

Cultura y técnica en la “Meditación” orteguiana

Trabajo de Fin de Grado

Grado en Filosofía

Curso 2018-2019

Autor: Javier Clavijo García

Director: Prof. Dr. José Antonio Marín Casanova

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía

Resumen: *La Meditación de la técnica de José Ortega y Gasset goza de una recepción mayoritariamente positiva, pero algunas perspectivas señalan cierta equivocidad en su base, donde –se dice– coexisten una filosofía de la técnica original y una visión negativa de la técnica, tópica e ingenua. Por tanto, está en cuestión qué constituye su contenido propiamente filosófico. A través de una lectura de la Meditación en la que atendemos a su estructura narrativa, así como a los recursos explicativos que utiliza su autor, propondremos una versión del marco conceptual que perfila, a partir de la cual responderemos a las preocupaciones acerca de su unidad. Cerraremos con una reflexión sobre si, para Ortega, el sentido de la técnica se reduce a ser un instrumento para la finalidad que le es atribuida por la cultura de la que forma parte.*

Palabras clave: Ortega y Gasset, filosofía de la técnica, razón vital, ejecutividad, posibilidad, autofabricación.

Abstract: *José Ortega y Gasset's Meditation on Technics enjoys widespread approval, but some perspectives on it point out the presence of tensions on its grounds, in which – it is told– we find both an original philosophy of technology and a cliché, naïve, unfavourable outlook on technics. What properly constitutes its philosophical content is, therefore, brought to question. Through a reading of the Meditation in which we pay attention to its narrative structure, as well as the explanatory devices its author relies on, we will advance an account of the conceptual framework it outlines, which we will take as the basis to respond to the concerns raised about its unity. We will conclude with a reflection on whether the meaning of technics, for Ortega, is limited to being a means to the end attributed to it by the culture it is a part of.*

Keywords: Ortega y Gasset, philosophy of technics, vital reason, executiveness, possibility, autopoiesis.

Índice de contenidos

| | |
|--|----|
| 1. Introducción. La problemática recepción de la <i>Meditación de la técnica</i> | 4 |
| 2. Lectura de la <i>Meditación de la técnica</i> (I). Lecciones I-V | 15 |
| 3. Lectura de la <i>Meditación de la técnica</i> (II). Lecciones V-XII | 27 |
| 4. El marco conceptual de la reflexión orteguiana de la técnica | 35 |
| 5. Ortega y la noción instrumental de la técnica | 43 |
| 6. Conclusión..... | 49 |
| Referencias bibliográficas | 52 |

1. Introducción. La problemática recepción de la

Meditación de la técnica

Este año marca el octogésimo aniversario de la primera edición española de la *Meditación de la técnica* –bajo el título *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*– en 1939. El texto data, en realidad, de 1933, y tiene su origen en las notas de un curso de verano impartido por Ortega, titulado *¿Qué es la técnica?*, que serían publicadas en 1935 bajo el título que hoy conocemos en una serie de entregas del diario argentino *La Nación*, que más tarde serían recopiladas en una edición pirata en Chile –a causa de la cual Ortega, que se hallaba insatisfecho con el texto y que en principio no pretendía publicarlo, se vio obligado a editarlo oficialmente. Quizá se deba a esta procedencia tan poco exaltada el hecho de que, durante décadas, la recepción de la *Meditación* fuese más bien escasa: sólo a partir de la década de 1990 empieza a constituirse una bibliografía sustanciosa, la cual sigue creciendo con constancia desde entonces, de suerte que –a pesar de la queja común, expresada por los intérpretes orteguianos, acerca de su insuficiencia– a día de hoy hay una literatura bastante cuantiosa sobre el tema, dentro de la cual encontramos casi invariablemente una valoración positiva de la filosofía de la técnica de Ortega en general, y de la *Meditación* en particular.¹ Así, M. Alonso Fernández encuentra que “podría decirse que la mayoría de intérpretes convienen principalmente en dos puntos: en primer lugar, en la importancia de las reflexiones sobre la técnica de Ortega, no sólo en relación al conjunto de su obra, sino también para el conjunto de la filosofía de la técnica; y en segundo lugar, en la anticipación y unicidad de las reflexiones orteguianas sobre el tema de la técnica” (2018b, 114-115), citando al caso a una cantidad considerable de autores. Conviene en este punto E. Armenteros cuando afirma que “los autores que han atendido

¹ Véase Alonso Fernández (2018b, 112-119), y Diéguez y Zamora (2015, 12-13).

al asunto de Ortega y la técnica principalmente han mostrado su vigencia en el actual debate de la ciencia, la tecnología y la sociedad” (2006, 3 nota). La *Meditación* se sitúa, pues, como “una obra ya clásica y de un valor por tanto ejemplar” (Queraltó 2012, 25).

Como refleja la opinión de estos autores, la importancia de la *Meditación*, así como su condición pionera dentro de la filosofía de la técnica, no están en cuestión para la mayoría de sus intérpretes. Pero en lo que se refiere a su contenido, su recepción es mucho más ambigua. I. Quintanilla, que insiste en que con la *Meditación* Ortega “nos ofrece un marco conceptual lúcido, consistente y muy potente para interpretar y valorar el cambio tecnológico humano”, sin embargo no puede dejar de percibir que junto a ello hay en el texto una serie de “tópicos” o “motivos” típicamente orteguianos que “disimulan novedades esenciales en la filosofía orteguiana de la técnica, así como algunas tensiones de fondo entre ésta y el conjunto de su obra” (2013, 5-6), de modo que para Ortega la *Meditación* supone un “problema fundamental” (2013, 3). Opinión que refleja J. L. González Quirós cuando caracteriza la *Meditación* como “un texto desigual en el que, junto a intuiciones realmente originales y profundas sobre el ser de la técnica y sobre su papel en la vida humana, se contienen otra serie de apreciaciones más propias del aire de una época que de un pensamiento original y bien trabado”, habiendo en el texto “una permanente ambigüedad entre términos que sugieren una tensión que está pendiente de resolver”, de modo que “Ortega, pese a su maestría y clarividencia, no [maneja] de manera plenamente coherente una serie de términos con los que trata de perfilar su intuición más poderosa y original” (2013, 100-103). R. Queraltó reflexiona en un tono menos desfavorable sobre este aspecto del escrito, afirmando que “las metáforas orteguianas, debido a su impronta hermenéutica, junto con el hecho de que Ortega no abundó posteriormente en sus ideas acerca de la técnica, dejan abierto el sendero filosófico interpretativo” (2012, 27).

Este carácter problemático que es atribuido a la *Meditación* parece extenderse a la literatura secundaria, en la cual no encontramos un consenso acerca del marco conceptual que en ella opera, lo que dificulta la respuesta a cuestiones tan elementales como la de si para Ortega el sentido de la técnica se reduce al que tiene en cuanto medio para un fin (siendo, pues, valorativamente neutral).² Basta con confrontar las versiones de las principales tesis orteguianas sobre la técnica que proporcionan J. Echeverría (2000) e I. Quintanilla (2013). Echeverría condensa el planteamiento orteguiano en cuatro tesis: 1º. “Una de las especificidades del hombre en el mundo natural consiste en no adaptarse al entorno, sino en confrontarse negativamente con él”; 2º. “La sobrenaturaleza (o naturaleza artificial) surge adaptando la naturaleza a las necesidades del hombre”; 3º. “Las necesidades del hombre no sólo son naturales, sino ante todo artificiales”; 4º. “El hombre transforma recursivamente el entorno”, es decir, “no sólo transforma el medio natural para adaptarlo a sus necesidades, sino que también transforma los medios artificiales, haciendo surgir en ellos nuevos deseos y demandas que, en algunos casos, llegarán a convertirse en necesidades”, de modo que “el artificio no sólo se contrapone a lo natural, sino ante todo a un artificio previo, que se trata de modificar” –tesis que considera “particularmente relevante para la filosofía de la tecnología” (2000, 23-26).

Para Echeverría, las aportaciones más significativas de la reflexión orteguiana son su afirmación de la artificialidad de las necesidades humanas y sus implicaciones en lo que

² R. Queraltó observa que en la reflexión orteguiana de la técnica “hay conceptos–como el de sobrenaturaleza–que inducen a pensar que el filósofo fue más allá de una simple meditación instrumentalista, pues, al concebir la técnica como una “naturaleza” ínsita en el ser humano al lado de la clásica naturaleza (y a pesar de las críticas orteguianas a esta noción), se estaría autorizado a interpretar a Ortega como estando más allá de una mera concepción instrumental; pero, al mismo tiempo, hay otros conceptos orteguianos, como el de gigantesca ortopedia, que parecería anclarlo en la mencionada concepción, ya que ortopedia hace directamente referencia a instrumento” (2012, 27). C. Mitcham expresa una opinión similar (1994, 55-57). Para algunos autores, como M. Alonso Fernández (2018a), es en esta cuestión donde radican las *tensiones* inherentes al escrito orteguiano. Esto se refleja en las interpretaciones que ha recibido la cuestión: el repertorio de autores que han tratado el tema parece dividido entre aquellos para los cuales la filosofía de la técnica orteguiana implica, de principio a fin, una visión instrumental de la técnica –como I. Sánchez Cámara (2012) y J. Vega (2012)–, y aquellos para los que Ortega va más allá de la perspectiva instrumental –como A. Diéguez (2014) e I. Quintanilla (2013).

respecta a las relaciones entre la técnica y la sociedad. La técnica no sólo satisface las necesidades humanas sino que, además, las genera; en este sentido permite ejercer control sobre otros seres humanos, y no sólo sobre la naturaleza. Pero es posible inventar otra técnica que nos libere de aquella. De modo que “decir que este proceso de artificialización es recursivo no implica afirmar que sea lineal”, y “por ello no cabe hablar de un progreso acumulativo en el caso de la tecnología (Echeverría 2000, 27). Por tanto, lo interesante de la *Meditación* es que proporciona un potente marco categorial para explicar el progreso histórico de la técnica como el resultado de las acciones técnicas de grupos e individuos concretos, dando cuenta del modo en que la técnica contribuye a configurar las relaciones humanas. Desde planteamientos muy parecidos, intérpretes como E. Armenteros (2006), J. M. Atencia (2003) y A. Diéguez (2014) han visto en la reflexión orteguiana una filosofía de la técnica de trasfondo pragmático, con énfasis en la idea de *autofabricación* o *autocreación*. En palabras de Diéguez, para Ortega “la técnica es ante todo apertura de nuevas posibilidades, pero de nuevas posibilidades *de hacer la vida humana*, cada uno la suya”, siendo esta vida, la del ser humano, “el producto de su imaginación” (2014, 134-137) –enfatisa, así, la perspectiva del acto técnico como una acción en la que el ser humano se crea a sí mismo, en la que hace de su vida una *vida humana*. Paralelamente, Atencia afirma que para Ortega “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”, y en este sentido, “el yo definido como ejecutividad, como pragmático, se enfrenta al mundo utilizándolo, tecnificándolo, transformándolo, humanizándolo, haciéndolo” (2003, 74-76).

Por su parte, I. Quintanilla resume la *Meditación* en seis tesis:

- 1) La esencia de la acción técnica humana no está en lo instrumental.
- 2) La esencia de la técnica hunde su raíz en el origen mismo de la inteligencia y de la condición

humana definidas como permanente dialéctica entre lo que es y lo que podría ser; de hecho sólo la confrontación con lo posible permite alumbrar la noción misma de ser. 3) La capacidad de rectificar la naturaleza según designios que expresan cosmovisiones y deseos es un vector ineludible de la historia humana. 4) La evolución tecnológica de la humanidad no queda explicada con las categorías de *necesidad, herramienta, adaptación o naturaleza* y, por tanto, el cambio tecnológico cae realmente fuera del marco explicativo de la evolución biológica. 5) A diferentes cosmovisiones corresponden diferentes proyectos de desarrollo tecnológico y, por tanto, hay tantos vectores de progreso tecnológico como cosmovisiones humanas posibles. Y, finalmente, 6) con la Modernidad, Occidente entra en una dinámica de cambio tecnológico en la que la propia invención técnica se convierte en objeto de una profesión, la de ingeniero, y en la que la propia ciencia asume la producción técnica de ciertos fenómenos o artefactos –en condiciones reales o teóricas– como recurso explicativo fundamental. (Quintanilla 2013, 5)

Observamos, de entrada, que se rechaza la categoría de “necesidad” en favor de la de “cosmovisión” –desplazando el peso desde la experiencia vital concreta hacia lo cognitivo– y se postula que “hay tantos vectores de progreso tecnológico como cosmovisiones humanas posibles”, de modo que el progreso técnico no se entiende como una dialéctica histórica entre técnicas de seres humanos concretos con base en la experiencia de la necesidad (como sugiere Echeverría) sino, ante todo, como un proceso de *rectificación de la naturaleza* que responde, más bien, a la idea que se tiene del mundo. Para este autor, lo importante de la *Meditación* es que en ella Ortega establece una peculiar relación entre la técnica y el conocimiento: la técnica “hunde su raíz en el origen mismo de la inteligencia y de la condición humana”, y para la ciencia moderna se convierte en un “recurso explicativo fundamental” –es decir, la técnica posibilita, de alguna manera, un modo especial de acceso a la realidad: “sólo un ser que construye casas, y precisamente porque construye casas, puede abrir los ojos y ver un *bosque* en una masa de árboles” (Quintanilla 2013, 7). Así, “el artefacto configura propiamente la materia del mundo, y por lo tanto encierra en sí riguroso *conocimiento* –no sólo producción, esfuerzo o quehacer” (Quintanilla 2013, 7). La técnica refleja algo sobre el

mundo, nos dice algo sobre lo que es, o sobre lo que podría ser. El rol del ser humano pasa de ser el de inventor-creador, al de descubridor; el énfasis está en la técnica como forma de relacionarse el ser humano con el mundo, como acción que dota de sentido a las cosas, desvelando la “racionalidad práctica intrínseca” del mundo, entendido como una “verdadera estructura de verdadera acción proyectiva”, una “realidad esencialmente abierta” que es “objetivamente capaz de asumir sentido y, en definitiva, de operar el bien” (Quintanilla 2013, 16-17).³ Un planteamiento muy similar es el de J. L. González Quirós, quien afirma que:

Hay en Ortega una idea central sobre la técnica que es original y poderosa pero que, en diversos pasajes de sus escritos, se ve afectada por una cierta ‘evolución’ que le lleva, un tanto en zigzag, de profesar una mayor cercanía a las ideas y objeciones más habituales en otros pensadores (una visión de fondo muy crítico y negativo de la tecnología) a su propia e innovadora concepción, a ver la técnica como invención-creación del mundo humano, y a ver esa invención no como una mera acción, sino como genuino conocimiento del aspecto más profundo de lo real, aquel que lo encara con lo posible y con lo imposible, con la *lógica* (o la *antropo-lógica*) más profunda que la realidad tiene. . . . En último término, la idea orteguiana sobre la técnica se resuelve en el trinomio conocimiento-posibilidad-creación: la técnica no es, sobre todo, cosa de hacer, sino de entender. (González 2006, 10)

Desde esta perspectiva, la técnica significa “el descubrimiento de que la realidad es más que ella misma, que está nimbada de posibilidades a la espera de que alguien las realice” (González 2013, 103), siendo “secundario que ese descubrimiento tenga un fin práctico (aunque suele tenerlo), porque lo que lo caracteriza decisivamente no es la persecución de un fin, sino la ampliación del horizonte en el que contemplamos lo real” (González

³ No está claro hasta qué punto este aspecto epistémico de la técnica es coherente con la tesis de que hay “tantos vectores de progreso tecnológico como cosmovisiones humanas posibles”. A pesar de la insistencia del autor en que el mundo constituye una “realidad esencialmente abierta”, el triunfo de la técnica occidental moderna, así como la sugerencia del autor de que en la cultura moderna “se empiezan a fabricar artefactos precisamente con el expreso fin de refutar cosmovisiones” (Quintanilla 2013, 7) –esto es, de mostrar precisamente la imposibilidad de otras cosmovisiones– parece apuntar a un progreso técnico único y lineal que culmina en la técnica contemporánea.

2006, 22). Observamos, además, que las afirmaciones de este autor van asociadas a la idea de una “evolución” por la que pasa Ortega en la *Meditación*, lo que nos trae de vuelta a la cuestión de las *tensiones*. Lo cierto es que, a pesar de que algunos autores constatan que la *Meditación* tiene este carácter problemático, no encontramos una justificación suficiente de dicha afirmación: la diferenciación entre lo “tópico” y lo “original” de la reflexión orteguiana parece estar fundada en la importancia y en la problematicidad que Ortega concede a la técnica en diferentes puntos del curso –de modo que la *actitud* hacia la técnica que el autor muestra en un momento u otro se proyecta hacia el contenido de su reflexión, que queda dividida en dos perspectivas irreconciliables. Así, González Quirós afirma que:

El Ortega de verano del 33 oscila entre dos ideas distintas acerca del significado y la importancia de la técnica. Por una parte, la idea con la que ha comenzado sus intervenciones, la afirmación radical de que “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (1996, 13). Y por otra, la idea, bastante más convencional, del carácter artificioso de la técnica, de que la técnica pudiera considerarse incluso como un matarife del deseo, de la facultad de desear, justamente la lectura que algunos han subrayado como característicamente orteguiana. . . . Sin que falten en el texto orteguiano afirmaciones sobre la técnica que puedan entenderse en este sentido (como crítica de la artificiosidad frente a la naturalidad, o como algo que interesa en la medida en que complica la existencia), el nervio principal de Ortega está en otra idea, en la convicción de que la técnica es algo esencial al hombre porque le liga de manera radical con la realidad, con su realidad, precisamente porque le ayuda a ser quien es, o quien desea ser. En realidad, aunque Ortega incurra en ocasiones en el tópico de considerar que la técnica nos oprime, siempre puede releerse su texto, como muy bien anota Dust (1993, 124), como una afirmación de que la técnica es, más bien, una posibilidad permanente de la vida humana. (González 2013, 101)

Vemos que, para este autor, la tesis orteguiana de que *la técnica es constitutiva del hombre* (esto es, el reconocimiento por parte de Ortega de la importancia fundamental de la técnica) es distinta de la afirmación de que *la técnica contemporánea es problemática*, con la que está reñida; establece, por lo tanto, una dicotomía entre el reconocimiento de

la *importancia* de la técnica y el reconocimiento de la *potencial problematicidad* de la técnica –como si Ortega, al afirmar la importancia constitutiva de la técnica para el ser humano, tuviera que aceptar acriticamente la imposibilidad de que la técnica pudiera serle problema–, e identifica aquella primera perspectiva con lo “principal” de la reflexión orteguiana. Pero no podemos olvidar que ya en *La rebelión de las masas*, tres años antes de la *Meditación*, Ortega hacía un diagnóstico ambivalente de la sociedad de masas (es decir, de la sociedad tecnológica), en el que consideraba a partes iguales sus aspectos positivos –el aumento para la mayoría de la sociedad de las posibilidades vitales, de los medios– y negativos –la aparición del *hombre-masa rebelde*, que a causa de esa hipertrofia de los medios no encuentra resistencia en su circunstancia y, en consecuencia, no da a esos medios una finalidad vital, legítima. Para el Ortega de 1930, la significación negativa de la sociedad tecnológica, su carácter problemático, es consecuencia de sus aspectos positivos, y no podemos simplemente negar uno de los dos términos para quedarnos con el otro.⁴ Paralelamente, es posible que en *Meditación de la técnica* sea precisamente la importancia fundamental de la técnica lo que hace de ella un problema vital en la sociedad contemporánea; que lo que Ortega describe en *La rebelión de las masas* como síntoma de una patología social sea, en gran medida, un efecto del trastorno de la esencial función técnica que supone la técnica moderna.

Desde este punto de vista, no está claro que se pueda afirmar que haya en la *Meditación* una evolución desde una postura “tópica”, conformada por una visión negativa de la técnica contemporánea como algo problemático, hacia otra más “original” en la que esa técnica no es, en absoluto, problema. Lo que algunos autores han caracterizado como una inconsistencia interna de la reflexión orteguiana, bien podría ser un problema relativo a

⁴ “Rechazo, pues, igualmente, toda interpretación de nuestro tiempo que no descubra la significación positiva oculta bajo el actual imperio de las masas y las que lo aceptan beatamente, sin estremecerse de espanto” (Ortega 1964, IV, 151).

su expresión. En este sentido, la observación de González Quirós de que “Ortega era muy consciente de estar iniciando una reflexión importante y en la que se iba a encontrar con escasa o nula compañía”, y de que ello explica “que Ortega, pese a su maestría y clarividencia, no maneje de manera plenamente coherente una serie de términos con los que trata de perfilar su intuición más poderosa y original” (2013, 100) sería más acertada que su sugerencia de que “las ideas de Ortega sobre la técnica están en una permanente transición, en un viaje de lo que le parecía inevitable decir (pues al fin y a la postre Ortega no puede, nadie puede, deshacerse de la tradición en la que ha aprendido a pensar) hasta lo que se atreve a decir como idea propia rompiendo con esa tradición” (2006, 12). El curso de 1933 supone una doble tarea para Ortega: por un lado, tiene que elaborar una reflexión filosófica extensa y coherente acerca de un tema de gran importancia e interés pero acerca del cual cuenta con muy pocos apoyos fiables –Ortega anota tan sólo un libro de Gottl-Ottlilienfeld como la única fuente que “insuficiente también en lo que se refiere al problema general de la técnica”, pudo “aprovechar en uno o dos puntos” (2015, 68 nota); por otro, tiene que hacer dicha reflexión accesible a los asistentes del curso, de cuya formación filosófica no puede estar seguro y que, con toda probabilidad, se suscriben mayoritariamente a las visiones sobre la técnica habituales de la época. Todo ello induce a pensar que Ortega tuvo que hacer el esfuerzo consciente de no caer en esas visiones tópicas –que precisamente se disponía a refutar–, y al mismo tiempo el de moderar su expresión, manteniendo una terminología sencilla y evitando desplazar el centro de la argumentación más allá de lo que podría ser comprensible y de interés para los asistentes. Esto explicaría el que Ortega no llevara “hasta las últimas consecuencias la teoría de la técnica que se contiene en la *Meditación*” (Quintanilla 2013, 3), el consiguiente esfuerzo de sus intérpretes por “completarla”, y también la disparidad de sus interpretaciones.

En resumen: quizá tengamos que leer la *Meditación* desde sus propios parámetros, y no desde los de un texto académico. Es posible que la *Meditación* no tenga una estructura de argumentación lógica sino, más bien, una estructura narrativa en la que se comienza por una visión común de la técnica, de fácil comprensión, que progresivamente es cuestionada por Ortega a medida que incorpora sus propias ideas al respecto y las complementa con otras perspectivas de tipo histórico para ofrecer una visión más completa sobre el tema. Este tipo de estructura narrativa no sería una novedad en la obra de Ortega: en el curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* insistía en proceder “en círculos sucesivos de radio menguante”, presentando “cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigurosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior” (1964, VII, 315) –de modo que en la primera lección partía de una concepción del conocimiento como “acceso a la verdad eterna”, para luego desmentirla en favor de su propia noción del conocer como hacer práctico. Otro ejemplo de esta estructura narrativa se halla en *La idea de principio en Leibniz*, donde Ortega manifiesta en determinado momento que está utilizando una “estrategia de aproximación cicloide” (1964, VIII, 285).

En este trabajo nos proponemos remediar en la medida de lo posible las carencias que percibimos en la bibliografía y que hemos tratado de caracterizar. Para ello, efectuaremos una lectura de la *Meditación de la técnica* en la que trataremos de atender a su estructura narrativa y a las posibilidades de interpretación que ofrece en cada momento, yendo más allá de un simple resumen de lo dicho. Pretendemos con ello llegar a una interpretación bien fundada sobre cuáles son las tesis centrales de la filosofía de la técnica orteguiana –dejando abiertas otras posibilidades de interpretación–, y así establecer la base para aclarar las cuestiones a las que la bibliografía, hasta la fecha, ha sido incapaz de proporcionar una respuesta definitiva: como si efectivamente podemos hablar de

tensiones –y, de ser así, hasta qué punto éstas responden a posiciones contradictorias de Ortega–, o la cuestión de si Ortega se suscribe a la concepción instrumental de la técnica. Por tanto, después de efectuar nuestra lectura de la *Meditación*, daremos una versión razonable de lo que constituye el núcleo de la filosofía orteguiana de la técnica, que servirá de base para la posterior reflexión y profundización en las cuestiones planteadas por la bibliografía. Tras lo cual, cerraremos con una reflexión sobre si, en definitiva, para Ortega la técnica se reduce a ser un medio para el fin que le asigna la cultura, trazando posibles vías para la posterior investigación.

2. Lectura de la *Meditación de la técnica* (I). Lecciones I-V

Demos, pues, comienzo a nuestra lectura. Conviene que primero nos detengamos en el prólogo de 1939. En él, Ortega expresa sus dudas acerca de la *Meditación*, caracterizándola como una serie de “dictados hechos a la carrera” –si bien reconoce que en ella “hay, toscas aún o balbucientes, ideas que pueden ser de importancia”– que se vio forzado a publicar en estado prematuro ante su edición fraudulenta en Chile; motivo por el cual “ni su forma ni su contenido son labor concluida” (2015, 51-52). Con lo que, de entrada, la actitud del autor hacia su propio escrito es más desconfiada y pesimista que las expresadas por la mayoría de sus intérpretes (en las cuales, irremediablemente, debió influir). Como comprobaremos, esta advertencia de Ortega es algo exagerada, pero no trivial. Incluso en una primera lectura informal del texto salta a la vista que, a pesar de que contiene ideas originales y valiosas para comprender el hecho técnico, está compuesta por una serie de desarrollos que no siempre marchan en la misma dirección: las reflexiones más propiamente filosóficas vienen acompañadas de relatos sobre la historia de la técnica y sobre su relación con proyectos de vida particulares –que, en comparación, han envejecido mucho peor. La estructura del texto está marcada por frecuentes giros, cambios de enfoque e interrupciones en la argumentación, amén del uso constante de recursos retóricos típicamente orteguiano, resultando en un texto irregular, con un sentido en ocasiones poco definido.⁵

Las primeras cinco lecciones contienen el grueso del tratamiento más propiamente filosófico del hecho técnico que encontramos en la *Meditación*: en ellas, Ortega trata de

⁵ T. Mermall lleva a cabo un análisis de la retórica que utiliza Ortega en la *Meditación de la técnica*, observando que “desde el punto de vista retórico, *MT* consiste en una serie de definiciones llamativas y paradójicas, disociaciones, silogismos retóricos, el símbolo, el mito, el argumento etimológico (en el coloquio de Darmstadt), las relaciones entre apariencia-realidad, proposiciones y refutaciones, ejemplos, digresiones, enumeraciones, neologismos y hasta estadísticas, recursos estos en función de las notas esenciales de la antropología orteguiana y de la razón histórica” (2012, 1-2).

definir la *esencia* de la técnica, para lo cual parte de una visión un tanto perogrullesca de esta, que pronto desmonta en favor de su propia perspectiva filosófica, la cual va ganando definición poco a poco. En este sentido, su desarrollo es lineal, pero tiene cierto carácter dialéctico que, como veremos, puede dificultar su comprensión. Así, Ortega parte en la lección I de un esquema casi utilitario, de *sentido común*: el hombre quiere vivir, quiere *estar en el mundo*, y encuentra que para ello tiene que satisfacer una serie de condiciones o necesidades impuestas por la naturaleza que, en conjunto, forman un sistema. A estas necesidades corresponde “un repertorio de actividades que el hombre posee, desde luego, con que se encuentra lo mismo que se encuentra con las necesidades a que ellas subvienen”. Pero “si, por falta de incendio o de caverna, no puede ejercitar la actividad o hacer de calentarse, o por falta de frutos, raíces, animales, la de alimentarse, el hombre pone en movimiento una segunda línea de actividades: hace fuego, hace un edificio, hace agricultura o cacería”; estos “no son, pues, actos en que satisfacemos nuestras necesidades, sino que, por el pronto, implican lo contrario: una suspensión de aquel repertorio primitivo de haceres en que directamente procuramos satisfacerlas”. Pero, por otro lado, Ortega hace hincapié en que “la vida –necesidad de las necesidades– es necesaria sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir”, e insiste en que las necesidades “no son su vida o, dicho al revés, su vida no coincide, por lo menos totalmente, con el perfil de sus necesidades orgánicas” (2015, 58-61). Llega así a una definición de la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”, “logrando que en ella haya lo que no hay”; “reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción”. (2015, 63-64).

No es difícil ver que esta explicación es algo confusa y plantea más cuestiones de las que resuelve: de un lado, el sentido de la técnica es subjetivo y remite en último término al

deseo de vivir; de otro, más allá de ese deseo su sentido está en las *necesidades naturales* o condiciones objetivas de la vida, que forman un sistema definido y, desde luego, fijo. En suma, no está claro qué es aquel vivir al que sirve la técnica, ni qué relación guarda con las necesidades: por una parte, Ortega nos ha dicho que vivir es *estar en el mundo*, y en ese sentido la técnica parece estar ligada esencialmente a la supervivencia, a la satisfacción de las necesidades naturales, que no dependen del ser humano sino que le son impuestas externamente; pero, por otra, también nos ha dicho que la vida del hombre no coincide con éstas, con lo cual parece indicar que tiene un sentido más allá de lo puramente biológico y utilitario. Como veremos, entre las *perogrulladas* y las confusiones de esta lección se encuentra la base de lo que será el marco explicativo de la *Meditación*, el cual va adquiriendo definición a medida que esta avanza.

En cualquier caso, en la lección II Ortega va a incidir en las ambigüedades acerca de la relación entre las necesidades y la vida humana que planteaba su esquema inicial. Llamando la atención sobre el hecho de que entre las técnicas más primitivas se halla la producción de estupefacientes y de instrumentos musicales, infiere que “el primitivo no sentía menos como necesidad el proporcionarse ciertos estados placenteros que el satisfacer sus necesidades mínimas para no morir; por lo tanto, que desde el principio, el concepto de ‘necesidad humana’ abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo”. De lo que deduce que “el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño en estar bien. Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar. . . . Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo” (2015, 67-69). Con esto, Ortega efectúa un doble movimiento. Por un lado, está aclarando el esquema de la lección I y resolviendo las ambigüedades acerca del concepto de *vida humana* que está utiliza: esta no es mera

subsistencia, no es estar de cualquier forma, sino que es bienestar, vivir de un modo deseable, acorde con las propias preferencias y valoraciones. Por otro lado, esta aclaración se logra, precisamente, a través de la subversión del concepto de *necesidad* tal como aparecía en el esquema de partida: las necesidades no son naturales –esto es, no hay un referente natural que sirva para determinar qué es necesario y qué es superfluo–, sino que lo que es necesidad viene definido por la idea o el deseo humano de bienestar, siendo aquello que es condición para el bienestar. Concluye Ortega:

Tenemos, pues, que mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados *por* e inspirados *en* el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación. (Ortega 2015, 71)

El sentido de la técnica no es puramente utilitario, la técnica no se explica como la satisfacción de unas supuestas necesidades objetivas o naturales, porque lo que constituye una necesidad es cuestión de percepción, de preferencia.⁶ En su conferencia en el Coloquio de Darmstadt de 1951, *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega expresará esta idea diciendo que “el hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*” (2015, 192), y que su elección requiere la transformación técnica del mundo natural. Ortega concluye que es “vano querer estudiar la técnica como una entidad independiente o como si estuviera dirigida por un vector único y de antemano

⁶ Más tarde, Ortega dirá que hablar de naturaleza implica ya dar una interpretación de la circunstancia: “aquellos tres nombres –naturaleza, mundo, circunstancia– son ya interpretaciones que el hombre da a lo que primariamente encuentra, que es sólo un complejo de facilidades y dificultades. Sobre todo, ‘naturaleza’ y ‘mundo’ son dos conceptos que califican aquello a que se refieren como algo, que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre” (2015, 84). Ortega utiliza una concepción de la naturaleza como aquella porción o aquellos aspectos de la circunstancia que rebasan el límite de la acción (técnica) humana en determinado momento; por tanto, lo natural se define a partir de lo humano y en exclusión de ello.

conocido” (2015, 71) –es decir, que ante la falta de un punto de referencia natural, la idea de un progreso técnico lineal y unitario que culmina en la técnica moderna es errónea, y en lugar de ello tenemos que aceptar la coexistencia histórica de una pluralidad de tradiciones técnicas. Aun así, Ortega insiste en admitir la “indiscutible superioridad de la técnica presente” y la posibilidad de un “absoluto progreso de la técnica” (2015, 74-75).⁷

En cualquier caso, esta nueva versión del esquema en la que parece haberse instalado Ortega podría considerarse todavía simple, ingenua: ahora parece que la técnica es función de la voluntad humana, que la determina libremente. De modo que, como afirma J. Vega –para quien Ortega se inscribe definitivamente en una concepción instrumentalista e ingenua de la técnica– el deseo que guía la técnica pudiera “constituirse plenamente en ausencia de una consideración de mis posibilidades prácticas y de las constricciones que proceden de lo que uno podría tomar como deseable”, como “proyecto de un ser, imaginado, fingido, novelado, que lo impone como su voluntad.” (Vega 2012, 21). El ser humano estaría, en todo caso, en una relación libre con su técnica, de modo que ésta no supondría para él ningún tipo de determinación o de límite práctico. Por otro lado, aquel bienestar que la técnica está destinada a lograr podría ser, sin más, comodidad o placer material –a ello parece apuntar Ortega con la alusión a la fabricación de drogas y de instrumentos musicales–, o un estado de cosas que el deseo humano fija caprichosamente como productor de felicidad. Pero en la siguiente lección, Ortega aclarará esta cuestión diciendo que:

⁷ Esto plantea la cuestión acerca de qué noción de progreso tecnológico propone Ortega. Más adelante argumentaremos que no se trata de un progreso epistémico, sino de un progreso funcional; es decir, que lo que separa a la técnica moderna de la premoderna, para Ortega, no es que “refleje” o acceda a la naturaleza en mayor medida, sino que supone un incremento de la función técnica en cuanto factor integrante de la vida humana. La técnica moderna es “más técnica” que sus antecesoras.

Actos técnicos . . . no son aquéllos en que hacemos esfuerzos para satisfacer directamente nuestras necesidades, sean estas elementales o francamente superfluas, sino aquéllos en que dedicamos el esfuerzo, primero, a inventar y luego a ejecutar un plan de actividad que nos permita:

1.º Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.

2.º Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3.º Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiocomunicación. . . .

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

En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. (Ortega 2015, 75-78)

Por tanto, el *bienestar* del que Ortega hablaba en la lección II no se refiere simplemente a comodidades materiales (Diéguez 2014, 136), ni es algo así como un sentimiento de felicidad provocado por la correspondencia del mundo con el deseo. El bienestar no es eso, sino *vida activa*, actividad que responde a las preferencias íntimas del ser humano, en contraposición a la vida natural, que implica el estar sometido a los quehaceres que el entorno le impone como condición de su existencia. La técnica no tiene que ver primariamente con estados de cosas, sino con las *posibilidades de acción* que constituyen la vida o el *ser* del hombre, unas posibilidades que no estaban dadas de antemano; y en este sentido, la esencia de la técnica está en la *autofabricación* humana, como dirá Ortega poco más adelante. Gracias al esfuerzo técnico, la ejecución de los quehaceres naturales –esto es, de aquellos que ya están dados y que se perciben como impropios, como algo ajeno– deja de ser condición necesaria para la de los quehaceres propiamente humanos, al mismo tiempo que se pone en la circunstancia las condiciones para desarrollar éstos. En este sentido, la actividad técnica es la construcción de un horizonte de posibilidad de

la acción o *sobrenaturalidad*: la transformación técnica del mundo no es el paso de un estado de cosas a otro sino en la medida en que, como resultado de ello, las condiciones de posibilidad de la acción quedan alteradas –de modo que la necesidad de realizar ciertas actividades queda suprimida, y otras actividades pasan de ser posibilidades imaginarias a posibilidades efectivas de conducta. De este modo, la técnica no es sólo un fenómeno positivo, no es pura ampliación de las posibilidades, sino que también las reduce, tiene también un lado negativo –la actividad técnica exige ser realizada para soportar el horizonte de acción.⁸

No obstante, todavía no se ha disipado por completo la sospecha de que Ortega sigue inscrito en una postura voluntarista en la que la técnica es libremente utilizada por el deseo humano; a fin de cuentas, acaba de decir que la técnica está destinada a posibilitar una *vida inventada*, una *obra de imaginación*. La lección IV va a despejar, precisamente, la verosimilitud de esta interpretación: en ella, Ortega muestra que esa invención no es sólo obra de la voluntad, no se realiza en el vacío, sino que responde a los problemas prácticos que plantea la vida de cada individuo o de cada sociedad en su circunstancia concreta. Así:

El hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que éste es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades. Apenas hay cosas en él que no sean en potencia lo uno o lo otro. La tierra es algo que le sostiene con su solidez y le permite tenderse para descansar o correr cuando tiene que huir. El que naufraga o se cae de un tejado. Pero la tierra es también distancia; a lo mejor mucha tierra le separa de la fuente cuando está sediento, y a veces la tierra se empina; es una cuesta penosa que hay que subir. . . .

⁸ Este aspecto negativo de la técnica se hace evidente cuando comparamos entre sí las posibilidades que proporcionan distintos horizontes vitales construidos técnicamente. J. Echeverría ilustra muy bien este punto cuando identifica la tesis orteguiana de la *recursividad* de la técnica: “lo importante es que el artificio no sólo se contrapone a lo natural, sino ante todo a un artificio previo, que se trata de modificar. . . . Muchos de los grandes avances tecnológicos han quedado arrumbados por la historia. Es importante tener en cuenta que numerosas acciones técnicas se dirigen contra acciones técnicas previas.” (2000, 26-27).

De aquí que la existencia del hombre, su estar en el mundo, no sea un pasivo estar, sino que tenga, a la fuerza y constantemente, que luchar contra las dificultades que se oponen a que su ser se aloje en él. (Ortega 2015, 81)

Para dar solución a los problemas prácticos que le plantea su circunstancia particular, el hombre tiene que formarse cierta idea de lo que esta *es*; y este *ser* de la circunstancia siempre va a estar referido a lo que puede hacer en ella –de ahí que Ortega hable de esta como una *red de dificultades y facilidades* y no como un estado de cosas. En consecuencia, forma un proyecto de vida, un plan de actividad conforme a aquella idea; “al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado compuesto de facilidades y dificultades peculiares” (2015, 85) –dando pie a una relación dinámica entre el proyecto y la circunstancia: “bajo esta perspectiva, la vida humana, la existencia del hombre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en un problema” (2015, 87). Es decir: aquella *vida imaginada*, que ahora aparece como proyecto de vida, no es un deseo arbitrario, no responde tan sólo a unas preferencias, sino que implica también cierto grado de ajuste intelectual a la circunstancia, una idea acerca de esta; y esta no es un conocimiento de lo que *es* en cuanto cosa, independientemente de nosotros, sino que primariamente se refiere a los problemas que nos plantea, en torno a los cuales establece un repertorio de posibles soluciones o conductas.⁹ El proyecto vital, como plan de actividad, es un término móvil, cambiante –tanto como lo pueda exigir la circunstancia a la que se refiere–, y tiene por base una interpretación de lo que se *puede* hacer y de lo que se *debe* (o es deseable) hacer

⁹ Para Ortega, el significado de la cosa es función de nuestra relación práctica con ella, es decir, de su inclusión dentro de los campos pragmáticos en los que consiste la vida humana. “Para nosotros toda cosa es algo con lo que tenemos que tener algún trato u ocupación, y con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son ‘asuntos’, es decir, algo que se ha de hacer –un *faciendum*. . . . Debemos, pues, contemplar nuestra vida como una articulación de campos pragmáticos.” (Ortega 2015, 224).

en esa circunstancia particular; de lo contrario, sería un mero deseo ilusorio, y la acción humana, abandonada al azar, rebotaría contra el límite impuesto por aquella.

La técnica tiene su raíz en la estructura de la vida humana –“este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos –a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades–, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre” (Ortega 2015, 81). La filosofía de la técnica orteguiana conecta, de este modo, con las categorías centrales del *sistema* orteguiano de madurez y de la *ontología de la ejecutividad*: la actividad técnica no se comprende si no la insertamos en la vida humana, como coexistencia o mutuo acontecer de un yo y su circunstancia.¹⁰ En la lección V, Ortega va a ahondar en este motivo:

La vida da mucho quehacer; pero además no es sino ese 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. Porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no se es sino esa actuación. El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. (Ortega 2015, 88)

Lo que diferencia al ser humano de la cosa es que su actuación o su conducta –su *ser*– no está dada de antemano y, por tanto, tiene que inventarla él mismo para responder a su circunstancia, que le opone resistencia. La técnica, como modalidad de la acción, será lo que haga posible esa respuesta –el vivir, o la acción en un sentido más general–, aprovechando la asistencia (las *facilidades*) que la circunstancia proporciona. De ahí que

¹⁰ “El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos –el hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo. Ese problema, casi de ingeniero, es la existencia humana” (Ortega 2015, 90).

Ortega sitúa la esencia de la técnica en la *autofabricación* humana. La concepción orteguiana de la vida humana comporta la preeminencia de la acción sobre el pensamiento (la vida “es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es” (Ortega 2015, 88)), pero también la consustancialidad de ambos –pues lo que distingue la acción humana del acontecer de la cosa es que aquella implica cierto grado de planificación, esto es, que se basa en una idea de lo que es la circunstancia, del modo en que esta actúa y de lo que se puede hacer en ella. A diferencia de lo que pretendía la tradición filosófica intelectualista, el pensamiento no es *lo primero* –pero sí es una función central de la vida humana. En el curso de 1933 *En torno a Galileo* –que precede a *¿Qué es la técnica?*, origen de la *Meditación*, por tan sólo unos meses–, Ortega ofrece un tratamiento más extenso y detallado de esta cuestión:

Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de él. Pues puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Si así fuese, tendríamos el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar. ¡Cómo! ¿el ser –que parece significar lo que ya está ahí, lo que *ya es*–, consistiría en algo que hay que hacer y que por tener irremediamente que hacerlo es la vida del hombre tan fatigosa, tan laboriosa, tan hacendosa? ¡Ah!, entonces ya se comprendería que al hombre le interese el ser de las cosas, que el hombre se ocupe en pensar sobre ellas para averiguarlo. Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas. (Ortega 1964, V, 84-85)

De este modo, Ortega llega a la idea de *mundo* u *horizonte vital*, la “articulación de las convicciones últimas” sobre la circunstancia en la que se está, o la “solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia” (1964, V, 25). Y, como pronto aclara Ortega, estas convicciones no se las forma cada cual, desde cero, sino que son mayormente heredadas –“de suerte, que lo que podemos llamar ‘el pensamiento de nuestra época’ entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva” (1964, V, 25). Tras lo cual, pasa a hacer unas observaciones sobre la técnica y su relación con las convicciones vigentes:

Además de pensar sobre las cosas o saber, el hombre hace instrumentos, fabrica trebejos, vive materialmente con una técnica. La circunstancia es distinta según sea la técnica ya lograda con que se encuentra al nacer. Al hombre de hoy no le aprietan como al paleolítico los problemas materiales. Vaca a otros. Su vida es, pues, de idéntica estructura fundamental, pero la perspectiva de problemas, distinta. La vida es siempre preocupación, pero en cada época preocupan más unas cosas que otras. Hoy no preocupa la viruela que preocupaba en 1850. Hoy, en cambio, preocupa el régimen parlamentario que no preocupaba entonces.

Sin haber hecho más que asomarnos al asunto nos encontramos, pues, con estas verdades claras: 1.º, toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él –parte de ellas y se mueve dentro de ellas; 2.º, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material.

He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana –que, además, se influyen mutuamente: ideología y técnica. (Ortega 1964, V, 26)

Para el Ortega de 1933, la técnica de una sociedad forma parte de su circunstancia, del contorno vital, del mismo modo que el pensamiento y en relación de mutuo condicionamiento con él. Si el pensamiento orienta los esfuerzos humanos –y, entre ellos, la actividad técnica– en función de una perspectiva que define lo que constituye un problema, la técnica aporta soluciones efectivas; de modo que está en condiciones de alterar, precisamente, lo que se percibe como problema y lo que se puede hacer para

remediarlo. Hay que *contar con* la técnica, igual que con las creencias. Con esto volvemos al punto de partida de la reflexión orteguiana de la técnica en *La rebelión de las masas*: la técnica moderna puede llegar a convertirse en problema en la medida en que, gracias a su enorme eficacia, da lugar a una experiencia generalizada de la ilimitación, a una vida carente de dificultades –en la que los problemas son relegados a un supuesto futuro en el que serán resueltos por el inevitable progreso técnico-científico (recordemos las *calendas griegas* del cientificismo moral, de las que habla Ortega en *Historia como sistema*)–, dando origen a una cultura irresponsable cuya perspectiva de problemas se desplaza desde el futuro (y el esfuerzo para lograr un futuro mejor) hacia la inmediatez del presente.¹¹ Es indudable que esta breve consideración sobre el aspecto histórico y social de la técnica que hace Ortega en *En torno a Galileo* se compenetra muy bien con el marco teórico pragmático que ha ido esbozando en la *Meditación*; tanto, que parece natural que ésta adopte en este punto una dirección parecida y pase a una explicación de cómo la técnica de una época influye sobre su pensamiento, reflejando el movimiento que efectúa Ortega en aquel texto –dado que, hasta el momento, ha hablado desde una perspectiva más bien primigenia, insertando la técnica en la naturaleza, pero no tanto en la circunstancia social.

¹¹Quizá se pueda leer desde esta perspectiva las afirmaciones sobre la *crisis de los deseos* y sobre el *nuevo rico* en la lección V de la *Meditación*, que han sido asociadas a los “tópicos” orteguianos por González Quirós (2013, 100 y 107). El nuevo rico, que carece de interés por la cultura y de perspectiva de futuro, dirige su atención hacia la infinidad de productos de consumo que le ofrece la técnica contemporánea y “advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito”; en consecuencia, se orienta por “los deseos predominantes de los demás”, “razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo” (Ortega 2015, 90-91). Ortega parece admitir la posibilidad de que la técnica –y aquí parece referirse, sobre todo, a la técnica publicitaria– suplante, de un modo deficiente, a la cultura entendida como función vital; otro sentido en el que la relación entre ambas puede volverse problemática.

3. Lectura de la *Meditación de la técnica* (II). Lecciones V-

XII

Desafortunadamente, este no será el caso: después de hacernos ver que la técnica es una función esencial de la vida humana, que dependemos de nuestra técnica para ser quienes somos, Ortega va a efectuar un vuelco en el que, aparentemente, se retrotrae a una postura más ingenua y reductiva sobre la técnica, estableciendo una separación clara entre la técnica y el proyecto vital, que ahora parecen responder a una relación de medios y fin. Al menos, esto es lo que sostienen autores como Vega (2012, 19-20), González Quirós (2013, 107) y Alonso Fernández (2018a, 158) –identificando, estos dos últimos, este punto del texto como expresión de las “tensiones” de la *Meditación*. Dice Ortega:

He aquí por qué el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la naturaleza es el alvéolo donde puede alojar su excéntrico ser. Por eso insistía ayer en que el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella; a saber: en el empleo que da el hombre a sus energías vacantes, liberadas por aquélla. La misión inicial de la técnica es ésa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo. . . . Y, sin embargo, o por lo mismo, la técnica no es en rigor lo primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, que es la vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original. (Ortega 2015, 89-90)

No es difícil ver por qué esta sección ha valido tantas críticas al autor: sobre todo, las expresiones “el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella” y “a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir” son muy unilaterales, y parecen apuntar a una separación radical entre la técnica y el programa vital, hallándose éste por encima de

aquella; lo que basta para levantar sospechas acerca de si, a pesar de todo, Ortega sigue suscribiéndose a la noción instrumental e ingenua de la técnica que tan ampliamente ha sido criticada desde mediados del siglo XX. Sin embargo, cabe plantear si, en el fondo, esta identificación de la postura de Ortega con una noción simplista de la técnica no obedece, ella misma, a una simplificación. Pues, en vista del marco de reflexión que Ortega ha ido definiendo en las primeras lecciones, y que hemos relacionado con su casi inmediato antecesor *En torno a Galileo* –donde, recordemos, habla Ortega de una *mutua influencia entre ideología y técnica*–, no está claro en qué medida estas afirmaciones que acaba de hacer suponen realmente el regreso a dicha concepción ingenua, ni que contradigan ese anterior desarrollo de manera decisiva. La afirmación de que *la técnica es constitutiva del ser humano* no implica, necesariamente, la negación de que *la técnica no es en rigor lo primero*. La técnica –al igual que el pensamiento– es para Ortega una función vital que no deja de ser esencial, pero que no es *la única* función. El hecho de que la técnica sirva a un programa vital humano no está reñido con el de que, efectivamente, dependamos de esa técnica para vivir según el programa.¹² Con lo que el reproche que se le puede hacer a Ortega acerca de estas afirmaciones no sería tanto que le faltara clarividencia para librarse de una visión tradicional excesivamente simplista, como el que eligiese expresiones cuestionables para expresar sus ideas, presentándolas de un modo demasiado simple y unilateral –por ejemplo, retomando la categoría de *deseo* cuando parecía haberla superado hace varias lecciones. En retrospectiva, hubiera sido más acertado hablar de una relación de funcionalidad entre la técnica y el proyecto (lo que, precisamente, hará poco más adelante), no dando a entender que este se halla por encima

¹² M. Alonso Fernández (2018b, 533-536) critica, en un sentido muy parecido, el “prejuicio anti-instrumentalista”, pero parece caer en este mismo prejuicio cuando sostiene que Ortega, en esta sección (así como en la *Meditación* en su conjunto) sigue preso de una visión instrumentalista e ingenua de la técnica, poniéndola como ejemplo de las *tensiones* presentes en la reflexión orteguiana (v. Alonso Fernández 2018a).

de aquella, sino que ambos son factores independientes, igualmente esenciales y en relación de mutua influencia, que se insertan en un todo vital –aclaración que sí encontramos en *En torno a Galileo*.¹³

En cualquier caso, estas afirmaciones marcarán el comienzo de un declive del que Ortega no se recuperará en lo restante de la *Meditación* –a excepción de un breve, pero importante repunte cerca del final. Ortega dedicará las siguientes dos lecciones (VI y VII) a ilustrar la relación entre el proyecto vital y la técnica, en continuidad con esta idea del *proyecto vital pre-técnico* que –aparentemente– significa su regreso a una visión ingenua de la técnica. Tratará, pues de mostrar cómo debe ser la técnica que utilizan dos proyectos vitales muy distantes entre sí: el del *bodhisatva* budista y el del *gentleman* inglés. Pero el desarrollo será, a efectos de esta intención, ineficaz: Ortega es incapaz de ilustrar la relación entre proyecto y técnica de modo satisfactorio, más allá de la constatación de la diferencia entre las técnicas que corresponden a ambos proyectos –“el pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser bodhisatva, no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*” (2015, 96)– y de algunas observaciones muy abstractas sobre técnicas concretas –sobre el *bodhisatva*, nos dice que “aspira a no vivir o a vivir lo menos posible” y, por tanto, “no es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse” (2015, 96), mientras que del *gentleman* afirma que requiere un “dominio superabundante sobre la circunstancia” y que, en consecuencia, atiende “al cuidado de su cuerpo ennobleciendo sus funciones más

¹³ Además de la afirmación de la *mutua influencia entre ideología y técnica*, encontramos en dicho curso la siguiente afirmación, que resulta ilustrativa al respecto: “un hecho humano no es, pues, nunca un puro pasar y acaecer –es función de toda una vida humana individual o colectiva, pertenece a un organismo de hechos donde cada cual tiene su papel dinámico y activo. En rigor, al hombre lo único que le pasa es vivir, todo lo demás es interior a su vida, provoca en ella reacciones, tiene en ella un valor y un significado. La realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida” (Ortega 1964, V, 18). Para Ortega, la significación del hecho técnico emerge cuando lo insertamos en el todo vital, y en este sentido *la técnica no es lo primero*; pero dentro de ese todo, la técnica tiene su propio rol dinámico y activo. Es cuestionable que para el Ortega de 1933 la técnica se reduzca, o sea secundaria, al proyecto vital o al pensamiento.

humildes” (2015, 103), de lo que deduce que requiere la técnica del *water-closet*, sin aventurarse a proporcionar más ejemplos. El grueso de estas dos lecciones no versa propiamente acerca de la técnica, sino más bien de los programas vitales mismos: el contenido relevante al tema de la *Meditación* bien podría condensarse en uno o dos párrafos. Vemos aquí a Ortega extraviado, divagando en un tono distinto del que adoptó en las primeras lecciones, donde apenas se apartaba de la narrativa principal. Quizá por haberse dado cuenta de que con estas lecciones no iba a ninguna parte, al comienzo de la VIII Ortega aclarará —o relativizará— su propósito diciendo que este era “mostrar, aunque sea muy vagamente, cierta funcionalidad entre la cuantía o dirección de la técnica y el modo de ser hombre que se ha escogido” (2015, 107), y así ilustrar que la actividad técnica no se reduce al ejercicio del intelecto, que la técnica es invención y no descubrimiento.

En cualquier caso, ahora Ortega abandona el hilo argumental de estas dos últimas lecciones para tratar la cuestión de la técnica moderna, que lleva postergando desde que la introdujo casi al principio del texto. Esta cuestión es particularmente acuciante porque en ella Ortega confronta dos hechos que son puntos de partida incontrovertibles de su reflexión: tiene que explicar la superioridad de la técnica moderna desde un marco explicativo que dé cuenta de la pluralidad de tradiciones técnicas, es decir, sin caer en la idea del progreso técnico unitario. Para aclarar la cuestión, Ortega va a elaborar un relato de la historia de la técnica en tres estadios, que diferenciará atendiendo a “la relación misma entre el hombre y su técnica o, dicho en otro giro, a la idea que el hombre ha ido teniendo de su técnica, no de ésta o la otra determinadas, sino de la función técnica en general”, principio que, a su juicio, aclarará “el cambio sustantivo que engendró nuestra técnica actual y por qué ocupa ésta en la vida humana un papel sin par al representado en ningún otro tiempo” (2015, 114-115). Distingue, pues, tres estadios, que nombra según quien ejerce en cada uno de ellos el rol de inventor: la *técnica del azar*, en la que el ser

humano no tiene conciencia alguna de su condición técnica; la *técnica del artesano*, en la que hay conciencia de la técnica como actividad pero es inscrita en la naturaleza humana, como una conducta natural; y la *técnica del técnico*, en la que la humanidad cobra finalmente conciencia de su condición técnica.

Por desgracia, este relato resultará más confuso que aclaratorio, y pondrá de manifiesto la falta de dirección que aqueja al autor a estas alturas del curso. A pesar de que al comienzo sostiene que su criterio será la conciencia que se tiene de la técnica, la descripción de cada estadio se atiene más bien al estado cualitativo y cuantitativo de la técnica en cada época, sin llegar a establecer propiamente el modo en que el estado efectivo de la técnica guarda relación con la idea que se tiene de ella, más allá de algunas observaciones acerca de la progresiva dependencia del ser humano respecto de la técnica y del distanciamiento respecto de la naturaleza que implica. No queda claro si es el crecimiento de la técnica lo que viene antes de la conciencia, o si aquel es producto de esta. De hecho, cuando llega el momento de hablar de la *técnica del técnico*, Ortega se halla indeciso acerca de si la mayor cantidad y complejidad de los actos técnicos significará la toma de conciencia del ser humano de su condición técnica o si, por el contrario, este se instalará en la circunstancia tecnológica como el animal en la naturaleza y perderá definitivamente la posibilidad de desarrollar una relación reflexiva con ella. Es más: la idea de una *técnica del azar* en la que la invención técnica es producto de la casualidad contradice la definición orteguiana del acto técnico, en la que es esencial la previa planificación consciente.¹⁴ Lo mismo sucede con la afirmación de que en la *técnica del artesano* “la proporción entre lo no técnico y lo técnico no es tal que lo técnico se haya hecho la base absoluta de sustentación”, de modo que “aún la base sobre que el

¹⁴ Esto ha sido señalado por intérpretes como González Quirós (2013, 107). Asimismo, Diéguez (2014, 133-134) señala la implausibilidad de la idea desde los hallazgos recientes de la primatología.

hombre se apoya es lo natural” (2015, 11) –dado que Ortega ha insistido en que la circunstancia humana es siempre artificial antes que natural.

Hay, aun así, algunos momentos de perspicacia en estas lecciones, como la observación de que en la técnica del artesano la actividad técnica se concibe como “un dote fijo y dado de una vez para siempre” que pertenece “a la naturaleza del hombre” (2015, 120); es decir, que las ideas sobre la técnica en aquel estadio ocultan el carácter artificial de la misma, negando en cierto modo que pueda ser cuestión –sin embargo, Ortega no se detiene a tratar el tema, ni establece la relación con las ideas clásicas sobre la técnica, a pesar de que pone las condiciones para ello (como refleja Mitcham (2000, 40-41)). Otra observación notable es que en la técnica moderna la figura del artesano, que reunía las funciones del inventor y del ejecutor, se disyunta en el técnico y el obrero. Sin embargo, al llegar a esta idea al término de su relato, Ortega se da cuenta de que este no le ha servido para explicar la diferencia cualitativa que supone la técnica moderna sino, a lo sumo, para describirla, y pasa entonces a hablar del *tecnicismo* o método intelectual de la técnica moderna. Es entonces cuando se da cuenta de que en su estadio de la *técnica del técnico* ha olvidado una tercera figura esencial, la del científico –y precisamente va a encontrar que la ciencia moderna y su método reside la clave para explicar la superioridad y la autonomía de la técnica moderna. Mientras que el técnico antiguo construía los medios a partir del fin (“tenderá, pues, a no buscar como medios sino aquellos actos o procedimientos que, a ser posible, produzcan de un solo golpe, con una sola operación breve o prolongada, pero de tipo único, el resultado total”, de suerte que “la unidad indiferenciada del fin incita a buscar un método también único e indiferenciado” (2015, 128-129)), el técnico moderno planifica su hacer descomponiendo “el resultado total – que es el único primeramente deseado– en los resultados parciales de que surge, en el

proceso de su génesis” (2015, 133), y acude a la ciencia para componer un procedimiento que –por analogía con los procesos naturales– genere aquel resultado:

Exactamente esto es lo que va a hacer en su ciencia Galileo, que fue a la par, como es sabido, un gigantesco ‘inventor’. El aristotélico no descomponía el fenómeno natural, sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta, a la modorra que produce la infusión de amapolas una *virtus dormitiva*. Galileo cuando ve moverse un cuerpo hace todo lo contrario: se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto. Esto es el nuevo modo de operar con el intelecto: ‘análisis de la naturaleza’. (Ortega 2015, 133)

Lo que diferencia a la técnica moderna de la premoderna es, por lo tanto, su relación especial con la ciencia, cuyo propósito es construir un marco de acción técnica común mediante la invención o el *descubrimiento* de medios técnicos genéricos, de aplicación universal, que el ingeniero puede componer para lograr, en principio, cualquier fin. Para Ortega, esta compenetración con la ciencia da a la técnica moderna un carácter autónomo y acumulativo del que la técnica premoderna carecía: la técnica gana “independencia y plena seguridad en sí misma” (2015, 133) en la medida en que los medios ya no sólo no dependen de ningún fin, sino que además *preceden* a cualquier fin que les pueda ser asignado.¹⁵ Sin embargo, esta autonomía depende de que exista una cultura científica fuerte: en numerosos lugares de la *Meditación* Ortega constata su sospecha de que “la magnífica, la fabulosa técnica actual corría peligro y muy bien podría ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar” (2015, 73). La técnica moderna no deja de estar ligada a proyectos de vida particulares –ejemplificados por el *gentleman* y su necesidad de “dominio superabundante sobre la circunstancia” (2015, 103)– y por ello no es neutral, contra toda

¹⁵ En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega dirá que “la física es la posibilidad de una técnica infinita” (1964, VIII, 86).

apariencia. No obstante, para Ortega es indiscutible que la técnica moderna pone las condiciones para realizar una cantidad de posibilidades vitales mucho mayor que las que permitían las técnicas precedentes, y en este sentido significa un progreso en la función técnica misma, en cuanto función vital. La técnica moderna es más funcional, *más técnica* que sus predecesoras. Lamentablemente, justo después de enunciar estas geniales ideas, Ortega vuelve a sumergirse en una serie de datos y de recursos retóricos con los que cierra la *Meditación*, dejando en la relativa inmadurez varias de sus tesis más significativas y originales.

4. El marco conceptual de la reflexión orteguiana de la técnica

En nuestro recorrido por la *Meditación de la técnica*, concluimos que la sección decisiva del texto es la que integra las primeras cinco lecciones. Pues no sólo es la que contiene el tratamiento más propiamente filosófico del fenómeno técnico (frente a la mayoría de las lecciones restantes, que asumen enfoques de carácter histórico y descriptivo), sino que además es la sección que presenta una mayor consistencia interna y un mayor potencial explicativo, quizá debido a su sólida fundación en el sistema orteguiano de madurez. Su desarrollo lineal –que progresa en *círculos sucesivos*, de manera análoga al curso *¿Qué es filosofía?*, de 1929– contrasta con el tono indeciso del resto del escrito, que abunda en retórica y en cambios de enfoque, lo que nos hace pensar que las cinco primeras lecciones obedecen a un desarrollo más o menos premeditado, al término del cual el autor improvisa. Concluimos, además, que es en la segunda mitad de este primer desarrollo – en las lecciones III-V– donde Ortega expone el núcleo de su filosofía de la técnica, conformado fundamentalmente por las categorías de su sistema filosófico de madurez; mientras que las dos primeras lecciones son más bien introductorias, y las ideas que contienen presentan un margen de interpretación mucho mayor, sirviendo la función de introducir al lector al tema de la reflexión. Por último, la lección XII tiene especial importancia, pues en ella Ortega, partiendo de su tesis de la consustancialidad de técnica y ciencia modernas, concluye que la superioridad de la técnica moderna se debe a la sofisticación de su método, que pasa por la división del hacer técnico entre la ingeniería y la ciencia; esta da a la técnica moderna un carácter autónomo y acumulativo, pero sobre todo significa la ampliación indefinida de las posibilidades de acción y, por ello, un progreso en la misma función técnica. Con esta explicación, Ortega elabora un relato del progreso técnico que no depende de afirmaciones sobre el estatus epistémico de la ciencia

moderna. En la *Meditación* asistimos a la emergencia de la filosofía de la tecnología desde las cuestiones acerca del progreso tecnológico y de la técnica moderna.

Podemos identificar las siguientes tesis centrales de la *Meditación de la técnica*, empezando por sus supuestos de base en el sistema orteguiano:

- 0) La actividad técnica remite a la estructura de la vida humana, entendida como la coexistencia o mutuo acontecer de un yo y su circunstancia. En esta relación, la circunstancia impone al yo ciertas condiciones para existir –en este sentido, la vida es *quehacer* y *radical inseguridad*–; pero por otro, el yo es libre, o sea, carece de una *naturaleza* o modo de conducta preestablecido para responder a ello (v. Ortega 1964, VI, 66). En consecuencia, el yo tiene que inventar su modo de conducta, tanto en el plano concreto como en lo general (programa vital), lo que comporta insoslayablemente preferencia, elección entre diferentes posibilidades; pero esta elección no puede ser arbitraria, sino que debe estar referida a la circunstancia particular en la que se está, y por ello el yo tiene que elaborar un modelo de la circunstancia, formarse unas convicciones que posibiliten un cierto grado de ajuste hacia ella y, por tanto, de aseguramiento de la acción (v. Ortega 1964, V, 21-27). La unidad mínima de inteligibilidad es, pues, la acción: lo que quiere decir que el pensamiento está siempre referido de un modo u otro a unas posibilidades de conducta y, por tanto, está ineludiblemente asociado a una perspectiva particular.

Y, en lo que respecta a la reflexión orteguiana de la técnica:

- 1) La técnica es un modo de acción que consiste en la transformación de la circunstancia con el propósito de alterar el horizonte de conductas posibles que en

ella se puede llevar a cabo, suprimiendo unos determinados quehaceres que se perciben como ajenos, impuestos por la circunstancia, o simplemente superfluos (sentido “negativo”), y posibilitando otros que se perciben como propios o necesarios (sentido “positivo”). En este sentido, la técnica es una función esencial de la vida humana de la que dependemos para vivir de un modo deseable.

- 2) Por un lado, el acto técnico es insoslayablemente valorativo: no se entiende la conducta técnica si no va acompañada de unas preferencias por unos determinados modos de acción o formas de vida sobre otros. La técnica remite, en último término, a una elección: no es posible derivar normas de conducta técnica de la naturaleza.¹⁶

¹⁶ En *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega presenta un relato del hombre primitivo como “un animal esencialmente *elector*” que “se encontró, por primera vez, ante estos dos proyectos totalmente diferentes: ante los instintivos, que aún alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir, seleccionar*” (2015, 192). La diferencia radical del ser humano respecto del ser de la naturaleza reside, en último término, en que sus deseos no tienen “nada que ver con los instintos, con la naturaleza, sino que sólo son deseos fantásticos”, y “por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo” que construye a través de la “fabulosa y grande ortopedia” de la técnica (2015, 194-195) –asimismo, en *La idea de principio en Leibniz* encontramos la afirmación de que “el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo” (1964, VIII, 86). Para Ortega, la acción técnica es síntoma de un *extrañamiento* del hombre respecto de la naturaleza, significa –desde el punto de vista de ésta– “anomalía negativa, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural” (2015, 187). La constitución del ser humano es la de un ser inadaptado, difiere de las condiciones y exigencias impuestas por la naturaleza, y es por ello que, pensado desde la tradición metafísica –que opina que “lo real tiene que ser posible”, sin contradicción (2015, 187)– es un ser imposible, que nunca debió existir. Gracias a la técnica, sin embargo, transformó la circunstancia natural en otra y se hizo real, aunque fuera sólo en una medida limitada. El ser humano queda definido, desde la ontología tradicional, como ser *real imposible*. Esta tradición, partiendo del supuesto de que lo real es posible, lógico (el cual se funda, a su vez, en el prejuicio optimista de que “el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro” (Ortega 1964, VIII, 350-351)) identificó las posibilidades efectivas de ser (el hombre, el mundo) con las posibilidades del *logos* y, con ello, impuso un límite arbitrario a la realidad, congelando las posibilidades en posibilidades eternas, fijas e invariables. Para Ortega, el hecho técnico pone de manifiesto la imposibilidad de lo real y, con ello, invalida el pensar metafísico tradicional; si queremos superar la contradicción que este lleva implícita tenemos que pensar la realidad desde una razón histórica, que asuma de entrada que las posibilidades de ser no son lógicas, eternas, sino históricas y concretas, y que son transformadas por el ser humano merced a la acción técnica. Sólo para una racionalidad tal podría hacerse lo real posible, pensable sin contradicción –a diferencia de una tradición para la cual “resulta incomprensible un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible” (Ortega 1964, VIII, 351).

- 3) Por otro lado, la técnica tiene también una dimensión intelectual: dado que consiste en la transformación de la circunstancia, el éxito de un acto técnico depende de que su planificación y ejecución estén suficientemente fundamentadas en modelos de actuación de la circunstancia –modelos *inventados* que pueden ser más o menos sofisticados, y que desbordan la concepción del conocimiento como un reflejo desinteresado de la realidad– en función de los cuales se decide si la transformación deseada es posible y, en caso de que lo sea, cuál es el procedimiento más adecuado para efectuarla.

- 4) Las distintas conjunciones de estos factores valorativos y teóricos que ha habido en la historia humana han dado lugar a una pluralidad de tradiciones técnicas, que son funcionales a formas de vida particulares, y de las cuales no es posible afirmar superioridad o inferioridad sin incurrir en un punto de vista (valorativo, intelectual) particular. En este sentido, la afirmación de un progreso técnico absoluto es falsa.

- 5) Ahora bien, existe la posibilidad de que ciertas tradiciones técnicas, en virtud de un método intelectual más sofisticado, sean capaces de proporcionar los medios para una mayor variedad de fines, para lograrlos con mayor eficacia o eficiencia, etc. –es decir, de posibilitar un mayor grado de manipulación de la circunstancia. Este es el caso de la técnica moderna, que fundamenta su proceder en un método –correspondiente al método analítico de la ciencia moderna– que dispone una serie de medios genéricos que pueden ser acumulados y combinados entre sí para lograr una variedad de fines. Ello resulta en un grado de autonomía de la función técnica respecto de los fines (de la cultura), a los cuales antecede; al mismo

tiempo, en cuanto que supone un incremento de las posibilidades vitales, la técnica moderna es *más funcional* que las anteriores y, en este sentido, supone un progreso respecto de la técnica premoderna.

- 6) La técnica no es meramente determinada por los valores e ideas de la sociedad que la diseña o utiliza, sino que también ejerce un condicionamiento en el sentido contrario, a saber: que, cambiando el perfil de lo que requiere intervención en la circunstancia (la imposición por parte de esta de determinados quehaceres, o *necesidades*), y al mismo tiempo el horizonte de posibles acciones (ampliándolo en unos sentidos y restringiéndolo en otros), la técnica puede alterar el perfil de lo que se percibe como problema (de lo que es cuestión) para una sociedad o un individuo. En la medida en que la técnica de una sociedad se compone de un repertorio de procedimientos técnicos y artefactos que están integrados con los usos sociales vigentes, y que responden a un perfil de percibidos problemas vitales, la técnica aporta soluciones en no menor medida que el pensamiento; con lo que la técnica podría formar parte razonablemente del *horizonte vital* o *mundo*, en referencia al cual la acción (técnica) cobra sentido. La técnica, como las palabras, causa convencimiento, y es por ello que puede convertirse ella misma en problema.¹⁷

Sin embargo, esta es solo una interpretación entre todas las posibles, y ha quedado claro que las perspectivas que hablan de *tensiones* en la *Meditación* no carecen completamente de fundamento. Hemos tratado de mostrar cómo esas tensiones no se sitúan

¹⁷ Sobre decir que esta es una versión más sofisticada del discurso sobre la técnica presente en *La rebelión de las masas*, y que está muy lejos de ser un mero tópico, frente a lo que sostiene González Quirós, que lo asocia a una “concepción heredada” (2006, 12).

necesariamente en el marco fundamental de la reflexión orteguiana –que ya supera, por sí, las concepciones ingenuas de la técnica– sino más bien en la estructura narrativa del texto y en los recursos a explicaciones ajenas a ese planteamiento central (como el relato de los *estadios de la técnica*). Es evidente que la *Meditación* contiene muchas afirmaciones potencialmente problemáticas (muchas de las cuales hemos tenido que omitir, por considerarlas irrelevantes) que hacen de ella un blanco fácil –sea para atacarla, o para adaptarla a posturas límite, incluso ajenas a la reflexión orteguiana.¹⁸ Por tanto,

¹⁸ En este sentido, resulta sorprendente el que algunos de los intérpretes que cuestionan la integridad de la reflexión sobre la técnica contenida en la *Meditación*, dividiéndola en lo “tópico” y en lo “original”, citen como ejemplos de esto último afirmaciones y pasajes de dudoso significado e importancia. Por ejemplo, I. Quintanilla sostiene que, para Ortega, “el artefacto configura propiamente la materia del mundo, y por lo tanto encierra en sí también riguroso *conocimiento* –no sólo producción, esfuerzo o quehacer”, citando al caso tan sólo una frase de Ortega sobre el “magisterio insobornable de las cosas’ sobre el espíritu” y “toda la lección XII de la *Meditación*” (2013, 7 y 7 nota). En un movimiento similar, J. L. González Quirós extrae de una cita de la lección XII en la que Ortega dice que es “importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención” y que “los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos” (Ortega 2015, 133-134) la conclusión de que “finalmente, pues, el maestro recomienda no resolver la ambigüedad sino mantener un equilibrio creativo, no olvidar la fantasía, pero someterla la [*sic*] contraste de la necesidad, de la naturaleza”, de modo que “la tecnología, como diríamos hoy, se convierte, por tanto, en una lección de prudencia moral” (González 2013, 108). Por otro lado, J. Vega, que realiza una crítica más directa a la reflexión orteguiana, la cuestiona desde el punto de vista de la ontología de los artefactos adoptando como no problemática la postura de que los artefactos técnicos, en su *esencia*, están dotados de valor y de exigencias normativas para la acción –siendo el trato del ser humano con ellos puramente pre-reflexivo– y estableciendo en función de esta concepción una dicotomía entre la visión instrumental (que caracteriza como una visión necesariamente ingenua) y la no-instrumental. Partiendo de esto, se vale de un uso indiscriminado y selectivo de las citas de la *Meditación* para confeccionar una versión simplista e incongruente de la reflexión orteguiana, que equipara forzosamente al *desencantamiento* weberiano; dando como resultado una lectura en la que el proyecto vital fija el valor como un puro deseo o voluntad que “puede constituirse plenamente en ausencia de una consideración de mis posibilidades prácticas y de las constricciones que proceden de lo que uno podría tomar como deseable”, de modo que “la técnica está a punto de perder una de sus más valiosas dimensiones: aquella que le permite contribuir a configurar un espacio de libertad y de deseabilidad objetivas” (Vega 2012, 21-23). De esta forma, dibuja una imagen del marco de la reflexión orteguiana como “un cuadro en tensión, inestable” en el que por un lado “la naturaleza es circunstancia en la que nos encontramos y cuyo ser primario es constituir un sistema de facilidades y dificultades”, de modo que “de ello, en cuanto que constituye su primitivo y pre-reflexivo trato y ocupación con el mundo, no necesita distanciarse”; y por otro, lo natural, en oposición al proyecto vital, “está desempeñando un segundo papel en la reflexión orteguiana: como aquellos aspectos que constituyen forzosidades, imperativos biológicos, urgencias de cierto tipo”, de forma que se da como una imposición que “no forma parte de su *invención* más propia, la del propio programa de ser” (Vega 2012, 22). Pero para Ortega, el acceso a la circunstancia (entendida como *red de facilidades y dificultades*) ya está mediado por el proyecto, y la relación del ser humano con ella no puede entenderse como un trato pre-reflexivo (v. Ortega 2015, 84) –en *La idea de principio en Leibniz* dirá que “el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo” (Ortega 1964, 271); por otro lado, esa misma definición de la circunstancia implica que lo natural (entendido como aspecto de la circunstancia) no es para el ser humano pura negatividad, imposición, sino que también es condición de posibilidad de su existir y potencial positividad (v. Ortega 2015, 81); por último, el programa vital es para Ortega un “perfil dinámico” (2015, 85), un plan de acción referido a la circunstancia que está cambiando constantemente en función de las exigencias de ésta, de modo que “la vida humana, la existencia del hombre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en un problema” (2015, 87). Las *tensiones* se

no sólo exige una lectura detenida –a pesar de que, gracias al afán didáctico y casi enciclopédico de su autor, dé precisamente la impresión contraria–, sino que, por su condición dispersa o plural, requiere también cierto grado de elección sobre lo que constituye propiamente su contenido, lo que en el fondo dependerá del interés del lector. Nosotros pretendíamos encontrar en ella un marco definido para reflexionar sobre la técnica, y para ello hemos tenido que dar prioridad a algunas secciones sobre otras, si bien hemos tratado de otorgarle al autor el beneficio de la duda preservando la unidad (o, al menos, la continuidad) entre los distintos desarrollos que componen el texto. Si queremos hallar en la *Meditación* una base sólida para la reflexión filosófica, sea para afirmarla o para cuestionarla, no podemos sin más separar lo que más se ajusta a nuestra opinión de lo que no, relegando de entrada esto último a la categoría de tópico; eso nos llevaría invariablemente a la pérdida de matices, a una reducción de la perspectiva. Es posible que el Ortega “tópico” sea en buena medida inseparable del más “original” o “profundo”, y que sea más razonable hablar de registros entre los que el autor cambia según parece requerirlo la explicación, pero que no necesariamente llegan a representar posturas distintas. Está claro que no toda la *Meditación* se desempeña en el mismo nivel, que en algunos lugares Ortega nos ofrece una mirada al lado más filosófico, teórico de su reflexión sobre la técnica, y en otros trata de ilustrarlo con ejemplos, recurriendo a esquemas más sencillos o conocidos, o introduciendo expresiones memorables. Tanto en el Ortega más esotérico como en el más exotérico encontramos perspectivas más

fundan, en este caso, en una interpretación pobre de los conceptos orteguianos de *circunstancia*, *naturaleza* y *proyecto vital*. En contraste, F. Broncano asimila la concepción orteguiana al concepto antropológico de *cultura material*, entendido como un espacio que “está constituido por el conjunto de los artefactos, pero incluye también las habilidades de uso y diseño, los componentes simbólicos asociados y las prácticas en las que están implicados tales artefactos”, y cuya “novedad consiste en reconfigurar continuamente el espacio de posibilidades que conforma el horizonte de acción de una persona o comunidad”; desde este punto de vista “los artefactos, como las personas, no tienen esencia: tienen historia” (Broncano 2013, 20). Muestra, de este modo, que la reflexión orteguiana todavía puede encontrar posturas análogas en los debates actuales sobre la tecnología –incluso en uno como el de la ontología de los artefactos, que parece estar lejos de su alcance; aunque, por supuesto, sería ingenuo pensar que hay una correspondencia total.

favorables y desfavorables sobre la técnica: la importancia de la técnica para la vida, la apertura de posibilidades que supone, nunca está en cuestión para el Ortega “exotérico” o “tópico”, del mismo modo que para el Ortega “filosófico” u “original” la técnica no es *lo primero* (la única función determinante en la vida humana), ni deja de existir la posibilidad de que se vuelva problemática. Que el autor muestre una actitud ambivalente acerca del significado de la técnica no puede constituir un criterio válido para afirmar que el marco de su reflexión sea inconsistente o equívoco.

5. Ortega y la noción instrumental de la técnica

Con el marco de la *Meditación* en mente, vamos a tratar de aclarar la cuestión de si la filosofía de la técnica que contiene cae dentro de los límites que marca la concepción instrumental de la técnica o si, por el contrario, los desborda. Lo que está en cuestión es si para Ortega el sentido de la técnica se reduce a ser medio para un fin –por tanto, si el acto técnico es valorativamente neutral, siendo servicial a un uso libre, para el que está disponible, y remitiendo la totalidad de su sentido a una finalidad cuya determinación es extrínseca a la técnica. En principio, parece que la respuesta de Ortega bien podría ser afirmativa: al fin y al cabo, nos ha dicho que “el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella; a saber: en el empleo que da el hombre a sus energías vacantes, liberadas por aquélla”; que “la técnica no es en rigor lo primero” y que va a “hacer que el programa humano se realice” –un programa que es *pre-técnico*–, de modo que “a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir” (2015, 89-90). Parece innegable que Ortega admite la perspectiva que hace de la técnica un instrumento, un medio para un fin: la técnica está al servicio de un proyecto vital cuya determinación es, en principio, ajena al hacer técnico. No vivimos para hacer técnica, sino que hacemos técnica para vivir, y no de cualquier manera, sino de acuerdo con lo que creemos deseable. En este sentido, la técnica sólo se entiende en referencia a unas formas de vida concretas, con sus propias valoraciones y su propia percepción de lo que es problemático en su circunstancia particular. Pero, ¿es para Ortega la perspectiva instrumental de la técnica la única perspectiva posible, válida, en función de la cual hemos de juzgarla –o abstenernos de hacerlo?

Para Ortega, la técnica tiene un aspecto instrumental, pero no es *sólo* instrumental: aceptar que la técnica pueda ser considerada como medio para un fin no implica hacer de ello la sola perspectiva posible, caer en una noción ingenua, unilateral de la técnica (de hecho,

probablemente lo ingenuo sería negar rotundamente que esa perspectiva fuese válida). La reflexión orteguiana va más allá una visión ingenua de la técnica, en primer lugar, porque si bien considera esta es medio para un fin, un instrumento para la vida, también reconoce que la técnica es lo único que hace posible esa vida y, en este sentido, que dependemos de ella. No queremos vivir de cualquier forma, ni tampoco perecer, y por eso hacemos técnica; de modo que no podemos, sin más, prescindir de ella. La técnica, en cuanto que está al servicio de un programa vital, ejerce una imposición, se impone como una realidad condicionante: para vivir como queremos *tenemos que hacer técnica*, y no cualquier técnica, sino una técnica determinada.¹⁹

La consideración de la técnica como construcción de un horizonte de la acción, o como aquella porción o aspecto de la circunstancia que representa las posibilidades efectivas de acción para un individuo o una sociedad, marca la vía para la superación de una visión ingenua, parcial de la técnica. No podemos olvidar que el proyecto vital no es un término fijo: está constantemente ajustándose a una circunstancia siempre cambiante –de no ser así, Ortega podría haberse limitado a hablar de deseo o de vocación, como hace en otros tantos lugares. La función del pensamiento en la economía vital es adecuar la conducta a las condiciones que impone la circunstancia, formar y modificar *planes de atencimiento con respecto a las cosas*. Es aquí donde la técnica encuentra una forma de influir en los fines, de condicionar el proyecto. En una circunstancia de antemano transformada técnicamente en vista de unas preferencias y a unas perspectivas de problemas, el perfil de lo que es posible hacer, de lo que es deseable hacer y de lo que se debe hacer difiere

¹⁹ La misma definición de la circunstancia como *red de facilidades y dificultades* parece reflejar este aspecto de la reflexión orteguiana. En función del proyecto vital, unos aspectos de la circunstancia aparecen como facilidades y otros como dificultades; nos valemos de aquellos para anular éstos, y en este sentido parece que la circunstancia es un fondo de disponibilidad servicial al proyecto. Pero, desde la misma definición, se entiende que el ser humano depende fundamentalmente, para vivir, de la circunstancia y de la asistencia que esta le proporciona; la relación entre yo y circunstancia no es una relación de pura negatividad y mutua exclusividad.

radicalmente del de su homólogo natural –o del que pueda presentar cualquier otra circunstancia técnica particular. Aportando solución a lo que se percibe como problema, la técnica está en condiciones de alterar la misma percepción de lo que constituye una meta humana realizable e, incluso, legítima. Una persona que hereda una circunstancia de hipertrofia técnica –tal como la que recibe una cultura intelectual desarrollada– “tenderá, pues, a no hacerse cuestión de las cosas, a no sentir auténticas necesidades, ya que se encuentra con un repertorio de soluciones antes de haber sentido las necesidades que provocaron aquéllas” (Ortega 1964, V, 77).²⁰ Recordemos que Ortega admite expresamente una relación de influencia mutua entre la cultura técnica y la intelectual:

Además de pensar sobre las cosas o saber, el hombre hace instrumentos, fabrica trebejos, vive materialmente con una técnica. La circunstancia es distinta según sea la técnica ya lograda con que se encuentra al nacer. Al hombre de hoy no le aprietan como al paleolítico los problemas materiales. Vaca a otros. Su vida es, pues, de idéntica estructura fundamental, pero la perspectiva de problemas, distinta. La vida es siempre preocupación, pero en cada época preocupan más unas cosas que otras. Hoy no preocupa la viruela que preocupaba en 1850. Hoy, en cambio, preocupa el régimen parlamentario que no preocupaba entonces.

Sin haber hecho más que asomarnos al asunto nos encontramos, pues, con estas verdades claras: 1.º, toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él –parte de ellas y se mueve dentro de ellas; 2.º, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material.

He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana –que, además, se influyen mutuamente: ideología y técnica. (Ortega 1964, V, 26)

En el fondo de la filosofía orteguiana de la técnica hay una consideración acerca del potencial retórico de la técnica, entendida como un tipo de acción que produce y transforma las convicciones, desplazando el límite que separa lo que es posible hacer de

²⁰ En esta cita, Ortega se refiere a la recepción de ideas; no obstante, sirve para mostrar el paralelismo entre la recepción de las soluciones técnicas y las intelectuales.

lo que no, y lo que es propiamente cuestión de lo que no lo es; en suma, como una función esencial, fundamental de la vida humana que configura la experiencia –y, en consecuencia, los haceres humanos, la conducta– desde su misma raíz. Cabe plantear, pues, la posibilidad de que para Ortega el acto técnico tenga una dimensión ética, en cuanto que representa una conducta respecto del otro que no es valorativamente neutral – es decir, que puede suponer la imposición de unos valores sobre otros. Los efectos de la técnica se extienden más allá de lo que representa la finalidad que le es asignada –la cual podría ser tan solo una perspectiva parcial de esos efectos que, destacando los efectos deseados y refiriéndolos a un problema percibido de la circunstancia, presenta el acto técnico como una acción neutral, racional, o no problemática. Pero desde otro marco de acción o cultura técnica, que enfatice otros aspectos o efectos del acto técnico, es posible valorar el uso técnico sin que ello implique la referencia a su finalidad, que, al fin y al cabo, es tan sólo una perspectiva entre todas las posibles. Diseñar o utilizar un artefacto o procedimiento técnico, promocionar su uso por encima del de alternativas, o impedirlo, son actos cuyos efectos van más allá de los que implica la perspectiva de su finalidad o de su disponibilidad; el control de la función técnica de una sociedad por parte de un grupo particular podría constituir una forma de coacción, por ejemplo, en la medida en que genera dependencia hacia unos usos técnicos concretos integrándolos en la trama de usos sociales, convirtiéndolos en nuevas necesidades –dirigiendo, efectivamente, los esfuerzos humanos hacia ciertas posibilidades de acción sobre otras.²¹ Si queremos vivir como vivimos en la sociedad tecnológica (o en cualquiera), tenemos que vivir de acuerdo con la técnica que hace posible dicha forma de vida –tenemos que *hacer caso* a la técnica

²¹ Esto es importante, sobre todo, si tenemos en cuenta que –como señala Mitcham (2000, 43), y aparece reflejado en la sección de la *técnica del técnico*– Ortega distingue entre la perspectiva del diseñador y la del usuario.

o, como mínimo, *contar con* ella. La técnica es *producción de lo superfluo*: no sólo porque satisface la necesidad subjetiva, sino porque también la genera.²²

Ortega reconoce la autonomía de la técnica moderna respecto de los fines, y se hace cargo de ello (si bien de una forma un tanto parca) en una explicación que va más allá de visiones simplistas de la técnica como pura posibilidad vacía, como una fuerza impersonal al margen de la elección humana, o como ciencia aplicada. La autonomía de la técnica es consecuencia de su método, en el que la ciencia desempeña la tarea de construir los medios técnicos elementales que luego el ingeniero se ocupa de componer en vista al resultado deseado. Los medios técnicos preceden temporalmente a cualquier fin o función que puedan desempeñar, e incluso se podría decir que, bajo la guisa de la ciencia y en conexión con las ideologías modernas, su invención se convierte en un fin en sí mismo. Ortega muestra que, contra toda apariencia, la técnica moderna y su autonomía, lejos de ser neutrales, responden a un deseo particular de dominio superlativo sobre la circunstancia, ejemplificado por el proyecto del *gentleman*. Por desgracia, en la *Meditación* Ortega no llega a profundizar suficientemente en el vínculo entre la técnica, la ciencia y las ideologías modernas. En cualquier caso, como refleja Mitcham (2000), en la reflexión orteguiana se halla latente una crítica a los discursos modernos que presentan la técnica como una realidad neutral o netamente positiva, los cuales, desde la perspectiva de Ortega, responden a proyectos e intereses particulares. La técnica no tiene un referente de sentido natural, al margen de la invención y de las valoraciones humanas; por tanto, cualquier discurso que hable de una *esencia* o *naturaleza* de la técnica al margen de la elección y de la perspectiva que, en todo caso, esta supone –sea presentándola como un instrumento puramente neutral, como lo único determinante en la vida humana, etc.–,

²² J. Echeverría se ha percatado de este aspecto de la reflexión orteguiana, observando que “además de las necesidades naturales (respirar, comer, dormir, etc.) la técnica hace surgir necesidades superfluas, artificiales, cuya satisfacción es igualmente precisa para los seres humanos” (2000, 19).

queda reflejado como un tipo de retórica que expresa una preferencia y que está orientada a legitimar un modo o un marco particular de acción técnica sobre otros. De ahí el empeño de Ortega por desvincular la técnica del intelecto, y por socavar la idea de un talento técnico como una facultad ya dada: la técnica no refleja la realidad, sino una posibilidad humana, una posibilidad de acción –y, en este sentido, siempre tiene un *quién*. Como bien observa Echeverría (2000, 27), la técnica se vuelve cuestión no ya del ser humano contra la naturaleza, sino de humanos contra humanos. No podemos justificar de una vez por todas la técnica que utilizamos, sino intercambiar razones, establecer un diálogo sobre su uso.

6. Conclusión

En *Meditación de la técnica*, obra pionera en el campo de la filosofía de la técnica, Ortega trata de definir qué es la técnica partiendo de la pregunta por el progreso técnico. Ortega acepta este progreso como un hecho incontrovertible, evidenciado por lo que considera un cambio radical en la experiencia humana: la técnica moderna, tanto en lo material como en lo que respecta a la organización social, ha alcanzado tal punto de perfección que la experiencia del hombre medio ha pasado a ser una *experiencia de la ilimitación*, mientras que la de su análogo premoderno era la experiencia del propio límite (v. Ortega 1964, IV, 175-185). Ortega se propone explicar el progreso técnico desde un relato en el que la técnica no dependa de la moral ni del conocimiento. Por esta vía, llega a la concepción de la técnica como función de la vida humana y al relato del progreso técnico como un progreso funcional: la técnica moderna, al posibilitar un grado de dominio sobre la circunstancia muy superior al que permitía la premoderna –por tanto, un horizonte vital más amplio–, significa un progreso en la función técnica en cuanto tal. Lo distintivo de la técnica moderna no es que nos diga algo sobre lo que es el mundo, sino, más bien, que nos dice algo sobre nosotros mismos, a saber: que dependemos de la función técnica –de la construcción de un ámbito de acción, de un mundo vital– para vivir como queremos; y al mismo tiempo, que dicha función no es un factor aislado ni está al margen de nuestro control. Otra técnica es posible, pero no cualquier técnica: la invención debe guardar cierta afinidad con la cultura, con las creencias, preferencias y usos sociales dominantes. No basta con el invento: lo que hace que una técnica sea significativa es su uso.

La *Meditación de la técnica* es un texto, por lo general, coherente consigo mismo y con el resto de la producción orteguiana de madurez. Es cuestionable que se pueda hablar de “tensiones” en su núcleo simplemente porque su autor muestre una disposición más o menos favorable hacia la técnica en un lugar u otro del texto. Tampoco parece probable

que la visión de Ortega “evolucione” a medida que escribe la *Meditación*. Los aspectos “negativos” de la técnica sobre los que llama la atención Ortega en algunos puntos encuentran, por lo general, suficiente justificación en el texto –y, a menudo, son la otra cara de los aspectos positivos. Algo distinto es el hecho de que la *Meditación* refleje vagamente la sensibilidad general de su tiempo, lo que no quiere decir que Ortega fuese incapaz de arrojar sobre esa sensibilidad su propia visión crítica, quedándose con lo que en ella encontrase de valioso y desechando lo restante. Como en otros tantos casos, es la tónica lo que da pie a la posterior visión crítica, filosófica.

Sí es cierto, sin embargo, que la expresión y la estructura del texto podrían haber sido muy superiores al resultado final –y aquí es donde tenemos que recordar, de nuevo, que la *Meditación* no es un texto académico al uso. Ortega podría haber explicitado en el texto (aunque fuese *a posteriori*) que estaba haciendo uso de una estructura argumentativa inusual, como sí hace en otros textos. Pero, sobre todo, se echa en falta en la *Meditación* una terminología filosófica más ajustada y consistente y menos confusa. Por ejemplo, Ortega utiliza en muchas ocasiones *deseo*, *idea de bienestar* y *proyecto* como términos intercambiables; y en la quinta lección se detiene a explicar que *a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir* (finalidad que, además, identifica en el mismo párrafo con el *deseo original*) para explicar que *la técnica no es lo primero*, esto es, que a pesar de su enorme importancia tan sólo es una función dentro del fenómeno *vida humana*, y que hace falta insertarla en ese todo vital para comprender su sentido –lo que hace, de forma más ajustada aunque breve, en el curso casi inmediatamente anterior *En torno a Galileo*. Un uso más cuidadoso del lenguaje probablemente le hubiera servido para profundizar mejor en su propia doctrina –al menos, respecto a la forma en que se halla plasmada en el texto. Sin duda, es una pena que el autor no pudiese, o no quisiese perfeccionar el texto antes de publicarlo oficialmente.

En resumen: *Meditación de la técnica* contiene una reflexión filosófica sobre la técnica original, coherente y bien definida, que sin embargo sufre por haber sido publicada en un estado prematuro. Antes de cuestionar la integridad del núcleo de esa reflexión, tenemos que hacer el esfuerzo de identificarlo y de ponerlo en conexión con las cuestiones a las que trata de dar respuesta. Solo de esta forma es posible superar auténticamente la postura orteguiana, sea asumiéndola y profundizando en ella, o criticándola para mostrar su insuficiencia.

Referencias bibliográficas

- Alonso Fernández, Marcos. 2018a. “Las tensiones entre técnica y proyecto de vida en la *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 41: 157 - 170.
- . 2018b. “El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Armenteros Cuartango, Eduardo. 2006. “La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo”. *Argumentos de razón técnica* 9.
- Atencia Páez, José María. 2003. “Ortega y Gasset, meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica* 6: 61-95.
- Broncano, Fernando. 2013. “Artefactos y paisajes de cultura artificial”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2 (1): 19-42.
- Diéguez, Antonio. 2014. “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de estudios orteguianos* 29: 131-153.
- Diéguez Lucena, Antonio y Zamora Bonilla, Javier. 2015. “Ortega, filósofo de la técnica”. En Ortega y Gasset, José. 2015. *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*: 9-38. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dust, Patrick H. 1993. “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”. *Isegoría* 7: 123-134.

- Echeverría, Javier. 2000. "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la *Meditación de la técnica* a finales del siglo XX". *Revista de Occidente* 228: 20-32.
- González Quirós, José Luis. 2006. "La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales". *Revista de Estudios Orteguianos* 12-13: 95-111.
- . 2013. "El centauro Quirón". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 1 (1): 99-110.
- Mermall, Thomas. 2012. "Ortega contra Pero Grullo: Estrategias Retóricas en 'Meditación de la Técnica'". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 1 (1): 1-10.
- Mitcham, Carl. 1994. *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2000. "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos". *Revista de Occidente* 228: 33-52.
- Ortega y Gasset, José. 1964. *Obras Completas* (Tomos IV-VIII). Madrid: Revista de Occidente.
- . 2015. *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Queraltó, Ramón. 2012. "La innovación orteguiana en la 'circunstancia' tecnológica contemporánea. Un análisis crítico 75 años después". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 1 (1): 25-35.
- Quintanilla Navarro, Ignacio. 2013. "Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en 'La idea de principio en Leibniz'". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2 (1): 1-18.

Sánchez Cámara, Ignacio. 2012. “Razón Vital de la Técnica”. *Revista internacional de tecnología, conocimiento y sociedad* 1 (1): 37-42.

Vega Encabo, Jesús. 2012. “Técnica, Normatividad y Sobrenaturaleza: Ontología para un Mundo de Artefactos”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 1 (1): 11-24.