapacidad para habitar, que es para el hombre más una aspiración que una realidad y que sólo la técnica hace posible. De este modo, como pone al descubierto en *El mito del hombre allende la técnica*, mantiene una concepción optimista de la técnica: no a pesar de la técnica, como quiere Heidegger, sino gracias a ella se humaniza el hombre. Sin ella el hombre no es más que mito.

Para Regalado³², el *El mito del hombre allende la técnica* Ortega mantiene una antropología vecina a la del Scheler que hace del hombre un «asceta de la vida», el ser que sabe decir «no», rebelde a la presión de la realidad, Fausto y *bestia cupidissima rerum novarum*, cuyas necesidades son inutilitarias (*MT*, V, pp. 344-345). También se muestra heredero del pesimismo del XIX, que hace del hombre una enfermedad de la vida, un enfermo forzado a intentar seguir viviendo (*EM*, IX, p. 620), idea que puede hacerse remontar al propio Génesis. Insuficiente, deficiente, extranjero y extraño a la naturaleza es, por eso mismo, creativo. Ortega se muestra aquí partidario del postdarwinismo de Goldschmidt, para quien el hombre es un monstruo propicio (animal desgraciado), que por serlo necesita un mundo nuevo. *El mito* presenta la imagen de un hombre arrojado a la historia, a un mundo en que tiene que inventar³³, ser imposible y real, una contradicción en los términos que está en la tierra nada menos que para adaptarla a sí mismo.

³² A. Regalado, *Op. cit.*, pp. 323-325.

³³ Por esta razón, en Ortega, la técnica es un concepto que va mucho más allá de la máquina, y se inscribe en la naturaleza del hombre como tal, lo que ocasiona la crítica de Dessauer. (*Vide supra*, nota 8).

X. EL HOMBRE Y SU EXISTENCIA IMAGINARIA

Hemos ido viendo en páginas atrás que tras la técnica, señala Ortega la presencia de un elemento pre-técnico, la existencia de un determinado esfuerzo de ejecución que a su vez determina el que nuestra relación con el mundo sea, *prima facie*, pragmática, técnica y sólo secundaria y posteriormente intelectual; en segundo lugar, la dimensión técnica de la vida humana revela un modo de ser en el mundo, como hemos dicho, polémico y conflictivo, el modo de ser en el mundo de un ente inadaptado.

Pero, por otra parte, ello revela en un nivel aún más profundo, una determinación metafísica decisiva y radical en la vida humana: aún más que *homo faber*, ser polémico y existencia náufraga, el hombre se nos aparece como *homo inventor* y animal fantástico. Tras el *homo faber*, tras el ser inadaptado, hallamos en la técnica una clave para la comprensión de la vida: la fantasía, capaz de prestar contenido a la excentricidad y de potenciar la exteriorización. Por eso señala en *PA*, VIII, p. 29 la importancia en el hombre del imperativo de invención y afirma que «la facultad primordial del hombre es la fantasía». En ello vamos a detenernos en el presente apartado.

La capacidad creadora, inventiva, fantástica, se halla en el núcleo de la realidad humana. Un ser para el que la vida es peligro, aventura y drama, es un ser que necesita ficciones, y por eso un ser así es un animal fantástico. Ahora bien, si ser humano es verse forzado a inventar, anticipar y proyectar el futuro, ello es así porque la vida le plantea la exigencia ineludible de completar su naturaleza incompleta, porque si tiene una naturaleza ésta no es otra que la de verse forzado fabricarse un universo y, más radicalmente, inventarse a sí mismo³⁴. Si la técnica se da en función de los deseos, los deseos surgen del ser proyectivo humano, de su capacidad de fantasía y ensimismamiento³⁵.

³⁴ Vida es «lo que somos y lo que hacemos» (*QF*, VII, p. 415). La vida es aquello en que consiste cada cual, lo que uno «es». Pero el hombre jamás «es» en el sentido en que «son» las cosas», no es un *factum*, sino de un *faciendum* (*HS*, VI, p. 32), de una realidad *in via*, que en cada momento ha de decidirse en vista de la vocación y frente a la circunstancia.

³⁵ La vida humana puede suspender la ocupación con las cosas propia del animal, para trazar lo que Ortega llama un plan de atenuamiento. Mientras que el animal vive permanentemente «alterado», fuera de sí, ocupado en lo que no es él y, por tanto, perdido en el mundo, el hombre puede dejar de ocuparse de las cosas para retornar sobre sí mismo. (*Cf EA*, V, pp. 293, 317).

Ortega distingue al respecto «tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º., el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2º., 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* (...), la *theoría*; 3º., 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*» (EA, V, p. 304).

Ahora bien, lo que en ello se pone de manifiesto es el hecho de que «ontológicamente, el hombre es un muñón» (SRH, XII, p. 217). En otros términos, que el hombre es «el que no es aún lo que es», «lo que no ha conseguido aún ser». «Es, por tanto, lo que le falta» (*Loc. cit.*, p. 216). La técnica pertenece a una vida que es ante todo, más que real, posible, y que, por tanto, se vincula al deseo, a lo imaginario, al inacabamiento esencial de lo humano. La técnica, que es un producto de la fantasía, libera al hombre y a su fantasía. Por eso la vida es obra de la imaginación y el mismo hombre es un novelista. Como novelista, tanto como técnico, el hombre es un «animal de irrealidades»³⁶. En el hombre los instintos ceden protagonismo a la reflexión y la voluntad, la imaginación y la memoria, que hacen de la subjetividad humana algo no clausurado en lo dado, sino abierto a la posibilidad, no cerrado en lo utilitario y adaptativo sino afirmador de lo lujoso e inutilitario. Frente al carácter concéntrico de la instalación animal Ortega advierte su radical excentricidad. La rebelión contra lo dado sólo es posible por la capacidad de ensimismamiento y la invención que éste hace posible³⁷. Entre introversión y extroversión, en la conjunción y mutua referencia de ambas, es donde se sitúa la técnica como causa y efecto.

Como subraya J. García Gómez³⁸, vivir implica descubrir quién soy y dar sentido a mi circunstancia, al mundo, y *ambas cosas sólo se cum-*

³⁶ No se escapa a nuestro autor la importancia de la memoria como reverso de la imaginación. Una y otra son facultades de lo no-real, de lo ya sido y de lo aún no sido, y ambas constituyen el ámbito de lo específicamente humano y cuando se tiene poca de la primera raramente se puede tener bastante de la segunda (LNEU, IV, p. 358).

³⁷ Dice L. Espinosa (*loc. cit.*, pp. 122-3): «Se trata, por tanto, de algo anterior a lo instrumental, de una capacidad demiúrgica y proyectiva sobre el medio, previo recogimiento interior, hecha de consciencia e imaginación (...); y esta productividad segregada de dentro-afuera es lo que (...) organiza el contacto, cual mediación de ida y vuelta. Lo que también permite hablar de una adaptación activa o creadora: adaptación del medio al sujeto y no al revés» (MT, V, p. 326).

³⁸ «Caminos de reflexión. En torno a la teoría orteguiana de las ideas y las

plen en reciprocidad. Decir vida es decir acción, pero decir acción es decir desciframiento de enigmas y este desciframiento alude a imaginación. En la experiencia originaria del hombre ante el mundo se da el azoramiento, no saber a qué atenerse, naufragio (en la misma experiencia radical de la existencia). El ser humano naufraga en la circunstancia, *primo visu* carente de toda organización, en la que hay cosas que aún no son objetos. El correlato noemático de la mirada es el mundo. En él, la mirada organizará jerárquicamente sus ingredientes y acontecimientos, dirigida por la fantasía. De ella surgirán la matemática, la ciencia, la religión, productos fantásticos que poseen, no obstante un ajuste suficiente a la realidad. Suficiente quiere decir que está convenientemente ajustada a nuestra acción en el mundo. Por su parte, la realidad en sí constituye un enigma y las cosas son puntos de referencia, elementos de control sobre nuestros mundos interiores creados por la fantasía, que son los que arrojan luz sobre la circunstancia y la convierten en mundo.

El hombre mismo es una realidad que tiene que inventarse. Hay en él una combinación de fatalidad y libertad. Si fatalmente está obligado a algo, este algo a lo que está inventado es a elegir entre posibilidades. Si lo dado en la circunstancia constituye la materia, la invención de posibilidades representa la forma de la vida, que consiste en última instancia en un esfuerzo permanente de metabolizar lo posible en lo real. Las posibilidades se hacen presentes o se ausentan en la circunstancia, que, aunque no *decide*, sí *define* nuestra vida. Así aparece la fantasía como el órgano de la constitución de la vida, como el factor esencial de auto-determinación, y la técnica como elemento constitutivo de esta misma vida en cuanto onto-determinación: resolver el problema de la vida es algo técnico y lo técnico se asienta así en algo pretécnico: la radicalidad de la vida como fantasía.

Tras esta noción nuclear de *invención* se halla la herencia de Nietzsche, quien concibió al hombre como un animal fantástico y encontró su definición en el impulso hacia la construcción de metáforas y la fabricación de perspectivas y ficciones. El valor de estas ilusiones viene dado por su significación vital, biológica y pragmática, y la verdad misma resulta sustituida por la eficacia del esfuerzo de construir un mundo en que vivir, calculable y dominable. Lo decisivo para el

animal fantástico³⁹ es la utilidad para la vida y la cultura misma es un medio para vivir y tiene como finalidad la disminución del miedo. De ahí que el espíritu persiga la ordenación del mundo, la reducción a lo simple de la complejidad de la experiencia y su inclusión en órdenes (lógico, gramatical, etc.), tendentes a una orientación y una ordenación del mundo. La misma perspectiva no es sino una ficción útil a la vida, en cuanto modo de ver y pensar en que la voluntad crea un horizonte. La perspectiva se origina en la imaginación poética y se plasma en la esfera de la práctica y la utilidad.

En este orden de cosas la técnica es expresión de la voluntad de poder, del deseo de no sucumbir, a través de la interpretación-dominación. El mundo técnico surgió para proporcionar seguridad a la vida.

Ortega recuerda con frecuencia a Nietzsche (aunque sin referencias concretas), sobre todo en su primera época⁴⁰, aunque en *PA* sólo le dedique una alusión, descalificadora, y más tarde, en *IPL*, lo incluya en el grupo de autores irracionalistas. A pesar de esta descalificación, de modo más o menos consciente, defendió siempre, de un modo u otro, una idea fundamental de Nietzsche que recuerda en *PA*: «Y el gran descubrimiento que (el pensamiento) puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir» (*PA*, V 62-3). Se refiere a las condiciones previas del conocimiento, que se dan en la vida como voluntad de poder. El conocimiento es instrumento de la voluntad de poder, y el incremento del primero implica el crecimiento del segundo, pero en cualquier caso esa evolución del conocimiento no es producto de una búsqueda de verdad teórica, sino del afán de preservación de la vida de la especie. Progreso de la razón es progreso de la voluntad de poder e incluso los juicios de la lógica son verdaderos sólo en función de su utilidad para la vida, de modo que la lógica misma es una emanación de la voluntad de poder, más que de una abstracta voluntad de verdad. El criterio de verdad «posee una utilidad vital en

³⁹ Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991, cap. III. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988, cap. 6.

⁴⁰ Ejemplos de su influencia en la primera época de Ortega son *Biología y pedagogía*, de 1920, donde se refiere a la vitalidad y a los resortes biológicos; en *TNT* Nietzsche es el profeta de una nueva sensibilidad, además de referirse a los conceptos de vida ascendente y descendente. También «El sobrehombre» de 1908 y la referencia a la «vida noble» en *Teoría del clasicismo*. En esa época está buscando una nueva moral alternativa de la kantiana.

un sistema de falsificaciones dirigido a preservar y aumentar la vida, la voluntad de poder» (p. 44). El pensamiento racional es un esquema interpretativo arraigado en la finalidad impuesta por la voluntad de poder. Por eso hay una multiplicidad de perspectivas que operan en función de valoraciones al servicio de la voluntad de poder. Pero, sobre todo, en el mismo lugar (*PA*), Ortega rememora a Nietzsche evocando su frase «la vida quiere la ficción, vive la ficción»; si bien parece rechazarla sin matices, lo cierto es que recoge esta idea de la vida como voluntad de poder y de ficción: se trata de buscar lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad⁴¹. Así se nos hace presente la raíz biológica de todo fenómeno humano, la vitalidad o energía básica de la vida, tal como aparece en *QE*, de la que se nutre todo lo demás. Esta ejecutividad preteórica de la vida se halla en la base de la técnica.

Si bien Ortega parece conocer únicamente un Nietzsche creador de mitos y profecías, piensa en realidad bajo su influencia y como él, atendió a las condiciones pre-rationales del ser de la vida humana. De modo muy especial, en *MT*, elabora una idea de la vida cuya esencia fundamenta en las condiciones pre-rationales del conocimiento. Como Nietzsche, concibe la vida en oposición a la idea positivista del evolucionismo: para ambos la vida no es adaptación del sujeto al medio, sino acomodación del medio a la voluntad del sujeto. La técnica pone de manifiesto la capacidad humana de satisfacer necesidades no ligadas a la supervivencia, sino al deseo ilimitado de «bienestar». El programa vital de la técnica no es técnico sino pre-técnico, el «deseo original»; y lo que inventa el hombre no es sólo la técnica sino también a sí mismo. El hombre es técnico porque la técnica es su modo de hacer real un programa de vida antinatural, la invención de un ser que no hay: el hombre es una especie de «novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones» (*MT*, V, 325-331).

Tras la visión del hombre como ser técnico se halla la voluntad de poder como voluntad de ficción. «Ortega no pensó conscientemente la razón vital como voluntad de poder, sino que —dice Regalado— fue más bien la voluntad de poder la que se impuso como idea matriz sobre el

⁴¹ *PA*, VIII, 62.

discurso de la razón vital» (49). Pensó la voluntad de poder *siguiendo su propio camino* (*ibidem*). No se trata de una mera influencia ejercida sobre él por el pensador alemán, sino de su común participación en un pensamiento que los desborda a ambos y que es el epílogo de una tradición metafísica. Vemos aquí el núcleo del pensamiento orteguiano, su inicial inspiración: «siguiendo su propio camino» participó en una corriente que hace de la perspectiva individual, de lo concreto y de la fantasía creadora, el centro cordial de toda reflexión.

Para J. De Salas, por otra parte, esta influencia de Nietzsche puede apreciarse tanto en el gran número de tesis en que ambos autores coinciden como en la vertebración del conjunto de su obra, en un estilo en que se habla en primera persona y un acercamiento a la circunstancia como algo que ha de ser asumido desde la propia perspectiva, punto de vista propio, que es el único desde el que nos es dado comprender la realidad. Nietzsche se hace presente, de manera especial, en la insistencia acerca del alcance moral de esta búsqueda, entendida como un esfuerzo intelectual que «transforma, salva y legitima la vida de quien la sigue»⁴². Cuando en el *PE* afirma que *MQ* fue la primera aplicación ejecutiva de su pensamiento al contexto de la vida no sólo estará manteniendo la continuidad de su obra, sino confesando que ha escrito siempre no sólo para el lector sino también para sí mismo: búsqueda intelectual y experiencia de la vida aparecen así estrechamente vinculadas tanto en Ortega como en Nietzsche. La afirmación de la vida es entendida en ambos autores como la conquista de una perspectiva particular. La realidad es la realidad del individuo que busca el sentido de su existencia a lo largo de su vida; «biografía» es *la exposición de una perspectiva*, es decir, la manifestación de un modo de ver el mundo, que es, precisamente, a juicio de De Salas, lo que confiere unidad al conjunto de la aparentemente dispersa obra orteguiana.

Ahora bien, el pensamiento orteguiano es ya desde *MQ* un pensamiento circunstancial, animado por una voluntad de objetividad y un sentido de lealtad a la circunstancia: la vida se hace con la circunstancia y la relación entre una y otra se articula en la perspectiva, de modo que la gran diferencia entre Ortega y Nietzsche es precisamente el que

⁴² «Ortega lector de Nietzsche. Las 'Meditaciones del Quijote' frente a las 'Meditaciones intempestivas'», en *De orbis Hispani linguís litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*. Domus Editoria Europaea. Frankfurt, 1994, p. 879.

para el primero no quepa plenamente una meditación «intempestiva» y que no tenga en cuenta la situación para encontrar en ella un lugar para el desarrollo de la propia vocación. El mundo o circunstancia es para Ortega «la otra mitad de mi persona» (*MQ*, Vol. I, p. 322). El afán de autoafirmación, en el que coincide con Nietzsche, sólo puede darse en el contexto de una objetividad y animado por una voluntad de salvación. Las *Meditaciones*, pues, desde la afirmación del principio «yo soy yo y mi circunstancia», se constituyen en el anuncio de ejecución de un proyecto intelectual en el que es dominante la preocupación moral por España y sus posibilidades. Y el citado principio, de inspiración nietzscheana, constituye a un tiempo una verdad metafísica y una exigencia moral.

XI. DE LA TEORÍA DEL ANIMAL FANTÁSTICO A LA TERCERA METÁFORA.

MEDITACIONES DEL QUIJOTE

Como dijo tantas veces, Ortega mantuvo una cierta unidad y continuidad en el seno de un pensamiento que sufrió una evolución prolongada y se enriqueció con muchas y muy variadas influencias. En la Meditación de 1939 hallamos en plena eficacia ideas expuestas en 1914. Por tanto, es posible perseguir esta inspiración fundamental desde *MT* a *MQ*⁴³. En *PA* afirma taxativamente que allí está el núcleo de todo su pensamiento: la coexistencia de yo y circunstancia. Por tanto, podríamos decir que si *RM* contiene un diagnóstico sobre el alcance social y *MT* una antropología filosófica de la técnica, es en *MQ* donde se halla el soporte teórico metafísico de esta problemática, su núcleo y centro de irradiación. Podemos, pues, su peculiar modo de sistematismo y continuidad, aunque reconociendo también la innegable inflexión: ahora no es Von Uexküll, sino Köhler, quien parece inspirarle el modo radical de la relación del ser viviente con el mundo circundante, sugiriéndole (aparte, claro está, de otras influencias, sobre todo la de Heidegger) la inadaptación del hombre al mundo.

El pensamiento de Ortega parece haber sufrido modificaciones evolucionando al hilo de una reflexión progresivamente madurada so-

⁴³ C. Mitcham afirma que si *RM* expone la transformación histórica que ha engendrado un mundo de máximas posibilidades técnicas, asociadas a una imaginación mínima, *MT* completa a *RM* con una antropología filosófica de la técnica que a su vez desarrolla las implicaciones latentes en *MQ* (C. Mitcham, «La transformación tecnológica de la cultura», p. 35).

bre la relación del hombre con su circunstancia, que le fue inicialmente sugerida por las reflexiones de Von Uexküll sobre la urdimbre del organismo con su medio o mundo circundante. A partir de 1932, sin embargo, Ortega ha cambiado su lenguaje: el hombre es un ser que no coincide con su circunstancia, es un «centauro ontológico», animal inadaptado (IPL, VIII, 86), excéntrico, ser indigente, carente de naturaleza. La técnica empieza a ocupar un lugar central y el hombre deviene en sus escritos, más que nunca, «fabricante nato de universos»⁴⁴.

Pues bien, este ser excéntrico y extraño es quien da significado y sentido a las cosas, quien, en este sentido, constituye al mundo, que pasa así de ser «caos» a «cosmos» (AP, I, p. 480), un cosmos que recibe su estructuración en función de un principio unificador, que no es otro que la propia preocupación humana. Por consiguiente, el ser que da sentido al mundo es un ser enfermo tanto como un ser *empeñado en vivir*.

De otro lado, este dar sentido al mundo nada tiene de evidente, de algo dado con lo que simplemente hay que contar. Como todo lo humano, es una conquista y como todo lo humano puede malograrse. De ahí el dramatismo de la vida, verdadera «*causa sui*» (HS, VI, p. 33), es decir, ser que tiene que hacerse a sí mismo, peregrino del ser, novelista de sí mismo y *res dramática* (HS, VI, p. 35). La vida humana es permanente elección de sí misma y, precisamente por eso, constitutivo peligro. El ser *empeñado en vivir* es al mismo tiempo un novelista que crea su fantástico personaje por obra de su imaginación y de su técnica.

Bajo el pragmatismo y el polemismo orteguianos, tan esenciales y constitutivos como fantasía e imaginación son en el hombre los *deseos* y con esta consideración regresamos al comienzo del presente trabajo. RM advierte de que el hombre contemporáneo vive en una sobrenaturaleza⁴⁵ de la que no es capaz de dar razón, y pone en relación la situación de la técnica con la crisis de los deseos. La técnica, originada en el deseo, sólo existe porque el ser humano desea. Ahora bien, este desear humano es histórico y la técnica también lo es. Lo que puede

⁴⁴ Cf Manuel Benavides, *Raíces naturalistas del pensamiento orteguiano*. Un. Autónoma de Madrid, 1988.

⁴⁵ «Hoy, el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día del Génesis: la Técnica» (Introducción: la Universidad y la Técnica». En *Meditación de la técnica*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 14).

estar ocurriendo en este momento de crisis cultural es nada menos que se halle en crisis la capacidad humana de desear, que sería una manifestación de una crisis de la invención interna.

En efecto, técnica e invención externas se relacionan con otro tipo de invención, interna. Aquello a lo que cada uno llama «yo» es el personaje de su vida, una construcción, diariamente realizada de uno mismo en virtud de una acción que traduce la necesidad en libertad. El yo, pues, es el programa vital que implica y envuelve todo mi entorno o circunstancia. Desde esta perspectiva se ilumina el quehacer, proyecto o drama en que consiste cada hombre.

Si en *MT* se nos muestra la naturaleza humana como una naturaleza que *debe hacerse humana*, como proyecto guiado por la fantasía y animado por el deseo, en *RM* se nos hace presente el problema de la capacidad humana de desear⁴⁶, la desorientación y crisis de los deseos del hombre contemporáneo. Los deseos referentes a cosas surgen de un deseo radical: el deseo de ser un tipo determinado de hombre. Cuando ello no existe, cuando se pierde este deseo original, que es el fundamento pre-técnico de toda técnica, externa e interna, sobreviene al hombre una atrofia que le afecta por entero y a la cultura en que desenvuelve su vida, cuyo argumento ha dejado de ser capaz de inventar.

XII. EL DRAMA DEL HOMBRE, «EN EL BORDE DE SÍ MISMO»

En páginas anteriores hemos destacado la radicalidad del planteamiento orteguiano, su consideración de *la acción como núcleo del inteligir el mundo, el carácter polémico de la instalación del hombre en la realidad, la existencia imaginaria del homo faber*. Réstanos preguntarnos si estas reflexiones, que cuentan ya con sesenta años, pueden mantener algún tipo de actualidad o su valor es hoy meramente histórico. ¿Se preguntó Ortega, como dice A. Regalado, por el peligro que arrostraba esa tendencia hacia lo imposible de la técnica en su evolución más reciente, como una tensión que catapultaba al hombre hacia lo imposible y que rompe el marco de sus posibilidades como ser finito, o si ese impulso hacia lo imposible es un impulso humano» (*Op. cit.*, p. 274)?

⁴⁶ Pedro L. Moro Esteban, «La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de la *Meditación de la técnica*». *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 2. Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001.

Para Ortega, la técnica, como cualquier otra dimensión humana, es histórica y ha atravesado una serie de estadios. En nuestra hora, la máquina se independiza del hombre (*MT*, V, p. 365) y de sus límites, y esta ilimitación nos azora. Nuestro tiempo –dice– puede calificarse como la «edad, no de esta o la otra técnica, sino simplemente de la *técnica* como tal» y ello porque «la función técnica misma se ha modificado en algún sentido muy substancial» (*MT*, V, p. 357). El hombre, «sin más alas que las de su fantasía», se rebeló contra su creador. Pero a este *Deus occasionatus* –advierte atinadamente Ortega– se le revuelven ahora sus creaciones, que amenazan con estrangularlo (*MB*, V, p. 223). El prodigioso avance de la técnica hace que el hombre quede aterrado por su propia creación. La situación del hombre es «como si hubiera llegado al borde de sí mismo» y la técnica «se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre» (*AEF*, IX, p. 671). No sabemos quiénes somos y la técnica, como la lógica es vacía e incapaz de determinar el contenido de nuestra vida. Estas dos afirmaciones, la de que no sepamos a qué atenemos, y la de que la técnica como tal es incapaz de ser otra cosa que un medio o instrumento, nos parecen esenciales.

El *homo faber* fabrica instrumentos y al fabricar mismo forma su inteligencia; se fabrica, pues, a sí mismo y es artífice de sí mismo. Así, e invirtiendo una vez más una sentencia tradicional, el *esse sequitur operari* tanto como *operari sequitur esse*. El hombre es pues, creador de sí mismo, *causa sui* (*HS*, VI, 41), un ser carente de entidad determinada o predeterminada, peregrino del ser que no tiene identidad ni naturaleza. Y la técnica es la expresión misma del ser del hombre, de un ser aquejado de sustancial incertidumbre.

Su técnica, contrapuesta a la naturaleza, es historia, un proyecto humano hecho herramienta, instrumento, artificio y medio para más medios. Ha humanizado e historizado al mundo y ha mundanizado al hombre.

Pero este hombre creador es Fausto, como tan bien han puesto de manifiesto los análisis de D. Bell⁴⁷. El hombre fáustico actúa permanentemente, abierto siempre a la novedad: su acción se origina en su propio ser, pero carece de ser determinado. Tuvo primero de dejar la animalidad; fabricar, después, instrumentos que suplieran su inermidad, la indefensión en que nos dejaba el abandono del edén de la naturale-

⁴⁷ *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

za animal, como Hefesto, arrojado por Hera del Olimpo, cojo y abandonado, que tenía que crear artificios para que le ayudaran a moverse. Con el tiempo, llegó a crear un mundo tecnológico, transmutando lo dado por la naturaleza en auténtica creación.

Y es aquí donde se inserta la llamada mutación tecnológica de nuestro tiempo a la que alude Ortega al final de *MT*. El hombre técnico ha accedido a un nivel histórico absolutamente inédito y en el borde de esta situación a que nos conduce la mutación tecnológica se halla una advertencia de la mayor gravedad: parece que hemos cubierto el ciclo y el hombre ya no crea, sino que se adapta a lo técnico. El hombre creador y poeta, el hombre mago, fabricante, creador de belleza y bondad, adopta una actitud reverencial ante aquello que precisamente lo hizo hombre.

Esta vez no se trata de algo dado, estable o idéntico; no se trata de doblegarse u obedecer a una naturaleza dada, sino de enfrentarse a una realidad proteica, imperativa y autónoma.

Para el autor de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, el mito de Fausto parece encarnar nuestra suerte singular. Fausto es el hombre que no puede detenerse: no tiene pasado y por eso es Proteo: no tiene madurez. Representa la conciencia desdichada y dividida. En la tercera de sus versiones, Goethe, tras haberlo descrito en pos del conocimiento y entregado al libertinaje, lo muestra ahora dedicado a la realización de obras prácticas: ganar tierras al mar, desecar pantanos, contener mareas... a dominar la naturaleza. La acción es incontenible: cerca de la tierra que ha ordenado conquistar, hay una capillita y cerca de ella moran Filemón y Baucis, la dulce pareja de ancianos, que se resiste a abandonar la tierra. Fausto ordena trasladarlos y en la premura perecen devorados por el fuego. Consecuencias infortunadas —dice— de la empresa de mejorar las condiciones de vida del hombre. Fausto acaba ciego y desengañado, sólo atento al futuro y a los trabajos que ha comenzado: oye excavar y cree que se trata de un canal con el que sueña, pero se trata de su propia tumba. Lucha y trabaja sin memoria.

El diagnóstico de Bell es conocido: la exigencia insaciable de realización del hombre moderno y su rebelión contra todo lo superior, son correlativas de su irresponsabilidad, de una completa falta de centro para la existencia humana. El hombre actual sólo se halla a sí mismo plenamente en lo técnico. La consecuencia más visible es la moderna *hybris*.

Al faltar la religión falta la norma superior y los elementos, dejados a su suerte, se revuelven y luchan en la sociedad tecnocrática, sin posibilidad alguna de reconciliación. En parecido sentido expresa Heidegger su diagnóstico: sólo un dios puede salvarnos.

La posición de Ortega nos parece tan lejana del optimismo utópico como del pesimismo y la nostalgia y su apuesta no es otra que la confianza en las capacidades humanas. Sólo salimos del naufragio⁴⁸ mediante nuestra capacidad de adueñarnos de la historia, aceptándola previa cabal comprensión de nuestra situación y una comprensión amorosa, como la que aparece reflejada en *MQ*. Por tanto, su posición no está entre la de los «apocalípticos» nostálgicos ni de los tecnócratas «integrados»: ni resignación ni adaptación, sino humanización del mundo tecnológico, de la globalización y del tercer entorno. «Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica» (*MT*, V, p. 357). Veamos cómo.

La transformación de la circunstancia en que consiste la técnica como radical determinación de la vida es *recursiva*⁴⁹. En otros términos, si la técnica es un movimiento inverso de la biología, y por eso la técnica es lo opuesto a la naturaleza, no sólo se opone a la naturaleza sino también a la técnica misma: el artificio se opone a la naturaleza y también al artificio. Y del mismo modo que sin técnica no hay hombre, sin esta recursividad, sin esta dialéctica no hay hombre. El programa pre-técnico humano es la fantasía, animada por el deseo y entregada a la invención externa e interna. Por ello, si es verdad que no hay hombre sin técnica es porque no hay hombre sin polémica, sin deseo y sin invención. También sería, por tanto, inhumano, un hombre sometido a la técnica. En otros términos, si es cierto que no hay hombre sin técnica, no lo es menos que no hay hombre sin capacidad de enfrentarse a la técnica.

En *SRH* Ortega nos recuerda⁵⁰ dos grandes verdades. Una es pagana: la vida como *stadium*; la otra es cristiana: la vida como valle de lágrimas. Existe en todo lo humano, plenamente real, la posibilidad del

⁴⁸ Sobre vida como naufragio, *GDD*, IV 397; sobre aceptación de la circunstancia como parte de la vida, *ULM*, XII, p. 76.

⁴⁹ Cf. J. Echeverría, *Loc. cit.*, p. 26.

⁵⁰ *SRH*, XII, pp. 218-219. Cf. Patrick Dust, «Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea», *Revista de Occidente*, Mayo de 1989, nº 96.

nafragio. El hombre es un animal eternamente infeliz, inadaptable, y la vida esfuerzo natatorio, heroicidad; por ello se impone recordar la concepción deportiva de la existencia. La vida es esfuerzo, muchas veces lujoso y gratuito. Hagamos, pues, con ella como el arquero del que habla Aristóteles. Tensando con todas nuestras fuerzas dirigiéndola a lo más alto, démosle el mayor, el mejor de los impulsos. «Si sigo en la vida es que acepto libérrimamente su penosa tarea, su angustiosa tarea. Y ese aceptar libérrimamente un penoso esfuerzo, es la definición misma del esfuerzo deportivo».