

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

Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, París, Francia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² *Op. cit.*, V, p. 562.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ *Op. cit.*, V, p. 605.

⁴ *Op. cit.*, V, p. 885.

⁵ *Op. cit.*, V, p. 541.

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

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

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

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

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

⁶ Siete en total.

⁷ *Op. cit.*, I, p. 748.

⁸ *Op. cit.*, I, p. 751.

⁹ *Op. cit.*, I, p. 824.

¹⁰ *Op. cit.*, III, p. 586, 588, 607.

¹¹ *Op. cit.*, IV, p. 435.

¹² *Op. cit.*, IV, p. 441.

¹³ *Op. cit.*, IV, p. 424.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 462.

¹⁵ *Ibid.*, p. 462.

¹⁶ *Op. cit.*, IX, p. 1406.

¹⁷ *Op. cit.*, IV, p. 464.

¹⁸ *Op. cit.*, IX, p. 1372.

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

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

–Pero ¿en el cielo hay focas?

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

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

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

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

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

¹⁹ *Op. cit.*, XI, p. 1381.

²⁰ *Ibid.*, p. 1387.

²¹ *Ibid.*, p. 1387.

²² *Ibid.*, p. 1390.

²³ *Ibid.*, p. 1389.

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

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

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

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

²⁴ *Ibid.*, p. 1389.

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

²⁶ *Op. cit.*, V, p. 546.

²⁷ *Op. cit.*, IX, p. 1368.

²⁸ *Ibid.*, p. 1887.

²⁹ *Op. cit.*, V, p. 569.

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

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

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

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

Sobre el Autor

Béatrice Fonck

Institut Catholique de Paris, Francia

³¹ *Op. cit.*, V, p. 583.

³² *Op. cit.*, V, p. 541; VI, p. 786.