

# DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2023

PISA  
UNIVERSITY  
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)-. - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .  
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

© Copyright 2024

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3339-941-6

layout grafico: [360grafica.it](http://360grafica.it)

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

**Direttore**

Tommaso Greco

**Comitato di direzione**

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

**Consiglio scientifico**

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

**Comitato dei referees**

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

**Redazione**

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

**Sede**

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

---

**Condizioni di acquisto**

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

**Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press**

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it



# Indice

## **Tecnología, poder e diritto: uno sguardo storico-filosofico Tecnología, poder y derecho: una visión historico-filosófica**

### *Prefacio*

Fernando H. Llano Alonso .....9

### *Modelos historiográficos en la Filosofía del Derecho*

Antonio Enrique Pérez Luño ..... 11

### *El origen de la Filosofía del Derecho: consideraciones acerca de su contenido*

Ana M<sup>a</sup> Marcos del Cano .....37

### *Razón técnica y razón práctica en la moral interna del derecho*

Ricardo García Manrique.....61

### *Potenza della tecnica, potere del diritto.*

#### *Lezioni dal Novecento sulla lotta della scienza giuridica con la perfezione della tecnica*

Stefano Pietropaoli .....95

### *Bertrand Russell y el poder sobre la opinión: un desafío en la sociedad de la postverdad*

Nuria Belloso Martín ..... 115

### *Del hombre auroral a la parábola del Centauro ontológico: la Meditación de la Técnica desde la perspectiva raciovitalista de José Ortega y Gasset*

Fernando H. Llano Alonso ..... 161

### *L'uomo è antiquato? Responsabilità, tecnica e norma nella riflessione di Günther Anders*

Serena Vantin ..... 189

## **I Problemi fondamentali della dottrina del diritto statuale di Hans Kelsen**

### *I Problemi fondamentali presi sul serio. Ancora su diritto, morale e scienza giuridica in Hans Kelsen*

Lorenzo Milazzo..... 221

### *Sul dualismo di essere e dovere nel primo Kelsen*

Giorgio Ridolfi .....245



# DEL HOMBRE AURORAL A LA PARÁBOLA DEL CENTAURO ONTOLÓGICO: LA *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* DESDE LA PERSPECTIVA RACIOVITALISTA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Fernando H. Llano Alonso

## *Abstract*

This essay analyzes the keys to modernity in *Meditación de la técnica* (1939), the Ortegian essay that best expresses the relationship of continuity between the raciovitalist philosophy of José Ortega y Gasset and his anthropological interpretation of technique, according to which technique belongs to the essence of the human. At the same time, the foundations of the technological humanism proposed by the founder of the Madrid School will be studied as an epistemological and anthropological position between the dogmatic vision of those who have an apocalyptic view of science and the scientific sanctimoniousness of those who presume that scientific progress is always positive and, therefore, must be produced without ethical or legal restrictions, even if it transgresses the principles of human dignity, justice as fairness, fundamental rights and liberties.

## *Keywords*

Science; technology; human technological condition; ontological centaur; technological singularity; technological humanism.

## 1. Genealogía histórica y lógica de la *Meditación sobre la técnica*

El título de este primer epígrafe está inspirado en uno de los primeros artículos que Guido Fassò dedicó a Giambattista Vico: *Genesi storica e genesi logica della filosofia della Scienza Nuova* (1948)<sup>1</sup>. En este trabajo de juventud el iusfilósofo boloñés se refería a los dos momentos genealógicos de una de las obras más originales de la historia del pensamiento, alternativa y crítica respecto al racionalismo cartesiano, y también de las más influyentes en los siglos posteriores entre los filósofos especializados en el estudio de la historia y el conocimiento: la génesis histórica hace alusión sobre todo a los cuatro autores que más influyen en la obra viquiana: Platón, Tácito, Bacon y Grocio<sup>2</sup>; la génesis lógica sigue el hilo conductor que va desde el principio «verum ipsum factum», que inspira la *Scienza Nuova Seconda*, al principio «certum est pars veri», plasmado en *De constantia iurisprudētis*<sup>3</sup>.

Análogamente, podrían señalarse dos momentos genealógicos de *Meditación de la técnica* (1939), una de las obras más clarividentes de José Ortega y Gasset que, sin duda, goza de gran actualidad, en la medida en que el pensador madrileño invoca el sustrato antropológico de la técnica y defiende la compatibilidad entre el humanismo y la tecnología (conciliando ambos en la fórmula «humanismo tecnológico»).

Al igual que sucedía con la *Scienza Nuova*, desde un punto de vista histórico, también existe un debate anterior a la aparición de *Meditación*

---

<sup>1</sup> G. Fassò, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della "Scienza Nuova"*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», XXV (1948), 2, pp. 218 y ss.

<sup>2</sup> Gb. Vico, *Autobiografía*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Laterza, Bari 1929<sup>2</sup>, pp. 39-40.

<sup>3</sup> Cfr., S. Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli 1971, pp. 15-22; J.M. Sevilla Fernández, *Esbozo de una metafísica de la mens en las primeras obras de Vico*, en «Bolletino del Centro di Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), p. 271; F.H. Llano Alonso, *Guido Fassò: estudios en torno a Giambattista Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», V-VI (1995/1996), pp. 70-71.

*de la técnica* en torno a la relación entre el hombre y la técnica iniciado por otros autores contemporáneos de Ortega, como Spengler, Scheler o Heidegger, que pese a mantener una posición doctrinal diversa de la suya (en la medida en que no entienden que la técnica sea esencial al hombre), podrían considerarse precursores del debate filosófico en torno al impacto de la tecnología en la sociedad contemporánea. Por otra parte, según Ortega, desde una perspectiva diacrónica, hay tres grandes estadios en la evolución de la técnica: la técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico, que se explicarán detalladamente en el segundo epígrafe.

Por otra parte, del mismo modo que en la obra viquiana había un hilo conductor entre, por así decirlo, los principios alfa y omega que inspiran sus escritos iusfilosóficos, también en *Meditación de la técnica* hay un nexo de causalidad entre la filosofía raciovitalista de Ortega y su visión del sustrato antropológico y el carácter antropogénico de la técnica, aspecto al que se dedicará el tercer epígrafe de este trabajo.

Antes de analizar en profundidad las claves históricas y lógicas que explican la génesis de la *Meditación de la técnica*, me parece oportuno situar la obra en el contexto vital e intelectual de su autor y en la atmósfera cultural de la época en que se produce su aproximación a la técnica como objeto de estudio y reflexión. Como advierte Javier Zamora, esta meditación orteguiana sobre la técnica está vinculada a su concepto de hombre como ser biográfico y a su intento de desarrollar la razón vital e histórica<sup>4</sup>.

Lo que diferencia al hombre del resto de los animales es su capacidad de ensimismarse, de experimentar su propio mundo interior y de evadirse de su “circunstancia” aunque sea solo por un momento. Este ensimismamiento humano permite al hombre salir del estado del permanente estado de alteración y necesidad, sumergirse en su propio mundo interior y subjetivo, dedicar ese acto íntimo de ensimismamien-

---

<sup>4</sup> J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona 2002, p. 387.

to a soñar, imaginar, desear, crear y pensar, haciendo así hallazgos y realizando descubrimientos con los que se consigue el nivel de progreso científico adecuado para que se produzca el desarrollo tecnológico<sup>5</sup>.

La meditación en torno a la técnica coincide con una etapa de plenitud filosófica y de intensidad vital en Ortega que coincide con el periodo final de su actividad política como cofundador y diputado electo de la Agrupación al Servicio de la República<sup>6</sup>. Se trata de una fase creativa y de transición en su producción en la que el ritmo de publicación de sus artículos políticos empieza a decrecer a medida que profundiza y amplía su interés en algunos de los principales temas planteados en ensayos de las décadas de los años '10 y '20: la idea de la vida como realidad radical del individuo, explicada en *Meditaciones del Quijote* (1914); las teorías del método de las generaciones, el perspectivismo, y la razón vital (con la que Ortega nos propone superar la dicotomía entre racionalismo y vitalismo), todas ellas expuestas en *El tema de nuestro tiempo* (1923); las ideas de hombre-masa y sociedad como resultado de la relación dinámica entre dos factores: minorías y masas, cuyas claves principales se abordan en *La rebelión de las masas* (1929); la concreción de la idea de razón vital en la razón histórica, tesis esbozada en *En torno a Galileo* (1932) y, tres años más tarde, perfilada en su artículo *Aurora de la razón histórica* (1935); y su consideración de la técnica no como algo negativo para el hombre, sino más bien todo lo contrario, es decir, como lo que ha permitido la gradual humanización del hombre, porque éste no debe ser contemplado una realidad estática sino evolutiva.

La primera vez que Ortega expone públicamente su interpretación de la técnica lo hace en un curso de verano celebrado en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander en 1933 titulado: *¿Qué es la técnica?*

---

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración* (1939), en *José Ortega y Gasset. Obras completas. Tomo V (1932/1940)*, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid 2006, p. 535.

<sup>6</sup> J.L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Guillermo Escolar Editor, Madrid 2023, p. 812.

Las lecciones de este curso serán publicadas en una serie de artículos en el diario *La Nación* de Buenos Aires, entre abril y octubre de 1935, y definitivamente como libro en 1939, en gran medida, según Jordi Gracia, para compensar la piratería de un editor chileno que había recopilado y publicado sus artículos de prensa sobre la técnica sin su consentimiento. Ese mismo año Ortega y su esposa, Rosa Spottorno, abandonan París, ciudad en la que habían pasado sus tres primeros años de exilio desde el comienzo de la Guerra Civil española, y se trasladan a Buenos Aires, a pocos meses del inicio de la II Guerra Mundial. Ese tiempo de guerra, enfermedad, soledad y exilio dejaría una huella profunda en los escritos de Ortega que, al igual que les sucediera a otros intelectuales exiliados en América, como Stefan Zweig, advertiría muy pronto lo rápido que se había desvanecido para él su dorado *mundo de ayer* en un país extranjero, un *pálido paraíso* que poco tenía ya que ver con el que, desde su primer viaje a Argentina en 1916 hasta su última estancia en Buenos Aires en 1928, le había recibido entusiásticamente como conferenciante. Ahora la situación en el país del sol austral era otra bien distinta para él, incluso *inhóspita*, tanto por la coyuntura política mundial, como porque el público académico argentino había dejado de escuchar a Ortega con la misma admiración de antaño<sup>7</sup>.

## 2. Etapas de la técnica: del hombre auroral al centauro ontológico

La pregunta sobre la relación entre el hombre y la técnica constituye uno de los tópicos filosóficos más antiguos y recurrentes de la historia del pensamiento occidental desde la Antigua Grecia hasta el presente. En el inicio mismo de la actividad filosófica puede apreciarse cómo el

---

<sup>7</sup> Cfr., J. Ortega Spottorno, *Los Ortega*, Taurus, Madrid 2002, pp. 386-392; Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, cit., pp. 436-437; J. Gracia, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid 2014, pp. 548-558.

espíritu heleno se preocupó por hallar una respuesta a esta cuestión a través de dos posiciones antitéticas o contrapuestas: de un lado, la búsqueda de una explicación verosímil, racional y objetiva a través del razonamiento (*logos*); de otro lado, el recurso a la imaginación y a la fuerza de persuasión que proporciona el cuento o el relato (*mythos*). En todo caso, el método de pensamiento mítico era familiar tanto a los filósofos profesionales (Platón), como a los poetas (Hesíodo)<sup>8</sup>. En efecto, mientras Platón crea en *El Banquete* una fábula alegórica sobre la génesis de la humanidad, Hesíodo, por su parte, inventa una de las versiones más populares del mito del titán Prometeo, que sirve para un doble propósito: en primer lugar, para ilustrar simbólicamente el origen del hombre (no en vano a Prometeo, como padre de Decaulión, se le considera el antepasado de los hombres); en segundo lugar, para situar en el descubrimiento del fuego el origen de la técnica, es decir, el dominio consciente de la naturaleza *por* y *para* la humanidad<sup>9</sup>.

El debate contemporáneo en torno a la crisis de la sociedad de las nuevas tecnologías no puede entenderse en su plenitud sin una obligada referencia a ese remoto *hombre auroral* que se encuentra por azar con la técnica y que, con el paso del tiempo, aprende primero a coexistir con ella, más tarde aspira a dominarla para transformar su mundo y, finalmente, termina convirtiéndose en lo que Ortega y Gasset denomina metafóricamente un *centauro ontológico*, esto es, un ser «que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella»<sup>10</sup>.

Cuando, en la primera parte de su ensayo *Meditación de la técnica*, Ortega se refiere a las condiciones de posibilidad de la técnica en reali-

---

<sup>8</sup> P. Grimal, *Mitologías. Del Mediterráneo al Ganges (I)*, trad. esp. J. M<sup>a</sup> Valverde, Planeta, Barcelona 1982, p. 97.

<sup>9</sup> C. Klinckowstroem, *Historia de la técnica. Del descubrimiento del fuego a la conquista del espacio*, trad. esp. L. Correal, Labor, Barcelona 1980, pp. 515-516.

<sup>10</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (1939), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo V, cit., p. 570.

dad está aludiendo al hecho de que el hombre posee una «inteligencia técnica» que nos explica cómo puede éste inventar nuevos métodos e instrumentos, pero no nos aclara por qué necesita inventarlos. Y es que, según Ortega, el hombre no hace la técnica porque posea una especial aptitud para ello, sino porque su ser, es decir, su vida entendida como realidad radical así lo requiere. Justamente en este vínculo entre técnica y vida humana es donde estriba la singularidad de la meditación orteguiana sobre la ontología de la técnica humana. En este sentido es preciso añadir que, si bien es cierto que el hombre, como el resto de los animales, es un ser que existe en un medio natural y que, además de necesidades, tiene un repertorio de aptitudes para satisfacerlas; sin embargo, lo que distingue al hombre de las demás criaturas del reino animal es su capacidad para modificar la correspondencia entre necesidades, aptitudes y condiciones favorables del medio<sup>11</sup>.

En otras palabras, cuando el hombre no halla en el medio las facilidades necesarias, por ejemplo, fuego para calentarse, lejos de resignarse – como hacen los animales – recurre a otras aptitudes que tienen como finalidad producir lo que no brinda la circunstancia: en este caso, hacer fuego. En eso consiste, ni más ni menos, la técnica: en la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace “necesitados y menesterosos”, de manera que las necesidades quedan anuladas en la medida en que su satisfacción ha dejado de ser un problema. Por consiguiente, esta reacción contra su entorno, este inconformismo y falta de resignación es lo que caracteriza al hombre, que utiliza la técnica para adaptar el medio a su medida. A esta inadaptación del hombre a la naturaleza apela Ortega cuando afirma que «un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es hombre»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> F. Riu, *Ensayos sobre la técnica en Ortega Heidegger, García Bacca, Mayz, Anthropos*, Barcelona 2010, pp. 47 y ss.

<sup>12</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit., p. 559.

De modo que la técnica es la reforma de la circunstancia natural. En lugar de someterse y de identificarse con las necesidades objetivas que el medio impone a los animales, el hombre se distancia de esa naturaleza en la que está, y lo hace ensimismándose, esto es, liberándose de ella a través de una respuesta técnica que interioriza, lo cual le permite adaptar el medio a su circunstancia, produciendo lo que para él es auténticamente necesario, esto es, lo superfluo, lo que no había antes en la naturaleza.

A diferencia de la interpretación objetivista que otros autores contemporáneos suyos hacen de la técnica –por ejemplo, Scheler o Spengler– como «el conjunto de los recursos de una ciencia, o de un arte, en orden a satisfacer sus necesidades»<sup>13</sup>, la visión que tiene Ortega de la necesidad es subjetiva, en la medida en que está condicionada por la voluntad de vivir del hombre; y la vida, como realidad radical es, después de todo, un quehacer cotidiano de cada individuo en el que las necesidades son subjetivadas por éste. En resumidas cuentas, para Ortega, hombre, técnica y bienestar son términos sinónimos, por eso dice que el hombre es esencialmente técnico, porque en él existencia y bienestar son una misma cosa.

Abundando en la visión raciovitalista de la técnica humana, hay que convenir que, aunque en primera instancia pueda causar cierta perplejidad el hecho de que nuestro autor sostenga que «el hombre no es naturaleza, sino que tiene... historia»<sup>14</sup>.

Esta cita cobra pleno sentido si se conecta con el razonamiento anterior: que el hombre no es una cosa estática, sino que su realidad es dinámica, de igual forma que su vida no le viene dada, hecha ni regalada, sino que consiste en un continuo hacerse para no dejar de ser o existir. Por lo tanto, el hombre es una aspiración, una inquietud, un proyecto

---

<sup>13</sup> M.A. Cordero del Campo, *La idea de técnica en Ortega*, en «Revista de Estudios Orteguianos», V (2002), p. 170.

<sup>14</sup> J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1941), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo VI, cit., p. 73.

vital pendiente de realización, una permanente lucha de una determinada circunstancia por llegar a ser aquello que su voluntad decida ser<sup>15</sup>.

Esta concepción humanista de la técnica encuentra en ella el medio para crear necesidades superfluas, lo cual responde perfectamente al empeño del hombre por vivir (una vez que ha colmado la necesidad biológica y primaria de sobrevivir), y por estar en el mundo lo mejor posible, placenteramente, con bienestar (liberando tiempo y energía en pro de aquello que es atractivamente inútil) y, por ello, constituye el fin mismo de su vida, de una vida que trasciende la realidad natural y que es “inventada” por el hombre. A este respecto comentará Ortega: «El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse»<sup>16</sup>.

Siguiendo con este necesario excursus sobre la naturaleza humana y la técnica (Ortega emplea este sustantivo, puesto que en su época no se ha popularizado aún el término *tecnología*), cabe señalar que, de acuerdo con la teoría raciovitalista de la técnica, el hombre carece de naturaleza, pero es un ser técnico dispuesto a consumir una tarea extranatural: la creación de una sobrenaturaleza en la que poder proyectar su ser; por eso, la misión inicial de la técnica consiste precisamente en «dar franquía al hombre para poder vacar hacia sí mismo»<sup>17</sup>.

La técnica es así la expresión de la ontología del hombre, un ser entregado a la tarea de construir e imaginar su propia realidad, la de una circunstancia y un mundo que son solo suyos. La vida humana es, por tanto, vida inventada, de tal forma que el hombre vendría a ser «una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico»<sup>18</sup>.

Entre los diversos programas vitales en los que el hombre ha concentrado históricamente su ser, Ortega distingue tres modelos coinci-

---

<sup>15</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (1939), cit., pp. 570-571.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

dentes en la extranaturalidad de su elección vital, pero diferentes en su modo de enfrentarse técnicamente a la circunstancia natural: en primer lugar, el proyecto del *bodhisatva* hindú; en segundo lugar, el programa del *gentleman* inglés; y, finalmente, el ideal de vida del hidalgo español. Estos tres modelos – que hoy pueden resultarnos muy propios del siglo XX y, por tanto, un tanto anticuados o superados – nos sirven sin embargo para situarnos cronológicamente en el origen del debate en torno a la naturaleza humana y la tecnología, de ahí el interés en estudiarlos ahora sucintamente.

Cada uno de estos tres modelos produce técnicas diversas, de manera que el pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es el *bodhisatva*, no puede crear una técnica igual a aquellos otros en que se aspira a ser *gentleman* o hidalgo<sup>19</sup>. En relación con el *bodhisatva*, aclara Ortega, la verdadera existencia consiste en no ser individuo, partícula del universo, sino fundirse extáticamente con el Todo y desaparecer en él. En este sentido, escribe este autor: «El *bodhisatva*, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible». Por eso, aunque no resulta probable que, dada su inmovilidad, el *bodhisatva* llegue a inventar el automóvil como el hombre occidental, lo que sí desarrollará más será, en cambio, las técnicas del éxtasis, técnicas que – según Ortega – no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y en la psique del hombre. La propuesta vital del *bodhisatva*, que consiste en existir como meditador y como extático, «en constante procuración de anular el mundo y la existencia misma», no es –para el pensador madrileño– un modo natural de existir. Por ello, el suyo es un ejemplo drástico de la extranaturalidad del ser humano y de lo difícil que es su realización en el medio físico<sup>20</sup>.

Al contrario que el *bodhisatva* hindú, el *gentleman* de la Inglaterra victoriana desea vivir con intensidad en este mundo y potenciar lo más

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 578 y ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 579.

posible su individualidad. Sin embargo, puntualiza Ortega, este modo de ser hombre no implica el aristocratismo. A diferencia del aristócrata continental – el *Junker* alemán o *gentilhomme* de Versalles – el gentleman, como tal, no es heredero de fortuna, grandes medios de vida y, por ende, no ha tenido que luchar en ésta para conquistarlos. El gentleman, al contrario del aristócrata europeo, supone que el hombre tiene que luchar en la vida, que ejercitar todas las profesiones y oficios, sobre todo los prácticos (puesto que el gentleman tampoco es intelectual). De aquí que el gentleman represente un prototipo de existencia que vale para todo el mundo: «el burgués y el obrero – sostiene Ortega – pueden, en cierta medida, ser gentleman»<sup>21</sup>.

Por último, Ortega introduce un tercer tipo ejemplar de vida que conserva lo mejor del gentleman, pero que «lleva en sí la condición de florecer en tierra de pobreza»: el hidalgo español del siglo XVI. Sin embargo, si bien es cierto que el hidalgo es el tipo humano que más se parece al gentleman, en la medida en que ambos saben darle a sus condiciones de existencia una solución digna, lo que más separa al hidalgo español del gentleman inglés es que el hidalgo no trabaja y además, añade Ortega, «reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas, vive alojado en la miseria como esas plantas del desierto que saben vegetar sin humedad»<sup>22</sup>.

Con esta clasificación de programas vitales del hombre, en los que se muestran también diferentes clases de técnica, Ortega se situaba frente a la tendencia doctrinal reinante en su época, que consideraba que únicamente había una técnica (la europeo-americana), y que todo lo demás era «un torpe rudimento y balbuceo hacia ella»<sup>23</sup>. Por este motivo, teniendo en cuenta que el hombre ha sido siempre un ser técnico, Ortega no entiende la razón por la que se ha soslayado este pasado técnico de la humanidad y se le reconoce exclusivamente esta condición al hom-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 587.

bre contemporáneo. Al fin y al cabo, la técnica, como cualquier otra dimensión humana, es histórica y ha atravesado por una serie de etapas. En este sentido, a fin de conocer detalladamente la evolución de las técnicas humanas a lo largo de la historia y de entender los cambios sustantivos que engendraron nuestra técnica actual, Ortega propone una periodización de la historia de la técnica en tres grandes estadios: en primer lugar, el estadio más remoto y primitivo, el que corresponde a la *técnica del azar*; en segundo lugar, en la Antigüedad grecorromana y la Edad Media nos encontramos el estadio de la *técnica del artesano* y, en tercer lugar, en la Edad Moderna y Contemporánea, nos hallamos ante el estadio de la *técnica del técnico*.

En el primer estadio, «el azar es el técnico, el que promociona el invento»<sup>24</sup>. Es la técnica propia del hombre primitivo y de algunas tribus actuales que ignoran su propia técnica como tal, es decir, no advierten que, entre sus capacidades, hay una que les permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos. Esta ignorancia está condicionada por diversos hechos: a) porque el repertorio técnico es muy reducido y, por ello, los actos técnicos apenas se pueden destacar de los actos naturales, lo cual equivale a decir que “el primitivo es mínimamente hombre y casi todo él puro animal”; b) porque la sencillez y escasez de esa técnica primigenia facilita el que sus actos puedan ser ejercitados por todos los miembros de la colectividad; c) porque el primitivo tampoco cobra conciencia del momento más característico de la técnica: el de la invención. En definitiva, escribe Ortega:

Este hombre, pues, no se sabe a sí mismo como inventor de sus inventos. La invención le aparece como una dimensión más de la naturaleza – el poder que ésta tiene que proporcionarle a él, y no al revés, ciertos poderes –. La producción de utensilios no le parece provenir de él, como no provienen de él sus manos y sus piernas. No se siente *Homo faber*<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 590-591.

En cuanto al segundo estadio, el correspondiente a *la técnica del artesano*, propia de la Antigua Grecia, la Roma pre-imperial y la Edad Media. Sus principales caracteres son: a) los actos técnicos son más numerosos y complejos que los del hombre primitivo. Ya no puede ejercer la técnica cualquiera, sino solamente el artesano; b) en la artesanía no se concibe aún la conciencia del invento. El artesano aprende su oficio con técnicas heredadas de una insondable tradición en la que los maestros transmiten sus conocimientos técnicos a los aprendices. En esta época, por consiguiente, no se sabe que existe la técnica, pero sí que hay técnicos para ejercerla; c) la idea de técnica aún no se desprende y aísla de la idea del hombre que la realiza, y es que todavía el inventor sólo ha llegado a producir instrumentos y no máquinas; d) si no surge todavía en este segundo estadio una conciencia adecuada de la técnica es debido a que el artesano simultanea dos funciones: por una parte, la invención de un plan de actividad, método o procedimiento (*mechanê*), y por otra, la ejecución de dicho plan. En todo caso, se trata de dos funciones que la tecnología posterior – la correspondiente al tercer estadio – se encargará de disociar, al separar radicalmente al obrero del técnico<sup>26</sup>.

La transición al tercer estadio, el de *la técnica del técnico*, se produce cuando el hombre adquiere conciencia de que la técnica no es un azar, como en el estadio primitivo, ni una específica y limitada actividad ejecutada por un determinado profesional: el artesano, sino precisamente «un hontanar de actividades humanas, en principio, ilimitadas». Ahora bien, esta conciencia de ilimitación produce en el hombre un sentimiento de frustración y azoramiento, porque – según Ortega – al aparecer la técnica como capacidad ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Ser solamente técnico conlleva poder serlo todo y consecuentemente nada determinado. Por decirlo con las palabras de Ortega: «De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca – como la lógica más formalista –; es

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 594-595.

incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son los más vacíos»<sup>27</sup>.

A tenor de estas palabras, y pese a la aparente desconfianza que la técnica moderna suscita en el pensador madrileño, conviene advertir que, como ha observado Pietro Piro, para Ortega, la técnica entraña sin duda un peligro, pero también una posibilidad. Frente al pesimismo que embargaba a otros pensadores de su tiempo, como por ejemplo Spengler, para el que la técnica moderna no es más que un signo demostrativo de la decadencia de la humanidad, a juicio de Ortega la técnica es una especie de recipiente vacío que puede ser rellenado de estulticia y desesperación, pero también de bienestar e ilusión, e incluso puede ser útil para mejorar las condiciones de vida humana<sup>28</sup>.

### **3. Sustrato antropológico de la técnica y carácter antropogénico de la tecnología: consideraciones a propósito del humanismo tecnológico de Ortega en la sociedad contemporánea**

Anteriormente se ha podido comprobar cómo, frente a la actitud recelosa contra la técnica adoptada por otros pensadores contemporáneos de Ortega, el filósofo madrileño asimilaba la técnica al proyecto humanista, convirtiéndola así en el remedio más eficaz para redimir al Humanismo de su crisis y reconfigurarlo para nuestro tiempo. En otras palabras, aunque Ortega nunca llegaría al extremo de convertirse en un defensor a ultranza del positivismo científico (como en el caso de Auguste

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>28</sup> P. Piro, *Non c'è tempo per l'uomo. Una discesa nel maeström della tecnica*, Edizioni La Zisa, Palermo 2012, p. 71.

Comte), sí consideraba a la ciencia un componente esencial del hombre moderno<sup>29</sup>.

Por lo tanto, nuestro autor no tenía inconveniente en reconocer los beneficios y las posibilidades que la técnica puede reportar al hombre, entre otras cosas porque, como se recordará, «la misión inicial de la técnica es ésta: dar franquía al hombre para poder vacar por ser sí mismo»<sup>30</sup>.

Ahora bien, aunque Ortega reconocía los logros de la técnica y sus posibilidades ilimitadas, lo que no estaba dispuesto a avalar era ni «la barbarie del especialismo», ni el vaciamiento de los contenidos culturales de la técnica que caracterizan al nuevo tecnicismo<sup>31</sup>. A los beatos de la técnica, que son aquellos que viven de su fe en la técnica y sólo en ella, habría que prevenirles del riesgo que supone vivir una vida vacía, porque «ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado»<sup>32</sup>.

De ahí que, al ser plenamente consciente del peligro que comporta la apuesta del hombre masa por una técnica deshumanizada, el pensador madrileño termine su *Meditación de la técnica* escribiendo: «La vida no es sólo la lucha con la materia, sino la lucha del hombre con su alma»<sup>33</sup>.

Al hilo del humanismo tecnológico de Ortega, y sobre todo, teniendo en cuenta la importancia que nuestro autor le concede a la técnica en la creación de la sobrenaturaleza humana, en la que el medio se adapta al sujeto y este es capaz de afrontar su circunstancia, no se entiende la relectura que ha hecho recientemente Sloterdijk del debate sobre el

---

<sup>29</sup> G. Navajas, *Ortega y Gasset, la técnica y la nueva comunicación*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes/Asociación Internacional de Hispanistas, Alicante 2007, p. 5.

<sup>30</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit., p. 575.

<sup>31</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), en *José Ortega y Gasset. Obras completas. Tomo IV (1926/1931)*, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid 2005, pp. 441 y ss.

<sup>32</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit., p. 596.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 605.

hombre y la técnica mantenido entre Heidegger y Ortega en 1951, y mucho menos si es para justificar su causa tecnocrática y antihumanista. Como es sabido, para Sloterdijk, el principal mérito de Heidegger consiste en haber intentado buscar la esencia humana más allá del humanismo, y en haber planteado la cuestión decisiva sobre quién va a “domesticar” a los seres humanos una vez que el humanismo ha fracasado. Por otra parte, el filósofo alemán parece inspirarse en la idea orteguiana de la sobrenaturalidad humana y de la autofabricación del hombre para cimentar su concepción de la autogénesis humana.

En relación con esta relectura posthumanista, se ha comentado recientemente que Sloterdijk no sale bien parado de la contradicción consistente en exigir, por un lado, la *rebaja* de las ínfulas humanistas, desde el momento en que se va nivelando tendencialmente la diferencia entre el hombre y las cosas, y por otro lado, auspiciar la *autorreferencialidad* del hombre, el cual no sólo estaría a punto de reconocerse a sí mismo en su propia *hechura fontanal*, gracias fundamentalmente al descubrimiento del mapa del genoma humano, sino que estaría dispuesto también a manipular su cuerpo y mente para eliminar posibles disfunciones y mejorar sus capacidades. En definitiva, algunas voces críticas advierten que Sloterdijk:

No se puede ser seguidor de un Heidegger cruzado con un “franciscanismo” tecnológico, o sea un amigo de las “cosas mismas” –de las que ha de cuidar el hombre para recogerlas en el aprisco del “ser”–, y pretender al mismo tiempo ser oyente de la palabra – católica de Rehner – y – laica – de Ortega: las dos, empero, aunque por distintas razones, homocéntricas<sup>34</sup>.

Sin embargo, conviene añadir que la mayoría de los estudios que se han realizado en los últimos años en torno a la tesis orteguiana sobre la técnica, coinciden en resaltar el mérito del pensador español, sobre

---

<sup>34</sup> F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid 2002, pp. 170-171.

todo por haber anticipado la importancia de la función que le correspondería tener en el futuro a la técnica en la sociedad de la información: la humanización del nuevo espacio (artificial en tanto que sobrenatural) en el que se desarrollará la vida social en plena era de la globalización, las nuevas tecnologías y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), y que –para gran parte de los especialistas en la Meditación de la técnica– constituyen, sin duda, un excelente ejemplo de “nueva circunstancia”<sup>35</sup>.

En este renovado contexto circunstancial, como ha indicado Javier Echeverría, las propuestas de Ortega sobre la técnica adquieren nuevo brillo y actualidad al contrastarlas con la profunda transformación social suscitada por las TIC (teléfono, televisión, dinero electrónico, Internet...). Efectivamente, en los países tecnológicamente desarrollados, los conceptos de circunstancia y necesidad han cambiado radicalmente, porque está surgiendo “un entorno tecnológico que se convierte en una nueva circunstancia”<sup>36</sup>.

#### **4. Una nueva circunstancia: el centauro ontológico dentro y fuera del bucle de la realidad virtual**

El temor a que el desarrollo tecnológico acabe provocando la pérdida en el hombre la de su capacidad de ensimismamiento y su condición de ser autoconsciente ha sido un motivo recurrente en la filosofía y la cul-

---

<sup>35</sup> Cfr. J.L. Molinuevo, *Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico*, en «Revista de Occidente», CCXXVIII (2000), pp. 5-18; J. Echeverría, *Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX*, en «Revista de Occidente», CCXXVIII (2000), pp. 19-32; J.M<sup>a</sup> Atencia Páez, *Ortega y Gasset, meditador de la técnica*, en «Argumentos de Razón Técnica», VI (2003), pp. 61-95; Navajas, *Ortega y Gasset, la técnica y la nueva comunicación*, cit.; T. Mermall, *Ortega contra Pero Grullo: estrategias retóricas en Meditación de la técnica*, en «Revista de Estudios Orteguianos», XXI (2010), pp. 119-132.

<sup>36</sup> Echeverría, *Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX*, cit., p. 20.

tura occidental a lo largo del siglo XX y también en nuestro tiempo. El género de ciencia ficción, tanto en la novela como en el cine, ha reflejado a la perfección esa inquietud por una hipotética recaída de los humanos en la alienación provocada por el dominio de las máquinas o robots inteligentes. A propósito de este sombrío escenario futurista que preanuncia el advenimiento inevitable de la singularidad tecnológica, una de las primeras distopías cinematográficas, cumbre del cine expresionista alemán de los años '20 fue *Metrópolis* (1927), película dirigida por Fritz Lang, basada a su vez en una novela escrita y un guión adaptado por su esposa, Thea von Harbou<sup>37</sup>.

La película de Lang, además de plantear tesis básicas del ideario comunista, como la problemática de la explotación de los obreros, la lucha de clases y la denuncia del trabajo como método capitalista para la alienación del individuo, pone también de manifiesto el peligro que entraña utilizar la robótica y los avances tecnológicos en perjuicio de la humanidad, como instrumento de control de masas. En efecto, uno de los momentos álgidos de este film es cuando su protagonista, María, la heroína que encabeza el plan para liberar a los obreros que viven sometidos por las máquinas en el gueto subterráneo e industrial, es suplantada por su clon, un robot antropomórfico que clona a María y es construido por un científico loco (C.A. Rotwang) al servicio de la clase dominante de la ciudad<sup>38</sup>.

Teniendo en cuenta los temas que aborda este clásico del cine mudo alemán, y cómo plasma el *Zeitsgeist* del periodo de entreguerras no cuesta imaginar los motivos por los que, según Miguel Ortega Spottor-

---

<sup>37</sup> Los otros dos grandes clásicos expresionistas de la cinematografía alemana son, a juicio de muchos críticos de cine, *Das Cabinet des Dr. Caligari* (1920), de R. Wiene, y *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens* (1922), de F.W. Murnau.

<sup>38</sup> T. de Pablos García, *Cine e historia contemporánea: análisis filosófico y técnico-lingüístico del film alemán Metrópolis (1926, dir. Fritz Lang)*, Universidad de Barcelona, 1994; P. Pedraza, *Metrópolis, Fritz Lang: estudio crítico*, Paidós Iberica, Barcelona 2000.

no, a su padre le había gustado tanto esta película, hasta el punto de que fue a verla al cine varias veces<sup>39</sup>. Al tiempo que *Metrópolis* se proyectaba en las salas de cine de Europa y Estados Unidos, Ortega iba pergeñando *La rebelión de las masas*, obra que fue publicando desde 1926 en folletos en el diario *El Sol*, hasta culminar la recopilación de toda la serie de fascículos y publicarla en 1929.

Años más tarde, en medio de la Gran Depresión, Charles Chaplin recuperaría el motivo de la alienación de los obreros para su película *Modern Times* (1936). En la película del genial cómico y director francés se advierte una clara influencia del film de Fritz Lang en las escenas futuristas de la fábrica en la que el protagonista, Charlot, ajusta tuercas en una cadena de montaje a diario, como un autómatas ajeno a la realidad que le rodea, hasta que la máquina de montaje termina engulléndolo y expulsándolo como un si fuera un producto manufacturado. Por un lado, la escena tragicómica es una metáfora del hombre contemporáneo atrapado y absorbido por la técnica, de acuerdo con visión de Spengler y Heidegger<sup>40</sup>; pero, por otra parte, a diferencia de ambos filósofos alemanes, Ortega entiende que la técnica es esencial al hombre, de modo que sin técnica no hay hombre. En otras palabras, la técnica es un modo de *ser* del hombre condicionado por el modo en que *está* en la naturaleza, circunstancia o mundo. Sin embargo, advierte Ortega a los beatos de la técnica: «Se vive con la técnica, pero no de la técnica»<sup>41</sup>.

Conviene tener en cuenta esta advertencia orteguiana sobre el radical interés del hombre-masa por la técnica y de su desinterés radical ha-

---

<sup>39</sup> M. Ortega Spottorno, *Ortega y Gasset, mi padre. Una visión íntima y emocionada del primer filósofo español*, Planeta, Barcelona 1983, p. 85; Ortega Spottorno, *Los Ortega*, cit., p. 351.

<sup>40</sup> O. Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal* (1917), Vol. 2, trad. esp., M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1993, p. 584; M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. esp. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, p. 128.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 424.

cia la cultura porque, aunque no se puede soslayar la realidad del progreso, es preciso corregir la noción que cree seguro dicho avance, sin la amenaza de involución y retroceso. En definitiva, concluye Ortega, ni el primitivismo técnico del hombre-masa, ni su pasión tecnológica, garantizan nada, y mucho menos la perduración de la técnica<sup>42</sup>.

El hombre está vivo en la medida que crea y está entregado a la producción artificial de una sobrenaturaleza en la que pueda proyectar su ser. En este sentido, la tesis de Ortega es que la tierra es originariamente inhabitable (*unbewohnbar*) para el hombre, el cual, a diferencia del animal, no tiene hábitat.

El hombre no tiene una *Physis*, una naturaleza como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral<sup>43</sup>.

Ni tampoco existe un espacio de lo humano como espacio natural. El hombre es, por tanto, un inadaptado, «un intruso en la llamada naturaleza». El habitar esa naturaleza no es, por consiguiente, una realidad (como sostenía Heidegger), sino una aspiración, un deseo, una ilusión. A mayor abundamiento, para Ortega, sólo la técnica, sólo el construir – *bauen* – asimila el espacio al hombre, lo humaniza.

Únicamente la técnica humaniza el espacio heterogéneo y lo hace estable. Por eso, al crear la sobrenaturaleza (o naturaleza artificial) el hombre transforma su circunstancia y la adapta a sus necesidades, porque el hombre no quiere habitar – *wohnen*. – el mundo, ni tampoco tiene un especial empeño por estar en él a toda costa, pues lo que en realidad desea es estar bien. De ahí que concluya su conferencia en Darmstadt titulada: *El mito del hombre allende la técnica* (1952), afirmando que:

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>43</sup> J. Ortega y Gasset, *Pasado y porvenir del hombre actual* (1951), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo VI (1941/1955), cit., p. 780.

Este mito [Ortega se refiere al hombre] nos muestra la victoria de la técnica: ésta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado. El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y – como todo en el hombre – dramática tendencia y calidad de ser una fabulosa y grande ortopedia<sup>44</sup>.

La última frase de esta cita, en la que Ortega pone de relieve su concepción protésica de la técnica, fue acogida con sentido del humor por el público asistente a la conferencia, pero sin duda aclara la tesis mantenida por Heidegger sobre la técnica como «un modo de salir de lo oculto», y sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero<sup>45</sup>.

Para Heidegger, a diferencia de Ortega, la técnica es hacer venir algo no presente a la presencia. Más allá del artefacto y del *ars*, atiende a un cierto *advenir desde lo alto*. La *tecné*, o sea, la producción, es utilizada para hacer aparecer lo que está oculto, y el técnico viene a ser un Sócrates que asiste a ese alumbramiento. Por lo tanto, el hombre es, en su habitar, un guardián celoso del hogar mundano. El guardar y cuidar se entienden ligados al invocar el ser. Tecnificar es invocar la aparición del ser. Pero el hombre no produce al ser, sino que invoca al ser para que este se produzca. Una vez más Heidegger, al igual que hizo anteriormente en la *Carta sobre el humanismo*, vuelve a colocarnos ante el dilema de tener que optar por el hombre o por el ser, y esta cuestión es decisiva a la hora de elegir por qué, para qué, para quién y cómo se construye.

A propósito de la diversa interpretación que hacen de la relación entre el hombre y la técnica Ortega y Heidegger (para el pensador español la técnica humaniza al individuo, mientras que para el filósofo alemán sirve para que el hombre se haga presente y pueda invocar la aparición

---

<sup>44</sup> J. Ortega y Gasset, *El mito del hombre allende la técnica* (1952), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo VI (1941/1955), cit., p. 817.

<sup>45</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, cit., p. 15.

del ser), la película del género de ficción que mejor capta la liberación del ser consciente de su cautiverio en la realidad simulada y creada artificialmente por máquinas inteligentes es *The Matrix* (1999).

En este film de las hermanas Wachowski, las máquinas controlan y esclavizan a la mayor parte de los seres humanos, manteniéndolos inconscientes y en suspensión mientras conectan sus mentes a una realidad virtual llamada Matrix, un mundo ficticio e inducido artificialmente a los hombres para que permanezcan aletargados mientras las máquinas los usan como fuente de energía. Dicho en otras palabras, en Matrix los hombres (salvo aquella minoría que no ha sido esclavizada y vive en la ciudad de Zion) son cosificados por las máquinas.

Precisamente, para ilustrar la dicotomía existente en torno a la conservación del control de la conciencia subjetiva en el espacio infinito de la Singularidad donde se recrea una realidad que no existe pero que es simultáneamente compartida de forma colectiva, y donde no se sabe qué organismo regulador decidirá qué experiencias pueden compartirse ni quién controlará a su vez ese mecanismo, Slavoj Žižek trae a colación en su libro *Hegel y el cerebro conectado* (2020) la última escena de *Matrix*. En dicha escena, Neo, el protagonista, un programador que actúa como pirata informático y que intuye que algo no va bien en el universo *virtual* en el que cree haber vivido *realmente* todo el tiempo, anuncia la liberación de la humanidad tras destruir Matrix, la realidad inducida por las máquinas a las mentes conectadas de hombres y mujeres alienados y sumidos en un letargo onírico. La paradoja de este final tan ambiguo de la película es que, por un lado se anuncia a la humanidad su liberación del dominio de las máquinas en un mundo irreal, pero por otra parte se les arroja al «desierto de lo real», un mundo destruido anteriormente por las máquinas (en el film se muestra concretamente la ciudad de Chicago reducida a escombros) en el que impera el vacío, la nada<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> S. Žižek, *Hegel y el cerebro conectado* (2020), trad. esp. F. Borrajo, Paidós, Barcelona 2023, pp. 84-85.

El visionado de *Matrix* permite hacer una doble lectura en clave iusfilosófica y de ética de la Inteligencia Artificial: en primer lugar, se suscita la cuestión de la supervisión humana en las tomas de decisión automatizadas por parte de las máquinas; en segundo lugar, se plantea la relación entre la cibernética y la conciencia humana y la doble vertiente cognitiva y ética de la conciencia artificial.

A continuación analizaremos cada una de estas dos cuestiones por separado:

Respecto a la supervisión humana del funcionamiento de los algoritmos, en la actualidad, tanto en la robótica como en los sistemas expertos desarrollados con Inteligencia Artificial actual se diferencian cuatro modelos principales de gestión que se han desarrollado para la interacción entre los humanos y las máquinas inteligentes. Estos modelos varían en función del grado de implicación y de la naturaleza de la intervención humana: *Human-in-the-Loop* (HITL), *Human-in-the-Loop for Exceptions* (HITLFE), *Human-on-the-Loop* (HOTL), y *Human-out-of-the-Loop* (HOOTL).

De estos cuatro modelos, el que se acomodaría mejor al humanismo tecnológico de Ortega y su metáfora del centauro ontológico sería el primer modelo de interacción humano-máquina (HITL), en la medida que permite al usuario llevar el control en el proceso de aprendizaje automático (*machine learning*) y hacer una transferencia de competencias a la máquina o robot inteligente. Pero la robótica actual también permite un *feedback* o retroalimentación multimodal que permite la transferencia a los humanos de competencias aprendidas automáticamente por la máquina a través del proceso de *machine learning*. En esta transferencia de habilidades en sentido inverso es la máquina quien enseña al humano; pensemos, por ejemplo, en los *wearables* o dispositivos inteligentes que portamos a diario, como pulseras, gafas o relojes, y que al estar interconectados a Internet permiten conocer con precisión datos como nuestra localización exacta en tiempo real, nuestro ritmo cardiaco, los kilómetros que hemos recorrido o las calorías consumidas.

Por el contrario, el modelo que refleja la propuesta de quienes, como Sloterdijk, se inspiran en Heidegger para buscar la esencia humana más

allá del humanismo y plantean la cuestión sobre quién va a “domesticar” a los humanos una vez que, según ellos, el humanismo ha fracasado, es la cuarta variante de la interacción humano-máquina (HOOTL), precisamente aquélla que deja al hombre fuera de la toma de decisiones automatizada de la máquina al respecto. Por lo tanto, en este cuarto modelo de interacción, radicalmente opuesto al primero (HITL), la máquina es quien toma todas las micro-decisiones, aunque ésta es supervisada desde fuera del sistema por el hombre que interviene tan solo para establecer nuevos límites y objetivos. En esta modalidad el *feedback* del sistema se encuentra dentro de un bucle cerrado, por lo que los ajustes de la retroalimentación de datos entre los humanos y las máquinas se hallan automatizados.

Respecto al tema de la conciencia artificial, aunque la pregunta sobre la posibilidad de que las máquinas llegasen a ser alguna vez autoconscientes fue formulada antes por las novelas de ciencia ficción, en el ámbito académico de la filosofía, a lo largo de la década de los años sesenta del pasado siglo, los trabajos de Dennis F. Thompson y Gotthard Günther contribuyeron a abrir el debate en torno a si las máquinas podrían tener conciencia de sus actos.

En el supuesto (hipotético) de que una máquina inteligente fuese capaz de ejecutar todas las operaciones que realiza un ser humano, es decir, en el caso de que un robot reuniera todas las características que justifican nuestra expresión de “conciencia humana” o natural, en tal caso, concluía Thompson, si se le negase al robot la posibilidad de ser consciente – como sostienen los teóricos anti-mecanicistas (por ejemplo, Jonathan Cohen, Karl Popper, Arthur L. Samuel o Mortimer Tauber) – tampoco habría motivo para atribuirle conciencia a los propios hombres<sup>47</sup>.

A propósito de la justificación que hace Thompson del reconocimiento de la conciencia de las máquinas, podría aducirse – siguiendo

---

<sup>47</sup> D. Thompson, *Can a machine be conscious?*, en «The British Journal for the Philosophie of Science», LXI (1965), pp. 33-43.

el razonamiento de Vittorio Frosini – que, si un robot llegase a alcanzar alguna vez conciencia plena, ésta no podría ser más que una conciencia artificial, pero no humana, es decir, sería una conciencia creada por el hombre, proyectada, construida y operante de manera diferente al hombre<sup>48</sup>.

## 5. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha podido comprobar cómo Ortega, el mismo autor que proclama en 1930 el predominio de las «masas» sobre las «minorías selectas», evita caer, sin embargo, en la actitud apocalíptica tan pronta de aquellos que, como afirma Umberto Eco, «sobreviven precisamente elaborando teorías sobre la decadencia»<sup>49</sup>.

Ahora bien, aunque Ortega no niega la realidad del progreso, e incluso de sus beneficios para la humanidad, no está dispuesto – como proponen los integrados – a que el desarrollo tecnológico y el avance de la ciencia se produzcan a cualquier precio, y mucho menos a costa del sacrificio de la cultura en el sentido amplio del término. Entre el aristocratismo de las élites intelectuales y el primitivismo del hombre-masa debe haber un punto intermedio desde el cual se pueda contemplar con razonable optimismo el futuro de la sociedad tecnológica. Anteriormente hemos visto cómo, en el fondo de *La rebelión de las masas*, pueden encontrarse los fundamentos ontológicos de la técnica según Ortega, que luego devendrá en la tesis de la sobrenaturaleza humana.

Se ha llamado la atención sobre las posibles consecuencias que este proceso de naturalización de la técnica puede tener en la relación hombre-entorno, en la medida en que la dependencia del individuo de las nuevas tecnologías ha llegado a tal punto que algunos críticos no han

---

<sup>48</sup> V. Frosini, *Cibernetica, diritto e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1973, p. 107.

<sup>49</sup> U. Eco, *Apocalípticos e integrados* (1965), trad. esp. A. Boglar, Lumen/Tusquets, Barcelona 1995, p. 28.

dudado en denunciar el fenómeno de la «adicción tecnológica», una suerte de «absoluta esclavitud a los medios de comunicación» a la que se hallan sometidos no sólo los más jóvenes, sino también los adultos de la generación actual<sup>50</sup>.

En este mundo de hoy, dominado por las TIC, donde los hombres parecen vivir en permanente estado de alteración y apenas les queda espacio para la intimidad, el recogimiento y la soledad, sería conveniente tener en cuenta la oposición planteada por Ortega entre civilización y barbarie en los términos de ensimismamiento y alteración. En este sentido, recuérdese cómo, para Ortega, lo que distingue a los seres humanos del resto de los animales es, precisamente, su capacidad para ensimismarse y experimentar su propio mundo interior<sup>51</sup>.

Por eso, ante el avance de la interpretación científicista (o “tecnicista”) de la técnica, que propicia la disociación entre el hombre y la técnica, y confunde la cultura y el tecnicismo<sup>52</sup>, el pensador español reivindica la humanización de la técnica, es decir, la revalorización del nuevo humanismo en la futura sociedad tecnológica<sup>53</sup>.

El humanismo que invoca Ortega no se corresponde, por cierto, con el modelo clásico del siglo XV, cuyo afán consistía en volver al pasado, a lo antiguo, a la cultura greco-romana y al cristianismo primitivo<sup>54</sup>. El humanismo de Ortega no es arqueológico ni regresivo, sino un neohumanismo que ensaya y vislumbra el porvenir de lo humano. Por eso,

<sup>50</sup> Mermall, *Ortega contra Pero Grullo: estrategias retóricas*, cit., p. 130.

<sup>51</sup> C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid 1968, p. 165.

<sup>52</sup> J. Ortega y Gasset, *La universidad española y la universidad alemana* (1906), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo I (1902/1915), Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid 2004, pp. 63-77.

<sup>53</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit., p. 599.

<sup>54</sup> J. Ortega y Gasset, *Del humanismo y de la generación cartesiana* (1933), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo V, cit., p. 263; *En torno a Galileo* (1947), en *José Ortega y Gasset. Obras completas*. Tomo VI (1941/1955), cit., p. 506.

en su particular enfoque humanista, Ortega se encuentra más cerca de Goethe que de Pico della Mirandola<sup>55</sup>.

El humanismo orteguiano no es, por tanto, “un neoidealismo que demoniza la técnica”<sup>56</sup>. Como ha puesto de manifiesto José Luis Molinuevo, la meditación sobre la técnica que lleva a cabo nuestro autor desde los años treinta a los cincuenta va acompañada de la convicción de que el modelo de pensamiento occidental que crearon los griegos está agotado. Sin embargo, Ortega ve en la combinación del progreso técnico con las humanidades (un neologismo que, según el pensador madrileño, “nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece”) una gran oportunidad para la creación o la invención de un mundo nuevo en el que los hombres no tendrán que enfrentarse al dilema de dominar o someterse a la naturaleza, sino que deberán afrontar otro desafío distinto: el que representa esa “sobrenaturaleza” que constituyen hoy las nuevas tecnologías y la biogenética.

A propósito de este nuevo horizonte que, merced a la técnica humana, se abre ante el hombre – ese “animal fantástico” – en el que confluyen la imaginación y la fantasía, quisiera concluir este primer capítulo trayendo a colación las palabras finales de uno de los últimos trabajos escritos por Ortega, “Pasado y porvenir del hombre actual” (1951), que supone toda una esperanzadora declaración de principios en relación con la futura sociedad tecnológica que él atisbaba en las postrimerías de su vida:

Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra – desmaterializados –, y por eso duda de sí misma [...] Todo esto significa claramente que la forma cultivada hasta aquí por nuestra civilización – o con más exactitud por los occidentales – está agotada y exhausta, pero que, por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento,

---

<sup>55</sup> Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1947), cit., p. 555.

<sup>56</sup> J.L. Molinuevo, *Para leer a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 253.

señoras y señores, en el que no tenemos más remedio que inventar, e inventar en todos los órdenes. No se podía proponer tarea más deliciosa. ¡Hay que inventar!<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ortega y Gasset, *Pasado y porvenir del hombre actual* (1951), cit., pp. 778-794.