

# Técnica, Normatividad y Sobrenaturalidad: Ontología Para un Mundo de Artefactos

Jesús Vega Encabo, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

*Resumen: En este artículo se discute la significación que tiene dentro del pensamiento de Ortega y Gasset sobre la técnica la categoría de sobrenaturalidad. Propone una reflexión en torno a su obra clásica Meditación de la técnica a partir de ideas recientes sobre la ontología de los artefactos, según las cuales un aspecto de su realidad depende del hecho de que contribuyan a la conformación de un espacio normativo de actuación. El mundo de lo artificial ha de ser visto como dotado de una dimensión de inteligibilidad normativa. Defenderé que la categoría de sobrenaturalidad no ayuda finalmente a Ortega a avanzar por este camino hacia una ontología de los artefactos, pues queda presa de una concepción tradicional de lo técnico según la cual la técnica permanece exterior a aquello que otorga valor, esto es, a un proyecto vital pretécnico. Los artefactos están así al "servicio de" este programa y están lejos de participar, a través de la experiencia práctica, en la creación de un espacio de genuinas demandas normativas.*

Palabras Clave: Ortega y Gasset, Técnica, Sobrenaturalidad, Artefactos, Normatividad

*Abstract: In this paper, the significance of the category of "super-nature" in Ortega y Gasset's thoughts on technology is discussed. The paper proposes to view Ortega y Gasset's Meditation on Technics from some recent ideas on the ontology of artifacts: these are to be considered as having a reality dependent on the fact that they contribute to shape a normative space of agency for human beings. The world of the artificial has to be viewed as endowed with a dimension of normative intelligibility. I will argue that the category of "super-nature" does not finally help to place artifacts within an appropriate ontological framework, because it falls prey of a traditional conception of technics: technics belongs to a realm that is placed out of that which provides value, that is, a pre-technical life project. Artifacts will be then thought as being at the service of this program and do not participate, through human practical experience, in the task of creating a space of genuine normative demands.*

Keywords: Ortega y Gasset, technology, super-nature, artifacts, normativity

**M**EDITACIÓN DE LA *técnica* de Ortega y Gasset es una obra que no ha perdido su vigencia. Pero, como otras obras del autor, requiere de una nueva glosa. Necesita encontrar su lugar entre nuestras preocupaciones actuales. Este es el propósito de las páginas que siguen, reconsiderar algunas de las categorías que Ortega puso en juego para pensar la técnica desde la perspectiva del tipo de mundo que ayuda a configurar, un mundo de artefactos y objetos con los que interactuamos en la vida cotidiana. Los artefactos conforman un mundo en el que cobra sentido nuestra actuación en cuanto constreñida normativamente. Pero ¿cómo es posible esto? ¿Hay algo en lo que *son* los artefactos que requiera esta forma de inteligibilidad de carácter normativo? En otras palabras,



dada una cierta imagen de la realidad como desprovista de valor, ¿cómo es posible que surja una dimensión de inteligibilidad normativa propia del mundo de lo artificial

En la primera sección, introduciré un primer conjunto de categorías orteguianas que permitan repensar la ontología de los artefactos: vida como realidad radical, circunstancia, servicialidad y actuación. Las secciones 2 y 3 se encargarán de formular el problema que suscita la necesidad de abordar la ontología de lo artificial desde una perspectiva normativa. Sugiero, a continuación en la sección 4, que Ortega ha propuesto un modo de abordar esta tensión en la *Meditación de la técnica* mediante la introducción de la categoría de *sobrenaturalidad*. Argumentaré, no obstante, que esta categoría, lejos de hacer de la creación técnica una tarea dirigida a abrir un espacio para las demandas normativas, se supedita a una realidad más fundamental, pre-técnica, a un programa vital. En última instancia, y esta será mi tesis, Ortega defiende una concepción tradicional en este punto; la técnica es exterior al valor. Procede desde fuera para realizar y ejecutar un proyecto que se fija independientemente, en la región “ultrabiológica” en la que se sitúa el ser humano. Una voluntad no constreñida por un espacio de posibilidades prácticas es incapaz de configurar un mundo de valor propio de los artefactos.

## 1

No toda ontología es ontología fundamental; no toda ontología pretende, además de identificar las categorías básicas con las que pensar la realidad, excavar hasta las raíces y descubrir la significación de esas categorías. Comience por donde comience, el filósofo se enfrenta siempre a las exigencias que impone la radicalidad del pensamiento. *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset es una obra de este tipo, en la que un fenómeno (la técnica) nos rodea, que nos es cercano, que nos es propio y, además, en cierto modo nos constituye, reclama una excursión a su subsuelo (como dice el propio Ortega). Las categorías que podrían ayudarnos a pensar, en superficie el hecho de la técnica sólo adquieren significación en el marco de un hecho más radical, ontológicamente fundamental: el modo en que un ente se inserta en otro ente; el hombre, en el “mundo o naturaleza”. Para Ortega, la “vida humana” es lo que ha de consignarse como realidad radical o última. Esa realidad “consiste en estar rodeados tanto de facilidades como de dificultades (V, 569)<sup>1</sup>. La naturaleza o circunstancia es aquel elemento de la realidad radical, la vida, que está constituido por facilidades y dificultades<sup>2</sup>, y el ente inserto en esta circunstancia no es sino un programa de ser o pretensión.

Esta idea de la *circunstancia* como red, intrincada, de facilidades y dificultades es un buen punto de partida para desgranar el universo de categorías que Ortega despliega para pensar la técnica. La noción de “circunstancia” responde bien a los restos de una inspiración biológica y naturalista en su pensamiento, según la cual sólo forma parte de la vida de un animal lo que es significativo para él. Su mundo entorno está compuesto fundamentalmente por objetos significativos. El hombre, como el *Dasein* heideggeriano, se encuentra de inmediato inserto en un mundo de cosas significativas. Ortega recoge, en sus reflexiones una cierta relectura

<sup>1</sup> Citaré *Meditación de la técnica* a partir de la reciente edición de obras completas (Ortega 2004-2010), volumen V, pp. 551-605. Este volumen también incluye el escrito “Ensimismamiento y alteración”, que será citado igualmente según esta edición (pp. 529-550).

<sup>2</sup> En las lecciones que se publican bajo el título *¿Qué es el conocimiento?* (Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1984), Ortega incluye tres tipos de categorías en la caracterización del contorno, circunstancia o mundo: forzosidades, facilidades y dificultades (p. 48). No es mi intención embarcarme en exégesis orteguianas ni reconstruir la evolución y matices de su pensamiento en este punto. La realidad es que, en *Meditación de la técnica*, las forzosidades han desaparecido, quizá no por casualidad, una vez que el lenguaje de las necesidades ha cobrado una cierta importancia.

de la inmediatez fenomenológica del mundo entorno en cuanto dado en nuestra experiencia *práctica*. Tratamos con las cosas y éstas se manifiestan en el trato, como facilidades o estorbos. El ser primario de la cosa, en general, es su *ser servicial*. O, en otras palabras, que no dejan tampoco de tener su reminiscencia heideggeriana: su ser es su *ser-para*. Ortega recuerda la idea de las cosas como *pragmata*, como “asuntos” de los que uno se ocupa<sup>3</sup>, asuntos que, por tanto, no existen en sí sino en referencia a uno mismo y a su vivir.

“Son sólo en cuanto facilidades, dificultades ventajas y desventajas para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven—su ser es un ser para mis finalidades aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan” (*El hombre y la gente*, p. 68, en Ortega [1980]).

Las cosas, en su ser primario, son *definidas* por el hecho de ser apropiadas. El que sean apropiadas es sólo posible en cuanto que tienen la capacidad de entrar a nuestro servicio. Ortega introduce una nueva categoría para aclarar el tipo de consideración ontológica que da cuenta de un mundo *para* una vida. El ser de las cosas es en tanto *actuación*. No debe ser pensado primariamente como sustancia sino como *ejecutividad*. Las cosas que me rodean y con las que trato son pura actuación sobre mí en cuanto ser viviente; pero también mi ser viviente está definido por mi ocuparme con las cosas: “Mi realidad es, pues, también puramente dinámica, funcional, ejecutiva”<sup>4</sup>.

Probablemente éste sea un punto en el que hayamos de ser cuidadosos. El tipo de actuación de las cosas sobre mí, en cuanto ser viviente, no puede ser concebido del mismo modo que mi forma de actuar sobre las cosas. ¿O quizá sí? El medio vital no es medio geográfico o físico que impone sus exigencias o que, en cuanto tal, proporciona las facilidades y recursos. Más bien, el organismo como *centro* de su mundo entorno responde activamente a la circunstancia en la que vive y tiñe así las cosas según una cierta valencia. Si las cosas “actúan” es porque, en cierto modo, responden a los valores y finalidad del ser viviente en torno al cual se ordenan. La actuación de la circunstancia sobre el ser viviente no está configurada como un puro efecto reactivo sino como un efecto referido al ser que es en cuanto dotado de una cierta *forma de vida* y una cierta unidad de acción.

Hay un aspecto que sigue creando extrañeza cuando uno reflexiona sobre la realidad del mundo de artefactos que nos rodea. Por un lado, son objetos de los que no podemos decir que sean simples receptáculos pasivos e indiferentes de nuestra acción. Por otro lado, no son genuinos centros de actuación (Vega, 2009b). De ellos no puede afirmarse que en sí mismos conforman un punto de vista que se involucra en el mundo respondiendo a demandas racionales o normativas de ningún tipo. Sin embargo, puede decirse de ellos que intervienen en la conformación del espacio de actuación humana. En torno a un artefacto se gestiona una práctica, una actividad teleológicamente orientada y un cierto juicio sobre lo que es apropiado. Los artefactos nos proporcionan un primer punto de entrada al desempeño práctico con el mundo; éste no aparece como un mero objeto de estudio cuyo comportamiento puedo predecir y explicar sino que se manifiesta esencialmente, como exigiendo cierta respuesta de nosotros, quizá incluso como *dotado de valor*. Y la cuestión es entonces: ¿cómo es posible que los artefactos sean aspectos fundamentalmente normativos que constriñen nuestras ac-

<sup>3</sup> Así lo recuerda en los textos que componen lo que fue publicado tras la muerte de Ortega como *El hombre y la gente*. Véanse las páginas 59-60 de la edición de Paulino Garagorri (Ortega, 1980).

<sup>4</sup> Véase de nuevo *¿Qué es conocimiento?*, en las páginas 120 y 122 de la edición citada.

tuaciones? La respuesta más inmediata, que podría incluso encontrarse en los mismos textos de Ortega, es la que nos dice que los artefactos componen un mundo donde cobra sentido nuestra actuación. ¿Hay algún modo de que esta respuesta cobre plausibilidad filosófica

## 2

El mundo entorno del que nos ocupamos manifiesta una sorprendente uniformidad en cuanto dotado de valor pragmático. Su *realidad pragmática* es homogénea. El espacio de la naturaleza y el espacio de los artefactos comparten esta realidad más básica y fundamental que se revela en el trato con los objetos. Según Ortega, tales objetos no pueden aún ser considerados “cosas” en un sentido sustantivo. Como hemos visto, el ser de toda realidad pragmática es funcional, operativo o “ejecutivo”. Un punto de partida como éste deja sin vigencia una clara delimitación naturaleza/cultura; el contorno de la vida no es, para el hombre, *natural*, pues está sometido a sus fines. Según esta concepción, árbol, animal o río, lámpara, mesa o libro, comparten la misma realidad funcional.

Es cierto que la distinción naturaleza/artificio ha dado lugar a enconadas disputas. Muchos son los que reniegan de la distinción por razones muy diversas. Sin duda, sería difícil proponer respuestas ontológicas estables y no sometidas a innumerables contraejemplos. Por mi parte considero que buena parte de las dificultades para abordar la diferenciación interna de los objetos que componen la circunstancia en la que me hallo depende de un criterio excesivamente laxo ligado a la idea de intervención humana. A nadie se le escapa que hay intervenciones humanas que serían intuitivamente consideradas como irrelevantes a la hora de negar el carácter estrictamente natural de un proceso, un evento, un organismo, una sustancia o un objeto. Por otro lado, sería necio negar la posibilidad de que un mismo elemento pudiera ser clasificado en las respectivas categorías de lo natural y lo artificial. Algunos organismos modificados genéticamente o algunas sustancias químicas o nuevos materiales podrían contar entre ellos.

Aunque para muchos el debate en torno a la distinción naturaleza/artificio es menos decisivo de lo que pudiera parecer y abogan por arrinconarlo, creo que hay aún motivos para no renunciar a él. Su interés deriva del hecho de que su posible resolución involucra algo más que una categorización y compartimentación —que responde a nuestras prácticas convencionales— de los seres que componen el mobiliario del universo. Tiene que ver esencialmente con las formas de inteligibilidad de la realidad y el tipo de descripción del mundo que es legítimo en cada caso. Yo vinculo la cuestión de lo natural y lo artificial a un problema más general sobre cómo pueden ser concebidos los artefactos en cuanto insertos en un espacio normativo.

En el fondo, esto es consecuencia de la aceptación de un presupuesto metafísico que ha adquirido su vigencia en la edad moderna y que da forma general a nuestro pensar sobre la naturaleza. Es la idea, codificada por Max Weber, del desencantamiento del mundo. Según esta imagen, el mundo (natural) está metafísicamente desprovisto de valor. No hay valores intrínsecos en la naturaleza. Si la ciencia nos proporciona una descripción verdadera de la realidad natural, esta descripción no puede hacer mención alguna de fines, sentidos, valores o normas. La tesis del desencantamiento del mundo otorga un marco general para pensar la naturaleza y adopta después muy distintas traducciones metafísicas: una de ellas traza una imagen de la realidad natural como materia bruta; otra la describe como espacio donde rigen leyes; y una tercera la identifica con un encadenamiento de causas y efectos. Pero lo esencial es que la inteligibilidad del mundo natural excluye, como tal, una descripción donde el vocabulario de la significación o de la normatividad deba aplicarse.

En contraposición a esta exigencia subyacente a nuestra concepción del mundo natural, parece cierto que el espacio que ocupan los artefactos en la configuración de nuestro mundo no es el de un ámbito del puro “ser” de las cosas que entran en relaciones sometidas a leyes y que no pueden ser descritas sino en cuanto desprovistas de valor. Al contrario, se sitúan en un espacio donde la dimensión normativa ha cobrado vigencia, donde la referencia a fine y valores forma parte de una descripción adecuada de aquello que tales objetos son. Mucho avanzaríamos si se contemplara la diferenciación de lo natural y lo artificial desde lo que algunos considerarían una dicotomía más fundamental, la de lo descriptivo y lo normativo. Recordando una observación de Herbert Simon (1981), en su clásico *The Sciences of the Artificial*, al ingeniero y al diseñador les ocupa no cómo son las cosas sino cómo *deben ser*, y continúa: lo que deben ser en vistas a alcanzar ciertos objetivos y a que funcionen. Aunque no sea sino bajo esta forma de normatividad ingenieril, los artefactos han de caracterizarse a partir de aquello que les es apropiado según ciertas características de diseño.

Repito, no es éste un tema que se resuma en una diferente clasificación de los objetos que componen el mundo. Nos enfrentamos a dos modos diferentes de considerar al mundo en cuanto tal. Heidegger, de nuevo en *Sein und Zeit*, fue muy consciente de ello, y al iniciar su reflexión sobre el carácter mismo del mundo se pregunta por lo que debe guiar la pregunta ontológica básica; el ontólogo puede tomar como punto de partida la relación tanto con las cosas naturales como con las que denomina cosas “dotadas de valor”, cosas con las que interactuamos de manera inmediata y regular (Heidegger 1929/2003, & 14). En cierto modo, Ortega asume que la reflexión ontológica sobre el mundo o la circunstancia, y sobre el ente que se abre a tal mundo y le dota de sentido, debe hacerse desde el espacio de “significatividad” que representan los objetos artificiales. La clave está entonces en la concepción que cada filósofo esté dispuesto a ofrecer de cómo se constituyen tales espacios de significatividad. Esto debe sustentarse inevitablemente en una explicación del modo en que se articula la actuación en ese medio, mundo o circunstancia en el que tratamos con las cosas. La técnica es, sin duda, un aspecto nuclear y consustancial a la actuación humana en el medio y podría, en principio, contribuir a generar un ámbito de sentido. Ortega ha de decir algo sobre el papel que desempeña la técnica en esta construcción de significación a través de un mundo de artefactos.

### 3

No obstante, cabe preguntarse si asumir sin más la validez del diagnóstico que se esconde tras la asunción metafísica del desencantamiento del mundo es filosóficamente aceptable. Es, sin duda, la consecuencia (y quizá el presupuesto) del surgimiento de la ciencia moderna y del tipo de inteligibilidad de la naturaleza que ésta conlleva. Para algunos, y seguramente Ortega se encontraría entre ellos, tal asunción no es, sin embargo, inevitable. Sólo es un resultado que deriva de un modo particular de habérselas con el mundo, según su propia jerga. Pero es igualmente cierto que renunciar a delimitar claramente las características propias del modo de inteligibilidad que la ciencia inaugura sería un modo de dar al traste con logros irrenunciables del pensamiento moderno<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Hay una íntima conexión entre el proceso de desencantamiento del mundo, el surgimiento de la ciencia moderna y el derrumbe de imágenes metafísicas y religiosas comprensivas como marco explicativo básico. Sería descabellado intentar explicar las complejas interacciones entre estos fenómenos históricos e “ideológicos”. No obstante, es importante recordar que no parece opcional ya para nuestra cultura hacer de la forma de inteligibilidad “científica” de la naturaleza un modo más, entre otros, de entender el mundo natural.

En nuestros días, John McDowell (1996) ha propuesto una caracterización de la inteligibilidad proporcionada por la ciencia en los siguientes términos: un fenómeno es así inteligible en la medida en que está gobernado por la ley natural. Pero la cuestión crucial es si lo natural como tal ha de ser identificado con aquello que se hace inteligible sólo de este modo. Si identificáramos lo natural como el reino de la ley, nos dice McDowell, la experiencia (perceptiva o práctica) del hombre—sometida constitutivamente a la expresión de la espontaneidad conceptual— pasaría a representar un aspecto extra-natural o supra-natural de nuestro ser en cuanto vivientes. En el fondo, sacar la espontaneidad de la naturaleza es el núcleo del desencantamiento, sea o no esta espontaneidad entendida como un aspecto de la immanencia divina en el mundo o como un rasgo derivado de la creación libre de la racionalidad humana. La cuestión es, entonces, si los artefactos pueden concebirse como un aspecto de la realidad en el que se ejerce la espontaneidad conceptual.

No cabe duda, sin embargo, que hay aún una cierta imagen del mundo técnico y de los artefactos que es perfectamente coherente con la imagen del desencantamiento. Esto no es casual, por otro lado. El naturalismo puede aún jugar sus bazas en esta dialéctica. Los componentes de este mundo del que nos ocupamos (en particular los artefactos) han de ser vistos esencialmente como instrumentos o medios que se someten, pasivamente, al uso, al servicio de quien está en disposición de aprovechar su potencial. Según esta imagen, los objetos artificiales en cuanto medios, son neutros valorativamente. Si valor hay en ellos, éste deriva de aquellos usos, y por consiguiente de las finalidades para los que la voluntad del hombre los ha puesto en juego. La racionalidad y/o moralidad deriva de los fines y propósitos autónomamente designados por quienes hacen uso. Para el que denominaré “instrumentalista”, la realidad como tal es ajena a cualquier consideración valorativa (o de fines y se presenta como espacio abierto de elementos de disponibilidad para la satisfacción de deseos y de preferencias que se determinan con independencia de la interacción misma con los objetos. El instrumentalista toma un artefacto como tomaría cualquier otro objeto natural en la medida en que sobre ambos proyecta una cierta noción de disponibilidad práctica que hace que el objeto quede determinado *en cuanto tal o cual objeto* (Vega 2009b).

Para el naturalista, el mundo, natural o artificial ha de ser básicamente concebido como un espacio de *oportunidades* que contribuirían a aumentar la probabilidad de satisfacer, con mayor o menor esfuerzo, un conjunto de deseos. El mundo proporciona así medios cuyo valor puede ser medido en términos de la probabilidad calculable de satisfacer ciertos deseos y de conseguir ciertos fines (Bilgrami 2010). Aunque las *oportunidades*, en cuanto tales, no pertenezcan a la descripción propia del reino de la ley natural, no cabe duda de que lo normativo o lo valorativo sólo encuentran acomodo en cuanto que derivan de una conjunción adecuada de las preferencias humanas y de los medios para satisfacerlas. Uno de los elementos de ese mundo entorno, de la circunstancia en que se despliega la vida, podría ser descrito entonces como aquello que contribuye en mayor o menor medida a satisfacer deseos (o necesidades, pues éstas puede ser consignadas fundamentalmente como disposiciones que se imponen subjetivamente en una cierta circunstancia natural para tal ser viviente).

Podemos explotar una metáfora heideggeriana, sobradamente gráfica para dar cuenta del problema al que nos enfrentamos: el naturalista no ha hecho sino desollar al mundo para después revestirlo de una piel, superficial de valor. La concepción del naturalista propone un mundo que estaría meramente revestido de valor, pero que en sí mismo no contiene nada que requiera racionalmente actuación. ¿Cabe describir el mundo como un ser ahí sobre el que arrojamos una capa de valor o significado? Pero ¿en qué consiste el valor que atamos a las cosas? ¿Cuál es la fuente del valor?

Quizá sea bueno en este punto hacer balance argumentativo y formular con claridad cuál es el problema al que nos enfrentamos. En cierto modo, la inspiración fenomenológica que toma como fundamento el trato práctico con los objetos en nuestro entorno nos sitúa de lleno ante la necesidad de una caracterización normativa de lo que es “esencial” de ser tal o cual artefacto. El ámbito de lo artificial obtiene una descripción adecuada únicamente en términos normativos. Esta idea, que permite reconsiderar la tradicional diferenciación entre lo natural y lo artificial requiere a su vez de una explicación de cómo tales objetos—si uno quiere mantener, por un lado, cierta concepción ligada a la inteligibilidad del mundo natural y, por otro lado, la insoslayable inteligibilidad normativa del ámbito de lo artificial—so lo que son por participar como elementos al interior de actuaciones normativas. Corremos siempre el peligro de hacer de la “esencia” normativa de lo artificial un trasunto de una realidad extranatural que constituye el espacio valorativo y normativo como tal. ¿De dónde procede la fuente de valor que, en cierto modo, “inhiera” en los objetos artificiales en la medida en que son elementos de nuestras prácticas y actuaciones?

En el resto de este artículo voy a mostrar cómo Ortega y Gasset se enfrenta a estas preguntas en su pensamiento sobre la técnica. Puede decirse que la categoría de *sobrenaturaleza* representa un genuino esfuerzo por comprender el verdadero modo de ser de los artefactos, en tanto que elementos de un mundo u horizonte vital en el que se desarrolla la forma de vida del hombre. No obstante, mostraré igualmente que en última instancia Ortega recae en una concepción muy arraigada según la cual la técnica es ajena y exterior a los fines en los que se expresan valores y demandas normativas genuinas<sup>6</sup>. La *sobrenaturaleza* da cabida a lo extra-natural en la circunstancia propia del ser viviente humano, pero sólo el programa vital—un ámbito de invención de nuestros deseos o de determinación previa de nuestra voluntad—constituye lo propio de este ser “ultra-biológico”, esa anomalía de la naturaleza que es el hombre (VI, 813).

#### 4

Nuestro problema es el siguiente: una concepción desencantada de la naturaleza está a punto de hacernos perder una posible explicación de que nuestra experiencia práctica con el entorno pueda ser expresión de nuestra espontaneidad y de nuestra libertad, y se convierta así en un espacio de demandas normativas a las que hemos de responder. Esto mismo desvirtuaría un primer acercamiento a la ontología de lo artificial pues en relación a lo que son los artefactos no podemos sino remitir a actuaciones apropiadas o inapropiadas. Ortega toma como punto de partida de la reflexión ontológica el conjunto de objetos cuyo ser es primariamente ejecutividad, y estos objetos se dan como “valencia”, como facilidades o dificultades. Parecen así dotados de valor para el ser viviente, pero ¿cómo explicar esta estructura de valor que es “esencial” para este mundo de artefactos?

Retomemos el hilo del pensamiento orteguiano en *Meditación de la técnica* para ver si nos puede iluminar en este problema. Entre las categorías filosóficas que Ortega introduce para pensar la técnica destaca la de *sobrenaturaleza*, una categoría que apenas aparece en sus escritos, pero que tiene un papel desde mi punto de vista importante en *Meditación de la técnica*. La *sobrenaturaleza* es el resultado de la creación técnica. Su función y caracterización es dual: por un lado, es el producto de la “reacción enérgica contra la naturaleza” (V, 558), de una reforma impuesta por el hombre a la naturaleza; por otro lado, es una *nueva* naturaleza sobrepuesta, la circunstancia en que transcurre la vida humana. Es obvio que el

<sup>6</sup> He criticado esta forma de concebir la técnica, en la que los fines se determinan con independencia de los “medios” o posibilidades de acción técnica, en mi libro *Los saberes de Odiseo. Una filosofía de la técnica* (2010).

sentido de “naturaleza” no puede ser aquí el mismo. La naturaleza como circunstancia, como entorno, no es equivalente a la naturaleza como aquel conjunto de necesidades a las que hay que responder y que se imponen como inevitables. El hombre es y no es un ente forzado a existir en la naturaleza. Lo es, en la medida en que hay que hacerlos impuestos biológicamente. No lo es, en la medida en que es un animal que *transciende* la realidad natural. Según esta lectura, la sobrenaturaleza configura así un espacio de transcendencia *más allá* de lo natural.

La forma de vida humana no se despliega en la naturaleza sino en la sobrenaturaleza. Es esa, genuinamente, nuestra circunstancia. En este espacio, las necesidades no son impuestas por las fuerzas que actúan sobre el organismo sino que son libremente asumidas y, así, creadas “por un acto de voluntad” (V, 555). Esta nueva circunstancia, o sobrenaturaleza, es el resultado de la adaptación de la naturaleza a necesidades autoimpuestas. Sin duda, en este punto, Ortega no hace gala de una gran coherencia cuando a renglón seguido insiste en que las necesidades se presentan como algo forzoso y penoso, como algo negativo. Su antropología abandona en este punto una cierta imagen biológica del mundo circundante (en cuanto *Umwelt*) centrado en un organismo que es núcleo de “valores” vitales, con sus “normas” de apreciación de las situaciones. La vida “normal” del organismo se desarrolla en *su* medio, al cual responde activamente y al cual se acomoda. Para el ser viviente, el medio no es exterior a su vida<sup>7</sup>. Lo significativo es aquello que forma parte de la vida del animal y, por consiguiente, éste no *percibe* aquello con lo que interactúa en su mundo circundante como *necesidad*. Esta imagen, derivada de una cierta lectura de Von Uexküll y que tanta influencia tuvo en el pensamiento de Ortega (Benavides Lucas, 1988), justifica el tono valorativo hacia lo que rodea al organismo viviente en cuanto que compone una red de facilidades y/o dificultades.

Pero esto no puede describir la que es genuina circunstancia humana, de la que cabe decir que forma una cierta unidad con su existir. Sólo en principio la sobrenaturaleza proporcionaría esa acomodación. Como afirma Ortega en su obra posterior *En torno a Galileo*, a través de la fabricación de instrumentos y la formulación de interpretaciones, buscamos asegurarnos la vida. “Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos—como una balsa en el mar proceloso, enigmático de la circunstancia—es el mundo, horizonte vital” (VI, 388). Siempre hay, no obstante, una dimensión de la circunstancia, sea natural o “sobrenatural”, a la que no nos acomodamos. Esto genera dos momentos que intervienen significativamente en la comprensión que Ortega tiene del fenómeno de la técnica: en primer lugar, el descubrimiento de la necesidad en cuanto negatividad, como resultado de asumir que la circunstancia nos es ajena; en segundo lugar, el aprovechamiento de una capacidad de retirarse de la circunstancia y “ensimismarse”. Ahora la técnica puede ser vista como aquel conjunto de actos que responden a las necesidades a partir de un acto previo de poner en suspenso su urgencia. “El ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente” (V, 569)<sup>8</sup>. En su posterior obra *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega insistirá en este desajuste, propio de un ser anómalo y enfermo que “anda por ahí flotante como un ente no natural” (VI, 813), un ser que no pertenece, y que no se acomoda, al mundo *natural* inmediato<sup>9</sup>. Una de las claves para entender las dificultades orteguianas a

<sup>7</sup> Una discusión muy elaborada sobre la relación del organismo con su medio se encuentra en la obra de G. Canguilhem (1971).

<sup>8</sup> Podría también decirse que tampoco el ser del hombre coincide plenamente con su sobrenaturaleza. Ésta ayuda a configurar ese aspecto de la circunstancia que constituye su mundo y horizonte de vida, pero nada en las observaciones orteguianas excluye que esta “sobrenaturaleza” también nos aparezca como ajena.

<sup>9</sup> Recuérdese que la categoría de *naturaleza* es para Ortega, en sentido primario, una interpretación, y que no existe la naturaleza en cuanto tal.



la hora de proponer una ontología (fundamental) para los artefactos reside en dar cuenta de este extrañamiento que hace que un ser, en continuidad con la naturaleza, sea al mismo tiempo “antinatural”. ¿Qué se quiere decir con ello?

La circunstancia que es naturaleza superpuesta, que cubre y oculta sin duda el repertorio primitivo y biológico de haceres, se configura como el resultado de una reacción *contra* la naturaleza que, a su vez, se fragua en un movimiento básico de retirada, de entrada en uno mismo. El pensamiento de Ortega en este punto es fluctuante. Un mundo entorno teñido de valencia promueve la idea de una cierta homogeneidad que ahora se trastoca en una radical heterogeneidad y lucha, enfrentamiento que instaura un radical “extrañamiento” y un necesario “ensimismamiento”. En el extrañamiento, la circunstancia *actúa* imponiéndose sobre el ser viviente, le obliga incluso a “actuar mecánicamente”. Pero si esto es así, entonces no es verdadero ocuparse de las cosas, aquel en que se manifiesta plenamente según su valencia positiva o negativa. El ensimismamiento, por otro lado, suspende la ocupación directa con las cosas, da la espalda al mundo y permite que uno se ocupe de sí mismo, en un mundo interior (V, 535). El genuino ocuparse de las cosas, e involucrarse activamente con ellas, queda así de nuevo en el aire.

Pero ¿proporciona el mismo Ortega herramientas para una lectura diferente del papel de la sobrenaturaleza? Curiosamente, el ensimismamiento sólo es posible para un ser que ya tiene a su disposición un ámbito en el cual refugiarse de la presión de la natural circunstancia, a la que se sobrepone. Pero ese ámbito sólo es posible a su vez por el hecho de que el hombre es capaz de aprovechar *creativamente* tales momentos de ensimismamiento. Esta capacidad de ensimismarse es condición de posibilidad de la creación de un espacio de objetos técnicos que son, a su vez, condición de posibilidad del ensimismamiento como tal. El principio que gobierna la posibilidad de la técnica, en cuanto conjunto de actos y de quehaceres que se superponen a la circunstancia natural, es anti-natural, ultra-biológico, como gusta decir Ortega en algunos momentos (V, 538). “En estos momentos, extra o sobrenaturales de ensimismamiento o retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos” (V, 557). Existe, paradójicamente, una íntima conexión entre el espacio creado que constituye nuestra sobrenaturaleza y el mundo interior al que nos retiramos. La concepción orteguiana hace de la sobrenaturaleza el gozne que sostiene la posibilidad de que lo extranatural del hombre tenga cabida en un mundo. La sobrenaturaleza es una “zona de pura creación técnica” (V, 598) que *media* entre el ser del hombre y el ser de la naturaleza, no ahora como circunstancia vital sino como aquello que resiste, hostil y destructora.

Ahora bien, como hemos visto anteriormente, necesitamos igualmente dar cuenta de cómo se configura el ámbito de la sobrenaturaleza y determinar si en él se manifiesta demandas normativas ligadas a nuestra actuación. Y, en especial, querríamos saber de qué modo la técnica, el diseño y producción de artefactos, contribuye a dar forma al espacio “sobrenatural” en que se desenvuelve lo más genuino de nuestro existir. Cabría decir que, para Ortega, la *realidad* de la sobrenaturaleza no está en último término configurada técnicamente. Quizá sea éste el aspecto más sorprendente en el planteamiento orteguiano; puesto que, después de proporcionar las herramientas conceptuales para pensar un espacio de “segunda naturaleza” donde la vida valorativa y normativa del hombre pueda cobrar sentido, da marcha atrás y hace de la sobrenaturaleza un ámbito donde se responde únicamente a un “deseo originario” que ha de gobernar la actuación. Ese ámbito es genuinamente *supranatural* porque responde a lo que es un proyecto de vida, a una pretensión, a una aspiración. Lo primero no es la técnica: Ortega es explícito en este punto. El ser del mundo de artefactos que constituye la sobrenaturaleza en la que se inscribe la realidad vital del hombre se configura en términos de un programa o proyecto; adquiere su peculiar perfi de *realidad normativa* con la que nos

encontramos en referencia a esta pretensión. El mundo o circunstancia que es la sobrenaturaleza está impregnado de la “sustancia ideal” del propio hombre (V, 537) y, en ese sentido, podría devenir (idealmente) su propio mundo interior.

Poco dice Ortega en *Meditación de la técnica* sobre cómo se fijó este proyecto<sup>10</sup>. El ser del hombre es pura posibilidad de ser. Su tarea es realizar esa posibilidad, y la tarea es técnica. Sus esfuerzos son técnicos, de autofabricación. No obstante, la finalidad a la que se ordena es ajena a la técnica; es pre-técnica, es una invención previa de nuestras “necesidades” (las voluntariamente asumidas) y de nuestros deseos. Entonces, el ser del mundo artificial se tiñe normativamente en referencia a esta finalidad que hemos inventado. La invención de la vida es la condición de posibilidad de la realidad de la técnica. Como en el viejo finalismo el término *ad quem*, el programa vital, explica el movimiento desde la naturaleza a la sobrenaturaleza y el sentido de la actuación que la crea. El orden es claro: el proyecto suscita la técnica; la técnica reforma la naturaleza (V, 579).

## 5

La invención fundamental es pre-técnica; concierne a los deseos; el hombre ha de saber desear. Un deseo no es algo que uno meramente tiene o que le ocurre; los deseos son algo que formamos, y que formamos según *razones*. Podemos criticarlos, evaluarlos, hacernos responsables de ellos. Un deseo, en el fondo, responde a aspectos valorativos que descubrimos en la realidad. Que algo sea deseado tiene una íntima relación con que sea considerado como valioso, al menos si el deseo está animado por una posible consideración a su favor, sea o no reflexiva.

Ortega es parco en declaraciones sobre la naturaleza de los deseos y su conformación racional. “[H]ay una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original” (V, 575). Saber desear conforma el programa de vida. Cualquier deseo ha de acomodarse al perfil de hombre que queremos ser. ¿Cómo nos comportamos ante este deseo radical, ante esta raíz que es condición de posibilidad de la propia técnica, que la precede y la explica? La *Meditación de la técnica* no es aquí suficientemente explícita, pero ofrece en esbozo un par de sugerencias que, desde mi punto de vista, no dejan de ser controvertidas y resumen con claridad el conflicto en el que se ve envuelto su pensamiento.

La primera de estas sugerencias la expresaría así: el deseo no corresponde a nada en sí deseable sino que es resultado de la pura *voluntad* de ser del hombre. Arraiga, si acaso, en un centro de fuerza que constituye una perspectiva, intuitiva y pre-reflexiva una estructura previa de valor y estimación.

La segunda podría rezar del siguiente modo: el programa de vida es una obra de *imaginación* que nos toma como personajes, figura fantásticas e irreales; el aspecto de transcendencia de la vida humana es expresado plenamente en la autonomía de los universos de ficción.

La vida es vida inventada. Como *leitmotiv*, esta idea aparece en *Meditación de la técnica* en momentos cruciales. La vida es novela, una narración en la que el yo es un personaje fingido imaginado. Es ese un espacio donde no hay ya *constricciones* que procedan de la naturaleza (V, 567) o, en general, de la circunstancia. Según esta imagen, ¿cómo podría contribuir un entorno de artefactos a instaurar demandas normativas propias de una actuación racional gobernada por deseos si éstos se determinan únicamente de manera imaginada o fingida. Seamos claros. La técnica nada tiene que decir aquí. La novela se narra sin su con-

<sup>10</sup> La sección siguiente, no obstante, quiere ser un primer esfuerzo por responder a cómo se configura este ámbito “pre-técnico” que explica, en última instancia, la realidad de la sobrenaturaleza (artificial)

curso; el personaje no se moldea en un mundo que constriñe y da sentido a sus acciones. Es más, que sea éste y no otro el mundo que nos rodea, un espacio de artefactos denso y rico en posibilidades de ser, no es algo que por sí mismo conforme nuestro programa vital. Éste es, ante todo, respuesta creadora y artística que reflej y constituye en sí misma una valoración. Todo lo más la técnica dispone de objetos, medios o recursos para satisfacer esa necesidad vital de ser, aquello que fingimo ser; nos ahorra tiempo, nos permite “vagar” por entre las fantasías que pueblan nuestro mundo interior.

El veredicto ante la técnica contemporánea no puede, entonces, ser otro que el que Ortega sugiere un poco más adelante en *Meditación de la técnica*. Como estadio fina en el extraño recorrido que Ortega nos propone para trazar la evolución de la técnica, el momento en que el hombre adquiere conciencia clara de su capacidad de transformación y de reforma de la naturaleza marca igualmente el momento de un vacío de la vida. El filósofo clama: “De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–, es incapaz de determinar el contenido de la vida” (V, 596). Curiosamente, la conciencia de la ilimitación de la técnica no restituye las posibilidades técnicas a una imaginación capaz de delimitar un proyecto de vida o un programa de ser, un marco normativo desde el cual actuar, una perspectiva sobre la realidad. “Llena de posibilidades” denota aquí no más que una conciencia formal de la técnica como fondo de recursos que podemos movilizar a voluntad. Como decía, este veredicto no debería sorprendernos; la técnica es, desde un inicio, incapaz de contribuir esencialmente a fija el espacio normativo en que se mueve la perspectiva sobre el mundo que constituye nuestro proyecto de vida.

No puede esgrimirse, en este punto, que el mero hecho de que la técnica sea consustancial al hombre–pues sin ella no podría “vagar” por los espacios de la imaginación donde se configu su perspectiva sobre el mundo, su estructura de significado–hac de ella una fuente de valor que colorea la forma de vida que podríamos considerar *naturalmente* humana. Recuérdesse que el perfil del existir humano, en contraposición a la existencia animal acomodada a su circunstancia natural, se delimita no tanto a partir de su condición de ser fabricante de instrumentos sino a partir de ser capaz de formar un proyecto de vida (V, 587). Lo que inspira, humaniza y da sentido a la inteligencia técnica, y aquellos productos que componen la sobrenaturaleza que hace posible el existir humano en cuanto tal, no es nada técnico; lo técnico (y sus productos) se define siempre por un estar “al servicio de”. Por eso, si uno quiere explicar la variabilidad de técnicas, y el rostro que muestra cada cultura, debe mirar ante todo al proyecto de vida que anima y dota de valor a lo que le rodea. La técnica permanece exterior a lo que otorga valor. Y esto es básicamente así porque mi desear 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. Puede constituirse plenamente como proyecto de un ser, imaginado, fingido novelado, que lo impone como su voluntad.

## 6

*Meditación de la técnica* es una obra plena de sugerencias; en sus páginas se respira el aliento de un pensamiento radical que promete descender al subsuelo de la técnica, a aquello que la da originariamente sentido. En cierto modo, las categorías orteguianas para pensar la técnica, categorías como vida, actuación, mundo o sobrenaturaleza adquieren su verdadera significació en una idea del hombre como “pura posibilidad imaginaria” (V, 572). La técnica le es esencial, pero no porque sea en ella y a través de ella como descubra aquello que quiere ser y que es deseable ser. Le es esencial únicamente porque de otro modo su voluntad de ser se quebraría y quedaría en suspenso su existir mismo.

Si algo caracteriza *Meditación de la técnica* es por trazar varias líneas de pensamiento que dibujen un cuadro en tensión, inestable. Su núcleo lo compone una antropología según la cual el hombre, cual “centauro ontológico” (V, 570), se sitúa en un ámbito natural y supranatural a un tiempo. Me atrevería a decir que el texto de Ortega está lejos de elucidar cómo está configurado el ámbito de la naturaleza. Según una primera caracterización—no difícil de rastrear en el ensayo—, la naturaleza es circunstancia en la que nos encontramos y cuyo ser primario es constituir un sistema de facilidades y dificultades. No obstante, la posibilidad de que el ser viviente fijara la valencia de aquello en lo que actúa y que actúa en él está en función de que esta naturaleza no le fuerce y no lo someta a sus dictados. Eso significa que “natural” está desempeñando un segundo papel en la reflexión orteguiana: como aquellos aspectos que constituyen forzosidades, imperativos biológicos, urgencias de cierto tipo.

Estas observaciones en torno a la categoría de naturaleza dan lugar, al menos, a dos posibles líneas de pensamiento que, desde mi punto de vista, son difíciles de conciliar y dar lugar a concepciones filosóficas de la técnica muy diferentes. La primera sugiere una lectura como la siguiente: sin duda, el hombre ha de enraizar su vida, su proyecto, en una circunstancia; esta circunstancia es ya, *ab initio*, sobrenaturaleza, espacio abierto de artefactos y objetos culturales respecto de los cuales no puede decirse que el hombre se sienta ajeno y presenten un aspecto negativo. De ello, en cuanto que constituye su primitivo y pre-reflexivo trato y ocupación con el mundo, no necesita distanciarse. En este sentido, podría permitirse la expresión de que el hombre *es* su circunstancia, del mismo modo que el organismo vivo es el mundo entorno al que responde *significativamente*. La sobrenaturaleza adquiere realidad plena a través de aquellas actuaciones que conforman el espacio de relaciones de ciertos agentes intencionales con objetos artificiales. Esta línea podría haber conducido a Ortega a un doble reconocimiento: que son las prácticas, como unidades mínimas de inteligibilidad, las que otorgan sentido a la actuación humana y a los objetos que nos habilitan (en sentido genuino) a tal actuación, es decir, que tanto los artefactos como los agentes son lo que son respecto a las prácticas propias de una forma de vida particular; y que la creación de una sobrenaturaleza, configurada ya normativamente como ámbito en el que adquieren sentido acciones y artefactos, nos arroja quizá fuera del Paraíso, pero no de la *naturaleza*.

Sin embargo, una segunda línea de pensamiento (de raíces idealistas y fáusticas) pone el énfasis en la lucha a muerte *contra* la naturaleza, en la distancia que aleja su pretensión de ser del ser de la naturaleza. Por ello, los *actos* que conducen a crear un espacio donde alojar el excéntrico ser (V, 574) que es el hombre—en sus enfáticos términos— se fundan en última instancia en la porción extranatural y ultrabiológica de su existir. Es más, mi circunstancia ampliada, con todo lo que la puebla, “natural” o “artificial” aparece como aquello respecto a la cual no puedo elegir, lo que se me impone. Su ser fenoménico, podría decirse, es el de la imposición; no forma parte de su *invención* más propia, la del propio programa de ser. Como mucho, la técnica adviene desde fuera a colaborar en la ejecución y realización del tal programa. Pero no contribuye a constituirlo en lo que tiene de más esencial: satisface necesidades, ahorra esfuerzos, sirve al bienestar. El programa deriva, sin embargo, de un retiro en el que se instaura la invención fundamental, no técnica.

Se dirá que esta lectura es poco caritativa con las intuiciones orteguianas, profundas y ajustadas a la pregunta que cuenta: la condición ontológica en que la técnica, como conjunto de actos, cobra sentido. Ortega respondería cabalmente que esta condición ontológica es la de un ser que por no ser (o ser pura posibilidad) no puede sino esforzarse en ser, y que para llegar a ser no puede sino emprender una tarea extranatural, una excursión por el sí mismo y por sus ansias de ficción. Sin duda. Pero, en esta tarea, 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. La pierde, de hecho, pues queda reducida a liberar energía humana para vagar en los espacios de la fantasía. Se me responderá: sin pasar por la fantasía, el hombre no sería capaz de sus hallazgos técnicos, de crear sus procedimientos. Pero no es ésta la función que da sentido y valor a la capacidad técnica como tal; la fantasía es ante todo, primariamente, creadora de proyectos vitales. Esto oculta, como he dicho, esa función primera de la técnica, que es la de ayudar a configura el proyecto vital mismo. Ortega pasa como de puntillas por el verdadero problema que plantea la técnica, el de responder a cómo el acto técnico contribuye a configura el espacio de artefactos y actuaciones en que descubrir caminos, inciertos, para instaurar condiciones en que vivir nuestra libertad. Lo diría así: a Ortega le faltó, en su *Meditación de la técnica*, contrarrestar un exceso de nietzscheanismo con sabias lecciones pragmatistas.

## Referencias

- Benavides Lucas, M. (1988), *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Universidad Autónoma de Madrid.
- Bilgrami, A. (2010), "The Wider Significance of Naturalism: A Genealogical Essay", en M. de Caro y MacCarthur, D., *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, pp. 23-54.
- Canguilhem, G. (1971), *La connaissance de la vie*. París: J. Vrin.
- Heidegger, M. (1929/2003), *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1980), *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial (ed. Paulino Garagorri).
- (1984), *¿Qué es el conocimiento?*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial (ed. Paulino Garagorri).
- (2004-2010), *Obras completas*. 9 vols., Madrid: Editorial Taurus (Santillana Ediciones Generales/Fundación José Ortega y Gasset, en coedición).
- Simon, H. A. (1981), *The Sciences of the Artificial*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2ª edición.
- Vega, J. (2009a), *Los saberes de Odiseo. Una filosofía de la técnica*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2009b), "Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología". *Theoria*, vol. 24, n° 66, pp. 323-341.

## Sobre el Autor

*Jesús Vega Encabo*

Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación "Epistemología de los artefactos" (FFI2009-12054) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco los comentarios de Fernando Broncano, Javier Ordóñez y Diego Lawler a versiones previas del artículo. El texto fue presentado en el Seminario Internacional sobre Meditación de la Técnica de Ortega y Gasset, celebrado en la Fundación Ortega durante los días 3 y 4 de noviembre 2010, a cuyos participantes extiendo mis agradecimientos por sus comentarios y por una enriquecedora y fructífera discusión en torno a la obra del pensador español.