

# El concepto de sobrenaturaleza en Ortega y Gasset

**Sergio Ruiz Párbole.** Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 24/02/2024

## Resumen

La vorágine de avances técnicos que contemplaron los occidentales a finales del siglo XIX y principios del XX produjo una serie de consideraciones filosóficas alrededor del fenómeno de la técnica. Contemplar las posibilidades de la técnica suscitó toda una antropología filosófica que intentaba dar una explicación ontológica sobre nuestro dominio de la naturaleza. Ortega, desde una óptica fenomenológica, identifica uno de los problemas principales que han resultado de este desarrollo técnico, y no es otro que la creación de una segunda naturaleza superpuesta a la original.

**Palabras clave:** naturaleza, técnica, sobrenaturaleza, decadencia, civilización.

## Abstract

### The concept of supernature in Ortega y Gasset

The whirlpool of technical advances that Westerners contemplated in the late 19th and early 20th centuries brought a series of philosophical considerations around the phenomenon of technique. Contemplating the possibilities of technique gave rise to a whole philosophical anthropology that tried to give an ontological explanation of our domain of nature. Ortega, from a phenomenological perspective, identifies one of the main problems that have resulted from this technical development, and it is none other than the creation of a second nature superimposed on the original.

**Key words:** Nature, Technique, Supernature, Decadence, Civilization.



# El concepto de sobrenaturaleza en Ortega y Gasset

**Sergio Ruiz Párbole.** Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 24/02/2024

## § 1. Una aproximación inicial al fenómeno de la técnica

Ortega, con su agudeza habitual para detectar problemas en las sociedades nos deja claro que hay uno bastante preocupante, y a raíz del cual se desencadenan múltiples síntomas de decadencia social. Dicho problema es el siguiente: el hombre ha confundido la naturaleza con la sobrenaturaleza. Y al tener que lidiar con este problema tenemos que acudir a aquel fenómeno sociológico que Ortega llama *primitivismo*. En el capítulo nueve de la celeberrima obra *La rebelión de las masas*, «Primitivismo y técnica», se nos introduce al asunto con una metáfora muy visual: «El nuevo hombre —dice Ortega— desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico» (2014: 142). De manera similar lo expresa Terrones (2020):

La falta de reflexividad provoca una confusión en la humanidad, pues se identifica la sobrenaturaleza con la naturaleza, perdiendo enteramente la conciencia de la técnica que está siendo utilizada.

El hombre confunde el estado de naturaleza con esa otra naturaleza artificial producida por la técnica y en ese estado de confusión se convierte en un primitivo dentro de la herencia de la civilización. Esa otra naturaleza superpuesta a la original por vía del artificio humano es lo que Ortega llamará en la *Meditación de la técnica* la *sobrenaturaleza*. Antes de entrar en materia sobre el problema que representa la sobrenaturaleza hemos de dirimir en primer lugar el origen de esta creación sobrenatural. En el ensayo «El mito del hombre allende la técnica» Ortega nos da respuestas sobre el por qué es necesario para el hombre crear otro mundo para sí. La primera pregunta que le surge a nuestro autor es la siguiente: «¿Cómo tiene que estar

constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo?» (1998: 121). E inmediatamente responde: «La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que no pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él. Por ello no se queda tranquilamente incluido en él como los animales, las plantas y los minerales» (*ibidem*: 121). La génesis del hombre es, según Ortega, difícilmente explicable por lo zoológico, porque cuando hablamos del hombre hablamos prácticamente de un tipo de animal con una especie de enfermedad, a saber, la fantasía. Lo propio del animal es prestar toda su atención hacia lo externo, hacia lo que está fuera de sí, pero el hombre tiene un mundo interior. El mundo interior posibilita que el deseo humano encuentre objetivos que la naturaleza no es capaz de proporcionar. Por eso el hombre es un sujeto extraño que no tiene encaje en la naturaleza, y por ello la óptica antropológica que tiene Ortega es pesimista y trágica.

Sin embargo, hay una serie de motivos por los que la técnica salva al hombre de la naturaleza hostil que le hace frente. En la *Meditación de la técnica* se muestra cómo una definición muy precisa del ser humano es la del *homo oeconomicus*. El hombre crea una sobrenaturaleza para economizar su tiempo de vida. Al figurarse una noción del tiempo y una cercanía inminente de la muerte surge como un impulso la necesidad de asegurar la mayor cantidad de tiempo posible. En palabras de Martínez Carrasco (2012: 72): «la técnica permite al hombre despreocuparse de las necesidades naturales para ocuparse de lo importante, de aquello que puede dar a su vida un sentido y riqueza específicamente humanos». La creación sobrenatural maniata a las imposiciones naturales que obstaculizan nuestro desarrollo personal y estrictamente humano. Al hombre no le queda otra opción que centrarse en tal empresa, porque de lo contrario nunca va a vivir bien. Sólo si doma al mundo y lo humaniza puede obtener un lugar en el que se encuentre pleno y realizado. Transformar el medio significa sonsacar una coherencia y una esquematicidad inteligible en una realidad que se nos presenta como caótica e incommensurable.

## § 2. La confusión del primitivismo

Pero cabe preguntarse, ¿por qué es un problema la confusión entre naturaleza y sobrenaturaleza? Ortega, en la línea de Spengler, afirma que lo que peligra es la cultura

européa como tal. Conocidas son las intenciones de nuestro autor en lo que respecta al gran proyecto europeísta, el cual se presenta como la dirección natural a la que los fragmentados Estados-nación —y cuya fragmentación es precisamente un síntoma de esa decadencia de raigambre progresista que Ortega pretende superar— deberían tender si quieren realmente que sus sociedades sigan avanzando tanto en sentido tanto técnico como moral e intelectual. El primitivismo y el progresismo se instalan en unas seguridades infundadas sobre la realidad, y adoptan una actitud a la que podríamos catalogar de «turista», a través de la cual transitan por su mundo sin la más mínima disposición a tomar parte en el mundo, a ejecutar una acción de relevancia que exhiba la tensión entre el sentido de la subjetividad y el entorno en el que uno se mueve.

En este sentido, la técnica tiene un carácter circular en relación con este peculiar modo de ser del hombre, es a la vez condición y consecuencia: la técnica permite el ensimismamiento en la medida en que da seguridad y holgura ante el mundo y deja al hombre en franquía; y a su vez está dirigida por los proyectos que de este ensimismamiento nacen y que el hombre desea realizar, surge como herramienta a su servicio y que tiene en ellos su sentido. [Martínez Carrasco, 2012: 73]

La civilización es, en primer lugar, conciencia de la barbarie. De modo que, con objeto de evitarla, primero hay que identificarla. El reproche de Ortega se dirige al hecho de que las masas ya no tienen presente o, mejor dicho, *compresente*, a esa barbarie potencial, porque creen que todo aquello que corresponde al proceder civilizado, que es fruto de un esfuerzo civilizador, es lo natural. Pero la civilización no puede ser lo natural porque exige una voluntad de convivencia (2014: 137), un esfuerzo activo por mantener a raya a la barbarie.

La sociedad civilizada tiene una traducción inmediata a nivel ideológico, y para Ortega es el liberalismo. No hay civilización si no se sostienen las bases del liberalismo que sustentan las democracias, cuyo significado no es otro que «el entusiasmo por la ley» (*ibidem*: 72). Si el interés ideológico de las masas occidentales empieza a virar de rumbo entonces eso no puede ser sino un síntoma de confusión por la sobrenaturaleza, porque se asume que esos formalismos sociales que hemos adoptado vienen integrados en nuestra propia naturaleza y no son fruto de una voluntad puesta en marcha en pos de optimizar nuestra vida social. El modo de estar de las masas es pasivo. Podríamos hablar de un «modo expectante» de ser, expectante de que la

supuesta naturaleza provea. En la *transcurrencia* que surge de ese modo de espera se dan muchas pérdidas, siendo la principal la de la voluntad de actividad o de construcción. La masa, al no tener un quehacer del que ocuparse ha adoptado una actitud lujosa en la que únicamente rechaza las cosas que se le ofrecen. Por eso hay una pérdida de la convivencia, porque la asunción que hace la masa sobre la forma de ser «natural» que identifica como integrada en la propia naturaleza impide que haya un reconocimiento hacia la diferencia, por lo que no puede salir de ahí una voluntad de convivencia. El elemento que suponga un atrevimiento con respecto a la «forma de ser» de la masa no recibirá un acogimiento o un intento de integración, sino simplemente reprobación y censura porque, como afirma Ortega, la masa «odia a muerte todo lo que no es ella» (*ib.*: 137).

### § 3. El progresismo como catalizador de la decadencia

Ese modo de esperar a que la sobrenaturaleza benefactora siempre provea es el origen del progresismo. El progresismo, como movimiento intelectual sí tiene una conciencia histórica y es sabedor de que ha habido un desarrollo técnico que ha permitido el bienestar del que disfrutaban las sociedades modernas. Sin embargo, la gravedad de la actitud del progresismo, precisamente por no ser un bramido de la masa, radica en legitimar desde una argumentación intelectual la postura de pasividad de la masa, puesto que se incurre en el error de pensar que, de acuerdo a la hermenéutica ejercida sobre la historia, no cabe sino pensar que el porvenir es intrínsecamente bueno o favorable. El futuro sólo puede traer algo beneficioso, porque la historia demuestra que la humanidad va avanzando en progresión.

Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales, seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente.» [*Ib.*: 104]

Este paradigma inocente, basado en la observación empírica, es síntoma asimismo de otra confusión que señala Ortega en *¿Qué es filosofía?*, exponiendo cómo las ciencias, decadentes de manera paralela al surgimiento de las masas, tienen el atrevimiento de

asaltar otras disciplinas, en un afán omniabarcante, y por ello dice Ortega que su siglo es uno «en que la física quiere ser metafísica, y la filosofía quiere ser física, y la poesía pintura y melodía, y la política no se contenta con serlo, sino que aspira a ser credo religioso y, lo que es más desafortunado, a hacer felices a los hombres» (1971: 45). De un modo similar la historia, en una incursión común con la política, ha tenido la insolencia de plantear una predicción futura basada en una inducción. La consecuencia más obvia de este esquema mental es que se abandona ese quehacer que le corresponde al ser humano si quiere «ganarse la vida». La sobrenaturaleza oculta como un velo la necesidad de ejecutar acciones para optimizarse, por lo que no se plantea como objetivo eso de obtener la ganancia de la vida. Porque la vida ya no hay que ganarla, sino que es regalada. La consecuencia inmediata de un planteamiento vital así es un desprecio hacia el valor de la propia vida. Si la naturaleza queda completamente velada por esta sobrenaturaleza entonces no tenemos la percepción de la *compresencia* de la naturaleza, por lo que los estímulos que instan a iniciar un proyecto de vida desaparecen. Es por eso por lo que Ortega define con tanta contundencia al fenómeno del progresismo:

El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. [Ortega y Gasset, 1971: 26]

La confusión sobre la sobrenaturaleza consiste en que el hombre quiere tener naturaleza, o sea, desafiar a su propia esencia, la cual es precisamente no tener naturaleza, sino historia. Y puesto que la ausencia de naturaleza implica la necesidad de elegir, es decir, la libertad forzosa, lo que se quiere ahora mismo es renunciar a hacer elecciones, y por tanto a ser libres. Llevando este razonamiento a las últimas consecuencias podemos concluir que lo que acecha al ser humano es el nihilismo. Un nihilismo mediante el cual el hombre quiere dejar de serlo, puesto que si no hay un «tener que habérselas» desde el que ejercitar la técnica y desplegar su voluntad no puede haber noción de libertad, y sin libertad es imposible que haya hombre. Habrá otra cosa, pero no un hombre.

Realmente la exigencia orteguiana para el hombre de nuestro tiempo es pura y llanamente conciencia histórica y razón narrativa. Debido a que el hombre no tiene naturaleza y está forzado a procurarse una con su acción, generar esa sobrenaturaleza es un punto técnico al que inevitablemente se ha de llegar si el ser humano tiene la intención de procurarse un bienestar, de ganárselo. Por eso podemos decir que cuando la sobrenaturaleza ha comido tanto terreno como podemos ver ahora, el problema subyacente es haberse despegado de una razón histórica o narrativa que recuerde las condiciones iniciales, a saber, la necesidad de haber empezado toda esa sobrenaturaleza. La necesidad, pues, de defenderse del entorno hostil que propone la circunstancia. La necesidad, en fin, de dilatar los límites impuestos por esa circunstancia. Por eso es llamativa la siguiente frase de Ortega:

La vida humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. [2014: 211]

El hombre es el conversor de la necesidad en libertad. Pero para ser hombre hay que tener noticia de la necesidad. El «señorito satisfecho» no la tiene, y por tanto no puede adquirir una noción de bienestar al que perseguir, mediante su esfuerzo, sino que ya da por sentado que el bienestar material del que disfruta es lo que corresponde naturalmente.

Como el animal no posee una capacidad de ensimismamiento desde la cual distanciarse de la naturaleza, Ortega afirma que el animal es la naturaleza misma (1997: 22). De un modo idéntico, como el hombre-masa contemporáneo no ejercita el ensimismamiento tampoco puede distanciarse en este caso de la sobrenaturaleza en la que habita, y que se presenta como suplantadora de la naturaleza originaria, por lo que se funde con ella y pasa a ser la sobrenaturaleza misma. He ahí la génesis de la confusión, pues la sobrenaturaleza ya no es una reacción enérgica contra la naturaleza porque la naturaleza ya no es motivo de preocupación, o dicho de otro modo, ya no es un elemento determinante en el proceso de reconocimiento que realiza el *yo* frente a su *circunstancia*. Como los muros puestos por la técnica masiva de la civilización no han dejado espacios para que la naturaleza se muestre con todo su vigor, entonces ya no puede persistir el afán procurador y custodio de la vida humana, a la cual deberían acechar incesantes peligros.

Se atisbará, no obstante, en una forma lo suficientemente deductiva el siguiente esquema. A saber, que la sobrenaturaleza ha sustituido (o ha pretendido sustituir) a la naturaleza. Luego, una ausencia de naturaleza anula la percepción del peligro, o dicho en términos heideggerianos, la experiencia óntico-existencial del *Dasein*. Sin la percepción del peligro no hay un estímulo lo suficientemente potente como para incentivar la creación sobrenatural. El resultado de esta procesualidad es lo que Ortega denuncia de manera recurrente en sus obras, es decir, la decadencia de lo que hasta ahora fue una gran civilización.

Ahondando más profundamente en el diagnóstico también podemos extraer la siguiente observación, a saber, que el reloj de la historia, de algún modo, se detiene. Y precisamente ahí radica el síntoma inequívoco de las ideologías de masas, la arrogancia hermeneuta. De nuevo, en *La rebelión de las masas* se nos dice cómo los últimos protagonistas ideológicos de la época, el liberalismo progresista y el socialismo «suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica» (2014: 103). Básicamente la libertad que ha de ir aparejada a la existencia del hombre requiere de la incertidumbre en el futuro, porque es precisamente ese futuro el terreno conquistable por la libertad humana. Sin embargo, el sociologismo y el progresismo ya «desvelan» o «predicen» el siguiente capítulo de la historia, por lo que respecto a esto es lógico que quepa el siguiente razonamiento: si tengo certeza sobre lo que está por venir, mi acción en el presente es irrelevante. Si ya damos por sentado que nuestra praxis en el presente es irrelevante porque ya conocemos el guion de la historia entonces estamos cancelando la libertad, porque la estamos sustituyendo por una visión determinista de la historia.

Sobre ese determinismo cabe decir que ya fue puesto en el tablero por Spengler en *La decadencia de Occidente*, pero Ortega señala de forma aguda cómo ese determinismo no es simplemente algo a valorar negativamente, sino que es una negación de la realidad en toda regla si queremos verlo desde una óptica científica, ya que la praxis técnica tan avanzada que se disfruta requiere de un mantenimiento intelectual aparejado. En *Meditación de la técnica* (1997: 60) se dice que el hombre ha pasado a ser un mero auxiliar de la máquina, pero realmente siempre ha tenido que haber un hombre haciendo de auxiliar intelectual con respecto a cualquier avance técnico, a fin de mantenerlo. Creer «que mientras haya *dollars* habrá ciencia no es sino una prueba

más de primitivismo» (2014: 145). Como es natural, las vicisitudes de la vida afectan a cada creación, porque nada es imperturbable al paso del tiempo, y por eso la técnica por sí sola es nada. Se necesita constantemente proyecto, definición teórica de lo que se va a hacer.

#### § 4. El bienestar como objetivo anulado

Mientras que lo propio del hombre es que la necesidad sea lo superfluo, en el nuevo hombre-masa confundido por la sobrenaturaleza lo propio es que el bienestar que otorga la técnica esté ya dado en el estar mismo, por lo que no hay razón para proponerse un quehacer, ni práctico ni teórico. Que esta situación se produzca es porque el progresismo ha sostenido una idea fija de bienestar. De igual forma lo han hecho tanto el marxismo con su énfasis en las condiciones materiales de existencia como el liberalismo progresista con la consecución de los valores idealistas supremos reflejados en las constituciones de las naciones. Pero la realidad es que la idea de bienestar, o sea, la superfluidad necesaria que exigen los humanos para sí, ha sido cambiante a lo largo del tiempo. Lo inaudito de la situación no es un cambio en la noción de ese bienestar, sino que ya no hay tal noción. Dicho de otra manera más grave, el velo sobrenatural disuelve la idea misma de bienestar como objetivo vital. Ya alerta Ortega de este fenómeno en la *Meditación de la técnica*:

Basta con que cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cierne ante el hombre, que sufra una mutación de algún calibre la idea de la vida, de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace, para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos. [1997: 29]

Concretando en el problema, no se trata de que el ser humano haya abandonado su natural proyección hacia el ayer y el mañana, porque esa proyección es una cualidad ineludible que conforma la estructura existencial del ser humano, pero lo que hace que la técnica pueda periclitar es que el hombre no está asumiendo el papel que le corresponde, que como dice Ortega es estar «a la altura de los tiempos». No sólo hay que tener una vaga noción de lo que a nuestra sociedad ha precedido, sino que hay que asir ese pasado para encargarse del futuro. Hablamos, por tanto, del

reconocimiento universal con toda la humanidad. No pueden soltarse los rudimentos que han posibilitado el momento presente, porque en tal caso la proyección hacia el futuro no puede ser positiva, porque o bien desechamos nuestra propia acción por acudir al «profetismo histórico», o bien caemos a un abismo, dado que estaríamos queriendo navegar sin un mapa. Uno de los errores fundamentales que la masa comete es renegar a propósito del pasado, precisamente porque la masa en un acto de arrogancia decide no adjudicarle mérito a los congéneres antecesores por la situación que vive en la actualidad. Es normal que así sea, dado que si no hay noción del esfuerzo y del bienestar como tal no puede haber tal reconocimiento. Ortega expresa con frustración este conflicto generacional ante ese presunto supremacismo presentista frente a lo pasado:

Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután. [2014: 58]

Como lo que falta es conciencia histórica, lo que los hombres han olvidado es el encuentro primordial del hombre con el mundo. Ortega explica de manera muy precisa la génesis de la libertad humana dejando muy claro que el hombre es técnico, y que lo que constituye la dinamicidad de la historia no son vaguedades idealistas «como han creído tantos siglos: contemplación, pensamiento, teoría» (1997: 39). Al contrario, en un alarde materialista, Ortega afirma que es la productividad, el manejo sobre el mundo lo que determina esos cambios de panorama. Tener trato mano a mano con el objeto es el momento fundacional de la razón histórica que caracteriza al hombre. Lo que el actual hombre necesita es tener siempre presente en la memoria tal momento fundacional, básicamente para saber cuáles son los propósitos a mantener. Y con el paso del tiempo esa exigencia tendrá cada vez mayor urgencia, porque el peso de la historia y de la técnica será cada vez más grande, y para sostenerlo hará falta asir cada vez con más fuerza los rudimentos de esa gran construcción que es nuestra civilización.

Dice Ortega que una de las grandes motivaciones que incitan al desarrollo técnico es «dar franquía al hombre para poder vacar a sí mismo» (1997: 38). Pero el velo sobrenatural ya no sustenta más esta motivación, porque los hombres no quieren vacar hacia sí mismos, porque han borrado la línea que separa su Yo de la alteridad. Vacar a

sí mismo supondría reconocer la alteridad que es la circunstancia, pero no hay tal reconocimiento cuando el sujeto tiene una identificación ontológica plena con la circunstancia sobrenatural, y pasa a ser mero paisaje de la circunstancia, como un decorado del fondo. Podríamos hablar de un «modo figurante» de la existencia.

Este punto es esencial porque desde esta actitud inicia el proceso de deshumanización. La cuestión es, en qué van a convertirse ahora estos hombres deshumanizados, puesto que si la coincidencia plena entre el hombre y el mundo sobrenatural pone al hombre en el abismo de la animalidad, entonces la deriva humana consistirá en reducirse a dicha animalidad. Sin embargo, tomando en consideración estas observaciones a colación del momento actual, es interesante plantear cómo esa deshumanización por falta de ensimismamiento puede ser la causa que nos está llevando a ese intento por trascender la humanidad misma, que es el transhumanismo<sup>1</sup>. Si bien es cierto que el transhumanismo también posee una raigambre de origen nietzscheano, desde la cual llevar el dominio técnico sobre el mundo a las últimas consecuencias, también dicha corriente coexiste con un nihilismo que anula la voluntariedad individual, porque precisamente el transhumanismo sería el culmen de esa sobrenaturaleza que ya no le cede ni un milímetro a la naturaleza.

Uno de los atributos de los cuales adolece a juicio de Ortega el hombre-masa es la imaginación, ya que es esta cualidad la que nos permite forjar «un proyecto de vida distinto de la mera reiteración de lo que se ha hecho» (1997: 50). El ensimismamiento no puede entenderse sin la imaginación, ya que el ensimismarse únicamente es el acto de recogerse, pero nos recogemos para algo, y ese algo lo pone la capacidad proyectiva que brinda la imaginación. Al recogernos en la intimidad de nuestra conciencia cerramos la ventana que nos separa de la realidad circunstancial y la vemos desde una posición juiciosa y asimiladora. El acto de recogerse únicamente sirve como el elemento comparativo que nos permite modificar cómo somos distintos a la circunstancia y no parte de ella como son los animales. O dicho de otra manera, notificar nuestra situación de extrañeza. Pero es la imaginación la que permite reproducir los elementos asimilados de nuestros encuentros con la realidad y reordenarlos y conferirles otros significados, proyectando una situación existencial alternativa, una ubicación vital distinta a la que nos toca en la realidad. Esta capacidad

---

<sup>1</sup> Para indagar en este tema *vid.* Terrones (2020).

de proyección queda explicada de manera muy precisa en el texto de Maurizio Esposito, al hilo de una introducción a la filosofía de la técnica de Ernst Kapp, donde afirma que

[...] el hecho de que haya una relación de proyección inconsciente no implica que exista una identidad (mecanocéntrica) entre el aparato y el ojo. Lo que la relación realmente indica es que el inventor se ha inspirado, en forma inconsciente, a una entidad orgánica para construir un artefacto. [Esposito, 2019: 126]

Este proceso por el cual la técnica actúa puede catalogarse como «bio-mimético» (*ib.*: 127). Los seres humanos podemos extraer las estructuras dinámicas de la realidad, o mejor dicho, los mecanismos de la naturaleza, para utilizarlos a nuestro favor. Este ejemplo sustenta la visión de Ortega acerca de la teoría como un mantenimiento y mejoramiento constante de la técnica. No solamente hay que hacer la prueba manual —que efectivamente es el origen de la técnica— sino también hay que procesarla y asimilarla para integrarla conceptualmente junto con las «palpaciones del mundo» subsiguientes y forjar así un conocimiento que permita un mayor dominio técnico. Y para ejemplo de todo esto, no hay más que atender a la informática, con la creación de computadoras que se inspiran en el funcionamiento del cerebro. Para mayor claridad, el esquema que nos propondría Kapp en palabras de Esposito constaría de tres momentos y serían los siguientes:

[...] en primer lugar, hay una interacción práctica entre organismo (ser humano) y medio ambiente. Esta interacción práctica, la cual nace a partir de algunas necesidades adaptativas, genera las condiciones para la producción de artefactos. El segundo momento consiste en la creación de artefactos funcionales que son, en realidad, entidades biomiméticas. En este estadio, el proceso de proyección comienza a ser consciente, es decir, el sujeto empieza a percibir que el artefacto es una imitación orgánica que proporciona una mejor integración con el medio ambiente. Sin embargo, es solo en el tercer momento que el sujeto realiza, conscientemente, que la máquina es, en realidad, una proyección orgánica. En virtud de este reconocimiento consciente, la máquina se vuelve un dispositivo epistémico eficaz para entender los procesos orgánicos. En otras palabras, los artefactos técnicos no solamente facilitan la integración entre organismo y medio ambiente, sino que también favorecen el conocimiento del mundo externo. [Esposito, 2019: 136]

Pero la actitud vital ante la que nos encontramos desaprovecha las facultades que habitualmente han dado beneficios a la humanidad. Es decir, no es que no se proyecte imaginativamente por una suerte de alienación —como vendría a argüir el análisis marxiano— que por otra parte sería como aludir simplemente a un acomodamiento o vagancia, sino que se renuncia voluntariamente porque se mantiene la creencia de que la técnica es una capacidad ajena a la acción del hombre, es decir, como que esta es simplemente la mecánica del universo en acción. Es una actitud con cierta justificación, en la medida en que, como bien señala Ortega (1997: 57), la percepción que tenemos de las máquinas nos sugiere que su alcance no tiene límites. Por tanto, la sobrenaturaleza en la que nos hallamos ofrece una imagen tal de suficiencia que nos pone en la tesitura de creer que el hombre no tiene que responsabilizarse del mundo. El motor de la historia funciona solo, y en el momento actual el despliegue técnico es tal, que incita al abandono no sólo de la propia responsabilidad sobre la técnica —en el sentido de intentar producir artesanos— porque las cosas ya van solas, sino de los individuos sobre sí mismos, ya que sin un quehacer que aporte la referencia necesaria de la alteridad para poder ensimismarse entonces no puede darse el reconocimiento de nuestra identidad como seres extraños con capacidad de dominio y comprensión sobre el entorno. José María Atencia comenta sobre la carencia de imaginación lo siguiente:

La técnica ha hecho posible un enorme aumento de posibilidades vitales de los hombres, pero también la nivelación de todos, la confianza irresponsable en la técnica misma y en el futuro, se convierte en razón y la suplanta [...], Ortega denuncia el modo como la abundancia de instrumentos va más allá de la sensibilidad humana y las enormes posibilidades ahogan la imaginación creadora. [2016: 25]

Lo que se vislumbra, por tanto, es un mundo de pura técnica sin nada más. El temor de Ortega a este respecto no es sólo una posible disminución de la calidad de vida en cuanto a los bienes adquiribles, sino más bien a una pérdida del humanismo. Y realmente cuando hablamos de humanismo nos estamos refiriendo a una cultura concreta, que es la europea, ya que ha sido esta la que ha puesto al ser humano como núcleo central de su sistema ético, y de ahí la prevalencia del *Rule of Law*, donde la mera pertenencia a la especie humana ya convierte al individuo en sujeto de

consideración moral. Una consideración por la cual se atribuye una libertad que ha de responder ante los desafíos que plantea la vida.

El hombre quiere dejar de cargar con el relato de la humanidad, no quiere asimilarlo para sí. Y la razón de ello es que quiere empujar para delante el motor de la historia bajo la creencia de que lo que le espera a la humanidad en el porvenir es bueno, soltándose de los hechos y esfuerzos realizados en el pasado. No es tanto un desprecio hacia ese pasado, sino más bien un síntoma de la sobrenaturaleza, a saber, la obnubilación. No comprender que es imposible empujar hacia el futuro sin la fuerza del pasado nos da como resultado un presente indefinido, sin objetivos. Además, dejarse limitar por lo «ya sido» en el pasado es lo que le pone un coto al desenfreno técnico que le endilga la responsabilidad del progreso a las máquinas o a unas ciencias en crisis incapaces de dar respuesta a los problemas humanos. La mirada retrospectiva es lo que confiere un sentido de existencia, porque no se entiende el futuro sin el pasado en tanto que las acciones de los hombres generalmente, cuando van imbuidas de una voluntad genuina, tienen como propósito dejar un legado, proyectarse en un futuro en el que sean recordadas. La herencia delimita lo que no vamos a ser, ya que lo que vamos a ser depende de nuestra libertad, pero ese legado que nos queda nos proporciona un índice de referencia para forjar una narrativa vital sobre la que sustentar nuestros proyectos.

En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una idea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado. [Ortega y Gasset, 1971: 55]

La obnubilación, decía, es el síntoma por el cual el individuo pasa a ser un figurante de la realidad y no un sujeto autodeterminado a discriminarse a sí mismo frente a tal realidad. El velo sobrenatural impide el encuentro de la alteridad patente y la posterior extracción de la experiencia del arrojo. Como la nueva realidad sobrenatural sólo plantea comodidades no se entiende la resistencia, la confrontación. En *Historia como sistema* (1971: 66) se menciona que si en la física no podemos encontrar una trascendencia que permita al ser humano encontrar su sentido vital hay que buscarla en otra parte. En el siguiente capítulo trataremos esta cuestión a modo de conclusión.

## § 5. La filosofía como delimitación de la sobrenaturaleza

La única salida a esta confusión fundamental ha de darse, como hemos estado sugiriendo, desde el pensamiento, que nos sirve para identificarnos como distintos a la circunstancia. Literalmente la solución al problema de la técnica radica en la filosofía, o mejor dicho, en que haya una filosofía de calidad con un papel preponderante en la sociedad. Y realmente para que la filosofía recupere ese lugar no hace falta exigir nada, sino únicamente que haya filósofos que se pongan a ello. En este sentido, Ortega tiene claro el único requisito que se le puede pedir a la filosofía como disciplina:

Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso —son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia. [2014: 180]

En ciertos momentos de la lectura de Ortega (y también en este mismo ensayo) podría llegar a notarse la vaga y ligera impresión de una incongruencia, a saber, que a la decadencia contribuye tanto la falta de razón histórica que afecta a los hombres-masa y que por ello se convierten en meros figurantes de su actualidad, como también a los progresistas que sí parten de un historicismo y un positivismo mediante el cual se asume que la fe en la técnica proveerá todo. Sin embargo, en Ortega la tarea filosófica es totalizar el conocimiento, aunar la suma de perspectivas y aspirar a una verdad eterna, a diferencia de las ciencias, cuyo objeto de conocimiento las motiva únicamente por la utilidad extraíble para el ser humano. Pero este, como es un *homo theoreticus*, lo que le compete es desocultar los problemas que se dan en todas las cosas. A este respecto dice nuestro pensador que

[...] si lo esencial del *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actividad teórica cuanto más problema sea su problema, y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente [...].» [2005: 67]

El descubrir la tragedia ontológica es el objetivo intelectual, ya que tal descubrimiento corre en paralelo con la conceptualización del mundo, pues a medida que más incidimos intelectualmente en la realidad, más se va acentuando la pequeñez de nuestro ser individual. Este «darse cuenta» de los límites maniata a la voluntad obnubilada que únicamente exige sin medir los esfuerzos necesarios. Las exigencias que Ortega plantea no son sólo una alusión a las consecuencias materiales que pueden darse en nuestras sociedades, sino que son un intento de consecución de la autenticidad vital, en la línea de Heidegger. Hemos de recordar que en Heidegger «la caída» era el proceso por el cual se pasaba de la vida inauténtica a la auténtica, desde la cual comprendemos nuestro ser-arrojado-al-mundo. Al comprobar la falibilidad que nos acecha obtenemos una noción de incompletitud —no sólo en nosotros mismos con respecto de las cosas, sino también entre las cosas mismas entre sí— forjándose así una voluntad de unificación con aquellos entes que se plantan desafiantes frente a nosotros. Esta unificación la buscamos con la técnica y con el intelecto. Así dice Ortega que el acto de filosofar sirve para exhibir

[...] su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte —vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento. [2005: 77]

El pensar, la filosofía, son labores necesarias en la medida en que se posee intelecto, por lo que no corresponderle al intelecto con la necesidad que es pensar y razonar es inauténtico y perjudicial para nosotros, porque nunca hallaremos el sentido de la responsabilidad sobre nuestra propia vida. No puede haber empoderamiento humano si no se ejercita la razón. Y el empoderamiento humano tiene que aspirar si quiere vivir auténticamente a obtener un conocimiento universal o «pantonómico».

Martínez Carrasco también suscribe este diagnóstico que plantea a la filosofía como la salvación para el Yo, mediante la cual puede darse una ubicación auténtica que trascienda a la mera técnica, y es por eso por lo que habla de una «primacía del conocimiento» sobre la técnica, pues el conocimiento es lo que verdaderamente responde a los problemas existenciales:

En primer lugar, la técnica tiene un carácter social, y los proyectos a los que responde son por tanto proyectos sociales, colectivos, de existencia, como se observa en los ejemplos puestos por Ortega. El proyecto auténtico en que cada uno consiste y en cuya realización se cifra la felicidad, sin embargo, no es colectivo, sino estrictamente individual, aunque pueda tener algunos ingredientes genéricos. Esta inadecuación hace pensar que no es la técnica el medio en el que el hombre deba poner su esperanza para resolver el problema de su íntima e individual existencia. [Martínez Carrasco, 2012: 77]

La técnica y la sobrenaturaleza competen a nuestra vinculación estrictamente social, tanto con nuestros semejantes como con el entorno mismo, pero hay una dimensión que es donde se funda precisamente el conocimiento, y que es como dijimos antes la imaginación del mundo interior que cada uno de nosotros posee. La parcela de intimidad es la que puede fortalecerse con el ejercicio filosófico a fin de lograr una autocomprensión que nos acerque verdaderamente a aquello que llamamos felicidad o satisfacción.

## Bibliografía

- Atencia, José María (2016), «Ortega, Spengler y el problema de la técnica», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI, n.º 1, pp. 7-32, <<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v21i1.2305>>, [09/01/2024].
- Esposito, Maurizio (2019), «En el principio era la mano: Ernst Kapp y la relación entre máquina y organismo», en *Revista de Humanidades de Valparaíso*, n.º 14, pp. 117-138, <<https://doi.org/10.22370/rhv2019iss14pp117-138>>, [09/01/2024].
- Martínez Carrasco, Alejandro. (2012), «Técnica y pensamiento en Ortega y Gasset», en *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 1(1), pp.71-80, <<https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v1.28>>, [10/01/2024].
- Ortega y Gasset, José (2014), *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2005), *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1998), «El mito del hombre allende la técnica», en *Teorema*, 17(3), pp.119-124.
- Ortega y Gasset, José (1997), *Meditación de la técnica*. Madrid, Santillana.
- Ortega y Gasset, José (1971), *Historia como sistema*. Madrid, Espasa Calpe. Colección Austral.
- Terrones, A. (2020), «La actualidad del concepto de sobrenaturaleza de José Ortega y Gasset: una mirada desde la inteligencia artificial», en *Análisis*, 52(96), pp. 165-181, <<https://doi.org/10.15332/21459169/5129>>, [09/01/2024].