



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

La filosofía de José Ortega y Gasset hoy.

*El raciovitalismo como sustento teórico humanista
de la configuración de las sociedades del
conocimiento*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA.

PRESENTA:

Sandra García Pérez

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. José Antonio Hernanz Moral

Xalapa Enríquez Ver Enero 2014.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
---------------------	---

CAPÍTULO I.

LA IDEA DE LA FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN ORTEGA

1.1 Filosofía y cultura	28
1.2 Filosofía y conocimiento	36
1.3 La teoría del punto de vista	44
1.4 El problema y la necesidad de la filosofía	52
1.5 La modernidad y la inquietud del pensamiento	63

CAPÍTULO II.

ORTEGA Y HUSSERL. ELEMENTOS FENOMENOLÓGICOS DEL RACIOVITALISMO

2.1 Ortega y la fenomenología	74
2.2 «Salvémonos en el mundo –“Salvémonos en las cosas”»	81
2.3 El “método” de la razón vital	88
2.4 Series dialécticas y conocimiento: el bosque y la naranja	93
2.5 El yo ejecutivo: la superación de la fenomenología	105
2.6 La razón vital como instrumento para la vida	110
2.7 Los métodos objetivos frente al raciovitalismo	118
2.8 Los métodos cercanos a la razón vital	126

CAPÍTULO III.

ORTEGA Y LA TÉCNICA COMO FENÓMENO HUMANIZANTE EN LAS SOCIEDADES

DEL CONOCIMIENTO

3.1 El contexto en el que surgen las sociedades del conocimiento	138
3.2 Las sociedades del conocimiento y su dimensión humanista	153
3.3 La técnica como fenómeno humanizante	158
3.4 ¿Qué es la técnica y cuál es su fin?	171
3.5 Las consecuencias negativas de la técnica y sus límites	177
3.6 Ortega y las sociedades del conocimiento	184

CONCLUSIONES	191
---------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	207
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Esta investigación ha pasado por varias etapas. En primer lugar, nuestro interés estaba dirigido hacia la pedagogía de Ortega; el objetivo era aterrizar sus reflexiones sobre la educación en el contexto actual, dialogar con el constructivismo para evaluar esta propuesta y recuperar las aportaciones de Ortega al ámbito de la pedagogía. Después nos dimos cuenta que este problema se enmarcaba dentro de un horizonte de sentido más amplio. Este horizonte era el de la cultura y, en ella, todo el mundo de los valores y la ética. Así, mientras se exploraban estas líneas de trabajo, lo que por cierto tienen que ver con mi vida profesional, nos encontramos con los problemas del conocimiento y de la técnica, mismos que nos parecieron absolutamente imprescindibles para el quehacer actual no sólo de la filosofía, sino también de la ciencia y la tecnología.

De esta manera terminé delimitando este trabajo en el problema del conocimiento, partiendo del supuesto de que el raciovitalismo podía aportar elementos significativos al campo de las sociedades del conocimiento, sobre todo un enfoque humanista que, desde mi opinión es lo que la sociedad de la información necesita. Las razones a partir de las cuales llego a sostener esta tesis, fundada por supuesto en la hipótesis según la cual, la dimensión humanista del raciovitalismo contiene elementos valiosos que se pueden introducir en las esferas teórico y práctica de las sociedades del conocimiento, y que se desarrollan en los capítulos que estructuran este trabajo.

Así pues, la filosofía de José Ortega y Gasset, a la que dedico esta investigación, es sin duda uno de los lugares a los que hay que regresar para pensar nuestro tiempo. Si bien el tiempo de Ortega ya pasó, no por ello ha pasado su filosofía que, desde mi perspectiva, sigue teniendo una vigencia importantísima. Por varias razones el raciovitalismo es una filosofía sintética que permite vislumbrar las dimensiones de la realidad, mundo o circunstancia desde la subjetividad, a fin de hacer frente al naufragio en que se halla la existencia. ¿La existencia de quién? Pues de todo ser humano que se cuestiona para sí mismo y desde dentro las preguntas fundamentales de la existencia, mismas que son, en el fondo, la pregunta por el sentido. El hombre “no puede sustraerse a las preguntas por el sentido de la vida” (SanMartín 1998, p. 165). Todo ser humano que piensa radicalmente el sentido de su existencia se hallará de pronto ante un enigma, ante el naufragio que, decía Ortega, es la vida misma (Ortega 1932, p. 2 y 5; Ortega 1964-2, p. 420).

Pero, como se mostrara, estas preguntas no aparecen en el transcurso de una vida que se asume a sí misma en plenitud, sino en una vida en crisis, en una vida que se hace problema y que en términos generales se reconoce a sí misma desorientada. Al plantear así las cosas, de inmediato tenemos que reconocer que esta existencia humana que es capaz de asumir su vida como realidad radical no es cualquier vida humana.

Ahora bien, la propuesta raciovitalista de Ortega es importante para nosotros porque nos permite hacer frente a uno de los problemas fundamentales de nuestro tiempo, que es el de las sociedades del conocimiento. ¿Cuál

problema? En primer lugar la pregunta misma por el conocimiento, ¿qué es conocimiento? Esta pregunta no se plantea en las sociedades del conocimiento. Más bien se asume, se presupone y se da por hecho. La filosofía de Ortega, especialmente el método de Jericó –que es el mismo que aquí seguimos–, nos permite formular e intentar esclarecer el problema del conocimiento. ¿Cuándo podemos decir con justicia que “conocemos”? ¿Qué elementos están en juego dentro del proceso de constitución del conocimiento? Queremos pensar nuestro presente desde su filosofía, precisamente porque él se centró en los problemas reales de la vida cotidiana, de esta vida espontánea en la que estamos todos y la cual es la base de todo lo que hacemos.

Ciertamente, el problema de las sociedades del conocimiento no es un problema al que Ortega se enfrenta en su modo de filosofar. Más bien el problema es nuestro, por lo que nuestro objetivo es enfrentarlo desde Ortega, porque en su raciovitalismo encontramos un sustento teórico-filosófico para reflexionar sobre la vida como realidad radical, como suelo y punto de partida de toda actividad humana. No podemos olvidarnos de la propia vida, tampoco de la existencia personal concreta, pero por ello mismo hay que pensar el conocimiento –y luego su distribución social, su utilidad y su valor–, tomando como referencia la vida humana a partir de la cual cobra sentido y validez. El conocimiento debe estar al servicio de la vida y no ante ella como amenaza. El conocimiento es una de las cosas que hacemos como seres humanos, pero ¿qué es conocer?

Otro objetivo de este trabajo es explicar porque el raciovitalismo orteguiano es ineludible para pensar el desarrollo de las sociedades del conocimiento y el

fortalecimiento de las nuevas tecnologías, las cuales se encuentran reconstruyendo día con día nuevos tejidos en las redes sociales, en la industria, en la educación y en el trabajo. Pero se trata de pensarlas desde un enfoque humanista, que Ortega echa de menos, sobre todo porque el desarrollo de la técnica científica tiene que ver con el surgimiento de las masas, de lo que Ortega llama hombre-masa (1998). En fin, hablamos de un fenómeno expansivo que absorbe todas las dimensiones de la vida humana. El riesgo que nosotros vemos y que es justamente el problema que enfrentamos en esta tesis, es el del “olvido” de ese mundo de la “vida espontánea” (Ortega 1998, p. 20; San Martín 1998, p. 77), al darle prioridad a lo científico-tecnológico; el peligro está en poner la vida al servicio de las nuevas tecnologías y al desarrollo de la técnica, porque en este desarrollo cabe la posibilidad de pasar por alto la dimensión ética de la vida humana, esto es, la responsabilidad que tenemos como seres humanos frente a los otros y frente a la naturaleza.

Esta racionalidad por la que apuesta Ortega, y que es la que se propone en este escrito, como sustento teórico humanizante para las sociedades del conocimiento, no es “pura” o “idealista”, canónica, como sí lo es el pensamiento cartesiano o kantiano. Se trata de una racionalidad integradora que abarca aquellos elementos o dimensiones de la vida humana como lo son la narración o la historia, en que se exponen y sitúan bajo la singularidad de otros rasgos, aquello que Ortega llama *vida biográfica*, es decir, vida personal, con su propio tiempo y su propia historia (San Martín 1998, pp. 210-211). Esa que puede ser

narrada. Mismo donde no hay punto de separación entre el acontecimiento y el pensamiento, entre la vida y la obra, entre “verdad y perspectiva”.

Pero, ¿qué tiene que decirnos Ortega a nosotros?, ¿qué elementos de su filosofía podemos recuperar para nuestra tarea que consiste en enfrentar nuestra circunstancia?

Nuestro propósito es pensar en el problema del conocimiento desde las sociedades del conocimiento, el problema de la técnica, sobre el problema del olvido de la vida y del humanismo como postura desde la cual hacer frente a este problema. Pensamos que Ortega recupera dimensiones de la vida humana, esta vida que él llama “espontánea” y que viene a coincidir en muchos sentidos con el mundo de la vida del que habla Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008) y el mundo de la actitud natural que Alfred Schutz y Thomas Luckmann recuperan desde *Las estructuras del mundo de la vida* (2009). Al menos coinciden al recuperar la vida que se desarrolla desde su mundo de la vida circundante, pero además, se trata en todos los casos de la vida humana en su despliegue histórico y, por supuesto, cultural.

Estas líneas nos pueden orientar sobre el sentido de la vida humana de cara a las sociedades del conocimiento y el mundo tecnificado en que corremos el riesgo de extraviarnos, pero sin el cual la vida humana sería casi imposible. Aquí se presenta una paradoja, porque por un lado se corre el riesgo de caer en la destrucción del mundo de la vida por medio de la técnica, lo cual representa un gran peligro, pero al mismo tiempo como seres humanos, seres sociales, culturales e históricos, sin la técnica no podríamos sobrevivir en el medio natural.

Por tanto, no estamos en contra de la técnica ni de las ventajas del conocimiento para la vida, pero creemos que debe haber un punto de referencia humanista que dé sentido humano, social, cultural, responsable, al uso del conocimiento y, consecuentemente, de la técnica. Otra de nuestras hipótesis, en este sentido, es que el problema hay que aterrizarlo en la sociedad de las masas en las que se ha desplegado la ciencia y la técnica modernas.

Ciertamente, la filosofía es para Ortega una actividad humana que sale del modo de vivir espontáneo (San Martín 2012, p. 120). Por representar un giro radical de la mirada, es un desvivir, esto es, un vivir que va en contra del modo natural en el que nos desenvolvemos en la vida cotidiana; es antinatural en este sentido específico (San Martín 1998, p. 169 y 175). Pero ello no significa que la propia filosofía no tenga una función social y cultural. Al contrario, a pesar de que la filosofía se funda en una actitud fingida ante la vida, y es fingida precisamente porque no es el modo natural de vivir, es antinatural, sólo a partir de ella puede propiciarse una búsqueda de saber absolutamente fundado (San Martín 1998, p. 168), un saber que busca conocer la realidad como ella es. Cuando Ortega habla de la vida como realidad radical no está pesando en la vida como la vivimos fuera de la filosofía o, en general, fuera de la reflexión o de la vida contemplativa. Está pensando en la vida humana auténtica que vendría a ser el verdadero modo de vivir, que es, en palabras de Javier San Martín la “máxima forma de vitalidad” (1998, p. 180) y la máxima forma de conocimiento.

Pues bien, la realidad que vamos a enfrentar en esta tesis es precisamente la realidad del mundo globalizado, pero sobre todo el mundo de la técnica

moderna o lo que es para nosotros la tecnología y, el desarrollo de las sociedades del conocimiento. La tesis que vamos a defender en este trabajo consiste en afirmar que el raciovitalismo de Ortega contiene elementos que pueden dar un sustento humanista a las sociedades del conocimiento a partir de la recuperación de la vida humana y del sentido humano del conocimiento y de la misma técnica o tecnología. Otra vez: Nuestra hipótesis supone que detrás de la ciencia hay un problema antropológico que conlleva a una crisis de la ciencia y de la cultura. Pero, claro, ¿de qué crisis se está hablando? En todos lados vemos el éxito de la ciencia y el desarrollo de la tecnología, ¿no es absurdo pensar que estamos en medio de una crisis científica y tecnológica? Debemos suponer que esta crisis hay que buscarla en el modelo de hombre de la actualidad, es decir, el hombre técnico o, más bien, el hombre tecnológico. Justamente lo que hace Ortega es elaborar una serie de conceptos fundamentales que siguen vigentes y a través de los cuales es posible enfrentar algunos de los problemas en que vivimos nuestra circunstancia actual.

Queremos recuperar la importancia de la vida espontánea y de la vida como realidad radical para traerlo al debate actual de la sociedad del conocimiento y proponer el raciovitalismo como fundamento humanista de la misma. No se trata, cabe aclararlo, de un humanismo nostálgico, sino de un humanismo que resulta necesario en el sentido de que toda actividad humana científica y tecnológica, exige una responsabilidad que hay que asumir humanamente y no pasarla por alto. No se trata de estar en contra de la vida sino a favor de ella. Se trata de pensar qué puede significar el humanismo en la época en que vivimos. ¿Ser

hombre significa ser un hombre de la multitud, ser un hombre de ciencia, ser un hombre tecnológico?

Ortega nos lleva a recuperar la categoría del mundo de la vida espontánea como suelo de toda actividad humana y la vida como correlato del mundo (San Martín 1998, p. 190). Y ello es importante, porque nos permite darnos cuenta de la coexistencia del hombre con el mundo, de tal suerte que la destrucción o el daño al mundo o a la naturaleza implica una destrucción también del hombre. En este sentido, son las propias circunstancias las que exigen un humanismo que recupere la importancia de la vida humana, de manera que el desarrollo científico y tecnológico no vaya en contra de la propia vida. De lo contrario, la tarea de la ciencia y de la técnica que es procurar el bienestar y la felicidad del hombre sobre la tierra, se convertirá en un sinsentido o serían contradictorios.

Así, la filosofía de Ortega nos permite hacer frente a nuestra circunstancia desde nuestra perspectiva y al hacerlo, proponemos para nuestra época una filosofía beligerante, es decir, en lugar de quedarnos encerrados en la filosofía de Ortega y los problemas que desde ella enfrentó, traemos esa filosofía a nuestro presente y recuperamos los elementos que nos permiten enfrentar nuestra realidad. De lo contrario haríamos lo que Ortega rechazó rotundamente que era quedarse atrapados en los problemas del pasado, problemas que no le conciernen ya a nuestra generación.

Pues bien, la filosofía de Ortega nos invita a dirigir la mirada a “las cosas más nimias” como dijo en *Meditaciones del Quijote* (1994, p. 24), porque precisamente son esas cosas nimias las que constituyen el mundo entorno,

nuestro espacio vital, un espacio por cierto tecnificado, una sobrenaturaleza que el hombre adapta y modifica para sobrevivir. Pero luego se olvida de aquel mundo en el cual funda el mundo de la técnica, su creación. Y este olvido del mundo natural de la vida espontánea o, propiamente, el olvido del mundo de la vida como dirá más tarde Husserl (2008, §34 y §38), resulta desalentador en muchas dimensiones de la vida humana, tanto en la ciencia como en la política. Porque si bien el hombre manipula la naturaleza para sobrevivir, es más, para vivir bien, luego el hombre se olvida de aquel mundo que sirve de suelo a todo lo que construye. Pues este es el problema que podemos analizar desde la propuesta de Ortega.

Cabe mencionar que en la propuesta del raciovitalismo, que por supuesto se va formando poco a poco, hemos identificado una vena fenomenológica muy fuerte, ya que Ortega analiza varios temas desde este enfoque. Las investigaciones más recientes sobre el pensamiento de Ortega, se inclinan a identificar esta filosofía con la fenomenología. Esta tesis la sostiene Javier San Martín en su libro *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012) y esta es una de las líneas que hacemos nuestra en esta investigación. Porque vemos lo importante que resultó para Ortega el llamado “a las cosas mismas” y lo importante que sigue siendo este llamado en nuestros días para la investigación en cualquier disciplina, no sólo filosófica, sino también científica o educativa.

Pues bien, uno de los problemas que enfrenta Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, es el problema de la cultura y, correlativamente, el problema de la vida. ¿Dónde está el problema? Hay que ubicarnos en la circunstancia en que se

halla España en estas fechas, esto es, 1914. Como es sabido, las *Meditaciones* son la respuesta que da Ortega al reto que Unamuno recientemente había formulado en su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1997) y que consistía en pensar si la cultura europea era la salvación de España. ¿En qué sentido? Pues en el sentido de que en comparación con Europa, el progreso, la ciencia, la moral, etcétera, España estaba aún atrasada. Así pues, el programa regenerador de España consistía en la europeización de la misma, en traer la cultura europea a la cultura mediterránea.

Pero Ortega se da cuenta inmediatamente que el problema de fondo consiste en saber qué es la cultura. Para ello distingue entre la cultura europea y la cultura mediterránea. Esta última, que es en la que vive Ortega y el propio Unamuno, se define en función de su orientación a lo sensible y concreto y se contrapone a la primera, erigida en el concepto y en lo universal. Pero Ortega advierte que cada cultura tiene su propia limitación. Por ejemplo, sostenía que la cultura española era incapaz de fundar “objetos duraderos” como principios morales, teorías científicas, etcétera, por estar apoyadas en impresiones sensibles que están en constante cambio. Por el contrario, la cultura europea se edifica a partir de la idea del concepto, pero al hacerlo pierde de vista la realidad inmediata y concreta que es la vida espontánea. Por lo tanto, el hombre de la cultura mediterránea está *condenado a comenzar de nuevo* (1994, pp. 59-69).

Así pues, la propuesta de Ortega radica en equilibrar la noción de cultura como el punto medio entre estos conceptos de cultura antagónicos. No hay que olvidar, sobre todo, sostiene Ortega, que la cultura ha de servir a la vida, porque la

cultura, dice, es seguridad (1994, p. 82). Y más tarde señaló la importancia de que sean las ideas las que estén al servicio de la vida y no la vida al servicio de las ideas. Pero lo mismo podemos decir de la técnica: que sea la técnica la que esté al servicio de la vida, que le dé sentido a la existencia humana, y no al revés. Esta vida que es vida de algo, de alguien y para alguien es la que hay que salvar. Se apuesta, pues, a una noción de cultura viva, porque la cultura la conforman los individuos concretos situados en un espacio y un tiempo. Ahora bien, aunque nuestro problema no es el problema de la cultura, estas indicaciones de Ortega son importantes para pensar la cultura en la que vivimos actualmente que es justamente una cultura postindustrial e incluso posmoderna, en la que nos desenvolvemos y de la que no podemos distanciarnos.

Como puede anticiparse, esta nueva idea de cultura, exigía como condición de posibilidad una nueva forma de entender y asumir la verdad, esto es, la realidad y el conocimiento. Pues bien, justamente estos dos conceptos van a servir de sustento a nuestra tesis. Porque Ortega se plantea dos problemas fundamentales que intentaremos aterrizar en las sociedades del conocimiento y en el problema de la técnica. Estas dos cuestiones son, ¿qué es la realidad? y ¿qué es conocimiento? Estas son dos cuestiones básicas que hay que esclarecer.

Así mismo Ortega aborda en varios momentos su crítica al realismo y al idealismo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, porque en su opinión, ambas teorías dan una explicación insuficiente de la verdad. No sostiene que estén en un error, pero sí que su perspectiva se queda atrapada en uno de los dos polos del conocimiento: el objeto o el sujeto.

En este sentido, la fenomenología viene a esclarecer puntos importantes en este problema. Ortega, que había estudiado en serio la fenomenología en 1912, se da cuenta de lo que implica inclinarse a uno de los dos polos. Y este es un problema actual. Si aceptamos la existencia de las cosas como siendo de suyo sin la participación del sujeto, corremos el riesgo de perdernos en el escepticismo, porque la relación del individuo con la verdad se vuelve absolutamente relativa. Si el mundo como tal, si la verdad en sí, es imposible y lo único que tenemos son verdades particulares, entonces, cada individuo tiene su verdad, pero al mismo tiempo nadie la tiene. El otro extremo Ortega lo vio en el racionalismo que hace depender la verdad de un punto de vista sobreindividual. La verdad existe más allá de cualquier sujeto individual. Pero son estos dos extremos los que Ortega quiere superar a partir de una filosofía beligerante, como sostuvo en *El tema de nuestro tiempo* (1998).

Así pues, en 1916 sostuvo que “La realidad, precisamente por serlo, y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces” (1971, p. 21) y poco antes afirmó: “*El espectador* intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepan de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio” (1971, p. 20). La realidad no puede ser entendida desde una de sus partes. Por ello no es cosa, pero tampoco es sujeto. ¿Qué es entonces la realidad? Esta pregunta va a atravesar la obra de Ortega en su conjunto.

Ya en 1914 sostuvo ante esta pregunta que “El ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva”. Por tanto, la realidad es una perspectiva, es un punto de vista, sólo que, como ya tendremos tiempo de mostrar, esa perspectiva es cultural. Al ser así, la perspectiva lleva dentro de sí, y de manera constitutiva, un agregado cultural que es lo que le imprime sentido a las cosas. Por ello afirma que toda percepción es interpretación. Siendo así, la propia ciencia tiene una forma de ver el mundo y de habitarlo, pero la ciencia es también una construcción cultural, algo que el hombre ha hecho para sobrevivir. Así pues, tiene como base, como cualquier actividad humana, ese mundo espontáneo que es precientífico y preteórico.

En este sentido, la respuesta que da Ortega al problema del conocimiento sigue siendo sumamente importante, porque desde allí vemos las relaciones correlativas que existen entre las cosas y la vida, o entre el mundo y el sujeto. Una relación de *coexistencia*, porque ni el mundo es mundo en sí, ni el sujeto es únicamente para sí. El mundo es un mundo para el sujeto que lo vive y al revés, el sujeto está en el mundo viendo la forma de hacerle frente. La frase de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia” (1994, p. 30), resume de una manera armoniosa la delicada relación que tiene el hombre con el mundo, de tal suerte que “si no la salvo a ella no me salvo yo” (1994, p. 30). Justo aquí Ortega nos da qué pensar, porque nos recuerda o más bien nos descubre, lo importante que es el mundo como correlato de la vida de un yo. Sólo que este yo no es cualquier yo y esta vida no es cualquier vida. Se trata de mi vida, de mi yo y de mi circunstancia, de la vida como el dato primero del universo o realidad radical.

Así, Ortega va a enfatizar lo importante que es la vida espontánea, esta vida que es natural y pragmática, porque en ella nos son dadas las cosas. Que a esta vida es a la que hay que regresar si queremos comprender el proceso de la ciencia, de la técnica en la dimensión de la cultura. Pero en este punto Ortega coincide con Husserl, sobre todo en el planteamiento de *La crisis de las ciencias europeas* (2008), a pesar de que, como se sabe, el mismo Ortega dijo haber abandonado la fenomenología al momento de conocerla. Pero aquí sostenemos que esto no pasó, que Ortega creía refutar y superar la fenomenología cuando en realidad la estaba confirmando con su trabajo. Las razones de esta afirmación las expondremos en el segundo capítulo.

Ahora bien, la relación que guarda el hombre con el mundo es importante en la filosofía de Ortega, quien dijo que había que estar a la altura de los tiempos. Esta es una exigencia que nuestra propia circunstancia nos pone en frente. Se trata, en el fondo, de pensar la vida y el lugar que ocupa el hombre en el mundo, frente a la ciencia y el valor mismo de la filosofía como actividad superior.

Al analizar la propuesta de Ortega, su teoría del conocimiento así como su interpretación del problema de la técnica, nos damos cuenta que hay un conjunto de conceptos que dan un fundamento filosófico humanista a los problemas del conocimiento, sobre todo, porque para Ortega cada perspectiva es insustituible. Porque no se trata de hacer construcciones en el aire sino de tomar como punto de partida la realidad inmediata en la que nos descubrimos existiendo; ciertamente, se trata de una existencia dramática que Ortega describe como naufragio (San Martín 1998, p. 193). Pero naufragar no es lo mismo que morir.

Así, no queda de otra más que asumir responsablemente nuestra vida, porque ella es, a fin de cuentas, nuestra vocación. La vida auténtica, lo que Ortega llama en *La rebelión de las masas* la “vida noble”, no consiste en otra cosa más que en asumir de frente esa vocación construyendo un proyecto de vida lo más a fin a ella. Se trata de una vida que se exige a sí misma, que es esfuerzo y compromiso. Ortega llega a decir que la vida es preocupación, pero en el sentido de una ocupación constante, estar pre-ocupado. Por tanto, se trata de la vida que encuentra su sentido y su razón de ser (San Martín 1998, p. 156).

Así pues, nuestro trabajo consta de tres capítulos, mismos que se interrelacionan y se complementan. Porque, hay que decirlo, el método de trabajo que hemos seguido consta de dos momentos importantes. El primero de ellos es analítico, porque vamos a las obras de Ortega para esclarecer los conceptos fundamentales y los problemas que nos van saliendo al encuentro. El segundo es el método que el propio Ortega denominó método dialéctico, sintético, de series dialécticas o, finalmente, método de Jericó que, aunque con distintos nombres, se refieren a lo mismo. Esto es importante aclararlo, porque se trata de un método que consiste en darle vueltas al objeto de estudio, rodearlo e irse aproximado a él a través de una espiral que va de afuera hacia dentro. En realidad se trata de ir cambiando la perspectiva sobre la misma cosa desde un punto distinto que se complementa con el anterior.

Bajo este método, cabe decir, las primeras aproximaciones son preparaciones para abordar el tema de manera apropiada más tarde. Nuevas perspectivas o nuevas aproximaciones, nos van descubriendo poco a poco, el

campo de lo esencial de las cosas. Por ello, en sentido estricto, se trata de un método intuitivo, un método que no tiene otra finalidad que ir a las cosas mismas. Pero no es un método distinto. Es el mismo método de las series de aproximación en el que la intuición juega un papel fundamental. Este es el método que Ortega utiliza en *¿Qué es filosofía?* (2000) y el mismo que describió más tarde en *Origen y epílogo de la filosofía* (1981) y del cual nosotros decimos lo necesario en el segundo capítulo de este trabajo.

Pues bien, en el primer capítulo nos hemos propuesto esclarecer dos cosas. Por un lado, la idea de la filosofía y, por el otro, la idea del conocimiento y la relación que este tiene con el quehacer filosófico. La pregunta que surge inmediatamente es ¿qué relevancia tendrá este capítulo en el conjunto del trabajo? ¿Por qué es importante la idea de la filosofía y el esclarecimiento de la idea del conocimiento en Ortega? ¿Qué relación guarda con el problema de la técnica y las sociedades del conocimiento?

Pues bien, como ya hemos dicho, el método que seguimos es el método dialéctico, esto es, el método de las series de aproximación. Es importante comprender nuestro punto de partida. Este primer capítulo nos aproxima, nos acerca al objeto que nos concierne. Ortega usaba este método cuando se enfrentaba a temas difíciles, temas a los que por su propia naturaleza no podían ser abordados de manera directa. Ideó el método de Jericó a partir del cual damos de vueltas alrededor de la cosa, en este caso de nuestro tema, y vamos aproximándonos poco a poco a él (San Martín 2012, p. 128). Si bien este capítulo contiene ideas resumidas de la filosofía de Ortega, es a partir de él que tenemos

un despliegue a las espiras interiores. Los temas de las demás secciones se comprenden a partir de aquí.

Es así que partimos principalmente del curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*, pero lo vamos ampliando desde otros escritos importantes, por ejemplo desde el texto de 1916 “Verdad y perspectiva” y de 1923 *El tema de nuestro tiempo*. Nosotros identificamos el punto de partida de la filosofía de Ortega en el problema de la cultura que desarrolla en primer lugar en *Meditaciones del Quijote*. Pero lo hace desde una perspectiva fenomenológica que nosotros recuperamos y explicitamos más tarde.

Para nosotros es importante el concepto de cultura orteguiano, porque precisamente es un concepto amplio. Al final, como veremos, el problema al que nos enfrentamos no es más que un problema cultural que es el problema de la civilización y del hombre civilizado, esto es, lo que Ortega llama “hombre-masa”, hombre “medio” o “vulgar” (Ortega 1998). Por ello, arrancamos del problema de España, porque ahí está patente en los primeros escritos de Ortega. Recuérdese que este será el debate con Unamuno.

Ahora bien, nos interesa este problema, porque se trata en el fondo de un problema más amplio: el problema de la crisis de la humanidad de la que se ha venido hablando por más de un siglo y cuyas manifestaciones siguen vigentes en nuestros días, por ejemplo a través del nihilismo, el relativismo y, en general lo que se conoce como pensamiento posmoderno. El problema no es nuevo. Pero sigue ocupando un lugar importante dentro del debate filosófico. Este problema Ortega lo relacionó con el desarrollo de la técnica científica, entendida como la

conjunción entre el capitalismo y la ciencia experimental, de la mano con el surgimiento de las masas (Ortega 1998). A nuestro juicio, los problemas de las sociedades del conocimiento y la técnica son el resultado de aquellas ideas que Ortega empezaba a percibir en su tiempo. Ortega pensó que en su tiempo se daba el nacimiento de una nueva sensibilidad y por tanto el surgimiento de nuevos problemas, en su caso, la superación del realismo y el idealismo a través de su proyecto de la razón vital o raciovitalismo, un proyecto que para nada excluye aquellos; superar no es rechazar o desechar, sino integrar.

El problema fuerte, el que anticipa Ortega pero el que a nosotros directamente nos concierne, es el anunciado: el desarrollo de las sociedades del conocimiento y de las tecnologías. Pero, ¿cuál podría ser la nueva sensibilidad que demanda nuestro tiempo? Nosotros apostamos por el humanismo, porque él implica en el fondo un compromiso radical con lo humano y, por consiguiente asume o define un posicionamiento ético. Así, la nueva sensibilidad por la que apostamos es por la ética ante los problemas de la realidad social vinculados con las sociedades del conocimiento y la técnica. Pero ello no es posible si antes no comprendemos el lugar que ocupa el hombre frente a la técnica y, sobre todo, la idea del hombre que interviene en las relaciones sociales actuales.

El nudo filosófico del primer capítulo estriba en identificar y definir la idea de la filosofía en el proyecto filosófico-vital de Ortega, un proyecto que entiende la filosofía misma como actividad en el sentido kantiano de que no se puede aprender filosofía, pero sí se puede filosofar, sometiéndolo a un análisis constante. Así, en tanto que la filosofía es reflexión, crítica constante y contraria al sentido

común (San Martín 1998, p. 59), desde ella es preciso pensar el problema del conocimiento y los problemas de la técnica y el lugar que desempeña en su interior el humanismo raciovitalista. Y por ello, la filosofía de Ortega, como veremos, no puede entenderse únicamente como una introducción, sino como conducción y reflexión sobre las cosas, como un “modo de pensar las cosas para descubrirles el ser” dice San Martín en *Fenomenología y cultura en Ortega* (1988, p. 196).

Como veremos, una de las aportaciones de Ortega a la teoría del conocimiento es el análisis de la realidad desde la perspectiva que el sujeto tiene de ella, pero además la identificación de lo que fenomenológicamente denomina como lo patente y lo latente como “la forma en que el mundo se presenta”. Cabe decir que Ortega introduce con ello una teoría de la realidad como *realidad virtual*, con la cual, por cierto, quiere superar las deficiencias del positivismo que reduce la realidad a lo dado en la experiencia sensible.

En el segundo capítulo, nos proponemos analizar cuidadosamente la relación de Ortega con la fenomenología para identificar los elementos fenomenológicos husserlianos contenidos en el raciovitalismo de Ortega. La teoría del conocimiento y la idea misma de la filosofía se desenvuelven en el contexto de la fenomenología. Para comprender el sentido del problema que nos concierne, es preciso esclarecer el sentido de la fenomenología de Ortega. Pero como el mismo Ortega no se reconocía a sí mismo como un fenomenólogo, ello representa para nuestro trabajo un problema secundario que hay que esclarecer y justificar. Ciertamente, no es nuestro objetivo hablar aquí de la fenomenología. Pero dado

que la filosofía de Ortega es ya fenomenológica, no podríamos comprender la filosofía de Ortega sin sus elementos fenomenológicos. Por ello San Martín incluso ha dicho que la fenomenología es la filosofía de Ortega (San Martín 2012, p. 13).

En especial, nos centraremos en el problema del conocimiento, que si bien ya nos introducimos en él desde el primer capítulo, ahora lo retomamos para ampliarlo y llevarlo más tarde al campo de las sociedades del conocimiento. Aquí nos inclinamos a ver la filosofía de Ortega como fenomenología y defendemos, junto con Javier San Martín (2012 y 1998), que Ortega pensó haber superado la fenomenología tempranamente, pero que esta opinión se debe principalmente a ciertos errores de comprensión de las obras de Husserl: *Investigaciones lógicas* (2009-1) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1949).

Desde el punto de vista teórico, Ortega critica fuertemente la fenomenología, por ejemplo, la epojé y la reducción fenomenológica; pero desde el punto de vista de la práctica, Ortega desarrolla descripciones fenomenológicas de primera mano, como aquellas contenidas en las *Meditaciones del Quijote* (1994), *Origen y epílogo de la filosofía* (1981) y *El hombre y la gente* (2001). Justo para defender esta tesis, recuperamos algunos ejemplos, como las descripciones del bosque y la naranja que están en sintonía con el problema del conocimiento que aquí nos interesa. La cercanía de Ortega con Husserl, la hemos identificado en el llamado “a las cosas mismas” y en la adopción y justificación de la intuición como forma de conocimiento en el cual se nos dan las cosas. El método de las series dialécticas, cabe decirlo, está en sintonía con el proceder fenomenológico

de Husserl; incluso los conceptos de perspectiva, lo patente y lo latente, proceden de la lectura de Ortega de esta corriente del pensamiento, a la que hace grandes aportaciones.

Para Ortega la filosofía recibió una profunda reforma con el surgimiento de la fenomenología e imprimió una nueva sensibilidad a la época. Tanto en Ortega como en Husserl hay una recuperación de la vida espontánea, por un lado, y del mundo de la vida o *Lebenswelt*, por el otro. La tesis orteguiana de la vida como realidad radical no es ajena al mundo de la vida del que habla Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Y en muchos sentidos, el raciovitalismo de Ortega se funda en la fenomenología husserliana que no sigue otro camino que no sea el de las cosas mismas.

En el tercer capítulo, vamos a presentar de una manera sintética algunos de los elementos que constituyen el contexto en el que surgen las sociedades del conocimiento, como es el caso de la globalización. Frente a esta problemática, proponemos como punto medular de nuestra investigación el raciovitalismo de Ortega, esto es, la teoría del conocimiento que explicamos en el capítulo anterior, junto con la teoría de la cultura y la idea de la realidad como realidad virtual, para introducirlo como modelo filosófico que dé sustento teórico a las sociedades de la información. ¿De qué sustento se trata? Pues de elementos que explican fenomenológicamente el proceso de conocimiento a través de la vida concreta del ser humano, pero además, que tiene como eje principal de cualquier actividad al hombre: el hombre como centro y como eje de todas las relaciones humanas, incluidas las actividades científicas.

Junto con ello, recuperamos la idea de la técnica como fenómeno humanizante en Ortega, en el sentido de que el hombre, para sobrevivir y, sobre todo, para vivir bien, construye artefactos y modifica su mundo circundante. Como vamos a mostrar, este fenómeno da pie a que el hombre habite en una sobrenaturaleza, esto es, un mundo que él mismo crea a partir del mundo natural en el que viven los animales. Pero, para comprender el fenómeno de la técnica en la vida humana es preciso preguntarnos, ¿cuál es la función de la técnica en la vida humana?, o ¿qué sentido tiene para la vida humana el llevar a cabo actos técnicos?

Las reflexiones de Ortega sobre la técnica vienen a ser fundamentales, porque argumenta que el hombre es una *res dramática* (San Martín 1988, p. 88). Al hombre siempre le pasa algo; es más, siempre hay que decidirse por algo; está inmerso entre la libertad y la fatalidad como partes constitutivas de su circunstancia; "...la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto abierta..." (Ortega 2000, p. 243). El hombre, pues, se ha tenido que inventar su propio mundo, su propio destino, transformando el mundo natural en el que originariamente se encontraba y el cual le resultaba hostil, creando así una sobrenaturaleza en la que tiene que salvar las circunstancias a partir de la técnica. Este carácter técnico general de la vida humana, lleva a Ortega a hablar del conocimiento como forma de enfrentar el carácter hostil e incierto del mundo, que al construir y adaptar su entorno, para superar los peligros de la circunstancia, se proyecta para realizar esa intención humana en el mundo. Cerraremos el tercer capítulo señalando las diferencias que

existen entre el conocimiento y la técnica para ver las razones que da Ortega para decir que el conocimiento es superior a la técnica.

Así, podemos afirmar que la meditación sobre la técnica es una anticipación de Ortega a nuestro tiempo, donde descubre cómo a través de la técnica se da un desentrañamiento del modo como el ser humano transforma su medio ambiente y se transforma a sí mismo. Es verdad que podemos encontrar importantes reflexiones sobre la técnica en otros autores, por ejemplo en Marx, que aborda el problema para explicar aspectos esenciales de su visión política y social a través de la opresión y la explotación. La técnica vendría siendo uno más de los mecanismos de explotación del capitalista a los obreros (Boyer y Coriat, 1985, pp. 6-27). Pero lo importante aquí es el enfoque humanista a través del cual nosotros vemos la técnica. Aquí humaniza, en tanto que el hombre crea y da sentido a la realidad, construye para vivir mejor; en cambio allá explota, deshumaniza, es un medio para pasar por encima de la dignidad humana.

Ortega llega a afirmar hacia 1933 que “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (Ortega 1977, p. 15). Además: “Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza, sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día de Génesis: la técnica”. Así, concluye, “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción... al medio, no es un hombre” (Ortega 1977, p. 36).

Ahora bien, ¿qué aporta la filosofía de Ortega a la filosofía actual y al problema del conocimiento? Es más, ¿qué aportamos nosotros con esta investigación a las sociedades del conocimiento? Son varias cosas, de las que preferimos hablar en las conclusiones. Pero vamos a señalar algunas

aportaciones importantes, mismas que sólo serán comprensibles después de leer los capítulos que siguen.

En primer lugar, Ortega nos descubre lo importante que es la vida dentro de cualquier actividad humana, porque es a partir de ella que cualquier fenómeno, natural o humano, cobra sentido y validez de ser. No se trata ciertamente de una filosofía de la vida sino de un raciovitalismo que nosotros asumimos y que traemos a nuestro contexto social para reflexionar desde allí en los problemas concretos de la vida y de la existencia, por ejemplo en el progreso de la ciencia y la extensión cada vez más amplia de la tecnología. Ciertamente, la filosofía es una actividad humana que va más allá de la vida espontánea, pero no por ello se olvida de este modo natural e ingenuo de vivir. No se trata de una filosofía abstracta, alejada de la realidad humana, social y cultural, más bien se trata de pensar la “realidad radical” que es nuestra propia vida y sus dimensiones. Es una recuperación racional del modo humano de vivir en las circunstancias, no dándoles la espalda sino viviendo de frente a ellas.

En segundo lugar, se habla de las sociedades del conocimiento sin cuestionarnos a veces qué sea el conocimiento. Pues bien, Ortega nos permite pensar en este problema desde el raciovitalismo, asumiendo el lugar que ocupa el individuo y su perspectiva en la construcción del conocimiento. Es decir, nosotros traemos la teoría del conocimiento de Ortega de la mano del método de las series dialécticas para reflexionar sobre el modo como las cosas se nos presentan. Si bien las cosas se dan bajo una perspectiva determinada, no por ello hay que renunciar a la verdad.

El método de las series dialécticas o método de Jericó, es una de las aportaciones que nosotros queremos hacer a las sociedades del conocimiento, en el sentido de que vemos que este método puede aplicarse a muchas disciplinas al enfrentarse a su objeto de estudio. La crítica de Ortega y Husserl a la ciencia es una crítica fuerte, porque la ciencia positivista reduce la realidad a realidad material y la experiencia a experiencia sensible. El método dialéctico propone ir más allá de lo sensible, captar la unidad de significación y el sentido humano de las cosas. No es que la ciencia no lo haga, es que hay que hacerlo explícito y mostrar qué es lo que pasa. La ciencia supone un preconocimiento de su objeto, pero no se cuestiona cómo se constituye ese objeto, cuál es el proceso a partir del cual cobra sentido de realidad (San Martín 1998, pp. 162 y 169).

Ciertamente se trata de un método en el que hay que profundizar, pero el cual aplicado al conocimiento nos esclarece, en primer lugar, la coexistencia del hombre con las cosas. Porque el hombre, que busca la realidad pura que es lo que hay, encuentra en primer lugar el mundo que le rodea que es un mundo como horizonte vital que es inseparable de sus modos de pensarlo (San Martín 1998, pp. 231 y 189). El mundo cósmico, externo, asumido sin más por el científico natural es reconducido a la experiencia vivida, como correlato de la vida, a partir de la cual cobra todo su sentido humano. Este proceso de reconducción o *epojé*, que es además necesaria para poder filosofar, nos deja como resultado “la vida radical como la estructura básica del sujeto y objeto simultáneos, porque no hay el uno sin el otro” (San Martín 1998, p. 78).

Pues bien, nosotros proponemos este método de trabajo para futuras investigaciones, ya sea en pedagogía, por ejemplo en el tema de la educación, en psicología, en antropología y sociología, en derecho e historia, y por supuesto en las ciencias naturales, porque se trata de acercarse a las cosas a través de series de aproximación; precisamente porque no podemos conocer las cosas en sí mismas, el método dialéctico nos permite acercarnos a las cosas por medio de nuevas perspectivas.

CAPÍTULO I

LA IDEA DE LA FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN ORTEGA

El ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva.

ORTEGA Y GASSET
Meditaciones del Quijote

El objetivo de este capítulo es definir por un lado la idea de la filosofía en Ortega y, por el otro, esclarecer el problema del conocimiento en nuestro autor. Hacer esto nos va a aproximar a nuestro principal objetivo que es explicar el fenómeno del conocimiento y su importancia dentro de las sociedades del conocimiento. Se trata de la articulación de los dos ejes temáticos que atraviesan este trabajo y que, como hemos anunciado en la introducción, desembocará en el tercer capítulo, donde veremos el fenómeno de la técnica como fenómeno humanizante y la correlación que este tiene con las sociedades del conocimiento. Pero habremos de pasar primero por el análisis fenomenológico del conocimiento en el segundo capítulo que funge, en este trabajo, como anillo de conjunción entre el primer capítulo y el tercero.

Con ello justificamos la importancia de este primer apartado. Porque desde aquí empezamos a trazar una perspectiva epistemológica desde el raciovitalismo orteguiano que nos llevará a enfrentar uno de los problemas actuales del quehacer

filosófico y científico. Dos preguntas capitales nos orientan: ¿qué es filosofía? y ¿qué es conocimiento? Esta segunda cuestión será ampliada en el segundo capítulo desde un enfoque fenomenológico al recuperar el método que Ortega llamó “series dialécticas”.

1.1 Filosofía y cultura

El pensamiento de Ortega y Gasset se distribuye de una manera asistemática en todos sus escritos. En su pensamiento hay una ruptura tanto en el modo de escribir filosofía como en la forma de asumir la responsabilidad del filósofo: escribe en forma de ensayo y trata de evitar las estructuras doctrinarias del filosofar sistemático. En todo caso, Ortega siempre pone de manifiesto que sus reflexiones no son más que invitaciones constantes para que el lector irrumpa filosóficamente en los temas de nuestro tiempo. Por ello dijo alguna vez que “la claridad es cortesía de filósofo”. Y así lo deja ver de forma muy clara en sus conferencias, y en general en todos sus escritos. En *Origen y epílogo de la filosofía* apuntó que el hombre elegante es aquel “que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir” (Ortega 1981, p. 12).

Ya desde 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, nos encontramos con este estilo libre, un estilo que no sigue más camino que el de “las cosas mismas”, como veremos en el segundo capítulo, esas cosas que en primer lugar parecen “nimias” y que están, sin embargo, cargadas de sentido. Por ello es menester “buscar el sentido de lo que nos rodea” (Ortega 1994, p. 30). Meditar, para Ortega es reflexionar sobre las cosas, ir a ellas para verlas, describirlas y, si es posible,

comprenderlas. En este sentido escribió: “considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona (1994, p. 24).

La forma ensayística no es casual en Ortega. Y no sólo deviene de este intentar alejarse de las formas doctrinarias, sino que se deja llevar por las circunstancias que lo envuelven. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” apuntó en las *Meditaciones del Quijote*. Si bien puede percibirse en sus escritos un rechazo por un modo determinado de hacer política, reconoce, en “Verdad y perspectiva”, que es la vida española la que lo obliga a la acción política (1971, p. 17). Por esta razón afirma José Atencia que en el caso de Ortega “resulta claro que su destino personal se le aparece como algo inseparable del destino de España” (2001, p. 104).

El estilo de Ortega correspondía con su idea de vida como «proyecto», es decir, como apertura o como posibilidad, porque el ensayo se acerca a la manifestación total de todos aquellos elementos de la vida de un autor, cede siempre esta libertad de describir y escribir desde sus circunstancias. No podría ser de otra manera, ya que cada hombre vive haciendo frente a su circunstancia. Por ello, por paradójico que parezca, sostuvo que el punto de vista individual “me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” (1971, p. 20). Los fundamentos de esta teoría los analizaremos más tarde.

Además, en su época era constante el trabajo de intelectuales publicado en los diarios. Sus primeros escritos están precisamente en ellos, con una visión siempre crítica derivada de una preocupación por la cultura en España, en ese

momento, invertebrada. La situación política no era para menos, y más después de su exilio, por eso los estudios de Ortega no son, como él mismo lo afirma, estudios sobre política, sino de cultura (cfr. San Martín 1999, pp. 127-142). Por política Ortega entendía la “supeditación de la teoría a la utilidad”, más aún, pensó que esa política pragmático-utilitarista había invadido por completo el espíritu de España. El mayor peligro de esta política consiste en confundir lo útil con lo verdadero y apunta que “hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira” (1971, p. 18). Por ello, cuando busca en derredor a los hombres interesados en la verdad, en “lo que las cosas son por sí mismas” dice, “apenas he hallado alguno”.

Como bien ha visto Javier San Martín, desde las *Meditaciones del Quijote* Ortega desarrolla una filosofía de la cultura en la que España ocupa un lugar especial, sobre todo, y en primer lugar, porque “la cultura es lo que permite al ser humano vivir” y, en segundo lugar, como veremos más adelante, porque “no puede haber percepción sin cultura” (San Martín 1998, p. 50).

En 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega apuntó que la cultura son “Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos–, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital” (1998, p. 19). Más tarde, en el *Prólogo para alemanes* Ortega vuelve a decir que “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis –de la vida” (1961, pp. 62-63). Y por lo mismo, y contrario a lo que sostenía el evolucionismo, cultura hay en todas partes, en todos los pueblos, en todas las naciones.

La cultura no es sólo la europea, si bien esta posee un idea más elevado que las otras. La cultura corresponde a un grado de espiritualidad que se despliega en el devenir del tiempo y alcanza objetividad. Por ello no hay cultura sin vida, ni puede haber espiritualidad sin vitalidad: “Lo espiritual no es más vida ni es menos vida que lo no espiritual” (1998, p. 20).

En las *Meditaciones del Quijote*, sostiene San Martín, Ortega responde al reto que Unamuno lanza a los europeístas que quieren europeizar España (San Martín 1999, p. 130). Ello le incita a aportar lo que un intelectual puede dar para la construcción de la cultura. Esto es lo primero que quiere aclarar Ortega (San Martín 2005, p. 120). Por esta razón, no dejará que nada pase sobre la lupa de la crítica, incluso el propio don Miguel de Unamuno, “el místico energúmeno de Salamanca”, con quien sostendrá una discusión sobre la *europeización* de España.

Por ejemplo, Ortega le criticaba a Unamuno su posición tradicionalista, que pretendía anteponer los valores de un pasado a una circunstancia presente a la que esos valores ya no decían nada. En este sentido Alain Guy tiene razón al señalar que Ortega se enfrenta “al problema del complejo destino de su patria” y por ello “se niega a considerar separadamente al yo de su entorno” (Guy 1985, pp. 287 y 289).

En otros textos, específicamente en «Vacaciones de humanidad»¹ Ortega analiza la forma en que podemos ser dominados por lo atractivo del pasado, donde ya todo está resuelto, precisamente porque la vida es presente, y el

¹ Cfr. *Obras completas*, Tomo VI (1941-1946).

presente es problemático. Vivir en las ideas del pasado es, sin embargo, una forma de no hacerse cargo del presente. En *El tema de nuestro tiempo* Ortega distinguió entre dos actitudes antagónicas. Por un lado, la filosofía pacífica y por otro la filosofía beligerante –a la que él se adhiere. En efecto, la filosofía pacífica trata el pensamiento “como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, épocas que sienten el inmediato pasado como algo que urge reformar desde su raíz” (Ortega 1998, p. 5).

En “Verdad y perspectiva” volvió a señalar el filósofo: “dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser conclusivo”. Además: “Lo viejo podemos encontrarlo donde quiera... Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón” (1971, pp. 22-23). Pues bien, en el ensayo de 1923 Ortega asume esto “nuevo que hacia la vida viene” como filosofía beligerante; se trata de una época que “aspira a destruir el pasado mediante su radical superación” (1998, p. 5).

Esta posición respecto a la cultura española y la correspondiente responsabilidad de los intelectuales de la época, lo llevan a trabajar críticamente en las publicaciones del diario que fundó la familia, pero después se lanza a una empresa mucho más grande: la creación de la *Revista de Occidente* (1923). Ella reunió a la anterior y a la propia generación de Ortega e incluso contó con la participación del mismo Unamuno, permitiendo concretar estas intenciones de revitalizar la cultura en España a través de publicaciones diversas de Europa, especialmente alemanas, e impulsar a una cantidad importante de pensadores

españoles a los que se les ubica como «escuela de Madrid»: M. García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns, María Zambrano, Antonio Rodríguez Húscar, Manuel Granell, J. Ferrater Mora, José A. Maravall, Luis Díez del Corral, Julián Marías, entre otros.

A decir de Julián Marías, el trabajo de Ortega rindió frutos al asentar la cultura española y poner las bases para el posterior trabajo intelectual:

Ortega ha incorporado al pensamiento español, mediante traducciones y ediciones, lo más sustantivo de la ciencia europea, singularmente alemana, un repertorio de obras clásicas, y ha conseguido que los estudiosos españoles puedan estar a la altura de los tiempos... El pensamiento español en cuanto tal –Ortega ha dedicado siempre su esfuerzo a la meditación sobre España, y toda su obra está condicionada por su circunstancia española– influye hoy por medio de él en el mundo (Marías 2001, pp. 430 – 431).

Así, pues, la obra de Ortega no fue un simple intento de cambiar las cosas, sino un trabajo constante, un ensayo que hizo de él uno de los máximos exponentes de la historia de la filosofía. Ortega afirmaba que era más importante el camino que la posada, porque se ubicaba en su presente como este andar sin morada, así, constantemente ensayando.

En concreto, su crítica va dirigida a la sociedad moderna que viene del siglo XIX y que siguió funcionando en el XX. En una sociedad donde se da mayor importancia a los héroes, a los grandes mitos constructores de la patria. En una *España invertebrada* decía él, se hace necesario «ver» aquello que es subsumido por ella, es decir, el mundo del ciudadano que es el mundo de la cotidianidad, el de la vida y la sensibilidad espontáneas (Ortega 1998, pp. 7-8). En efecto, en

“Verdad y perspectiva” responde a este “lejano amigo” que está preocupado porque Ortega es un simple espectador y le dice:

No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia (1971, p. 20).

A este mundo y desde él se plantea el ensayo como expresión del pensamiento. Esta es la tarea del espectador. Estar atento a su entorno, especular, mirar, ver cómo la vida fluye ante él. El problema, como en Unamuno, es el hombre como ser concreto y singular. En ello se apoya el perspectivismo de Ortega. Así, el ensayo es la manifestación de esta mirada a lo cotidiano. Se trata en Ortega del alejamiento de la política como ausencia de lo ciudadano, de lo individual y, por cierto, como alejamiento de la propia verdad. En ese sentido, el intelectual debe tener cuidado en no convertirse en un hombre-masa, porque es producto de una época que se caracteriza por la estabilidad política, la seguridad económica, la comodidad y el orden público. El mundo que rodea al hombre no le mueve a limitarse en ningún sentido sino que alimenta sus apetitos, que en principio pueden crecer de forma indefinida.

Políticamente, Ortega habla de un tipo de sociedad, que antes de ser justa o seguidora de una fuerte moral, debe estar *vertebrada*. Esto significa que debe estar constituida por minorías dirigentes y masas que obedecen. Se trata de una aristocracia, pero Ortega no se refiere a un grupo de poder que ha obtenido

injustificadamente su posición, o que es sostenido por su base económica y su sistema de explotación. Se trata de un grupo que sólo tiene obligaciones pero no derechos. Ellos deben actuar con una moral de deportistas, pues el deportista auténtico se obliga a sí mismo a esforzarse para lograr su propia existencia, es decir, el cumplimiento de todas sus obligaciones.

Ortega sí analiza el tipo de política que ha llevado a la crisis cultural a España. En *La rebelión de las masas* apuntó:

Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado «intelectual» es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral. Además, la persistencia de estos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la «realidad» del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías (Ortega 1976, p. 53).

De ahí viene su distancia por la política y la negación de ella como parte primordial de sus ensayos. Ortega ve que a España la ha puesto en crisis el pensamiento utilitario, el que supedita la teoría a la utilidad y entiende la verdad como lo práctico en tanto que útil. La política pone más énfasis en los medios que en los fines, por ello Ortega caracteriza al siglo XIX como la centuria de los instrumentos, una «cultura de los medios» (Ortega 1971, p. 17).

En el fondo, no se trata más que de la crisis de la cultura, una crisis que por cierto no le compete sólo a España, sino a Europa en su conjunto. A esta crisis podemos llamarla, siguiendo a Ortega, desorientación. En efecto: “Pocas veces han vivido los hombres en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones, que no responden a su latido íntimo.” Y allí mismo continúa diciendo: “De aquí el comienzo de apatía, tan característico de nuestro tiempo: por ejemplo en política y en arte” (Ortega 1998, p. 9).

Ortega ve que las sociedades de su época se plantean una distancia efectiva entre la reflexión de la teoría y la práctica, prefiriendo lo segundo a costa de lo primero, y quienes deciden llevar una vida teórica renuncian a una vida práctica. Ortega se centrará en romper con este esquema que no ha consentido la creación de una cultura propia. Así, uno de los problemas al que se enfrenta inevitablemente es al problema del conocimiento y sus respectivas representaciones: el relativismo y el racionalismo.

1.2 Filosofía y conocimiento

En *¿Qué es filosofía?* de 1929, Ortega afirma que todo esfuerzo intelectual nos aleja de la «opinión pública» o «vulgaridad», «nos aleja solitarios de la cosa común... nos sitúa sobre pensamientos insólitos» (Ortega 2000, p. 35). Con ello justifica no sólo «comunicar» los resultados de sus meditaciones al público al que habla, sino que pretende, parece que siguiendo el consejo de Kant, llevarlo por la senda que él ya recorrió; los lleva a filosofar: «Lo que quisiera hacer es todo lo

contrario a una introducción a la filosofía: es tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis» (2000, p. 38). Por ello sostiene que su obra no puede ser una introducción a la filosofía, porque no es sólo conducción, sino reflexión, un verse cara a cara con las cosas que se tratan y no sólo especulaciones sobre ellas o construcciones en el aire.

En este recorrido, Ortega afirmaba que para lo que nos gusta tenemos genio, de ahí que la felicidad sea el cumplimiento de un destino, algo que brota de nosotros mismos, algo a lo que nos inclinamos y que se expresa en la voluptuosidad que acompaña su búsqueda. Para Ortega esto es la vocación, aquello a lo que uno está llamado a hacer y a ser. Esto precisa el sentido en el que alguien puede estar llamado a filosofar, de tal manera que siempre «se las va a ingeniar» para hacerlo.

En este acercamiento al filosofar, que es al fin a lo que nos lleva la pregunta por la filosofía, Ortega evalúa a la filosofía anterior, reflexionando la manera en que ha sido cuestionada y lo que implica respecto a la verdad. Lo que aclara es que la filosofía anterior, específicamente el idealismo y el realismo, no son falsas; tampoco se puede decir con propiedad que *no contienen verdad*. Sostiene que en filosofía pasa lo que en las ciencias particulares, y pone como ejemplo la ley de la gravitación universal, la cual se descubrió hasta el siglo XVII y es susceptible de olvidarse. Esto no anula su verdad, sólo confirma que las verdades tienen una doble condición:

Ellas por sí preexisten eviternamente, sin alteración ni modificación.
Sin embargo, su adquisición por un sujeto real, sometido al tiempo,

les proporciona un cariz histórico: surgen en una fecha y tal vez se volatilizan en otra... Lo que acontece realmente en el tiempo es el acto psíquico con que las pensamos, el cual es un suceso real, un cambio efectivo en la serie de los instantes (Ortega 2000, p. 40).

Hay entonces una diferencia «genética» entre las verdades y el sujeto que las piensa. Por ello, las variaciones del pensamiento no hay que verlas como un cambio en la verdad, lo que fundamenta al relativismo, sino como un cambio en la orientación del hombre, quien ve otras verdades distintas a las del pasado. Negar esto es negar que lo que decían los hombres en el pasado tenía sentido; sin embargo, todo hombre que piensa en su bienestar piensa con sentido, por eso es que podemos entenderlo, porque no se puede entender aquello que no tiene alguna dimensión de sentido y por lo tanto de verdad.

La teoría del punto de vista o perspectivismo, en consecuencia, es fundamental en la filosofía de Ortega. La verdad, en cuanto valor supremo, un valor espiritual. En estas palabras podemos percibir la influencia de Max Scheler (San Martín 2012, p. 148), pues Ortega sostiene que lo espiritual “no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio” (Ortega 1998, p. 20).

En *El tema de nuestro tiempo* sostiene el filósofo de la sierra de Guadarrama que la verdad oculta un problema “sumamente dramático”. “La verdad –apuntó–, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una en invariable” (1998, p. 13). Pero, si esto es así, entonces ¿a qué se deben tantas y tan diferentes opiniones?

Aquí Ortega, evidentemente, deja algunas huellas del pensamiento de Husserl, en especial de las *Investigaciones lógicas* y, más allá en el tiempo, en Platón, al considerar la unidad de la verdad más allá del tiempo y las generaciones, una verdad que podríamos llamar “ideal”, porque Ortega dice de ella que “es una e invariable” si bien se da “dentro de la vitalidad humana que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo” (Ortega 1998, p. 13). El problema es que la realidad se presenta ante nosotros “en perspectivas individuales” y, por cierto, no puede presentarse ante nosotros de otra manera.

El afán de conocer, lleva a Ortega a enfrentar los dos extremos de la filosofía de su tiempo. Intenta superar tanto al racionalismo que “para salvar la verdad renuncia a la vida”, un racionalismo que supone la existencia de “una especie de sujeto abstracto” que es universal, pero que escapa a la concreción de la vida, porque no es el hombre real al que se refiere. Este sujeto “no vive” dice Ortega, “es un espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad” (1998, p. 14).

Por otro lado, el relativismo niega en el fondo la verdad. Al afirmar que “no hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto”, el relativismo se convierte *ipso facto* en escepticismo. En última instancia, el relativismo es un escepticismo y esto ya lo había demostrado Husserl en los “Prolegómenos a la lógica pura” en las *Investigaciones lógicas*.² En efecto:

La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir

² Cfr. Ramón Xiráu, “Crítica al psicologismo. Entre ciencia y relatividad histórica”, en Zirió 1989, pp. 65-77.

siempre de esta errónea creencia: el punto de vista es falso. De ahí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad – escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual –racionalismo (1971, p. 20).

En dado caso, dirá Ortega años más tarde, lo que a veces al mirar al pasado calificamos de error no es sino una «verdad incompleta», que no es un calificativo preciso, en tanto que las verdades son más bien «acrónicas», es decir, no tienen que ver con el tiempo en ningún sentido y tampoco con las personas.

Recordemos que el punto de partida son las «vivencias» de las verdades, es decir, del sujeto que las aprecia y que naturalmente las busca. Por ello, cuando alguien denuncia que otro está en un error, es porque está faltando a la búsqueda de la verdad. Un error absoluto no podría existir, porque ni siquiera lo entenderíamos. La misma historia es la que ha podido encontrar, por esa causa, la razón en la aparente sinrazón.

En *El tema de nuestro tiempo* señala esta relación de correspondencia que existe entre el pensamiento y la cosa. La misión del pensamiento es “reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad” (Ortega 1998, p. 18). El error, opina Ortega, no anula la verdad del pensamiento, más bien, el error nos hace darnos cuenta del carácter verídico del pensamiento y de la inclinación natural que éste tiene hacia la verdad. Por ello, “pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son” (1998, p. 18).

En suma, la incompletud de una verdad no es estimable, por eso se distingue a quien cae en un error, porque un error es donde no se puede «estar».

De ahí que siempre denunciemos a alguien que «está» en un error, porque si se puede vivir en él, ¿para qué entonces buscar la verdad?: «Estar en el error es, pues, un caer lo más opuesto al «estar»... No sólo se cae sino que se comete el error, responsabilizando al caído de su caer» (Ortega 1981, p. 31). Porque “la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo” (Ortega 1998, p. 13), y más tarde, en el *Prólogo para alemanes*, Ortega sostuvo que el hombre no puede vivir si la verdad. Por esta razón quizás Ortega dijo no saber vivir sin las cuentas claras (1961, p. 26).

En este contexto ya podemos formular la pregunta que nos inquieta: ¿qué es conocimiento? Tenemos de momento dos elementos clave de la reflexión orteguiana: por un lado, la atemporalidad de las verdades y, por otro, la temporalidad de quien las vive, es decir, de los hombres que están en el tiempo. La relación entre ambos es expresada en la historia. Esto provoca dos situaciones en el interior de la filosofía: una la representa el racionalismo, sobre todo René Descartes, para quien la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre, es decir, descartan el pasado a partir de su visión del «ahora» como encarnación de la verdad. Por otro lado, Ortega menciona al historicismo y al positivismo del siglo XIX, que «se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo a cada época» (Ortega 2000, p. 46).

En esta dicotomía Ortega encuentra el objetivo de su filosofía (que comparte con la «actual» generación): unir ambas dimensiones, la temporal y la

eterna, el hombre y la verdad. Para lograr esto –dice Ortega–: «he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de «perspectivismo»» (2000, p. 47). Pues bien, el problema del conocimiento hay que aterrizarlo en el perspectivismo de Ortega, en su doctrina del punto de vista que Ortega sistematiza por vez primera en *El tema de nuestro tiempo*.

Ortega trata a las filosofías anteriores y la explicación de cómo se produjo la reducción de la filosofía a un *mínimum*, que creó una edad antifilosófica. Para ello, primero se abarca una pregunta que lleva a la cuestión de la vida misma: ¿por qué hay historia? Hay una causa principal que, según nuestro autor, los historiadores no han expuesto. Porque el que los hombres en grupo o individualmente tengan una idea grande y un sentimiento nuevo no es suficiente para hacer historia, es decir, para poner en acción las variaciones que forman la historia. Esto, en cambio, no sucede cuando aquella idea o sentimiento es adoptado por una masa. Y este momento no se da con la predicación de aquella idea, sino a partir de que ella se encuentre preformada, nativa.³ Ello provoca una predisposición radical y espontánea, condición para que quien predique esa idea tenga éxito.

El movimiento de la historia provocado por esa masa atenta conjetura el nacimiento de un hombre distinto del que había. Ello, para Ortega, implica un

³ Ortega hace una diferencia radical que, para nosotros, puede poner en marcha una crítica importante a varias posturas que anteponen la comunicabilidad en las relaciones humanas: se trata de la diferencia entre las ideas y las creencias. Las ideas pueden ser el resultado de todo aquello que implica la vivencia del mundo y la reflexión que llevamos a cabo con aquello que experimentamos e imaginamos. Las creencias, sin embargo, son ideas que se han interiorizado de tal manera que nos permiten experimentar y ver particularmente ciertas cosas del mundo, es decir, que nos permiten tener una *perspectiva*. Así, para nuestro autor, a las ideas las generamos nosotros y, en ese sentido, podemos decir que «tenemos ideas», pero no podemos decir, con la misma propiedad, que tenemos creencias, más bien, las creencias nos tienen a nosotros.

«cambio de generaciones». Así, para que cambie el mundo, es necesario que cambie el ser del hombre, que se pase de una generación a otra: «muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí» (Ortega 2000, p. 53). Esto es una generación, pero pasa algo dramático en la historia que Ortega explora a continuación: El hecho de que en el presente, hoy mismo, coexistan tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros y los viejos.

La convivencia de estas tres generaciones explica el *anacronismo esencial de la historia*. El hoy hace que todos seamos *contemporáneos*, pero el que sean tres las generaciones que viven el mismo tiempo permite entender que sólo entre los de la misma generación se puedan llamar *coetáneos*: «Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda fluye [la historia]» (2000, p. 54). Así, la importancia de las generaciones para entender la historia es esencial como causa de ella. Esto no significa que las generaciones no se puedan reconocer, de hecho lo hacen, como en un día de festival, en conmemoraciones; pero en la existencia normal, en la cotidianidad, esa unión o mezcla se desintegra en los grupos verdaderamente orgánicos:

Cada grupo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar adoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a su estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral

de existencia que se fija indeleble sobre el individuo (Ortega 2000, pp. 54 – 55).⁴

Las generaciones y la constante búsqueda de la verdad dan movimiento a la historia y sitúan el alejamiento que Ortega, como la mayoría de pensadores, van a hacer de las doctrinas que dominaron el pasado, precisamente porque aunque verdaderas, han caído en algún error, si bien se trata de un error parcial como hemos visto arriba.

1.3 La teoría del punto de vista

La exhortación de Ortega es la constante vigilancia de aquello que se quiere omitir, de lo que parece estar en el fondo. Por eso se requiere la mirada aguda del hombre como en expectativa, pero también, la mirada de los demás, es decir, de todos los *espectadores*, para llegar a las cosas tal y como son, no como quisiéramos que fueran (de manera idealista) o como nos conviene que fueran (de manera utilitaria). Como espectadores, todos acercan su pupila y tienen la capacidad de encontrar la verdad, pero esta no es sino el conjunto de miradas independientes. La verdad entonces invita a una interacción, a un convivir, todos los hombres como espectadores, por la verdad.

La idea del «espectador» viene de la *República* de Platón, quien menciona a un grupo especial de hombres llamados «amigos del mirar», es decir, los teorizadores. Ellos crean un resquicio contra la política, por el cual todos pueden

⁴ El sentido de «moda» no es el de aquello pasajero y superficial que a veces se observa en nuestras vidas, y que por ello es algo desdeñable. Ortega afirma que la vida «es en su propia sustancia y en todas sus irradiaciones creadoras de modas (*sic*), o, dicho en otro giro, es esencialmente «modi-ficación»», en *Estudios sobre el amor*, p. 113.

dirigir su mirada y convertirse así en amigos de mirar, es decir, personas insensibles a sermones doctrinales e «incapaces de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y personas en una tertulia de café».

Ortega comienza a delinear esta relación entre la razón que incita lo contemplativo, y la vida que es espontaneidad. Sin embargo, no se refiere a teorizar simplezas, sino la vida según fluye ante nosotros. Como bien señala José Ferrater Mora, Ortega insiste “en la necesidad de prestar atención a muchos segmentos de la vida humana usualmente desdeñados por los filósofos” (Ferrater 1973, p. 53). No se trata pues ni de escepticismo ni de racionalismo, ni de idealismo o realismo, sino racio-vitalismo, es decir, de lo que hace el hombre con las cosas: *vivir*. Se tratan en efecto “de desplegar al máximo las alas de la vida”.

El racionalismo había manifestado la prioridad que tienen las cosas sobre los sujetos, y el idealismo hizo del yo la base para la existencia de las cosas. El raciovitalismo sostiene que tanto las cosas como nosotros somos parte de esta enramada llamada vida. Vivir es tratar con el mundo, es decir, con las cosas; esta interacción es la vida.

Pues bien, el espectador es quien se ha dado tiempo para ver esto y ha entendido que tiene que *vérselas* con su espacio-tiempo y su circunstancia. Esta responsabilidad deviene de una idea muy clara en Ortega: la realidad sólo puede llegar a nuestras mentes individuales multiplicándose en mil cosas o haces. Y el filósofo debe esforzarse por esclarecer su significado; así, “La tarea del filósofo consiste en penetrar en la superficie de cada realidad para extraer de ella su oculta esencia” (Ferrater 1973, p. 48).

Cada uno ocupa cierto lugar en el universo, y desde ahí contempla el mundo como espectador. Así como no se puede inventar la realidad, tampoco se puede fingir el punto de vista que es posibilitado por nuestra circunstancia y nuestra calidad de espectador. En efecto, “la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista”; además, “cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios” (Ortega 1971, p. 21).

Lo anterior también ubica a cada individuo bajo una responsabilidad: hacer posible la verdad siendo fiel a su punto de vista. Si la realidad es esta multiplicidad de puntos, será nuestra tarea participar con el nuestro para llegar a conformar la realidad, porque “la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de la realidad que le corresponde”. Y desde esta “perspectiva” Ortega puede concluir que “*Cada individuo es un punto de vista esencial*” (Ortega 1998, pp. 43-44). Así, pues, cada conocimiento lo es desde un punto determinado.

De aquí parte una corresponsabilidad y la necesidad de este con-vivir que tanto enfatiza Ortega, quien siguiendo a Goethe (Ortega 1994, p. 72), aclara que sólo entre todos los individuos se vive lo humano. Inclusive esto hace decir a Ortega que cada uno de nosotros es necesario, y cumplir con este trabajo humano es una obligación existencial, en tanto que por ella participamos de lo humano que somos: “La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para

uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos” (Ortega 1999, p. 20).

Ortega nos invita a asumir y, sobre todo, a vivir en la responsabilidad que tenemos ante la verdad y frente a la realidad, y a no cambiar nuestra retina por otra imaginaria, para ubicarnos siempre en la realidad real, en lo que él denomina las cosas mismas, y a no *caer* en el error o no *quedarse* en él o, en su defecto, en tener la capacidad de meditar sobre el error a fin de llevarlo a la claridad y hacerlo verdadero. Porque una cosa exige la filosofía de Ortega desde el principio: “una perpetua busca de claridad” (Ferrater 1973, p. 52). Sólo que esta claridad no es para nada algo sobrepuesto a la vida o artificial; no se trata de algo externo a ella, sino de “«la plenitud de la vida», o... la vida en la plenitud de su significación” como dice Ferrater.

Recordemos que el error es una verdad incompleta. Cuando alguien denuncia que otro *está* en un error, es porque está faltando con su parte hacia la construcción de la verdad. Puesto que la perspectiva es uno de los componentes de la realidad, los pensamientos abstractos o las ideas abstractas, es más, la idea misma de la razón pura, son ficticios, y no pueden suplantar a la vida (Ortega 1998, p. 26). Es así que en el *Prólogo para alemanes* Ortega dice que “la realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Sólo en cuanto emanado de él, de la integridad de su vida, sólo vista desde el paisaje entero de su concreta existencia sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es” (Ortega 1961, p. 18).

Todo esto nos conduce hacia la radicalidad de la existencia individual, a la vida del espectador, quien está o debe estar buscando la verdad para «estar en ella», haciéndose responsable del punto del universo que le tocó habitar, del punto de vista que le surge de su mirar la realidad. En este sentido van a ir también las críticas de Ortega a la sociedad moderna afianzada desde el siglo XIX en Europa: la sociedad como masa. De ella reniega el carácter inclusivo que desvanece esta responsabilidad de trabajar individualmente para lo humano: “La sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en nuevo mecanismo” (Ortega 1981, p. 19).

Este tipo de sociedad es la que podemos identificar con su concepto de «hombre-masa», que se hunde en la totalidad del sistema y evita la responsabilidad que tiene como espectador. Lo que de individuo tiene un hombre es cedido a la totalidad de la masa, en la cual prácticamente se confunde y desaparece. Pero negar su responsabilidad es negar su perspectiva, es decir, es no asumir su circunstancia y, por lo tanto, su vida en plenitud de significación.

La perspectiva para Ortega, además de ser un predicado psicológico de la realidad es un predicado ontológico (Ferrater 1973, p. 59). La perspectiva le confiere ser y sentido a la realidad, pero es, a su vez, una especie de interpretación necesaria de la realidad. Pero, ¿por qué tendría que ser la percepción una interpretación? Intentaremos esclarecer este problema en el siguiente capítulo desde el punto de vista de la fenomenología de Ortega.

El espectador es entonces un interpretador, que cuando interpreta forma una perspectiva, *su* perspectiva, de eso que ve: la realidad. Interpretar es entonces ver, es pensar, porque pensar “es en postrera y radical instancia un «estar viendo algo de eso que se está viendo, fijar la atención en tal o cual parte». Además, “pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea” (Ortega 1981, p. 41). Es así que los términos “conocimiento” y “perspectiva” “casi son equivalentes” dice Ortega. Pero, si casi son equivalentes, esto es, si no son equivalentes, ¿cuál es la nota que los distingue?

La ventaja de la perspectiva sobre el conocimiento radica en que ella, la perspectiva, avisa “por anticipado que el conocimiento no es sólo un «modus cognoscentis», sino una positiva modificación de lo conocido... que es la cosa trasmutada en meros «aspectos» y sólo «aspectos», a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva” (Ortega 1981, p. 41). Así pues, ¿qué es conocimiento? El conocimiento es una perspectiva:

...el conocimiento... es perspectiva, por tanto ni un ingreso propiamente de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *lógos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica – *διαλέγειν*–, *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la realidad*” (Ortega 1981, pp. 41-42).

Esta es precisamente la tarea del espectador, y todos lo somos de alguna manera, pues todos tenemos perspectiva: *somos* una circunstancia. Ninguna abstracción podrá negar esto: "...cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (Ortega 1971, p. 21). Por eso no podemos fundirnos en un sistema, en la «sociedad», en la masa.

Tenemos una perspectiva de la realidad que necesita ser expresada y unida a las demás para formar esa traducción del lenguaje del ser. Porque la realidad se nos ofrece en perspectivas individuales y el conocimiento de ella se da cuando éstas se unen, por eso: "En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real". Si bien, "la perspectiva individual es el único modo de apresar la realidad y, por tanto, el único modo de formular verdades universales", también es cierto que una sola perspectiva de la realidad no puede tener toda la verdad sobre ella. Dos puntos de vista sobre la realidad no pueden coincidir; ello en verdad es imposible; pero pueden complementarse. Así, lo que le toca hacer a cada individuo es reproducir fielmente su punto de vista (Ferrater 1973, p. 58).

La cosa misma es el objeto del espectador, sin embargo, también de lo imaginario afirma que es una parte de lo real, y que «en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas», esto es, siempre en la realidad están también aquellas configuraciones humanas de lo que debería ser.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega dedica el último apartado a explicar la teoría del punto de vista y lo hace, por cierto, desde la teoría del conocimiento, “la clave de bóveda de una disciplina filosófica básica” (Ferrater 1973, p. 60). Las líneas principales de esta teoría las hemos expuesto ya. Ahora nos interesa comentar lo que a juicio de Ferrater Mora viene a ser el sujeto de conocimiento en la teoría de Ortega. No cabe duda que el sujeto, la realidad a la que este término se refiere, es un “medio” epistemológico. El sujeto, como medio cognoscitivo, no es

...ni puramente activo ni meramente pasivo; no es ni un vehículo de las impresiones externas que acaba por deformarlas ni un medio completamente transparente que las deja intocadas. Puede compararse a un tamiz ocupado de continuo en cribar y seleccionar lo que los filósofos han llamado «lo dado». De ahí la posibilidad de considerar cada sujeto cognoscente como un espejo de la realidad y como capaz de reflejarla, aunque siempre desde un lugar determinado y a partir de una estructura determinada” (Ferrater 1973, p. 60).

Conocer es un acto selectivo, quiérase o no, porque la perspectiva no puede más que estar orientada en una dirección. Ver o percibir un objeto es verlo en parte, percibirlo por escorzos –como solía decir Husserl. Lo que percibimos de la realidad Ortega lo llama «aspectos». Así como el yo es inseparable de su circunstancia, así mismo la percepción o el mirar es correlativo a los aspectos de la cosa que se mira.

Como es sabido, Ortega se opone a la teoría de la verdad por adecuación de corte escolástico, aristotélico tomista, y sostiene que

...la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representan sino uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra cosa halla, ve y aprehende –por tanto, un mero «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto» -a no buscar su integración confrontando la idea no sólo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos» (1981, p. 43).

Por ello, vista y aspecto se demandan mutuamente, y es imposible el uno sin el otro. Ni hay puro objeto ni hay, por otro lado, puro sujeto. Hay vista y aspecto juntos, uno frente al otro. El conocimiento demanda la presencia de ambos, porque la intuición del objeto, sin objeto, es un contrasentido; “pensar es, últimamente «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*.” Además, el pensamiento “es en postrera y radical instancia un «estar *viendo* algo, y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve» (1981, p. 42, nota 9).

1.4 El problema y necesidad de la filosofía

Uno de los problemas capitales de la filosofía, como hemos visto, es el problema del conocimiento. Sólo que este sólo es un problema para la vida que Ortega llama teórica, no para la vida práctica, porque en ella, el conocimiento no representa ninguna dificultad. En efecto, en *Unas lecciones de metafísica* Ortega sostuvo que la vida teórica, que no es otra cosa que vida contemplativa, parece alejarse de las cosas y despreocuparse y desentenderse de ellas. Pero esto es sólo aparente, porque ese “desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse”; además, “Desinteresarse, es pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de

independencia, de subsistencia, diríamos, de personalidad –ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí” (Ortega 2004, p. 140).

Si la filosofía es verdadero problema, en esta imposibilidad declarada de conocer el objeto de sus reflexiones, entonces se puede explicar como un «inmenso fenómeno deportivo». Porque no se reduce, como ya mencionamos, a la utilidad, al momento que puede exigir ciertas cosas. De ello surge inmediatamente una pregunta: ¿es necesaria la filosofía?

Si la pregunta parte de la caracterización que se ha hecho de la época moderna, dominada por la pragmática, podemos contestar negativamente. La filosofía no es necesaria, si es que partimos de aquello que es útil relativo a su fin inmediato. Se puede decir, según Ortega, que la filosofía es necesaria como volar le es necesario al ave o bogar al pez; así es necesaria la filosofía a aquel que tiene intelecto y, sobre todo, vocación. Se trata de la necesidad de *ser lo que se es*: seres racionales. Así, podemos afirmar que la filosofía «no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón de capricho» (Ortega 2000, p. 109).

Quien filosofa es movido, además, por un principio: el de completud, de ahí que el objeto de la filosofía sea el Universo todo. Porque «todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón». Así: “En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su línea esencial de fractura, su carácter de parte y sólo parte –vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia de trozo que le falta para ser completo, su divino descontento” (Ortega 2000, p. 109).

En cada una de las cosas que percibimos extrañamos un fondo vago y envolvente, no presente en el ahora de la precepción, pero sí *copresente*. Esto nos hace ver a un objeto percibido como una parte sobre un fondo latente. Ese fondo siempre latente o copresente es el mundo. En algunos lugares, como en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega lo llama horizonte. Así, las cosas que ahora no vemos sirven de fondo a aquellas que vemos.

En las *Meditaciones del Quijote* Ortega pone el ejemplo del bosque –mismo que vamos a recuperar en el siguiente capítulo– para mostrar el modo como la realidad de ninguna manera es realidad física independiente del sujeto que la vive. En ello, como expone Javier San Martín, Ortega introduce una idea del mundo como realidad virtual (San Martín, 1998, 66). El ejemplo de Ortega dice así: “Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no; estos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible –por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio” (Ortega 1994, p. 43).

El bosque es una realidad vivida, no una realidad física independiente del sujeto que la vive. Aquí Ortega, ciertamente, va más allá del dato de la experiencia porque no se queda solamente con la cosa percibida individual; se da cuenta que el sentido de las realidades trasciende lo que los aparatos sensoriales nos dan de las cosas: los árboles individuales pueden ser percibidos por nosotros, pero el bosque no. Sin embargo, el bosque está ahí, en el horizonte. Es virtual. En otras palabras, los árboles está ahí de manera patente, en tanto que el bosque lo está

de modo latente: “lo latente *late* tras lo patente, dándole vida” (San Martín 1998, p. 67). No obstante, esta es la forma como el mundo se da a la experiencia humana, “esa es la forma en que el mundo se presenta, es un juego de superficies e interioridad, patencias y latencias, en el que siempre la latencia está tras la patencia” (San Martín 1998, p. 67).

Esta relación entre lo patente y lo latente es un importante aporte de Ortega –que también vamos a encontrar en la fenomenología de Husserl (2008) y Merleau-Ponty (1975)–, porque muestra justamente cuál es el lugar que ocupa el sujeto dentro del proceso de conocimiento, que es al fin lo que aquí nos interesa. En efecto, Ortega define esa parte latente, misma que no nos es dada a través de las sensaciones, “como una cualidad *virtual* de ciertas cosas presentes que sólo existe en *virtud* del sujeto” (San Martín 1998, pp. 67-68). Pues bien, esta estructura latente del mundo, es la que nos presenta la teoría del punto de vista – sin la cual, como puede intuirse, el mundo físico, como realidad independiente, no tendría sentido (Ortega 1998, 20).

Ahora bien, visto desde la filosofía, que busca el conocimiento de todo cuanto hay, el conocimiento de las ciencias es parcial y, por lo tanto, inferior, de tal manera que se convierte de nuevo en problemático. Esto lleva al filósofo a desligarse de los conocimientos parciales que ofrece la ciencia y establecer el principio que funda su vocación: el «imperativo de *autonomía*». Para Ortega, este imperativo niega al filósofo a partir de verdades supuestas y basarse en lo que la misma filosofía vaya haciendo:

No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica... –y él nos liga sin pérdida alguna a todo pasado criticista de la filosofía–; él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes (Ortega 2000, p. 115)

Para Ortega, Descartes fue el impulsor moderno de este imperativo, al poner la duda en un espectro que sobrepasa la simple suspicacia que todo hombre posee por naturaleza. Fundó la duda como un aspecto instrumental y técnico, por lo cual el filósofo trata de dejar atrás lo dudoso y se *alarga* hasta lo que no lo es, hasta lo dubitable. En ese sentido, la filosofía muestra una fisonomía paradójica, ya que «se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables» (Ortega 2000, p. 116).

Una vez que la duda recluye al filósofo en la isla de la autoreflexión y permite captar las primeras verdades, tiene que volverse hacia el Universo y tratar de abarcarlo íntegro. A este afán intelectual Ortega le llama ley de totalidad o (*pantonomía*). Este explica el que el filósofo busque el valor de cada cosa como pieza del Universo, y no como hacen las ciencias particulares, que reducen la totalidad a una de sus partes (como la física y su visión material del todo). De esto se trata el «Destino de la filosofía». Con ello, la filosofía alcanza su propio desarrollo sin necesidad de las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen (como la exactitud de las matemáticas o la comprobación sensible de la física).

Rechazar el destino de la filosofía, según se dijo arriba, es la causa de que la filosofía se haya querido emparentar o seguir los caminos de la física y las

demás ciencias de la naturaleza. Esto manifestó el «espíritu revolucionario de la filosofía» que se presentó en su parte negativa: querer ser lo que no se es. Ortega precisa que el principio general aplicable no sólo a las ciencias, sino a la sociedad en general es el expresado por Píndaro: «*Llega a ser el que eres*», lo que en filosofía significa cumplir con su Destino, es decir, con los dos imperativos o principios nombrados por Ortega: el de autonomía y el de pantonomía. ¿En qué consisten estos principios? En que el filósofo, como ser autónomo, no debe admitir ninguna verdad que él mismo no se fabrique, pero al mismo tiempo, y en ello consiste el principio de pantonomía, no debe contentarse con ninguna posición que no exprese valores universales, esto es, que no aspire al universo (cfr. San Martín 1998, p. 164).

Así, la filosofía tiende hacia aquello que está en el fondo de las partes, a la completud. Pero esta tendencia es muy distinta a la del místico. Este se dirige a aquella profundidad y, al regresar, se queda en silencio, enmudece totalmente ante la realidad que encuentra. Por ello el saber místico se considera intransferible por esencia y silencioso. La base de ello es que las vivencias de cada persona son de un matiz que no puede ser expresado por las palabras. No es que sólo el místico pueda ver aquello, sino la forma particular como se vive. Aunque al respecto, Ortega aclara que no se trata de una «democracia del saber»:

No; hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando esta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve... yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos (Ortega 2000, p. 124).

Lo que Ortega rechaza del misticismo es su tendencia en especular con lo abismático. La filosofía también tiende a lo profundo, pero para emerger de ahí a la superficie. Esto es, la filosofía tiene un afán por la superficialidad: traer a lo visible, hacer patente aquello subterráneo o latente. En Grecia, eso que se traía a la superficie fue llamado *alétheia*, que significa desocultación o manifestación, y esto, manifestar, no es más que hablar, es *logos* (Ortega 1981, pp. 41-42). Por eso «si el misticismo es callar, filosofía es decir». La pretensión de la filosofía es ser «el secreto a voces» (Ortega 2000, p. 124). Por ello, si la física es todo lo que se puede medir, la filosofía es todo lo que se puede decir del Universo.

La filosofía es teoría del Universo, precisamente porque no sólo lo vive, sino que lo contempla. Es decir, la filosofía guarda una distancia con el Universo. En ese sentido, es un ejercicio parecido al de resolver rompecabezas: tiene una dimensión deportiva: «conserva el limpio humor y el riguroso cuidado». Pero también las convicciones en este campo son puro asentimiento intelectual forzado por determinadas acciones. Esta convicción no es como la fe u otras creencias vitales de la persona. Las cosas que convencen vienen desde fuera, desde la periferia de nuestro yo, ahí donde se encuentra la inteligencia. Recordemos que esta no viene desde el fondo de nuestro ser: «Es como una piel sensible, tentacular que cubre el resto de nuestro volumen íntimo, el cual por sí es *sensu stricto* ininteligente, *irracional*» (Ortega, 2000, p. 129).

La inteligencia tiene el papel de reflejar el ser de las cosas. Eso es lo que compartimos todos en mayor o en menor grado, pero no somos pura inteligencia,

hay algo tras ella que es precisamente lo que nos individualiza. Tan no somos pura inteligencia, que «en caso de conflicto, de depresión, de apasionamiento siempre estamos prontos a dejar de ser inteligentes». Por eso el más inteligente lo es a ratos. Es verdad que la inteligencia es lo superior en el hombre, pero es menos eficaz, menos firme e impositivo que lo inferior, que lo irracional.

Así, pues, en la historia universal, lo superior necesita de la holgura de lo inferior para realizarse, porque lo inferior le presta su *fuerza ciega*. Se trata de la relación entre la idea y el instinto. El segundo impulsa o *anima* a la primera. Por eso es que la razón no debe ser orgullosa, debe atender y cuidar las potencias irracionales que le permiten su cumplimiento.

La filosofía necesita estar en contacto con esa intimidad, esa tonalidad emotiva que constituye la base del carácter de cada sujeto. Por ello, la filosofía tiene que ver más con un esfuerzo que no nos es impuesto, como el trabajo, el esfuerzo animoso que se ejercita como un deporte, que se hace por el gusto de hacerlo. «Este jovial rigor intelectual es la teoría, y, como dije, la filosofía que es una pobrecita cosa, no es más que teoría» (Ortega 2000, p. 133). La teoría es este trabajo de pensar la vida en su espectro, es decir, con los conceptos.

¡Quién sabe no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¡Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla! (2000, p. 134).

Ahora bien, el trabajo de la teoría se tiene que expresar como verdad teórica, y no hay, para Ortega, verdades que no estén fundadas en la evidencia. Pero ¿qué es

lo evidente? Lo evidente es aquello que hemos visto. Sólo en la visión que parafraseando a Ortega poseemos el más obvio ejemplo de un estado subjetivo nuestro en que los objetos se nos presentan sin intermediario. Eso es lo que importa de lo que tiene el carácter de evidente. La presencia inmediata es lo que exigía, por ejemplo, el empirismo, pero su error fue reducirla a los objetos sensibles.

El punto de confusión se encuentra en la presencia y en la sensualidad.

Estas son dos ideas que no tienen nada que ver entre sí:

Presencia y sensualidad son, repito, dos ideas que no tienen nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos, en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu; por ejemplo, no presentados, sino representados... En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a nosotros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. Y así como fuera un evidente error pedirnos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyésemos de colores, es un error más genérico, pero del mismo tipo, negar la posible presencia inmediata de lo que por naturaleza misma es insensible (Ortega 2000, p. 137)

La prueba de ello nos la proporcionó Descartes con su ejemplo del polígono de mil lados, del cual entendemos exactamente su sentido (nos es evidente), aunque no lo hayamos visto sensiblemente, sin confundirlo con el de más lados ni con el de menos. Hay que exigir, dice Ortega, lo que pedía el positivismo: la verdad como presencia, pero sin reducir lo presente a lo sensible. Y en ello la filosofía de Ortega concuerda con el pensamiento de Edmund Husserl que se llamaba a sí mismo un verdadero positivista que no seguía más que el principio de todos los principios y al camino de las cosas mismas (Husserl 1949, §24).

Con ello se supera la parcialidad que implica esta reducción. Hay que aceptar un positivismo radical, que implica la exigencia de la presencia pero respetando la peculiaridad del objeto. Ortega sostiene así un tipo de evidencia que funda la verdad teórica rigurosa. En ese sentido, prefiere hablar de intuición: presencia inmediata en sus diferentes y propias apariciones, y no de visión.

Sin embargo, aun cuando se trata de objetos que se «experimentan», podemos descubrir que tenemos una parte del objeto, la parte que observamos como frente pero que oculta la posterior, como cuando vemos una naranja: sólo vemos su mitad, que nos oculta la otra, además de su interior (Ortega 1981, p. 37). Esto significa que nuestro conocimiento basado en la experiencia es parcial, refiere a una parte de los objetos. Por otro lado, cuando vemos figuras geométricas como el círculo, en pizarras o cualquier otra materia, nunca cumplen nuestro concepto de círculo. «Por lo tanto, el objeto «círculo» no es visible en forma sensual, con los ojos de la cara. Y, sin embargo, es indudable que nos es presente» (2000, p. 140). Esto significa que lo presente proporciona a la intuición más de lo que podemos pensar.

La filosofía tiende así al conocimiento del Universo, pero resulta que en este hay tres clases de cosas que para nuestro filósofo es esencial aclarar: las cosas que posiblemente hay en él, conozcámoslas o no; las que por error creemos que hay pero en realidad no es así, y aquellas que podemos estar seguros que las hay. Las últimas están en el Universo y en nuestro conocimiento y son de dos tipos: unas están fundamentadas en razonamientos, como el que hacemos al inferir del humo a lo lejos, que hay fuego. Esto significa que hay que partir de una

seguridad más radical, que es la que no necesita prueba ni inferencia. Esa seguridad son los datos del Universo, que es el segundo tipo de cosas que están en el Universo y en nuestro conocimiento.

Hay datos del Universo, pero ¿cuáles son? Ortega reflexiona al respecto y destaca la forma en que inmediatamente se desechan como datos a las quimeras, piénsese en los centauros, los unicornios, pegasos, minotauros, etc. Las quimeras ofrecen dudas obvias sobre su existencia, sobre su realidad, de tal manera que se reducen a creación de la psique. Ahora bien, la ciencia ofrece explicaciones sobre el Universo que tienen que ver sobre los átomos, los electrones, etc. ¿Pero hay átomos sin duda alguna? «Por lo pronto oímos a los físicos mismos disputar entre sí sobre su existencia; esto indica que es, por lo menos, posible dudar de ella». Además, aunque la existencia de los átomos sea efectiva, lo es al cabo de una teoría:

Para que sea verdad la existencia de los átomos es preciso antes que sea verdad la teoría física entera. Y la teoría física, aunque sea verdad, es una verdad problemática, que consiste y se funda en una larga serie de razones, que implica, pues, la necesidad de ser probada. Por lo tanto, no es una verdad primaria, autóctona, sino, en el mejor caso, una verdad derivada, inferida (Ortega 2000, p. 150).

Esto permite decir que las verdades de la física son inferidas y que se puede decir de ellas lo mismo que se dijo de las quimeras, en el sentido de que así como es dudoso que haya unicornios, también lo es que haya átomos. Poetas y físicos tienen sus propias quimeras.

Por otro lado, las cosas que nos rodean, aquellas que vemos y tocamos, parecen poseer existencia indudable. Cuando se contempla un jardín, no podemos

ver en él a un cíclope, a un unicornio, pero sí podemos ver su color, tocarlo, incluso podarlo, recostarnos sobre él. Pero cuando se hace, se puede dormir y soñar en este mismo jardín e incluso se puede estar alucinando que se está recostado sobre ese jardín; ¿hay una diferencia entre el jardín primero, el del sueño y el de la alucinación? Podemos decir que la diferencia es que el jardín de la percepción normal es más constante, común a los otros hombres y a mí, pero esto sólo me permite expresar que la percepción de lo real es una alucinación constante y comunal.

Ese mundo que nos rodea, que nos lleva y sustenta, que nos parece vitalmente lo más firme, seguro, sólido, esa tierra firme sobre la que pifamos para aludir a lo más inconmovible, resulta ser de existencia sospechosa, por lo menos sospechable. Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior –que es de donde parte nuestra creencia vital (Ortega 2000, p. 152).

En este sentido es que Ortega sostiene que filosofar es desasirse concienzudamente de las creencias vitales, dudables por sí. Pero aclara que este desasimiento es virtual, es teórico. Por eso el distanciamiento entre filosofía y el mundo común es intelectual. Javier San Martín ha visto en este desasimiento el acercamiento de Ortega al método de la *epojé* fenomenológica. Además, señala que: “Por eso la filosofía es un saber paradójico que se practica cuando la vida ordinaria está en suspenso, como ocurre en los viajes... Pero ese desasimiento, esa suspensión sólo puede ser virtual, porque en realidad la vida se sigue ejecutando” (San Martín 2012, p. 131).

Esto nos permite separar la convicción filosófica de la convicción vital: la primera rompe intelectualmente (virtualmente) con el conjunto común de creencias sobre el mundo, creencias que forman la convicción vital.

1.5 La modernidad y la inquietud del pensamiento

Ya para la modernidad el escepticismo no fue un elemento suficiente para el despertar del yo, porque sólo separaba a la consciencia de las cosas en derredor. Para que el hombre se dirigiera a sí mismo, para la formulación del «*cogito, sum*», fue necesario el cristianismo. Esto parece contradictorio, inquietante a los cristianos –dice Ortega–, es irritante a los anticristianos, porque el cristiano es anti-moderno, está frente y en contra de la modernidad, y el moderno es anticristiano y rechaza la idea religiosa. Por ello, podemos decir que: “El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquella sin esta ni esta sin aquella hubieran podido dar tal resultado” (Ortega 2000, p. 177)

Pero, ¿qué tuvo que ver el cristianismo con todo esto? Los dioses griegos se confundían con lo intramundano; hay dios del río, del bosque, del rayo. Incluso el dios hebreo, dice Ortega, anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios Cristiano no tiene nada que ver con esto. Es trascendente y extramundano, por eso, para el cristiano, la encarnación es un gran misterio. Aun con ello, el cristianismo busca entrar en trato con Él. Para ello, hay que liquidar virtualmente lo mundano, lo terrenal; hay que darlo por inexistente, ya que frente a Dios, efectivamente, el mundo es nada. En esto se asemeja a la duda metódica.

Esta especie de ascetismo, que aleja de la sociedad, el estado y del propio cuerpo, es el que dirige al hombre hacia un verdadero vivir y ser, porque su alma se ha quedado sola con Dios, el creador. Por ello, parafraseando a Ortega el cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma:

Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que a través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser... No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma –y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma (Ortega 2000, p. 181).

Para San Agustín, el yo es en cuanto se sabe ser, es decir, su ser es saberse. No hay que dirigirse hacia afuera, hay que buscar en uno mismo, porque «*in interiori homine habitat veritas*». Ahí mismo, recordemos, Descartes encontró a Dios. Por todo ello, Ortega dice que «El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al fondo del alma» (Ortega 2000, p. 182).

Así, el cristianismo representa el paso del hombre a su ensimismamiento, a su intimidad, que alcanza su madurez de verdad teórica con Descartes. Y ya con el idealismo alemán, según Ortega, este interior que es el “yo” se cierra en sí, deja en segundo plano la importancia del mundo y, a su vez, lo añora, es decir, que a pesar de su constitución el yo necesita salir de sí mismo, renunciar a que sea sólo una imagen suya aquello que sus sentidos le proporcionan. El yo, diría Ortega, necesita vivir. Se trata del «tema de nuestro tiempo»: la superación del idealismo, que caracteriza el proyecto de la tercera etapa de Ortega. Más aún, se trata de

encontrar una superación entre el racionalismo y el relativismo (Ferrater 1973, p. 67).⁵

El tema de nuestro tiempo, dice Ortega desde el contexto de sus reflexiones, es la superación del idealismo, y no se puede dar si no atacamos el concepto primigenio de toda la tradición filosófica: el concepto de «ser». Esto significa que debemos estar atentos a la manera en que entendemos el juicio que determina lo que algo es, en este caso, el pensamiento. A pesar de que la reflexión o los pensamientos remitan a algo que es, es decir, al pensamiento, este *no* es pura pasividad, no es pura quietud. Todo lo contrario, dice Ortega en *¿Qué es filosofía?* que «el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo» (2000, p. 193).

Esto es importante porque el pensamiento implica al sujeto que lo piensa y a un objeto que es pensado. Se trata del a priori de correlación visto como coexistencia del hombre con el mundo, esto es “vida real humana” como “coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia” (Moreno 2000, p. 59). La diferencia de lo anterior con la meditación de Descartes estriba en que este recae en el «ser inerte» de la filosofía griega, al concluir: *Je ne suis qu'une chose qui pensé*, cuando, a decir de Ortega, lo que tenemos es una reciprocidad entre la cosa y el yo. La conciencia, antes de ser refleja y transparente, encuentra realidad, es irrefleja y directa, es conciencia primaria (Moreno 2000, p. 59).

⁵ Aquí seguimos la división que hace José Ferrater Mora, donde habla del objetivismo, el subjetivismo y el raciovitalismo como los tres estadios por los que podemos darnos un margen completo del pensamiento de Ortega.

El yo, para Ortega, no puede reducirse a una cosa que piensa, por eso le reclama esto al idealismo: “No; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera parte, no podría decir: Cogito –el pensamiento existe– y fundar en esa verdad su conclusión –luego existo” (Ortega 2000, p. 199). Del idealismo, Ortega acepta la tesis de que no existe el mundo exterior en sí sin mi «darme cuenta». El problema en el que se enfrascó el idealismo fue el dilema de aceptar que el mundo o está fuera de mí o está dentro de mí. Al aceptar la segunda vía, se estableció una barrera entre el mundo como mi representármelo y el mundo como representado. Lo que hay que comprender a partir del idealismo, es que estos dos momentos son constituyentes de mi relación con el mundo, de los cuales, lo mío es el representar, no «lo representado».

Así, para quien parte de este posicionamiento y se cuestiona, por ejemplo, ¿dónde está la sala, el jardín, este teatro?, la respuesta será más que obvia: no está en mi pensamiento como parte de él, pero tampoco fuera, si con ello nos referimos a que alguno de estos lugares en los que podríamos estar no tienen nada que ver con nosotros. Por ello, podemos decir que:

... el mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo –somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí –sino que es lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto, nada más (Ortega 2000, p. 203).

En resumidas cuentas, el error del idealismo fue convertirse en subjetivismo: «El error fue hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos

inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos» (2000, p. 204). Es indudable que yo soy intimidad, pero a la vez, soy donde aparece desnudo el mundo, lo exótico de mí, aquello que no soy yo. Es decir, el mundo me es íntimo, pero no soy yo. Yo y el mundo somos en activa correlación. Tan radical es esta correlación que si no hubiera «cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría»; simplemente, dice Ortega, yo «no sería». Sobre esta coexistencia del mundo y el hombre y la fuerte dimensión fenomenológica que tiene, hablaremos en el capítulo siguiente.

De esta manera, llegamos al dato radical que para nosotros es la columna de esta investigación, tal y como lo anticipamos desde la introducción: mi coexistencia con el mundo. Si bien la vida es el dato radical del Universo (San Martín 1998, p. 177), el mundo es el mundo vivido, el de la experiencia. Vida y mundo son correlativos. Mundo y yo coexisten uno frente al otro; la nota esencial es el “ser recíproco” entre las cosas (el mundo) y el yo (Moreno 2000, p. 59). Esto es lo que podemos sintetizar a partir de la búsqueda de lo indubitable. ¿Qué se deriva de ello? Lo más conocido de nuestro pensador: que “yo soy yo y mis circunstancias”, porque yo no pienso si no pienso cosas, de tal manera que, si no las salvo a ellas, no me salvo a mí, porque al hallarme a mí, siempre hallaré frente a mí un mundo: «Salvémonos en el mundo», en las cosas; no hay otra forma de hacerlo. Esto deja ver que el yo no es sino el ser abierto por excelencia, y también la tesis realista de que «el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo» (Ortega 2000, p. 206).

Como bien ha visto Ferrater Mora, no se trata en la filosofía de Ortega de desdeñar ni al realismo ni al idealismo, porque, apegados a los principios del filosofar orteguiano, ambos tienen algo de verdad; no están inmersos completamente en el error. Más bien, se han inclinado hacia uno o hacia otro lado de la realidad, ya sea el objeto, ya sea el sujeto. Ortega propone, así, “superar lo moderno y conservar de él lo que tuviera de valor o de incitación” (Ferrater 1973, p. 68).

Ortega llega a la correlación entre el yo y el mundo en un sentido que podemos llamar fenomenológico –siguiendo a Javier San Martín. Así, parte de su filosofía exaltaba romper con el psicologismo y moverse en el mundo, transformarlo, imaginarlo, sufrirlo, pensarlo, sentirlo. Esta relación se individualiza por y en cada uno de nosotros, de tal manera que se convierte en «mi vida». El dato que se buscaba, como lo indubitable, es precisamente mi vida, que no es, lo sabemos, mi yo solo, mi conciencia hermética, como lo proclamaba el idealismo. Para Ortega «mi vida» es ante todo un «hallarme yo en el mundo», en este mundo, ahora, en este instante, haciendo lo que hago:

Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella... La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo (Ortega 2000, p. 207).

La vida, en cada caso «mía», es el tema radical del filosofar y no se puede reducir a lo que las ciencias naturales digan de ella, como la biología (que habla de

células, funciones somáticas, digestión, sistema nervioso, funciones o procesos químicos), porque es un hecho anterior a toda ciencia:

Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno... Cuando se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuando se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología, se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas (Ortega 2000, p. 219).

Vivir implica y presupone los diversos modos de ser evidentes en cada uno de nosotros, e implica acciones tan comunes como correr, enamorarse, jugar, entre otras. Pero como en cada caso, se trata de «mi vida», la vida como algo concreto, nadie puede vivir por mí; «la vida es intransferible». En ese sentido, podemos ya anticiparnos a la responsabilidad que implica el vivir, la responsabilidad irrenunciable e inaplazable que implica cada cosa que hacemos.

Por otro lado, siguiendo a nuestro autor nos damos cuenta que si la filosofía es el ejercicio reflexivo por excelencia que busca los datos radicales del Universo, es decir, nada en las profundidades para sacar, de ellas lo subterráneo (que casi siempre resulta lo más común y sencillo), entonces la filosofía pensada radicalmente, será meditación de nuestra vida. Son las exigencias de la vida las que nos exigen adoptar una actitud radicalmente sincera ante ella.

El giro que pretende Ortega radica en conservar la importancia del ser para la filosofía, pero a partir de su identificación con el vivir: «Para los antiguos, realidad, ser, significaba <cosa>; para los modernos, ser significaba <intimidad, subjetividad>; para nosotros, ser significa <vivir>» (2000, p. 212). Esto implica,

como se ha visto, el cambio de un ser estático, casi indiferente a todo su derredor, a un ser activo, un ser que vive. Así, la vida será acción, movimiento constante, y por lo mismo, siempre un problema, porque es un constante decidir, elegir entre varias posibilidades lo que vamos a ser. Y es que la vida es lo que somos ya y lo que hacemos, con toda la fuerza del gerundio.

Sin embargo, esto no sería vivir en su totalidad si uno no se da cuenta de ello, de que vivimos. Por esta razón, para Ortega, vivir es propiamente «vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo», donde saberse es «darse cuenta de». Es descubrimiento constante, incesante, de nosotros mismos y por ello del mundo, de nuestras circunstancias. En este sentido, no podríamos decir que la vida del loco sea suya, porque al no darse cuenta de que vive, su vida, en rigor, ya no es vida. El loco es enajenado, alienado, está «fuera de sí», que ya implica estar fuera del mundo.

En el siguiente capítulo vamos a fundamentar los elementos fenomenológicos de la filosofía de Ortega, sobre todo, la cercanía que tiene con el pensamiento de Husserl. Y vamos a ampliar la teoría del conocimiento de Ortega recuperando algunos ejemplos desde la fenomenología para mostrar los elementos fenomenológicos contenidos en el raciovitalismo. Con ello podremos introducir el raciovitalismo de Ortega como sustento teórico-humanizante en las sociedades del conocimiento a partir del fenómeno de la técnica en el tercer capítulo y defender de este modo la actualidad del raciovitalismo intentando, en todo momento, estar a la altura de los tiempos –como mismo Ortega decía.

CAPÍTULO II

ORTEGA Y HUSSERL

ELEMENTOS FENOMENOLÓGICOS DEL RACIOVITALISMO

El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! *Circum-stancia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo alrededor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levanta sus tácticas fisonómicas con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas...

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Meditaciones del Quijote

En este capítulo vamos a estudiar algunos de los elementos fenomenológicos que están contenidos en la filosofía de Ortega. Esta tarea no es nueva. Existen varios intentos de esclarecimiento, entre otras, las investigaciones de Javier San Martín (1998 y 2012), Pedro Cerezo (1984) y Antonio Pintor Ramos (1992). Pero lo que a nosotros nos interesa es, por un lado esclarecer estas relaciones entre la fenomenología de Husserl y el raciovitalismo de Ortega para ver cómo actúa la fenomenología en esta teoría y, por otro lado, marcar los errores en los que incurre Ortega al interpretar la fenomenología. Por supuesto, lo más importante es comprender el análisis fenomenológico del conocimiento que lleva a cabo Ortega con todo el aparato metodológico que introduce, porque aquí están contenidos

tanto el método de las series dialécticas como la idea del conocimiento que nosotros llevaremos a las sociedades del conocimiento.

Aquí sostenemos, junto con san Martín (2012), que Ortega no alcanzó a comprender algunas de las ideas centrales del proyecto de Husserl y que, al interpretar la fenomenología desde el idealismo, se quedó atrapado en una perspectiva bastante pobre y, sobre todo, errada. En el fondo, su manera de filosofar es fenomenológica justamente en el mismo sentido en el que Husserl desarrolla sus investigaciones (cfr. Husserl 1949 y 2008), pero la supuesta vuelta al idealismo, al igual que a muchos otros fenomenólogos del primer periodo (cfr. Moreno 2000, pp. 35-53), desorientó a Ortega sobre el tema de la fenomenología. El problema de estas relaciones, claro está, tiene que ver con las propias afirmaciones de Ortega, mismas que vamos a recuperar en adelante.

Especial atención nos merece el problema del conocimiento, ya que desde él entraremos en diálogo con las sociedades del conocimiento en el siguiente capítulo. Por ahora, hay que explicar qué es conocimiento y cómo un asunto que en la vida cotidiana no representa ningún problema se hace problemático cuando dirimos la mirada a él de manera crítica. La filosofía es para Ortega una forma de no aceptar lo que en la vida cotidiana se cree, pero por ello mismo se trata de una actitud crítica, de un ejercicio reflexivo que es para Ortega “la máxima forma de vitalidad” (San Martín 1998, p. 180).

2.1 Ortega y la fenomenología

El encuentro de Ortega con la fenomenología se da, dentro de lo que cabe, muy tempranamente. Ya antes, entre 1905, Ortega se había visto influido fuertemente por el krausismo (Ortega 1961, p. 15) y más tarde, entre 1908 y 1910, se dejó impresionar por el neokantismo de la mano de Natorp y Cohen (Ortega 1961, pp. 34-35). Si bien esta última corriente influyó notablemente en los primeros artículos de Ortega, no se compara con la influencia que va a tener más tarde en él la fenomenología de Husserl, sobre todo el programa de las *Investigaciones lógicas* y las propias *Ideas I* (cfr. San Martín 1998, pp. 52-90; Moreno 2000, pp. 55-59). Para Ortega la fenomenología representaba precisamente un nuevo estilo de pensar que ante todo dirige la mirada a las cosas mismas sin empañarlas de los prejuicios de las teorías. Así, “frente a una filosofía que se encierra en un castillo teórico, Ortega exigirá ir a las cosas mismas” (San Martín 1998, pp. 52-53).

Pues bien, gracias a Ortega la fenomenología cobra vida en España y a través de él, que es quien enseña fenomenología en España en un primer momento (San Martín 2012), llega a manos de filósofos tan importantes como Xavier Zubiri, José Gaos y María Zambrano. Ya en estas coordenadas podemos adelantar la importancia que va a tener en México la fenomenología durante el exilio español y, sobre todo, a través de las traducciones de Gaos que, como es bien conocido, tradujo tanto a Husserl (1949 y 2009-1), como a Heidegger (2007) y Scheler (1978).

Ahora bien, la mayor dificultad que encontramos al hablar de la fenomenología de Ortega, estriba precisamente en que el mismo Ortega declaró

haber superado la fenomenología de Husserl tan pronto como la había conocido. En efecto, en *La idea de principio en Leibniz* Ortega manifestó haber abandonado la fenomenología en el momento mismo de recibirla. No obstante, cuando leemos las obras de Ortega, no sólo las primeras como las *Meditaciones del Quijote*, sino también las obras de madurez como *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?* o, incluso, *El hombre y la gente*, da la impresión de que Ortega no abandonó la fenomenología en ningún momento.

Javier San Martín, por ejemplo, considera importante hacer una distinción entre la teoría y la práctica fenomenológicas. A decir de este autor, las críticas de Ortega están dirigidas a la teoría, sobre todo en el contexto de *Ideas I* que Husserl publicó en 1913. Ortega aceptaría la fenomenología hasta 1929 y entraría en discrepancia con ella en la década de los treinta. Pero, en lo que se refiere a la práctica Ortega no abandona la fenomenología. En sus obras encontramos brillantes descripciones fenomenológicas. La tesis de San Martín, en este sentido, va en contra de lo dicho por el propio Ortega, al sostener que Ortega se adscribe a la fenomenología *para no abandonarla* (San Martín 1994, p. 280).

En su libro más reciente *La fenomenología de Ortega y Gasset*, San Martín explica las razones que tiene para hablar de la fenomenología *de* Ortega en lugar de la fenomenología *en* Ortega. Ello nos lleva a comentar la tesis principal de esta obra. En efecto: “el estudio de la «fenomenología en Ortega»... lleva a concluir que no se debe hablar de la fenomenología *EN* Ortega, como si fuera esta una influencia más de las muchas que actúan en él, sino que la fenomenología es LA FILOSOFÍA DE Ortega, de manera que hay que ver su filosofía como una

aportación significativa a la fenomenología, a la que ha contribuido... con importantes conceptos o, al menos, con la clarificación de algún problema sustancial” (San Martín 2012, p. 13). Pues bien, nosotros nos unimos a la tesis de San Martín en este trabajo y, siguiendo el llamado de las cosas mismas, vamos a ir a ver los textos de Ortega para mostrar el sentido fenomenológico que estos tienen y la importancia que más tarde tendrá su teoría del conocimiento y la técnica en las sociedades del conocimiento.

Ahora bien, que Ortega abandonó la fenomenología apenas haberla recibido, no significa para nada que no haya valorado el aporte de ésta al quehacer filosófico. Precisamente en contra del neokantismo y por cierto mediante una actitud crítica hacia sí mismo, alrededor de 1912 Ortega recibe la influencia del movimiento fenomenológico; este es el año en el que Ortega “estudió fenomenología en serio” (San Martín 1998, p. 54). De ella dijo en el *Prólogo para alemanes* lo siguiente: “La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que pueden ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte” (Ortega 1961, p. 58).

¿Por qué fue una buena suerte? Será quizás porque a través de ella se despertó en Ortega, y por medio de él la de otros intelectuales, una nueva sensibilidad. Aquella sensibilidad que define a cada época y que determina el rumbo de los problemas como dio en *El tema de nuestro tiempo* en 1923. La filosofía recibió una profunda reforma, o como Husserl dirá más tarde una

renovación, con el nacimiento de la fenomenología, porque en ella “se debe primar la descripción frente a la explicación” (San Martín 2012, p. 81). De este modo, se trata de atender las cosas tal y como se presentan en la experiencia; hay, por consiguiente, que ser radicalmente empiristas siempre y cuando, claro está, este empirismo no termine aceptando únicamente la experiencia como sensación o como experiencia sensible, porque, a la larga, puede conducirnos al escepticismo. Esta idea viene por supuesto de la lectura de Ortega de las *Investigaciones lógicas* y más tarde de su recepción de las *Ideas*. Sin duda, Ortega sigue el llamado a las cosas mismas y el valor de la intuición de la obra de 1900-1901 y el principio de todos los principios del texto de 1913 como vamos a señalar en el siguiente apartado.

Ortega y Husserl estarían de acuerdo, entonces, en la crítica al positivismo, al psicologismo y, sobre todo, en sus críticas tanto al relativismo como al escepticismo. A juicio de San Martín, haber comprendido que la fenomenología empieza por una crítica de la sensación, esto es, de la experiencia en sentido positivista, es uno de los logros más interesantes de los textos de Ortega (San Martín 1998, p. 60). De hecho esta línea de trabajo no será abandonada por Ortega en ningún momento. Como clara referencia podemos citar lo que a su juicio vendría siendo el tema de nuestro tiempo: superar tanto al idealismo como el relativismo (Ortega 1998).

Por lo pronto tenemos que comentar brevemente cuáles fueron las razones para que Ortega abandonara la fenomenología. A decir de Eduardo González, Ortega había leído ya en su momento las *Investigaciones lógicas* y

había comprendido el programa general de la fenomenología de Husserl en la línea de las críticas al psicologismo y del relativismo en sus diferentes vertientes, como el historicismo y en neopositivismo empirista. Pero sólo a través de su lectura de *Ideas I* “Ortega aprehende en qué consiste la tarea y el cometido fenomenológico.” Sin embargo, continúa González, “no alcanza a percatarse del programa unitario que Husserl persigue y... cae en las típicas acusaciones contra Husserl en el sentido de la vuelta a un idealismo inadmisibles” (González 2005, p. 155).

Por ejemplo, en su artículo de 1913 “Sobre el concepto de sensación”, Ortega expone la fenomenología como mera “descripción de esencias”. Esta interpretación, por lo demás, era común al grupo de fenomenólogos de Gotinga – entre ellos Max Scheler, Adolf Reinach, Hans Theodor Conrad, entre otros.⁶ Si bien esta descripción no es equivocada y concuerda con el planteamiento de las *Investigaciones lógicas*, sí es por lo menos incompleta, sobre todo cuando se percibe el proyecto husserliano desde una perspectiva más amplia.

Ortega se da cuenta que la fenomenología se aproxima demasiado a la psicología ya que, al fin de cuentas, ambas tienen como objeto de estudio la conciencia. Acierta también al reconocer el papel que la conciencia juega en el proceso de constitución del objeto al decir: “por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos” (cit. González 2005, p. 155). Y este es, en efecto, uno de los trabajos que

⁶ Véase sobre todo César Morano 2000, *Fenomenología y filosofía existencial*, volumen II, cap. 2 “Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga”, pp. 35-54.

realiza Husserl en los libros segundo y tercero de las *Ideas*, si bien estos escritos no estuvieron al alcance de Ortega.

El error de Ortega, a juicio de González Di Pierro, consiste en haber interpretado el primer libro de *Ideas* “como un retorno al idealismo” que, por otro lado, como ya hemos dicho, fue una de las interpretaciones mayormente difundida entre un círculo no reducido de fenomenólogos. Ortega, junto al círculo de Gotinga, habían sostenido “la imagen de una especie de idealismo metafísico caracterizado por un predominio de la conciencia y un subjetivismo tanto abstracto como arbitrario” (González 2005, p. 156).

Esta interpretación de la fenomenología es la que se ha querido superar con las recientes investigaciones fenomenológicas, en las que se demuestra por qué razones la fenomenología no es para nada un idealismo y, de serlo, cuál es ese sentido que no se equipara al sentido tradicional, por ejemplo un idealismo de corte hegeliano o kantiano. Donn Welton, por ejemplo, habla del “nuevo Husserl”, un Husserl que ha superado aquella imagen distorsionada o, al menos, incompleta que se hizo de la fenomenología y que se transmitió y difundió no sólo en España sino también en otros países, incluido México (cfr. Ziri6n 2009 y Welton 2003).

El error señalado se fundamenta en “una visi6n “incompleta” o trunca de la fenomenologfa, es decir, la formulaci6n estatica de la misma que luego serfa completada por la genetica, en un segundo momento” (González 2005, p. 156). Pues bien, este segundo momento, en el que entrarfan *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologfa trascendental* entre muchas de las obras ineditas de Husserl, Ortega ya no las conoci6. Todavfa m6s: la *Crisis*, que tuvo en sus manos

y pudo leer, se resistió a aceptar que Husserl hubiese escrito ese texto. A lo más, pensó que era una obra de Eugen Fink (San Martín 2012, p. 172). ¿Por qué? La razón es que en la *Crisis*, sobre todo con la inserción en la filosofía fenomenológica de la ontología del mundo de la vida o *Lebenswelt*, Ortega pudo ver la cercanía que había entre la fenomenología de Husserl y el raciovitalismo. Vio, por ejemplo, que eso que él llamaba “realidad radical” o “vida espontánea”, no está lejos de lo que Husserl denomina “mundo de la vida”.

En efecto, Ortega pudo decir, tras conocer el libro de la *Crisis* lo siguiente: “Para mí, dice Ortega, ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica que consiste, nada menos, que en recurrir... a la “razón histórica.” (cit. San Martín 2012, p. 172).

Pues bien, antes de esta disputa tenemos que habérsela con otro punto de inflexión entre Ortega y Husserl y este es el rechazo de Ortega hacia la *epojé*. Este poner entre paréntesis la realidad, el mundo o las cosas, fue rechazado por Ortega por considerar que en él se daba “un alejamiento de la realidad concreta y real” (González 2005, p. 156). Por esta razón, en nuestra opinión, Ortega hará suyo el llamado de la fenomenología “a las cosas mismas” en un sentido realista, si bien no se trata para nada de un realismo ingenuo, y desde allí va a trabajar en su sistema filosófico y a articular algunos de sus conceptos fundamentales como los de “circunstancia” y “perspectiva” que, aunados a su propia idea de la filosofía, son básicamente husserlianos o, al menos, de inspiración husserliana (Ruiz 2009, p. 46).

Siendo así, vamos ahora a analizar este llamado a las cosas mismas de la fenomenología y la recepción que a nuestro juicio hace Ortega de él y, por consiguiente, la importancia que el llamado tendrá en el raciovitalismo, en especial, dentro de la teoría del conocimiento orteguiano.

2.2 «Salvémonos en el mundo –“salvémonos en las cosas”»

A pesar del rechazo que manifiesta Ortega por algunas nociones de la fenomenología, como la *epojé*, la reducción fenomenológica y, en otro plano, las implicaciones idealistas de ésta a juicio del filósofo español, hay en el raciovitalismo, a nuestro juicio, una serie de influencias y descubrimientos propios de Ortega que vienen directamente de la fenomenología de Husserl. De este modo, el raciovitalismo se funda, en muchos sentidos aunque quizás no del todo, en la fenomenología. En opinión de César Moreno: “Ortega creará encontrar en la fenomenología, debidamente enmendada, la ocasión perfecta para la reivindicación de la *razón vital*” (Moreno 2000, p. 57).

Es desde una interpretación realista y metafísica, como veremos en adelante, que Ortega asume el llamado a las cosas mismas de la fenomenología y desde allí, desde esa perspectiva va construyendo o descubriendo, o si se prefiere describiendo, lo que más tarde llamará “realidad radical”, esto es, la vida humana en su concreción. Y en este sentido, como ya habíamos dicho en el capítulo anterior, Ortega está en las mismas coordenadas que Unamuno, porque ambos han centrado su atención en el hombre concreto, en el hombre “de carne y hueso” decía Unamuno (1997, p. 21).

Si la fenomenología ha sido bien recibida por Ortega, a diferencia del idealismo cartesiano o aún más del realismo aristotélico-tomista que critica fuertemente, es debido a que más allá de ser una filosofía contemplativa, que para Ortega no lo es, sí es en cambio un haberse y encontrarse con la realidad de las cosas que están ahí delante y que han estado ahí, por cierto, desde antes de la reflexión sobre ellas. La conciencia, en este sentido, no pone el mundo, no lo crea ni lo construye. Pero sí le da sentido. El mundo es lo que es porque hay de él un conocimiento y al revés, hay conocimiento porque hay mundo. El mundo y la conciencia son correlativos; más aún, el mundo y la vida no se dan el uno sin el otro. Dice Ortega:

«El ser carece de sentido fuera de su mutabilidad con el conocer y que, por tanto, tiene también que someterse a las condiciones de éste. La correlación es estricta: ambos términos vienen el uno del otro sin primacía alguna. Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay que conocer hay ser» (cit. San Martín 1998, p. 60).

Por ello el darse cuenta de la fenomenología no tiene un carácter contemplativo; al contrario, significa “encontrarse con las cosas mismas, con el mundo” (Ortega 1961, p. 68).

Ortega expuso cómo llegó al descubrimiento de que la vida es la realidad radical siguiendo el rumbo de los problemas, esto es, atendiendo las cosas mismas. La vida, dijo, es “puro acontecimiento de lucha entre un hombre y sus circunstancias.” En el *Prólogo para alemanes* volvió a decir lo siguiente: “Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados” (Ortega 1961, pp. 65-66). Sólo que la vida, esta que Ortega llamaba

“vida espontanea” es preteórica, incluso es precientífica. Cuando hacemos ciencia o construimos teorías, esta vida con toda su problematicidad o circunstancias, ya se encuentra ahí como problema, como drama. No nos es dada sino predada. Por ello es prerreflexiva. Y esto es justamente lo que Ortega quiere reprocharle a la fenomenología de Husserl: descuidar esta vida en la que vivimos a diario –lo que Alfred Schutz llama “vida cotidiana” (Schutz y Luckmann, 2009, p. 25).

Dice que Husserl olvida que “el hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*” y, peor aún, afirma que “Husserl nunca saca a relucir el vínculo entre la razón y la vida” (Guy 1985, p. 295). Pero esta idea, como vamos a mostrar, no es una apreciación correcta por parte de Ortega, sobre todo en lo que se refiere al último periodo de la fenomenología trascendental que está representado por *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde Husserl desarrolla el problema de la crisis de las ciencias y de la humanidad europea partiendo del olvido del mundo de la vida.

Pues bien, Ortega sigue el camino de la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Husserl al sostener que “es la cosa el maestro del hombre” (1981, p. 37) y que “el hombre maduro es el que ha visto ya la espalda de las cosas” (1961, p. 25), por ello, no hay más camino a seguir que no sea el camino de las cosas. Por esta razón en la lección x de *¿Qué es filosofía?* Ortega dice, desde un sentido que no podemos menos que considerar fenomenológico y que es el que sirve de título a este apartado: “Salvémonos en el mundo – “salvémonos en las cosas”” (2000, p. 216).

Como hemos anunciado, Ortega sigue a Husserl en este aspecto importante de la fenomenología. En el Prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* Husserl había señalado la importancia de “las cosas” en el rumbo de las investigaciones fenomenológicas al decir:

...si estas investigaciones son estimadas como un buen auxilio por los interesados en la fenomenología, ello se debe a que no ofrecen un mero programa..., sino ensayos de un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente; y que incluso allí donde proceden críticamente, no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas (Husserl, 2009-1, p. 26)

Y más adelante, en “investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, Husserl vuelve sobre el llamado al decir:

...no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica... sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando las toman– en intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas» (Husserl 2009-1, p. 218).

Ahora, en nuestra opinión, este es el camino que Ortega sigue en dirección a la vida como problema. Sólo que, como ya indicamos anteriormente, la vida es anterior a la reflexión. En el *Prólogo para alemanes* Ortega expuso esta idea al decir: “El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico” (Ortega 1961, p. 75).

La vida no tiene nada de abstracción, sobre todo, no es una idea ni un concepto, mucho menos una cosa. En el texto de 1932 *Pidiendo un Goethe desde dentro* Ortega escribió que hay que aprender a liberarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna cosa, ya sea corporal o mental. Dijo: “Usted no es cosa ninguna, es simplemente en que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada” (1932, p. 9).

En este sentido Ortega coincide con el pensamiento de Jean-Paul Sartre y el existencialismo, aunque por otro lado rechace más adelante esta forma de enfrentar la existencia de una manera pesimista. Alain Guy (1985) recupera sobre todo la crítica que dirige Ortega al existencialismo heideggeriano que ve al *Dasein*, la existencia o si se quiere el hombre, como un ser para la muerte, que vive sosteniendo su existencia desde la angustia, cuando podría aceptarse el optimismo como la “última enseñanza de la vida” al “promover una filosofía de la luz y de la alegría” (Guy 1985, p. 296). “Aquí está la vida –señaló–, aquí hay que danzar” (Ortega 1932, p. 7).

Ello no quiere decir, para nada, que Ortega vea la vida como alegría y felicidad. Al contrario, la vida es dramática, es soledad radical y cuando se la asume con libertad y vocación resulta ser la vida abandono, angustia y preocupación. Porque la vida, sostuvo Ortega en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, “es en sí misma y siempre un naufragio” y, poco antes apuntó que por eso “va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización” (Ortega 1932, pp. 2 y

5). Pero naufragar, nos recuerda, no significa ahogarse; solamente es estar hundido en los problemas, si quiere hasta desorientados y perdidos.

Así pues, para Ortega, como para Jean-Paul Sartre, la evidencia de la existencia nos es predada, es prerreflexiva. Recordando la conferencia de Sartre “El existencialismo es un humanismo” podemos decir que al menos en el hombre la existencia precede a la esencia (Sartre 2009, p. 27); el hombre primero existe y después llega a ser: “El hombre... –dijo Sartre– si no es definible, es porque empieza por no ser nada” (2009, p. 31). Y es justamente lo que sostiene Ortega al hablar de la vida como proyecto, de la vida auténtica y de la vocación de vivir: “nuestro yo es nuestra vocación” apuntó (Ortega 1932, pp. 11-12).

El hombre, como ser en el mundo, como circunstancia se descubre en el mundo siendo el que es y, al mismo tiempo, queriendo ser algo más, no dejar de ser el que se es, sino ser mejor, (Ortega 1961, p. 75). En efecto, en contra de la reducción fenomenológica pero a favor de lo que las cosas son en sí mismas como realidad en torno, como parte de la espontaneidad de la vida, Ortega sostuvo que

...en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí, y que requiere manipulaciones de reducción para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar al menos filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad, (Ortega 1961, p. 75).

Porque, ni la vida se nos da hecha, sino que es una constante y problemática tarea, ni hay que ir demasiado lejos para encontrarla. Si acaso lo que hay que hacer es abrir bien los ojos. Por ello Ortega rechaza tanto la *epojé* como la reducción, porque le parece que “la fenomenología, al igual que el idealismo, escamotea la realidad” (Guy 1985, p. 295). Además, Ortega piensa que la reducción fenomenológica es una “manipulación de la realidad”, porque “tal reducción modifica sensiblemente la consciencia, que, de ingenua, se vuelve *reflexiva*” (Guy 1985, p. 295).

Así, a diferencia de Husserl, pero muy cercano al existencialismo de Sartre, Ortega sostuvo que el ser del hombre no consiste en ser una conciencia refleja, transparente a sí misma. “El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe”. Además, “...el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*” (Ortega 1961, pp. 74-75). Por esta razón, la realidad o lo real nunca es solamente un objeto para el sujeto que contempla. La idea no es lo real. Lo real es lo que verdaderamente hay. “Tenemos, sin duda y cada vez más, que vivir *con* ideas –pero tenemos que dejar de vivir *desde* nuestras ideas y aprender a vivir *desde* nuestro inexorable, irrevocable destino. Este tiene que decidir sobre nuestra ideas y no al revés” (Ortega 1932, p. 36).

En nuestra opinión, Ortega sigue el llamado a las cosas mismas de la fenomenología para salvarnos en las cosas, para salvarnos en el mundo. Y en este sentido, como ha visto Javier San Martín, no es posible seguir el llamado de las cosas si no se hace desde la sinceridad y, podríamos agregar nosotros, sino

se hace desde una vida auténtica. En efecto, dice San Martín que “Ir a las cosas mismas sólo es posible desde la sinceridad, pero una sinceridad que se entiende como acceso al centro de las cosas mismas, por tanto en un sentido cosmológico, no psicológico” (1998, p. 54)

Pues bien, desde este panorama vamos a desarrollar algunos de los elementos clave de la teoría del conocimiento de Ortega a través del método de las series dialécticas recuperando en nuestro trayecto algunos ejemplos fenomenológicos a los que Ortega recurre en sus obras. Antes vamos a problematizar el método desde el punto de vista de Ortega. Cabe recordar que nuestro objetivo consiste en comprender qué es conocimiento para, a partir de allí, dialogar con las sociedades del conocimiento y, por otro lado, comprender en qué consiste el método de las series de aproximación o series dialécticas, de igual modo, para aproximarnos desde él a los problemas epistemológicos de dichas sociedades. Comprender estos dos ejes son fundamentales para el desarrollo de nuestro trabajo y no hay que perderlo de vista.

2.3 El “método” de la razón vital

Se puede afirmar que el método que está en la filosofía de Ortega es coherente con su sistema, es decir, no supone más que lo que ha sostenido en sus obras. Por lo tanto, a) su punto de partida tiene que ser la vida, de lo cual surgen sus otras dos características: b) el método debe ser raciovitalista e histórico y c) tendrá como fin dejar manifestar a la vida misma las cosas de la vida.

Pero si la vida deviene en una multiplicidad de caras y aspectos, y en general la vida, en cada caso, es una apertura total que la convierte en un constante problema, ¿cómo hablar de un método? Parece entonces imposible que se hable de ello como si fuera un procedimiento fijo, estable, e incluso *a priori*, si la característica esencial de la vida contrasta precisamente con todo esto. Si acaso, de acuerdo con lo anterior, se podrá hablar de “métodos”, en tanto coincidan con el fin último del que ya hablábamos: Manifestar y dejar que se manifieste la vida.

Ahora bien, si de esto se trata, entonces lo que en un primer momento llamamos “método”, en realidad tiene un carácter especial frente a la vida que lo coloca más como instrumento que como un procedimiento determinado y universal. Esta demarcación tiene sentido de acuerdo con lo que implican cada uno de los conceptos. Así lo dice Ortega en “La idea de principio en Leibniz”:

El método no es una ciencia, como no es una ciencia el microscopio o el telescopio. Es un instrumento u órgano. Que en Aristóteles éste –la Lógica– resulte inseparable de su ontología, habrá de computarse como un defecto. No siendo el método una ciencia, no hay que probarlo con razones, sino con obtenciones, con resultados y logros. El nuevo arado de vertedera se prueba no con un silogismo, sino con una cosecha (Ortega 1965, p. 257).

De esta explicación resalta que el método no necesita formularse del mismo modo que la ciencia, y por ello mismo al igual que las teorías científicas. Sino que aparece matizado por lo que cosecha. El método debe mostrar su utilidad o sus beneficios a través de sus resultados. Pero hay aquí un punto que puede provocar confusiones, ya que parece que Ortega proclama cierto pragmatismo. Más adelante tendremos ocasión para mostrar cómo en *El hombre y la gente* (2001)

Ortega describe el mundo de la vida cotidiana justamente a partir de los campos pragmáticos. Por ejemplo, ¿cómo probamos teorías? En la práctica. ¿En qué consiste la aceptación de unas teorías o paradigmas y el rechazo de otras? Sencillamente los primeros solucionan problemas y los segundos no; o el campo de aplicación para unas es más amplio que para otras. Esta idea la ha desarrollado Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1971) en el mismo sentido pragmático al que aquí nos referimos. Pragmático significa aquí: es útil, resuelve problemas, hace que la vida sea mejor, más práctica, más cómoda. Y en ese mismo sentido decimos que la vida es pragmática.

Juan José Abad marca la diferencia entre lo que implica esta posición de Ortega y la del pragmatismo. En primer lugar, un instrumento puede proporcionar verdades o cosas independientemente de los efectos emocionales o vivenciales. Pero el sentido pragmático refiere a los éxitos materiales del instrumento, o a resultados siempre benéficos o placenteros. Ortega habla del instrumento como aquello que nos da un “resultado teórico y vivencial cognoscitivo”, pues lo que se busca es la verdad como tal, independientemente de si nos pueda resultar favorable o perjudicial (Abad 1992, p. 49).

Por otra parte, el carácter instrumental del método lo enfatiza Ortega, según Juan José Abad, ante las actitudes idealistas que anteponen al método sobre el objeto y sobre los problemas que lo requieren. Por eso, el método en Ortega tiene que ver más con la búsqueda de satisfacción de “urgencias vitales”, por las cuales entiende al conocimiento como “función interna a nuestra vida y no independiente

o utópica... La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad” (Ortega 1984, p. 45).

Este carácter instrumental también mengua un poco al reconocer que éste no está determinado por el sujeto que vive, sino que es exigido por la vida. En efecto, la vida, los problemas que ella significa en su más alto nivel, son el comienzo y fin del método:

Ocurre que, dado el carácter perspectivístico, vital e histórico de toda actividad humana y de toda realidad, siempre es posible una corrección metódica. La realidad siempre puede ser afrontada de otra manera. Y esto viene a significar, en último término, que ningún método puede estructurar sus leyes y reglas con independencia del contenido a que se aplique y de la situación del sujeto que la aplique (Abad 1992, p. 50).

Así, podemos decir ya que el método responde necesariamente a los incisos a), b) y c) que hemos mencionado. En este sentido, Juan José Abad afirma que, incluso, el método ha de anularse a sí mismo en aras de dejar ser a la realidad para alcanzar en ella la verdad. Se trata de buscar la realidad, y la verdad, a través del método, sin olvidar la doble dimensión de esto: la realidad y quien la conoce. En palabras de Juan José Abad, el método de la razón vital supone una circulación especial. Las razones de esta circulación se aclararán en el próximo apartado, por cierto. Esta circulación va:

Del individuo a lo histórico-social y de histórico-social a lo individual.
b) De nuestra situación a nuestra vocación y de nuestra vocación a nuestra situación. c) De las realizaciones a las vivencias y de las vivencias a las realizaciones, etc... El método de la razón vital surge, pues, de la propia vida, la cual intenta su propio autoesclarecimiento desde la “razón” (Abad 1992, pp. 51-52).

El punto radical de todo proceder metodológico es la vida misma, y la vida implica diferentes formas en las que se desglosa y a las que la sola razón no puede aspirar si sólo nos proporciona evidencias teóricas y no evidencias vivenciales, es decir, verdades que fructifiquen nuestra propia existencia. Para que esto ocurra nos debe ayudar a resolver los verdaderos problemas vitales. El problema primordial es ubicarnos como los náufragos que somos, incluso aclarando las creencias en las que, aunque lo sepamos o no, estamos siempre.

En su libro *En torno a Galileo* Ortega afirma “El hombre, quiera o no, está ya siempre en alguna creencia auténtica con respecto a las cosas que integran su circunstancia”. Pero en la circunstancia, cada vida humana es un naufragio. Dijo Ortega en la conferencia dictada en 1931 “En el centenario de Hegel”:

No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino, al contrario, nos anula. De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí misma, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella (Ortega 1964-2, p. 420).

Así, lo que urge a pensar en el método, aun en este esquema tan amplio que nos dibuja el raciovitalismo, es la vida misma, la de cada quien. El conocimiento es una exigencia de la vida misma como problema, ella es esencialmente problema.

Esencialmente –dice Ortega– estamos metidos en la faena de vivir y eso nos lleva a ejercitar nuestras facultades. Por ello niega que la vida sea o, solo tenga sentido a partir de la ciencia, la cultura, la inteligencia; todo ello es utensilio para la vida misma. La cultura y la ciencia y todo lo que desarrolle la inteligencia no serían más que esos objetos que el náufrago se procura para bracear y no hundirse. Así, el hombre tiene que pensar, lo quiera o no, por su vida.

Si es su relación con la vida la que da sentido al método, entonces no puede determinarse éste con anterioridad a la vida. Cualquier proceder debe ser instrumento para la vida, en el sentido que ya mencionamos. Pero en la diversidad en la que deviene la vida, tampoco podemos decir que haya un método único, sino una serie de instrumentos que se justificarán como tales en esta amplitud que hemos caracterizado como el método de la razón vital.

El método, entonces, tiene que ser lo más parecido a este dinamismo de la vida. Como veremos a continuación Ortega lo llama método dialéctico o método de series dialécticas.

2.4 Series dialécticas y conocimiento: el bosque y la naranja

De acuerdo con la experiencia que tenemos de la realidad, las cosas se nos presentan siempre desde una perspectiva, desde un punto de vista determinado. Esta teoría tiene su punto de origen desde 1914 cuando Ortega publica las *Meditaciones del Quijote*. En 1916, en “Verdad y perspectiva”, desarrolla la idea de que la verdad es una perspectiva del yo al mundo, de tal manera que el espectador y la circunstancia forman una realidad única: “ambos son ingredientes

opuestos e inseparables a la vez” (Lasaga 1997, p. 23). Como espectador, Ortega decide dedicar una parte de sí mismo a la contemplación y desde este punto de mira comprende que la filosofía es, antes que otra cosa, “contemplación y comprensión”.

En *El tema de nuestro de nuestro tiempo*, en 1923, al defender su teoría del punto de vista frente al relativismo y al escepticismo, al que por cierto está expuesto, Ortega reformula su perspectivismo “...insistiendo en que lo real no es ni lo que pone el sujeto ni lo que pone el objeto sino la unión indisoluble que presentan: una perspectiva...” (Lasaga 1997, p. 27). En esta obra el problema del conocimiento se explica desde el hecho de que cada hombre es un punto de vista sobre la realidad. Al ser así, cada perspectiva es verdadera; además, cada punto de vista es único e irremplazable. Lo que yo veo no lo ve nadie más. Mi punto de vista es tan verdadero como el punto de vista de cualquier otro ser humano. La verdad, el conocimiento, se convierte en esta obra en “un proceso de composición de perspectivas” en el que cada ser humano juega un papel único. Pero esta teoría hasta aquí no nos explica cómo llegamos a tener un conocimiento completo de las cosas. Esta tarea es la que Ortega se propone responder desde la teoría de las series dialécticas que vamos a comentar a continuación.

En el libro intitulado *Origen y epílogo de la filosofía* (1981), Ortega explica el método que él denomina «serie dialéctica», mismo que se limita a denominar un conjunto de hechos mentales que acontecen en todo intento de pensar la realidad. Modestamente Ortega piensa que se trata de una cosa “muy poco importante y muy casera”. Pero más bien hay que decir que se trata de un análisis minucioso y

atento sobre la forma en que las cosas se nos dan en la experiencia. Este método, de la mano de la teoría del punto de vista que hemos expuesto en el capítulo anterior, va a permitirnos tener una visión más amplia de la teoría del conocimiento orteguiana. Ahora bien, el método dialéctico no es más que una de las caras del método fenomenológico como vamos a ver inmediatamente; a su vez, aplicado al conocimiento científico no quiere decir otra cosa más que “poner las ideas en serie: la serie dialéctica” (Ruiz 2009, p. 214).

Se trata por cierto de un método que discurre, un camino circular que da vueltas alrededor del objeto hasta acercarse lo más posible a él; en opinión de Javier San Martín, se trata de círculos en espiral. En efecto, “La metáfora con que Ortega entendió su método fue el «método de Jericó», de acuerdo con la manera como los hebreos conquistaron Jericó, dando vueltas alrededor de la ciudad, hasta que sus murallas se derrumbaron” (San Martín 1998, p. 148). Pues bien, este método de series de aproximación consiste en dar vueltas alrededor de un objeto para tener una mejor visión de él o una visión más completa. Los círculos, por cierto, se van reduciendo cada vez más hasta formar una espiral.

El propio Ortega dijo al respecto: “En filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se les trata como los hebreos a Jericó, yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes” (cit. San Martín 1998, p. 150). Así, es la distancia del círculo la que indica el momento apropiado para tratar el objeto de la manera debida. En otra parte, sobre el mismo tema, Ortega apuntó: “Nos iremos aproximando en giros concéntricos de radio cada vez más corto e

intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo” (cit. San Martín 1998, p. 149).

En opinión de Ruiz Fernández se trata de rodear la cosa, esto es, el objeto o el asunto del que se trata. No de andarse con rodeos en el sentido de andarse por las ramas, de no ir al punto; al contrario, se trata de rodear en el sentido de dar vueltas en derredor de aquello que se quiere apreciar.

La idea es que los problemas -*El Quijote*, Kant, la filosofía, la Nación, la vida- no se deben atacar al derecho, directamente, sino asediándolos a base de rodeos, dándoles vueltas en espiral. Desde lo más lejano a lo más cercano, desde lo más superficial o trivial a lo más profundo, desde lo más exterior a lo más íntimo e interno, desde lo más periférico a lo más central, desde lo más indiferente a lo más patético (Ruiz 2009, p. 215).

Pues bien, aclarado este tema, que es fundamental para acercarnos al problema que aquí nos concierne, vamos a aproximarnos desde otra perspectiva al problema del conocimiento. No estamos haciendo más que aplicar el método. Vamos en busca de otra perspectiva, en una nueva aproximación sobre el problema que nos dará nuevos elementos. En el sentido metodológico propuesto no es más que decir que le estamos dando vueltas al tema, lo estamos rodeando, pero al mismo tiempo nos vamos aproximando a lo que en él es esencial.

Veamos el siguiente ejemplo. Cuando percibimos un objeto en todo momento lo que tenemos ante nosotros son sólo «aspectos» de las cosas, pero no las cosas mismas completamente. En efecto: “Toda cosa se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, éste a otro y así sucesivamente.

Porque la «cosa» es «en *realidad*» la suma o *integral* de sus aspectos” (Ortega 1981, p. 46). Ahora bien, esta teoría nos resulta sumamente importante porque ella explica cómo va articulándose nuestro conocimiento de las cosas. Ortega señala cuatro momentos de esta serie dialéctica, mismos que vamos a recuperar a continuación:

“1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*.

“2.º *Seguir* pensando, o pasar a otro aspecto contiguo.

“3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos «ya vistos» manteniéndolos presentes.

“4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa” (Ortega 1981, p. 46).

Como puede verse, se trata del pensar dialéctico en el que se nos van dando los aspectos de las cosas. Precisamente porque la cosa no entra toda junta en nuestro campo visual, el pensamiento dialéctico nos aproxima a una visión integral de ellas. La experiencia sensible, que es a lo que Ortega se está enfrentando y no debemos olvidarlo, sólo nos da impresiones sensibles de las cosas, este detalle, aquél de allá y así sucesivamente. Por ello lo que vemos de las cosas sólo son sus detalles, sus aspectos, nunca el objeto completo. Y esta es la razón por la cual el método se compone de cuatro pasos, uno detrás del otro:

«Pararse», «seguir», «conservar», «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones corresponde un *estado* de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las *articulaciones* en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa (Ortega 1981, p. 46).

Esta es una de las cosas que queremos resaltar. Hay que cuestionar el conocimiento y ver cómo es que conocemos. Quizás las sociedades del conocimiento dan por hecho lo que es el conocimiento. Filosóficamente, pensamos que hay que cuestionar el asunto. Llevarlo a la reflexión y, una vez allí, aplicar el método de las series de aproximación. Se trata no de otra cosa sino de aportar el elemento crítico de la filosofía a las sociedades de la información y la comunicación. Pensar críticamente es dejar de asumir su valor desde el sentido común, volverlo un problema para que la misma investigación cobre sentido, razón de ser o justificación.

A continuación vamos a comentar algunos ejemplos que emplea Ortega en sus obras. Esto es importante porque muestra la articulación de su teoría del conocimiento, esto es, la idea de verdad y perspectiva, con el asunto del método dialéctico. Además, vamos a introducir un elemento, por lo demás fenomenológico, que sigue faltando a nuestro trabajo y que se relaciona directamente con la fenomenología de Ortega y el llamado a las cosas. Nos referimos al tema de la intuición.

Dos cosas queremos rescatar de las *Meditaciones del Quijote*. El ejemplo del bosque y el análisis que hace Ortega allí mismo sobre la profundidad y la superficie. El ejemplo del bosque lo hemos señalado ya en el primer capítulo, así que seremos breves e iremos a lo esencial del ejemplo.

Pues bien, ¿qué es el bosque? Nuestro conocimiento del bosque no es otra cosa más que el proceso mismo de comprensión de él. El bosque sólo existe

cuando incorporamos en él la perspectiva humana. Como realidad que muestra un sentido, el bosque sólo existe en conexión con la vida humana, con el sujeto que la percibe. Allí donde el empirismo sólo ve árboles reunidos, pero en cada caso árboles individuales, dados a la experiencia de manera particular, la perspectiva ve un bosque o, si se prefiere, comprende lo que es un bosque. Ahora caemos en la cuenta por qué la percepción es interpretación. Porque el material en bruto que llega a nuestra experiencia sensible, no son más que aspectos individuales de las cosas. Son sensaciones. Son la superficie de las cosas. Lo dado a los sentidos (Ortega 1994, pp. 43-45).

Dice Ortega, dando la razón al positivismo, que “Los árboles no dejan ver el bosque” (Ortega 1994, p. 45), porque, entre otras cosas, “El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible” y por esta razón “El bosque siempre está un poco más allá de donde nosotros estamos” (1994, p. 43). Pero lo mismo pasa con la percepción de cualquier otro objeto, el que sea, incluso el objeto que se constituye bajo la mirada del científico, del sociólogo o del antropólogo. ¿Qué quiere decirnos esto? Que, como ya tendremos tiempo de mostrar, no debemos olvidar que el conocimiento es una actividad humana, un punto de vista sobre la realidad. Más allá, que, sea desde la vida cotidiana o desde la ciencia o desde las sociedades del conocimiento, que no hay que olvidar que no existe realidad alguna sin una perspectiva; que la realidad independiente y objetiva es un sin sentido. La realidad es realidad vivida, realidad con sentido para el ser humano que la ejecuta, sea o no científico.

Así, el bosque, (o la casa o el mar o los planetas, las sustancias químicas, etc), no está presente ante nuestra mirada. Es una realidad virtual. Lo patente, lo dado a la experiencia sensible, son los árboles individuales que están reunidos en frente de nosotros y que vemos, por ejemplo, a través de la ventana. “La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos... El bosque es lo latente en cuanto tal” (1994, p. 45). Dice Ortega que muchas personas no advierten que a lo profundo le es esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella”. Lo profundo no puede presentarse de la misma manera como se presenta lo superficial. Hay cosas que sólo muestran de sí lo que es superficial, pero para mostrarnos a su vez que ellas están dentro, ocultas.

Desde un punto de vista fenomenológico hay que decir que lo que nos hace falta para comprender la realidad es aprender a ver. ¿Pero qué significado puede tener esta expresión?, ¿qué significa esta visión? Si por visión se entiende una función meramente sensitiva, entonces nadie ha visto nunca un objeto, porque el objeto jamás se nos da todo junto de una manera sensible: lo que las cosas son, su ser y su sentido, se halla de manera latente a nuestra mirada. Por esta razón, Ortega intenta “llevar la realidad a la plenitud de su significado” (San Martín 1998, p. 103).

Precisamente porque Ortega quiere reconducir la realidad a su verdadero sentido, a lo que realmente es, y justamente porque esta reconducción se da en nuestra vida, Javier San Martín sostiene que este es el comienzo de la fenomenología orteguiana en la que se da una superación del positivismo en la misma dirección que lo hace Husserl en *Ideas I* al distinguir entre hechos y

esencias (cfr. Husserl 1949, pp. 17-45). En efecto, “el mundo como realidad cósmica ha de ser llevado a mi realidad vital, es decir, el mundo, la realidad ha de integrar en sí misma la perspectiva. El mundo implica el modo de darse. No es otra cosa la reducción fenomenológica, que es la puerta de entrada en el nuevo continente” (San Martín 1998, p. 103).

El otro ejemplo que emplea Ortega en *Origen y epílogo de la filosofía* es el de la naranja. Este ejemplo ya lo había empleado Ortega en las *Meditaciones* al decir que desde el punto de vista de la visión sensible ni los positivistas “ni nadie ha visto jamás una naranja”; porque si vemos su anverso no vemos en cambio su reverso; pero este problema, desde el punto de vista sensible, no se resuelve si le doy la vuelta a la naranja, porque una vez más habría una parte de ella que sigo sin ver. Así, “con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca de manera sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas” (1994, p. 47).

Pero en *Origen y epílogo...* vuelve sobre el ejemplo desde el método dialéctico para explicar el problema del conocimiento y el papel que en él juega la teoría del punto de vista. Cuando vemos una naranja, dice Ortega:

Primero vemos en ella sólo una *cara*, un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso el aspecto de la naranja es otro –*otro* que se articula con el anterior cuando éste ha *desaparecido* ya, de suerte que *nunca* vemos junta la naranja y tenemos que contentarnos con vistas sucesivas. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella (1981, p. 37).

Si bien es la cosa, en este caso la naranja, la que reclama nuestra atención, la que estimula nuestra mirada, esto sólo es así porque “en cada momento, nosotros sólo podemos mirarla desde un punto de vista” (Ortega 1981, p. 37). Nuestra experiencia es experiencia de los aspectos que componen la realidad, las cosas mismas. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esto es, del conocimiento que tenemos de las cosas, en contra del subjetivismo kantiano o, en general del idealismo, no quiere decir que esos “aspectos” de las cosas sean subjetivos. Por el contrario, esos “aspectos” son la “«cara que nos pone» la realidad” (1981, p. 39). Ortega sostiene que “pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea” (1981, p. 41).

César Moreno ha escrito un capítulo en el segundo volumen de *Fenomenología y filosofía existencial* en el que expone la importancia que tiene el a priori de correlación de corte husserliano al convertirse dentro de la filosofía de Ortega en la coexistencia hombre-mundo: «“conciencia- de” es, en realidad, “vida humana” como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia» – sostiene. Es más, Ortega sustituye la “conciencia-de...” por el “ser recíproco” entre cosa y yo o, dicho más radicalmente: la *vida-real-humana*” (Moreno 2000, p. 59). Desde este contexto se comprenden las palabras de Jean Paul Borel al decir que Husserl “...basa su sistema en «la descripción del fenómeno conciencia de»” y Ortega “en «la intuición del fenómeno vida humana»”. Y añade: “Esta diferencia es la «corrección importante» que Ortega piensa que tiene que proponer al pensador alemán” (Borel 1969, p. 316)

Por ello, vista y aspecto se demandan mutuamente, y es imposible el uno sin el otro. Ni hay puro objeto ni hay, por otro lado, puro sujeto. Hay vista y aspecto juntos, uno frente al otro. Aspecto de la cosa y vista del hombre, son correlativos. No existen separadamente. Y en ello se fundamentan las críticas de Ortega tanto al realismo como al idealismo, no porque sean falsos ya que fundamentan sus puntos de vista sobre un aspecto determinado de la realidad; sólo que su perspectiva es parcial y reducida.

El conocimiento demanda la presencia de ambos elementos, porque la intuición del objeto, sin objeto, es un contrasentido. Y aquí ya estamos en la teoría de la intuición de Ortega que forma parte sustancial de la teoría del conocimiento: “pensar es, últimamente «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*.” Además, el pensamiento “es en postrera y radical instancia un «estar *viendo* algo, y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve»” (Ortega 1981, p. 42, nota 9).

Ortega asume al igual que Husserl el *a priori* de correlación entre el sujeto y el mundo, entre la vida y la circunstancia:

...el «aspecto» pertenece a la cosa, es –si queremos decirlo crudamente– un pedazo *de* la cosa. Pero no es sólo de la cosa: no hay «aspecto» si alguien no la mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es éste quien hace que en la cosa broten «aspectos», y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar –por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*–, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente (1981, p. 39).

Pues bien, en una nota al pie de página de *Origen y epílogo de la filosofía* Ortega dice que el conocimiento “es un asunto que el hombre tiene con las cosas” y por esta razón “habrá que referirse a él contemplándolo unas veces desde el hombre y otras desde las cosas”.

Aquí por cierto es donde una de nuestras hipótesis de trabajo se confirman. Nos referimos al sentido que tiene la expresión “cosa” dentro de la filosofía de Ortega y de cómo, en la interpretación que hace Antonio Ziri3n del llamado a las cosas mismas en Husserl (véase Ziri3n 1989), viene a coincidir con las cosas en Ortega. A decir de Ziri3n, las “cosas” de la fenomenología en Husserl, no se refieren al noúmeno kantiano, ni a un sentido de cosa material concreta independiente del sujeto.

Cosa” –*Sache*–, se refiere al tema, al asunto del que se trata, que es el que hay que aprender a ver. En efecto, “las “cosas mismas” no designan en particular las cosas del mundo, a la realidad objetiva... Las cosas son cualquier cosa. *Sache* es la cosa en el sentido formal de la “cosa de la que se trata”, el asunto, el tema, el objeto de estudio (Ziri3n 1989, p. 103).

Y más adelante dice: “Hay que ir a las cosas, hay que verlas...para poder hacer afirmaciones sobre ellas que tengan justificación racional” (p. 114). Y en esta nota que comentamos de Ortega, señala: “El asunto, la realidad que se contempla –el fenómeno «conocimiento» -es en ambos casos el mismo, y sólo nuestro punto de vista, el que ha variado” (Ortega 1981, p. 42, nota 9).

Sea como fuere, el sentido de las cosas en este punto coincide claramente con la interpretación de Ziri3n sobre las cosas mismas de Husserl. Y, visto así, Ortega no está tan lejos de la fenomenología como él mismo creyó. Así, pues, eso

de que Ortega abandonó la fenomenología “nada más trabar su conocimiento... sólo fue cierto a medias” como dice César Moreno (2000, p. 55).

Es verdad que Ortega anticipa algunos de los aspectos del mundo de la vida que Husserl desarrolla en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, al sostener que el mundo nos es predado, que la realidad está ahí delante de nosotros mucho antes de que la reflexión sobre ella. Es un asunto metafísico y ontológico, pero es incluso precientífico, prerreflexivo.

En *Origen y epílogo de la filosofía* señala: “...los hechos metafísicos –que no son misteriosos o ultracelestes, sino los más simples, los más triviales y los más «perogrullescos»- son los hechos más de verdad «hechos» que existen, anteriores a todos los «hechos científicos», los cuales suponen a aquéllos y de ellos parten” (Ortega 1981, p. 40). Ahora bien, estos hechos metafísicos es el conjunto de fenómenos que Husserl denomina “mundo de la vida” o *Lebenswelt*.

Sobre las relaciones entre el mundo de la vida y el raciovitalismo hablaremos en los siguientes apartados, sobre todo, vamos a centrarnos en la propuesta de la razón vital o raciovitalismo como instrumento para la vida. Inmediatamente vamos a ver en términos generales en qué consiste el yo ejecutivo de Ortega de cara al yo puro o conciencia de la fenomenología.

2.5 El yo ejecutivo: la superación de la fenomenología

Sin dejar de lado el hilo conductor que nos guía en este capítulo, diremos que Ortega ha resumido su filosofía en ciertos conceptos que tienden hacia su propuesta de la razón vital o raciovitalismo. Como hemos visto, tanto los

conceptos de perspectiva como aquellos que expresan lo patente y lo latente de la realidad, poseen un fuerte sentido fenomenológico. Ahora bien, Ortega no se aparta de la importancia de la razón en ese camino de reconocimiento del espacio vital. Pero tampoco asume ingenuamente que la razón todopoderosa es la única fuente de conocimiento.

En *El tema de nuestro tiempo* Ortega afirma que “la razón pura no puede suplantar a la vida... *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*”, por ello, agregó inmediatamente: “Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella...” (Ortega 1998, p. 26).

Junto con Husserl, Ortega intenta desentrañar el sentido de la vida humana y del mundo que a ella se da en la experiencia. Sólo que la experiencia de la que aquí se trata no puede reducirse a experiencia sensible. Husserl y Ortega están de acuerdo en cuanto a que la intuición es una fuente segura de conocimiento. En “El principio de todos los principios” que Husserl anuncia en el §24 de *Ideas I* se puede leer, en contra del principio de experiencia sensible, por tanto empírico – positivista, lo siguiente: “que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*” (Husserl 1949, p. 58).

Así pues, junto con Ortega Husserl sostiene que la intuición es un tener en frente la cosa, en otras palabras, verla originariamente. Esta intuición es una forma de empirismo que supera el empirismo sensualista. Por ejemplo, en “El artículo

«fenomenología» de la Enciclopedia Británica” Husserl sostiene que el empirismo sólo puede ser superado mediante el empirismo más universal que se pueda imaginar, a través de “un concepto de experiencia necesariamente ampliado” y este concepto ampliado de experiencia es el de intuición que “da originariamente” la cosa (Husserl 1998, p. 71). Por esta razón Jan Patočka sostiene que “la posición de Husserl se caracteriza por el hecho de que es una aplicación radical en filosofía del principio de experiencia” (Patočka 2005, p. 9). Claro está que se trata de “una forma completamente nueva del empirismo en filosofía” además de que Husserl pretendía “desarrollar radicalmente el principio de experiencia”.

Ahora bien, en la lección I de *Las conferencias de París* Husserl trata de superar el realismo que sostiene que el mundo existe en sí mismo de manera independiente del sujeto y dice que este realismo quedará lejos de nosotros “si permanecemos fieles al radicalismo del autoexamen y por ende al principio de la intuición pura, es decir, si no dejamos valer nada que no tengamos dado realmente, y ante todo de modo enteramente inmediato... si no hacemos enunciaciones sobre nada que nosotros mismos no *veamos*” (Husserl 2009-2, pp. 9-10).

A pesar de esta cercanía, Ortega toma distancia de Husserl y en lugar de poner en primer lugar el papel que desempeña la conciencia refleja, asume que lo primero que hay es el hombre en su circunstancia. En efecto, dice Ortega en el *Prólogo para alemanes*:

Lo que verdadera y auténticamente hay no es “conciencia” y en ella las “ideas” de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un

contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre –eso sería la “conciencia”–. Lo que verdaderamente hay es dado en la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación... (Ortega 1961, p. 72).

Nada de yo puro o de conciencia refleja, ese yo, opina Ortega, “es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más” (1962, p. 67). Pero, precisamente por serlo, le da la espalda a la realidad. La realidad que descubre este yo transparente a sí mismo no es la realidad radical y auténtica. La conciencia de la que habla el idealismo de Husserl pretende ser un “encuentro inmediato con la realidad”, pero ello, en opinión de Ortega, es “contradictorio”, y en lugar de encontrar realidad, encuentra lo contrario: irrealidad (1962, p. 71).

Así pues, contrario al yo puro de la fenomenología husserliana, Ortega habla de un yo ejecutivo en el que se “suele ver la superación de la fenomenología” (San Martín 1998, p. 121). Este yo lo presenta Ortega en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” a partir de un par de ejemplos: el andar y el dolor.

Precisamente lo que encontramos en la idea del yo ejecutivo, es un retorno a la vida espontánea, a la vida en su darse ella misma de manera natural e ingenua. Se trata en efecto de la vida prerreflexiva, de la vida ejecutándose, anterior a toda reflexión sobre sí misma. La idea básica es que este yo no puede reducirse de ninguna manera a objeto o cosa, es más ni siquiera nos podemos

distanciar de él. Por ejemplo, el acto de andar implica una serie de fenómenos concomitantes, inseparables los unos de los otros. Es distinto decir “yo ando” a decir “él anda”, porque en el primer caso está implicada la realidad de mi cuerpo, mi corporalidad sensible, que no sólo se desplaza en el espacio sino que lo siente por dentro, “sintiendo la tensión muscular que el andar yo conlleva” (San Martín 1998, p. 117). En cambio el andar él que ciertamente consiste en un desplazamiento espacial, le falta esa realidad somática y esa experiencia por dentro que mi yo ejecutivo experimenta de manera originaria y única en cada caso.

Ahora bien, en el análisis sobre el dolor Ortega repara en lo siguiente:

Quando yo siento un dolor, quando amo y odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante (1964-1, p. 247).

En este caso y con una claridad impresionante, Ortega recurre a una experiencia que implica realmente sólo la vivencia, ya que sin ella no puede haber dolor. Es decir, se trata de la vivencia original y en persona del dolor aquí y ahora. Porque no es lo mismo el dolor representado en la conciencia o en el recuerdo o más aún en la fantasía, que el dolor verdadero que me afecta en un instante preciso. Cuando yo reflexiono sobre el dolor, por decirlo así, tomo distancia de él, me alejo para verlo como si fuese una cosa. Pero al hacerlo, el yo que estaba ejecutando el

dolor deja de ser ese yo para convertirse inmediatamente en un yo que ejecuta la reflexión sobre el dolor.

En opinión de Ortega no podemos posicionarnos utilitariamente frente al yo “porque en la medida en que somos yo, lo somos ejecutivamente, es decir, su ser es su intimidad y no podemos dejar de serlo” (San Martín 1998, p. 121). Esto nos da pie para formular brevemente un problema que nos viene inquietando desde hace mucho. Si esta vida del yo es intimidad, ¿no está cayendo Ortega en el subjetivismo? La respuesta a este interrogante es negativa. Justamente la vida como realidad radical no representa para Ortega ni un solo fragmento de subjetivismo.

En *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Ortega afirma que “...la vida de un hombre pasa dentro de él”, pero ello no significa que se trata de un asunto meramente subjetivo, al contrario dice Ortega: “...la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es *su* circunstancia” (Ortega 1932, p. 10). Y allí mismo señala su modo de entender la vida como esta coexistencia del yo y el mundo, lo que en Husserl es el a priori de correlación o, lo que viene a ser lo mismo, la correlación entre nóesis (actos de conciencia) y noema (objeto de la conciencia). En efecto: “Vivir es ser fuera de sí –realizarse–. El programa vital que cada cual es irremediabilmente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo– es la vida” (1932, p. 10).

2.6 La razón vital como instrumento para la vida

La filosofía de Ortega y Gasset es uno de los análisis claves por los que la filosofía de Occidente ha sido comprendida en su dialéctica interna. Es Ortega quien, incluso frente sus maestros alemanes, logra crear un panorama más claro de lo que fue el pensamiento moderno desde sus orígenes, reforzando la idea de una dialéctica motor de la historia occidental que se refiere a la lucha entre el *logos* y el *pathos* (cfr. Martín 1999).

Esta bifurcación la muestra Ortega como dos tendencias contrapuestas a las que los diferentes pensadores se han apegado, haciendo énfasis ya sea en la razón o en su contrario; la pasión. La aportación del filósofo español radica en mostrar que éstas no son más que dos manifestaciones de algo más originario: la vida misma. Por eso podemos ultimar que quienes han sido partidarios solamente de la razón caen en una de los aspectos de la realidad y descuidan los otros, al igual que quienes apelan a los sentimientos y rechazan a la razón.

Si partimos de términos epistemológicos, los primeros plantearán que todo proceder para adquirir la verdad (tal vez sólo en esta búsqueda estarán algunos en acuerdo) tiene que partir de la atención a las cosas mismas, a lo que ellas muestren a las competencias cognoscitivas con las que cuenta el hombre. Los segundos apoyarán la idea que nada se puede conocer sin el sentido que proporciona la subjetividad a este proceso; por lo tanto, los esquemas cognoscitivos del hombre.

Así, pues, Ortega parte del *hecho* de que todo lo que es real es vivencial, pues todo lo que nos rodea es lo inmediato, lo próximo y lo social y ello forma parte imprescindiblemente de la realidad que somos; todo aquello que está en nuestro rededor nos penetra, de tal manera que nadie, absolutamente nadie, puede librarse de ello. Ésta es la idea de *circunstancia*, en la que la existencia se da propiamente, es decir, en la que la existencia es. En estas coordenadas justamente P. W. Silver afirmó que “Ortega llegó a ser un fenomenólogo existencial *avant la lettre*” (1978, p. 103). Y en este mismo tono señala César Moreno que “Ortega se consideraba un adelantado frente a la “filosofía de la existencia” germánica” (Moreno 2000, p. 62).

En este sentido es justo decir que nadie puede escapar a sus circunstancias, porque ellas se identifican, de cierta manera, con su ser. Las circunstancias están constituidas por problemas y realidades aparentemente humildes con que a cada momento nos encontramos, es decir, con lo que tiene de propio un individuo: sus vivencias. Sólo que Ortega intenta “...extirpar de vocablo “Erleben” (vivencia) todo residuo de significación intelectual, “idealista”, de inmanencia mental o conciencia” (Ortega 1961, p. 73) a fin de dejar en él todo aquello que se refiere a la vida ejecutándose ella misma, como aquello que para, como drama. Así, hay que “dejarle su terrible sentido original de que al hombre le *pasa absolutamente* algo, a saber, ser-ser y no sólo pensar que es, existir, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo” (1961, pp. 73-74).

Y esos problemas y realidades aparentemente nimios resultan ser lo más importante que tenemos como individuos, porque eso que experimentamos son nuestras circunstancias, y éstas son “el cordón umbilical que nos vincula al resto del universo” (Martín 1999, p. 50). De ahí resulta la imposibilidad de afirmar que el sentido de toda experiencia venga sólo de las facultades humanas, de la subjetividad, pero también, que pertenezca sólo a la percepción concreta de aquello que se nos presenta en su “pureza”.

Lo que afirma Ortega en su famosa frase *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*, es que no podemos partir de una especie de “yo puro” ni de la realidad pensada como un “dato puro”, ni de una conciencia certera y universal que fundamente leyes que anticipen a cualquier experiencia. El sujeto que conoce es el sujeto que vive, que *está en* circunstancia. Ahora bien, las circunstancias son un hecho bruto, pero eso no significa que sean del todo opacas, es decir, que la razón puede aclararlas pero porque del todo no son un hecho irracional. Esto significa que la vida misma tiene sentido, y el trabajo de la razón logra que ese sentido sea pleno.

Es por todo lo anterior que, a pesar de que Ortega se nutre de la fenomenología, sin embargo, ni ella pudo satisfacer los puntos de partida del raciovitalismo. Aunque veremos que, al final, estará mucho más cerca de ella como método que de otras propuestas anteriores a Husserl, junto con su idea de la inevitabilidad del ejercicio interpretativo. Afirma Pedro Cerezo que Ortega “Se había ilusionado también, por algún tiempo, con la empresa fenomenológica, pero pronto sospechó que el último secreto de la Fenomenología era de nuevo el

trascendentalismo cartesiano. Era, pues, necesario ir más lejos: tratar de reseñar la escisión entre la razón y la vida, porque de esto se trataba” (Cerezo 2011, p. 180).

Ahora bien, hay un punto de partida en la realidad que la fenomenología no reconoce en su radicalidad, por eso, según Ortega, acaba en un intelectualismo. Ese punto de partida es la esencial desorientación de la vida, a la que se quiere corresponder con el desarraigo de una razón espectral, autónoma, que renuncia a la espontaneidad de la vida. Muchas de las críticas que hace Ortega a la modernidad se dibujan de esa manera. Y es que, frente a la Verdad buscada por la ciencias modernas (e influenciada por ésta, por la fenomenología), Ortega hace resaltar a la individualidad que la constituye, frente a su estática, la espontaneidad; a la pura argumentación, la circunstancia, y frente a la razón, hace resaltar a la vida como problema, como apertura, como novedad.

En ese sentido, el raciovitalismo, que comienza a gestarse entre 1914 y 1923, se proyecta como razón histórica. Si recordamos que la tarea que impone es la de saber, por supuesto, pero saber a qué atenernos con nuestras circunstancias, entonces se trata de estar a la altura de los tiempos. Y las circunstancias implican peculiaridad, cambio, desarrollo, es decir, historia. El objetivo, por tanto, que está implícito en el raciovitalismo es la comunicación entre la verdad y la individualidad, entre *lo que ha sido* y *lo que es*: “... la razón histórica, para Ortega, no puede reducirse a un simple método ni a una racionalidad específica de ámbito –el de las ciencias humanas a diferencia de las naturales–, como creyó Dilthey, sino que es la razón misma cuanto órgano de la vida; o, dicho

a la inversa, la historia misma en cuanto método de la verdad” (Cerezo 2011, p. 180).

La historia, es decir, el cambio, el tiempo y la facticidad, es el modo en que cada uno de nosotros, seres finitos, participamos en la verdad. Nos posicionamos en la verdad a partir de nuestro aquí y ahora, por ello es importante reconocer nuestro presente como lo más original de nuestro vivir. Esto es, vivir es estar en el presente y participar en el devenir de la existencia, de la historia. Por lo tanto, el pasado jamás puede evaluarse como principio de nuestra vida. Si acaso, y apegado más a Emerson que a Carlyle,⁷ desde Ortega podemos pensar y reconocer ciertas vidas representativas del pasado, pero sin confundirlas con lo que es nuestra vida en el presente, es decir, no tomarlas como la respuesta al problema de nuestra vida, porque a fin de cuentas, cada época tiene su propia sensibilidad y por lo mismo cada generación se enfrenta a problemas distintos.

Ortega, en este sentido, se aleja del culto a un pasado, al que se tenga que regresar o a partir del cual se deba medir nuestro presente. Vivir tratando de repetir y configurarnos a través del pasado no es propiamente vivir. Nunca niega que el pasado nos ayuda a situarnos y, hay una relación directa con lo que fue, pero eso no justifica la intención de repetirlo, sino de superarlo, de agregar nuestra participación a la verdad que en la historia se despliega, siendo esto último lo significativo de su razón como razón histórica.

Por lo tanto, tampoco puede pensarse como proyecto a una utopía, en la construcción de la vida desde la nada. Esto significaría el exceso de la razón

⁷ Nos referimos a *De los héroes, el culto de los héroes y lo heroico en la historia*, de Thomas Carlyle, y *Hombres representativos*, de R. W. Emerson.

alejada de la vida, de la facticidad, de la historia. La utopía, por lo tanto, representa para Ortega la supresión de la vida. Porque esta es, en efecto, peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia* (Ortega 1998, p. 40). Así, lo que indican los proyectos alejados de las circunstancias es una falta de conciencia histórica y, por lo tanto, la posibilidad de que la vida se anquile, que “mi vida”, que el mundo, se cierre sobre sí mismo y se confunda como el único y verdadero.

Esta cerrazón de la vida, este posicionamiento de mi mundo como el único, intenta romper con la variedad de horizontes, y por tanto, de perspectivas en las que se desglosa la verdad. Si esto ocurre, como en el caso de los totalitarismos, del etnocentrismo, se está traicionando el sentido de la existencia. ¿De qué forma? Simplemente está reduciendo la realidad a una de sus perspectivas; no es que no sea válida en un sentido, sino que se ha cerrado a otras posibilidades; ha reducido la realidad a uno solo de sus aspectos. Esto es lo que más tarde, en *La rebelión de las masas*, Ortega va a criticar a la especialización que exige cada ciencia. Pero, ¿por qué critica este aspecto de la ciencia? Tenemos que decir que la razón está en que la especialización ante el desarrollo de la técnica científica y la masas, nos conduce a una perspectiva empobrecida del mundo. La ciencia, con toda la validez que ella tiene, se deja de ser una perspectiva la vida que ha llegado a ser un punto de vista único sobre la realidad, de una única perspectiva en la que ya las otras pupilas no tienen cabida, como si la verdad encarnara en esa perspectiva en particular.

En este sentido, la razón y la conformación de la orientación de la vida giran en torno a la humanidad, a la vida como integración infinita de disposiciones particulares. Si lo que deviene como historia es el conjunto de las vidas pasadas, las que ya fueron y, por lo tanto, dejaron de ser un problema, entonces lo que logra la historia es ofrecer una comprensión del hecho humano. Lo que deja el conocimiento de la historia es la certeza de que, frente a las vidas pasadas, la nuestra en el presente, como todas las demás, está totalmente abierta, está en su espontaneidad, por eso *la vida es problema*. La razón debe llevar la vida a su máximo nivel bajo el reconocimiento y riqueza de la variedad de perspectivas: “No se le dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas” (Ortega 1966, 521). Así, en tanto que la historia permite comprender la variedad de pupilas,

...supone ya una descentración del espontáneo absolutismo con que el hombre tiende a considerar su horizonte histórico/cultural como el único y verdadero mundo. Pero, a la vez, reconoce una continuidad y comunidad entre los distintos mundos, porque, ¿cómo serían estos perceptibles si no fueran reconocibles como otras posibilidades de lo humano, otros modos de ser-hombre? (Cerezo 2011, p. 184).

Para Pedro Cerezo, en la postura de Ortega sobre la variedad cultural encontramos algo parecido a la explicación de los horizontes en Gadamer, en tanto que en la historia: “Reconocer la limitación del propio horizonte es tanto como quedar en franquía para abrirse a otros horizontes en su diferencia específica. Paradójicamente, la conciencia de la limitación es la única forma de

trascenderla, de emigrar a ella imaginativamente hacia otras formas de realizar lo humano” (Cerezo 2011, p. 185).

De este modo, el historiador necesita elevarse sobre la armazón que constituye su existencia para alcanzar a ver lo que la historia le ofrece. Pero esto, necesariamente lo implica a él mismo con la vida que ejecuta, y debe ser consciente de que una visión positivista de la historia es una forma poco adecuada para acceder a su sentido. El positivismo reduce la realidad a los hechos, a la materia. Cualquiera que desee saber y desentrañar el sentido de la realidad, tendrá que proceder de otra forma que el positivismo o que el subjetivismo. Y lo mismo aplica para las sociedades del conocimiento.

2.7 Los métodos objetivos frente al raciovitalismo

De aquellas formas de proceder poco adecuadas al planteamiento del raciovitalismo Ortega menciona dos, según el planteamiento de Juan José Abad (1992): Los “métodos lógicos” y los “métodos empíricos”. Ortega no los niega ni los marca como inservibles, eso hay que dejarlo claro, sino que, a su juicio, cometen el error de crear “espejismos” de los que habrá que desmarcarse, una vez entendido todo lo que implica la vida.

En primer lugar, para Ortega, el énfasis de la lógica como proceder cognoscitivo se da en la antigua Grecia, cuando Aristóteles irrumpe la historia de la humanidad con su teoría de los silogismos: “Esta teoría es, en efecto, la primera

teoría deductiva ejemplar que el hombre ha elaborado. Es un prodigio, y en veinticuatro siglos apenas ha habido que retocarla. Pero, por lo mismo, ha sido causa de un espejismo que la mente humana ha padecido también durante pocas menos centurias” (Ortega 1965, p. 153).

Ahora bien, ¿en qué consiste ese espejismo? Según Ortega, consiste en una confusión importante: se ha asumido que la perfección de la teoría lógica irradia a su aplicación, de tal manera que el ámbito formal, lógico, responde exactamente a los problemas materiales con los que se relaciona. Es la trama de una “inmanencia gnoseológica” que consiste en asumir que de la propia conciencia brotan los principios y la legalidad de la ciencia, y no, como venimos diciendo, de la vida.

La tal inmanencia que desata la lógica revela un problema clave para entender el devenir de la historia del pensamiento occidental: la independencia de las ideas (conceptualización de las cosas) respecto de la realidad. De ahí que, como ocurrió en el siglo XVIII, el método racionalista prescindiera de los contenidos reales. Y es que, para Ortega: “Lógico es un «modo de pensar» en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas” (Ortega 1965, p. 100).

Esto que se describe y que la ciencia ha asumido sin más, de manera ingenua y hasta dogmática, resulta ser una superposición de lo conceptual a lo real. Es lo que para Ortega representa el privilegio de las ideas frente a la realidad. Sin embargo, lo que vemos con los ojos –dice Ortega– no es algo lógico, es lo

inmediato, es algo intuitivo. No vemos, en este sentido, los conceptos. La inmediatez de lo que vemos nos da un conjunto de elementos individuales que el concepto tiene que unificar. La experiencia sensible es siempre experiencia de cosas o cualidades individuales, sin embargo en la intuición están juntos muchos elementos que no son componentes del concepto, como los tamaños, los diferentes colores, figuras, etc. “El concepto es pensamiento acuñado, titulado, inventariado” –señala Ortega. Y agrega: “La Lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento lógico, es decir, el pensamiento en que se dan ciertos caracteres –ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término entre lo «verdadero» y lo «falso» (Ortega 1964-3, p. 527).

Para Ortega, el problema de la lógica no es que se ocupe de aquellos “extractos mentales” de una cosa, extracto al que los griegos llamaron su *logos*, su dicción (o lo que se dice de ellas, porque las palabras significan esos extractos mentales). La palabra “silla” es el *logos* de variados artefactos humanos (variados por su material, su diseño, su color, etc.), pero que tienen una estructura mínima idéntica, que el *logos* se allega. El problema es que este proceder se impone a la variedad de la que parte, como si los conceptos o ideas fueran realizadores de aquello que representan.

Por otro lado, hay dos hipótesis que subyacen a las formas lógicas: que detrás del caos que se observa de la realidad hay algo que no varía, una figura estable que los griegos llamaron “ser”, y que eso coincide con una facultad humana llamada inteligencia. Así, durante la historia de Occidente se identificó a lo

lógico con lo racional, bajo el alumbramiento de la relación del ser con la inteligencia, de tal manera que se logró la sinonimia entre la lógica y la razón. Por ello, toda crítica a la lógica o toda apreciación de la realidad que no anteponga a la lógica se tacha como “irracional”, es decir, ilógica.

Sin embargo, para Ortega la lógica posee estos variados problemas y, por lo tanto, no puede ser otra cosa que un instrumento más, que no agota a la realidad que principia toda actividad humana; la vida. La lógica, que supone algunas identificaciones, pretende desvelar los primeros principios, y esto lo hace por la evidencia, es decir, mediante los encadenamientos lógico-demostrativos con que la razón remite a los principios. Pero esto que la razón encuentra no es realmente un desvelar a juicio de Ortega, porque para llegar a esos principios, la lógica los tiene que presuponer; llega a ellos porque ya estaban ahí. En este sentido no descubre nada; solo sabe lo que ya se presuponía como saber.

Lo que hay que aclarar de inmediato es que esta crítica no deshecha el proceso de abstracción por el que se conforman los conceptos. Esto es parte de la razón. Pero sí es necesario reconocer que:

La absolutización del método lógico ha extraviado al hombre, llevándole al intelectualismo (“que aísla al pensamiento de su encaje, de su función, en la economía general de la vida humana”); al “idealismo” (“los idealistas son unos señores que se sacan los ideales de su propia cabeza. Vicio tal ha sido la miseria de Occidente durante los dos últimos siglos, el morbo que nos ha extenuado”); al “naturalismo” y “fiscalismo” (Abad 1992, pp. 59-60).

Otro método mencionado es el empírico, al cual Juan José Abad identifica como una forma de conocimiento en la que los contenidos surgen a partir de la experiencia sensible. Pero como hemos tenido ocasión de mostrar, Ortega se opone rotundamente a este empirismo superando la visión de experiencia como experiencia sensible. Esta se diversifica en la historia con el positivismo y con el sensualismo, pero se queda atrapada en una visión empobrecida de la realidad. Los hechos y la materia no agotan la vida humana; juatamente la realidad es realidad humana, llena de sentido para la vida (San Martín 1998, p. 234).

Para el primero, representado por Bacon, Mill y Comte, el dejar hablar a los hechos (experiencia) y a los datos es esencial para la ciencia, aunque ésta se componga más bien de leyes generales. Para el sensualismo, el conocer es un dejar ser, donde el entendimiento es pura recepción, puro sentir.

Estas formas de entender la obtención del conocimiento suponen varios elementos que no son propiamente empíricos. Y en tanto que es el empirismo el que aparece como el proceder de la ciencia, como objetivismo, es prudente mostrar las críticas que le hace Ortega. De ellas deriva la crítica en general a la ciencia (ciencias de la naturaleza), específicamente a la física, que cree mantener en el orden de sus principios a la “experiencia”.

Pues bien, como primer punto débil de este método, que fundaría el objetivismo de las ciencias y en el que se fundamenta el desarrollo de la técnica científica contemporánea, aparece el supuesto de que la experiencia es un principio irrefutable. El científico naturalista y en general todo científico de corte positivista, no duda ni de la realidad que estudia ni de la experiencia que de ello

tiene. Pero ello es asumir de manera ingenua, por un lado la realidad que se estudia, por otro la experiencia que de ella se tiene. Tanto la realidad como la experiencia están dadas por hecho y asumida con absoluta validez. La ciencia toma como punto de partida su preconocimiento de la realidad del mundo entorno, lo que significa que la ciencia particular tiene un preconocimiento de su objeto (San Martín 1998, p. 162).

Entendida así, parece más bien que el saber científico se funda sobre un *a priori* que ya sería incoherente con la teoría misma que se asume de manera sintética –es decir que se anuncia en juicios sintéticos. La experiencia no es sino un “antiprincipio”, en el sentido de que no podemos hablar de lo que se experimenta antes de experimentarlo. Parece que antes de experimentar, ya hay una concepción previa de aquello que se experimenta. Para hablar de una cosa tenemos primero que saber algo de ella. Así pues, la experiencia misma es vivencia de un sujeto, de un ser humano que la vive en carne propia y a partir de la cual cobra sentido y justificación. La experiencia misma, dice Ortega, es ejecutiva porque es la experiencia de cada uno de nosotros, esto es, es experiencia humana (San Martín 1998, p. 73). De hecho ni siquiera tiene sentido pensar en un tipo de experiencia que no sea humana.

Pues bien, en un sentido muy amplio nuestro humanismo, este que proponemos para las sociedades del conocimiento, ha de entenderse en este doble sentido: primero como recuperación del sentido humano del conocimiento y, segundo, como forma de resguardar la vida humana a través del conocimiento y del desarrollo científico y tecnológico en su conjunto. Es humanismo porque pone

en el centro de la reflexión al ser humano. En este contexto cobra sentido una de nuestras preguntas centrales: el desarrollo científico y tecnológico, con todos los beneficios que traen a la vida, ¿representan al mismo tiempo un riesgo para la seguridad humana? Evidentemente, “no hay innovación tecnológica ni sistema técnico, por elementales que sean, que no entrañen un riesgo” (UNESCO 2005, p. 147). Aquí uno de los mayores riesgos son aquellas catástrofes naturales son el resultado de las actividades humanas (UNESCO 2005, p. 152).

Aquí nos enfrentamos, por supuesto, a la paradoja de las sociedades del conocimiento. Pero, ¿en qué consiste esta paradoja? A juicio de la UNESCO,

La paradoja de las sociedades del conocimiento se puede resumir de la siguiente manera: el desarrollo de las redes confiere al saber una importancia cada vez mayor en todas las estructuras sociales induciendo una nueva forma de dependencia tecnológica, cuando en realidad el conocimiento tendría que liberarnos de esa dependencia conduciéndonos, mediante la reflexión, a efectuar una distinción entre los fines y los medios empleados para conseguirlos (UNESCO 2005, p. 152).

Estamos hablando del peligro que puede llegar a representar la libre circulación de los conocimientos y de la información, por supuesto, también de la tecnología. Es decir, el peligro y si se quiere el riesgo que tenemos en frente es el uso malintencionado de dichos conocimientos y de dichas tecnologías. El conocimiento puede utilizarse como arma mercenaria; la tecnología puede estar al servicio del terrorismo y del crimen organizado.

Así, pues, “El conocimiento puede servir indistintamente para hacer el bien o causar el mal, para construir o destruir” (UNESCO, p. 153). Lo que decimos es

que hay que cuestionar la racionalidad científica y tecnológica; no es que dudemos del progreso científico y de los beneficios a la humanidad, sino que vemos que es preciso reflexionar sobre la “neutralidad axiológica” del quehacer científico. “Con respecto a esta neutralidad axiológica del conocimiento, es necesario más que nunca preconizar una conciencia ética y política de las sociedades del conocimiento” (UNESCO 2005, p. 154)

Nuestra crítica, es decir, nuestra reflexión sobre este problema se dirige directamente a la forma en que procede la ciencia, ya que determina su “objeto” y la circunstancia de éste antes de asumirlo en una vivencia plena. En este sentido, en lo que la ciencia se entiende por “experiencia” traiciona su sentido principal, que es su sentido humano.

Por otra parte, la experiencia en su sentido pleno involucra no sólo a la recepción de aquello que se experimenta, ni sólo a la coincidencia con los principios que la pre-determinan, ni mucho menos a una sola facultad que se ha ligado históricamente a la razón. La experiencia involucra una serie de variantes vivenciales, tanto de aquello que se experimenta como de quien vive lo experimentado. Por eso, para Ortega, en su raíz, «experiencia» no remite a los experimentos científicos, porque:

...en el experimento se pierde algo fundamental de la experiencia: su singularidad y su individualidad. La experiencia no es nunca el frío y aséptico experimento, la experiencia se sufre, se padece, tiene *pathos* [...] Lo propio del experimento es que se puede repetir, mientras que la experiencia es irrepetible y su saber, por lo tanto, intransferible; por eso decimos que cada cual tiene que hacerse su propia experiencia de vida (Martín 1999, pp. 80 y ss).

Ortega también le critica al método empírico que tenga otros presupuestos nada empíricos, como ciertas facultades y capacidades cognoscitivas con las que se accede a la realidad y a las leyes que la dominan, por ejemplo la razón, el entendimiento o la imaginación. Detrás de la misma idea del conocimiento estaría presupuesta una idea del hombre o una antropología. No por nada Ferrater Mora llegó a decir que el problema del hombre llegó a ser considerado por Ortega como la cuestión central de toda filosofía (Ferrater, 1956).

Por otro lado, creer que las sensaciones se presentan por sí mismas, lo que hace a la subjetividad pasiva, es una ingenuidad, porque el hombre es siempre un agente, y éste se debe a las circunstancias que lo conforman: "... todo proceso cognoscitivo humano parte de la recepción de unas "evidencias", unos "prejuicios" o unas "creencias", que constituyen, para cada sujeto, de manera "previa a todo contacto con la realidad", "patéticas" presencias" (Abad 1992, p. 63).

Así pues, el método lógico y las dos formas del empirismo no se atienen al principio base de toda experiencia humana: la vida en sus manifestaciones diversas e inagotables. Pero el error no estriba en su incapacidad, sino en su intento de imposición de sus elementos *a priori* a la realidad, en sus intentos de determinación de la vida. La ciencia es el resultado de una actividad humana, pero se "deshumaniza" al quitarle al conocimiento todo aquello que es subjetivo y humano. La búsqueda del conocimiento objetivo, deshumaniza porque suprime las aportaciones humanas que hacen posible el conocimiento en cuanto tal. Por ello es precisa una crítica del "conocimiento" desde dentro, para recuperar la dimensión humana de dicho proceso.

2.8 Los métodos cercanos a la razón vital

Decíamos que la razón es un elemento imprescindible de la filosofía, por eso la crítica de Ortega se dirige más bien a sus excesos, es decir, en tanto que razón pura pretende abarcar toda la realidad. Hay un quehacer propio de la razón que es la ordenación y el acceso a la comprensión de la realidad, de la vida. De este quehacer propio de la razón surgen dos elementos complementarios que forman parte del raciovitalismo: el concepto y la perspectiva.

Respecto del concepto, podemos decir que tienen una diferencia con las impresiones. Estas últimas son las vivencias de la realidad concreta de las cosas. Constituye, por decirlo así, la base primaria de nuestra existencia, es decir, de nuestra vida espontánea. Cuando “salimos al mundo” lo primero que tenemos son nuestras impresiones: son el hecho bruto de “mirar” nuestro rededor, de vivirlo junto con las emociones que esto provoca; por lo tanto, es un error tratar de eliminarlas (como el positivismo y todas sus variantes), pues si éstas son la base de nuestra realidad, todo lo que no las incluya será un fracasado intento por superar lo imposible. Ortega reconoce que “sin el auxilio de los conceptos nos perderíamos en un torbellino de impresiones” (Ferrater 1973, p. 55).

El camino es precisamente el contrario: se trata de impulsar esas impresiones, fomentarlas y cultivarlas, porque son el punto de partida del conocimiento, pero no se bastan a sí mismas. ¿Por qué las impresiones no son suficientes? Porque ellas mismas se refieren a las cosas individuales. Sin embargo los conceptos van más allá del material sensible. Son unidades de

significación que, si bien explican la realidad material, ellos mismos no son materia ni realidad física. Ésa es la función de los conceptos: servir para la vida, explicar y unificar la experiencia, porque es a partir de la vida espontánea que ellos nacen. El conocimiento, así planteado este asunto, tiene su origen y funcionalidad –su sentido pragmático podemos decir– en la vida diaria. Los conceptos son como los órganos de percepción que interconectan y dan orden al cúmulo de impresiones.

La conceptualización que logra la razón permite llevar a las impresiones a un nivel más alto; al de la reflexión. Así, esas impresiones pasan del estado de espontaneidad al estado reflexivo, pero no para quedarse ahí o construir otra cosa, sino para que enriquezcan precisamente el lugar de donde partieron: la vida espontánea. Llevar la vida espontánea, tiene el objetivo de vivirla en su plenitud, en un proceso que va de las impresiones al concepto, y de éste a la reflexión-vivencia de la vida espontánea.

Sintetizando los elementos que se desarrollaron al interior de este trabajo, diremos que, para Ortega, la realidad es perspectiva individual: “la perspectiva individual es el único modo de apresar la realidad y, por lo tanto, el único modo de formular verdades universales” (Abad 1992, p. 57). La “verdad” no se trata de las coincidencias que se lleguen a tener respecto de la misma realidad, sino que toda esa variedad de perspectivas se complementen, por ello nuestra posición como espectador será primordial para la vida, pues cada punto de vista de cada sujeto *forma* la realidad. No es que la realidad se presente como fenómenos puros, sino en perspectivas que habrán de unirse.

El perspectivismo dará pauta a esta integración de tendencias y cubrirá la distancia del espectador para que siempre siga siéndolo. Aquí es justo hacer una precisión más. Las ideas no son lo mismo que las creencias. Parafraseando a Ortega, a las ideas “las tenemos” y las sostenemos, pero las creencias son “ideas que somos”. Esto significa que, a diferencia de las ideas: “Las creencias se hallan tan profundamente arraigadas en nosotros que nos resulta difícil, si no imposible, distinguir entre nuestras creencias acerca de la realidad y la misma realidad para la cual y en vista de la cual estas creencias existen” (Ferrater 1973, p. 84).

Pues bien, en tanto que la creencia en la ciencia y en los beneficios de la técnica o la tecnología, por consiguiente la idea de progreso y bienestar al que conducen, están en tela de juicio, hablamos de la crisis de la ciencia. Está en crisis no porque sus resultados no tengan una funcionalidad práctica; no porque la tecnología misma no traiga beneficios, digamos comodidad o lujos o haga la vida más fácil. Está en crisis porque se ha olvidado del suelo nutricional que le da sentido; se ha olvidado del mundo espontáneo, del mundo de la vida y de la dimensión humana en la que surge. Porque “a la vida inmediata le pertenece un *arroyo hacia* y *en* el mundo de la vida, en el cual se atiende al mismo, *involucrada* con sus exigencias, despreocupada del sentido de su propio despliegue, sólo siendo al modo de *realización* de sí misma” (Johnson 2011, p. 43).

Pero es claro para nosotros que esta crisis no es percibida desde dentro de la actitud científica o, si se quiere, desde la actitud natural que ello implica, precisamente porque se trata de un modo de vivir “despreocupado”. Es muy probable que un científico naturalista niegue esta crisis de la que hablamos. Por

ello es importante comprender el cambio de dirección que implica la vida filosófica. Ella misma se instala en otro nivel de la vida, una vida crítica, reflexiva que nada o poco tiene que ver con la vida cotidiana que es más bien dogmática e ingenua. A esta vida despreocupada de su mundo entorno Ortega la llamó en *La rebelión de las masas* la “vida vulgar”; la vida reflexiva, crítica de sí misma, exigente y responsable fue denominada por Ortega como “vida noble” (1998, pp. 122-125).

Nuestra tesis y nuestra propuesta hay que entenderlas en este horizonte y no en otro. Porque aquí es donde cobran sentido tanto el análisis del conocimiento que hay que insertar en las sociedades del conocimiento para hacer explícito qué es el conocimiento, y el humanismo que recupera las dimensiones de la vida humana a partir de las cuales la ciencia y la técnica surgen. Este es quizás una de las formas válidas de comprender ese “olvido del mundo de la vida” al que se refiere Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* (2008) y que bien recupera Gómez-Heras en *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (1989).

Del mismo modo hay que comprender la vida como “realidad radical” de Ortega, porque sin vida humana no puede haber sentido de la realidad. Pero no porque sea la vida la realidad más importante, sostiene Ferrater Mora, sino porque, a pesar de su trivialidad, porque se trata de una experiencia de índole común, es la “realidad básica” a partir de la cual todo lo demás es comprensible. Pero, ¿en qué sentido hay que entender esta radicalidad de la vida en tanto que realidad?

«Radical» –afirma Ferrater Mora– en el sentido de que todas las demás realidades –mundo físico, mundo psíquico, mundo de los valores– se dan dentro de ella y aun puede decirse que solamente dentro de ella *son* realidad... La vida humana –*cada* vida humana– es, así, para Ortega, una realidad sin la cual las demás carecerían de «lugar» propio y, por consiguiente, de sentido –si se quiere: de sentido ontológico... reconocer que sin nuestra vida todo lo demás perdería la significación –poca o mucha– que le atribuimos” (Ferrater Mora 1956, p. 33).

Pues bien, resulta que las creencias son el punto de vista de la vida, son pensamientos en los cuales “estamos”, por eso nunca podemos dejarlas suspendidas, como colgadas en el aire. Las creencias son “el suelo de nuestra vida” (Ortega 1984, p. 30). Además, “Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida” (1984, p. 38). Las ideas, por el contrario, son pensamientos que producimos, discutimos, negamos o afirmamos, y hacemos siempre algo con ellos. Las creencias son aquellos supuestos bajo los cuales nos movemos en el mundo, es decir, ellas son las que dirigen siempre nuestro comportamiento, por ello no son manipulables en el mismo sentido en que lo son las ideas.

La vida humana no es, por lo tanto, una “cosa” u “objeto” al cual se pueda entender en su totalidad por el acceso que tengamos a su naturaleza. Esta idea se basa en una posición naturalista que ha querido reducir la vida a las funciones corporales. Pero la vida humana no se reduce simplemente a nuestro cuerpo. La vida no es ni cuerpo ni alma, por eso no tiene cabida, como estudio primordial de ella, sólo la razón, ni tampoco son coherentes las posiciones vitalistas que rechazan a ésta.

Para Ortega, la vida humana carece de naturaleza; la vida sólo ocurre, nos pasa; es un *faciendum*, no un *factum*. La vida consiste en “irse haciendo”, es algo que tenemos que hacer. En ese sentido, la vida es constancia pura, es presente que se despliega como quehacer, por ello la vida, en general, y nuestra vida, en particular, puede definirse como *problema*. Pero, ¿porqué la vida humana es un problema? Porque ella misma no es una cosa o un ser. Cada hombre, en este sentido cada vida humana, tiene que estar eligiendo constantemente qué quiere ser. Dice Ferrater Mora, que la vida

En rigor, no es ni siquiera un «ser». Carece de *status* fijo; está inclusive desprovista de «naturaleza». La vida humana «ocurre» – nos ocurre a cada uno de nosotros. Es un puro «suceder» o, como Ortega lo indica explícitamente, un gerundio –un *faciendum*– y jamás un participio –un *factum*. En vez de «ser» algo ya hecho, es algo que tenemos que hacer incesantemente. La vida humana es, en suma, un «ser» que se hace a sí mismo, o, mejor dicho, «algo» que consiste en hacerse a sí mismo (Ferrater 1956, p. 34)

Ortega llega a la correlación entre la vida y el mundo que ya la fenomenología exaltaba para romper con el psicologismo, correlación que permite moverme en el mundo, transformarlo, imaginarlo, sufrirlo, pensarlo. Porque como sostiene en *¿Qué es filosofía?*, “nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi rededor, apretándome, manifestándose”. Esta correlación se individualiza por y en cada uno de nosotros, de tal manera que se convierte en “mi vida”. El dato que se buscaba, como lo indubitable, es precisamente mi vida, que no es, lo sabemos, mi yo solo, mi conciencia hermética, como lo proclamaba

el idealismo. Para nuestro autor, “mi vida” es, ante todo, un “hallarme yo en el mundo”, en este mundo, ahora, en este instante, haciendo lo que hago.

La vida, en cada caso “mía”, es el tema radical del filosofar y no se puede reducir a lo que las ciencias naturales digan de ella, como la biología (que habla de células, funciones somáticas, digestión, sistema nervioso, funciones o procesos químicos), porque es un hecho anterior a toda ciencia. Vivir conlleva los diversos modos de ser evidentes en cada uno de nosotros, e implica acciones tan comunes como correr, enamorarse, jugar, disfrutar, entre otras. Pero como en cada caso, se trata de mi vida, la vida como algo concreto, nadie puede vivir por mí; la vida es intrasferible: no puede ser dada o transferida a otra persona.

Es en ese sentido que, como decíamos en el capítulo anterior, Ortega está muy cerca de la fenomenología, pero no puede tomarla como un acceso a estas pretensiones que se desglosan con el raciovitalismo si acaba en un intelectualismo. Si la tesis del raciovitalismo parte de la vida como dato radical del Universo, con todas sus implicaciones, entonces: “...la *epoché* fenomenológica resulta imposible porque la vida y toda actividad vital van dirigidas por una serie de intereses y *a priori*s que las implican en la realidad. El intento de reducir la vivencia “psicológica” a su contenido “idea” (válido también para un sujeto ideal –yo trascendental–) se revela ilusorio” (Abad 1992, p. 65). Pero es más que claro que esta idea no es la que la fenomenología tiene de la vida.

Ahora bien, la cercanía radica en que sólo el método fenomenológico es la manera adecuada de bregar con las cosas mismas, porque tiene como dirección principal las cosas que nos rodean. Pero lo que reconoce Ortega es que no puede

lograr su objetivo sin un paso que debe ir de la mano: la interpretación. En Ortega, además de la circunstancia, fenomenología y hermenéutica son los modos precisos de entender la vida porque parten del reconocimiento, por un lado, de la subjetividad implicada en el conocimiento (quien interpreta) y, por otro, de la realidad que rodea y forma parte de esa subjetividad (lo que se interpreta necesariamente, porque no es fijeza, estabilidad).

La fenomenología pretende describir lo dado en la experiencia con la mayor fidelidad posible, gracias a su exigencia de enfocarse a las cosas mismas (en este caso, a las cosas de la vida), por eso da firmeza a las explicaciones racionales que intentan la comprensión del mundo. Pero al ser la vida un problema, es decir, el caos que nos hace esencialmente náufragos de nuestra propia existencia, aquellas descripciones de la vida siempre tienen que ser corregidas y reinterpretadas. Es así que la vida es continua interpretación que hacemos de lo que aparece en nuestras circunstancias. Para Ortega, ya desde la época de 1910, había elementos esenciales de la fenomenología como proceder, pero también graves errores:

Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo vivido. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las vivencias, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad (Ortega 1966-2, p. 256).

Así pues, para hablar de una hermenéutica orteguiana, debemos reconocer, por un lado la variante aparición de la vida, pero también la implicación más importante en la vida humana: que siempre está presente como perspectiva. Así,

interpretar, lo mismo que vivir, no es un ejercicio simple de la voluntad, un capricho que se puede evitar o agudizar. Es una condición insuperable de los individuos: “Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso” (Ortega 1994, pp. 101-102). Por lo tanto, no se puede ir a las cosas mismas sin la subjetividad a cuestas, sin mi perspectiva que, como ya dijimos, implica todo aquello que nos abre al mundo mismo y que se manifiesta como nuestras creencias.

Está claro que al tomar en cuenta lo que propone el raciovitalismo, todo proceder parte de la vida como problema originario, así que su dirección tendrá que postrarse hacia la solución de este problema. Por lo tanto, si la vida misma es un caos, un “haz de impresiones”, un mar inmeso de posibilidades y experiencias, entonces el método propuesto para esta tarea no puede ser único, no hay un tal proceder inalterable del que surja la universalidad de una interpretación en específico. Pero, como vimos, hay características que todo aquello que se anteponga como método debe cumplir. Eso es lo que a continuación se concluye:

- a) Se rechaza todo proceso meramente conceptual-abstracto, análogo al tradicional método lógico-deductivo.
- b) Se defiende un método “sintético” o “dialéctico”, en permanente contacto con la realidad.
- c) Por tanto, el método sólo podrá partir de una “realidad” dada, en la cual se nos muestre un tipo de “entidad”.
- d) Esta “realidad” dada habrá de mostrarse en la vida, “realidad radical”.
- e) Por último, el método *tenderá*, partiendo de la vida, a la integración de todo contenido en un sistema “completo” que refleje la realidad (Abad, 1992, p. 69).

Así, todo proceder que pretenda ser coherente con lo que es la vida, tendrá que asimilar algunas de las pretensiones tanto de la fenomenología como de la hermenéutica, y sobrellevar con algunas de estas condiciones expuestas por los autores en los que se ha sustentado este escrito.

Para finalizar solo nos falta señalar lo siguiente: que el proceder del racionalismo, del idealismo y del subjetivismo no ha tomado en cuenta el punto de partida fundamental de todo filosofar, de todo accionar humano: la vida humana, que es la realidad básica o radical en la que las vidas personales adquieren un sentido ontológico. Es decir, no hay nada más importante, fenómeno más radical, para todo ser humano que la vida misma, en general, y la vida propia, en particular. La vida en general en tanto que constante integración de fenómenos particulares, proceso por el cual todos somos “espectadores”, pero la vida en particular porque es el primer y último fenómeno básico con el que nos encontramos y nos encontraremos hasta nuestra muerte, pues “yo” es igual a “vida” propia.

Bajo esta tesis, Ortega tendrá que asumir el rompimiento con todos aquellos métodos que anteponen sus principios o sus prejuicios a la vivencia original de todo ser humano. Porque es esta vida, como hemos anticipado antes, la que confiere sentido y razón al mundo. Todo proceder que no se apegue a la vida en su darse, en su vivirse y experimentarse, y que no ayude a su máxima manifestación que es su comprensión, simplemente no puede tomarse como un método correcto. El método tendrá pues, como función, comprender la vida desde ella misma. Así, tanto las propuestas que ponen, ya sea a la lógica como al

empirismo como criterios y métodos para alcanzar la verdad, no sólo se quedan en la parcialidad de sus principios, sino que determinan de antemano el sentido de la vida que la experiencia nos deja.

Por lo tanto, cuando se hable del método del racionalismo no podemos entender un procedimiento bien definido y universal, como se han asumido algunos a lo largo de la historia. Como ya se aclaró en el principio, el método en Ortega se asume como “instrumento”, en tanto que su principio y fin es la vida misma. Si algún proceder ayuda a eso, entonces podremos decir que es un método consistente o un buen método.

A continuación vamos a analizar la postura de Ortega respecto de la técnica. Y vamos a proponer el raciovitalismo orteguiano como fundamento humanista de las sociedades del conocimiento.

CAPÍTULO III

ORTEGA Y LA TÉCNICA COMO FENÓMENO HUMANIZANTE

EN LAS SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO

El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar.

ORTEGA

El objetivo de este tercer capítulo es doble. Por una parte queremos analizar el fenómeno de la globalización a fin de esclarecer el lugar que juega el conocimiento en este contexto y la distribución social del mismo. Por otra parte, y apoyando fuertemente nuestra tesis de inicio que consiste en la afirmación de que el raciovitalismo de Ortega es uno de los modelos filosóficos que nos puede brindar una perspectiva humanista para las sociedades del conocimiento, queremos mostrar la importancia que juega el fenómeno de la técnica dentro del programa filosófico de Ortega.

¿De qué manera el raciovitalismo puede servir de apoyo a las sociedades del conocimiento? Esta es la pregunta que nos guía. Sólo que antes habremos de analizar brevemente el contexto en el que surgen las sociedades del conocimiento y los fenómenos sociales, políticos, culturales, educativos, entre muchos otros fenómenos, que están de una u otra forma relacionados. No es nuestro objetivo esclarecer a fondo ni la globalización ni el problema de la nueva economía en la que surge la sociedad de la información; sólo lo señalamos para tener presente el horizonte al que pretendemos hacer frente desde la filosofía raciovitalista de José Ortega y Gasset.

3.1 El contexto en el que surgen las sociedades del conocimiento

Hablar sobre los fenómenos políticos en el marco internacional nos remite a contemplar una serie de factores que recurren constantemente a determinar ese

deber ser que nos llama, esto es, lo que debemos realizar en diversos campos de nuestra existencia, ya sea como sociedad, como cultura, en la ciencia, en la educación y, por supuesto y en primer lugar, en la vida propia, porque vivir es lo que hacemos todo el tiempo y, en este sentido como sostuvo Ortega, vivir es pensar lo que vamos a ser: vivir es preocupación.

Esta misma situación nos lleva a decidir cómo estructurar conocimientos y formas de vida que se muestran y transmiten en la actualidad. Pero ello mismo implica un acercamiento a las políticas de globalización que se presentan como premisas en el modo de vida de nuestra sociedad. Ello da lugar a formular la siguiente interrogante: ¿qué influencia tienen estas políticas dentro de las sociedades actuales de conocimiento?, más aún, ¿cómo se percibe el propio conocimiento dentro de las sociedades de la información?, ¿qué papel juega el conocimiento dentro del capitalismo posindustrial?

Como es sabido, en nuestra sociedad el Tratado de Libre Comercio (TLC), el Neoliberalismo, el sistema capitalista, el Fondo Monetario Internacional (FMI), entre otros, son fenómenos de diversas índoles relevantes e insoslayables que se estructuran en un mundo globalizado y que van plasmando sus intenciones en la conformación de un estereotipo de hombre y sociedad. Quiérase o no, detrás de toda propuesta (política, económica, epistemológica, etc.), suele haber presupuestos básicos. Ortega los llama creencias, como hemos visto en el capítulo anterior, o incluso, pero no en el mismo sentido, ideas, que determinan en muchos sentidos la perspectiva general de un tema y que tienen fuertes implicaciones sociales.

No es nuestra intención profundizar o especializarnos sobre estos fenómenos, sin embargo es pertinente hacer alusión a ellos. Dado su alcance e influencia, resulta que comúnmente son escuchados como algo aislado de las prácticas de la vida cotidiana o del interés general. Parecerían, en todo caso, ser un asunto sólo de los politólogos y funcionarios de altos mandos, economistas o como el discurso de quienes tienen a su cargo la toma de decisiones. Mas, consciente o inconscientemente, estamos sobre-determinados por su existencia, es decir, los estamos viviendo en cada gestión que emprendemos o dejamos de hacer en nuestra vida diaria. El fenómeno de las sociedades del conocimiento o de la sociedad de la información forma parte ya de nuestro mundo entorno, de lo que Ortega llama circunstancia, y hacerle frente es una de las tareas que la vida nos exige desde dentro.

Partimos del supuesto de que los acuerdos que se deriven en estos tratados nacionales o internacionales influyen y determinan el desarrollo de la cultura, particularmente ahora, cuando se asume el paso de una sociedad industrial a una sociedad del conocimiento, o en palabras de Daniel Bell a una sociedad postindustrial (cfr. Bell 1976). Pues bien, este tipo de sociedad remite a un modelo económico basado en el conocimiento, porque la aplicación principal del conocimiento es hacia el valor económico y político de la sociedad contemporánea. Es decir, es un contexto económico y político como lo es el de la sociedad posindustrial basado en un capitalismo financiero, donde surgen las sociedades del conocimiento y los problemas de la generación y distribución social del mismo. Porque el crecimiento económico de las sociedades está en estrecha

sintonía de sus fuerzas de producción, de las que destacan los progresos científicos y tecnológicos, la información, los medios de comunicación, la educación, entre otros (Cfr. Cohen 2007). Por ejemplo, Lyotard llega a decir que el saber en la sociedad de la información se ha convertido en la “principal fuerza de producción” (1997, p. 16).

En el documento *Hacia las sociedades del conocimiento* editado por la UNESCO en 2005 podemos leer que “La noción de sociedad de la información se basa en los progresos tecnológicos. En cambio, el concepto de sociedades del conocimiento comprende dimensiones sociales, éticas y políticas mucho más vastas” (UNESCO 2005, p. 17). Más adelante define las sociedades del conocimiento al decir que “son sociedades en redes que propician necesariamente una mejor toma de conciencia de los problemas mundiales” (UNESCO 2005, p. 20). Entre estos problemas se mencionan los referidos al medio ambiente, la crisis económica y la pobreza.

Así, en una sociedad que cambia constantemente, donde unas culturas influyen sobre las otras, donde cada vez es más necesario dominar un idioma distinto del idioma en el que se crece y sobre el cual se configura el mundo de la vida y su sentido, lo que Ortega llama mundo inmediato o vida espontánea (Ortega 1998, p. 20), etc., es necesario tomar conciencia de las riquezas culturales y epistemológicas en las cuales cada sociedad vive, a fin de sacar provecho y valorar esta riqueza, porque “Toda sociedad posee la riqueza de un vasto potencial cognitivo que conviene valorizar” (UNESCO 2005, p. 18).

Pues, bien esto que hay que valorizar, desde el punto de vista de Ortega es

la cultura, que es la vida espiritual de las comunidades y de las sociedades: es el mundo en el que se vive (San Martín 1998, p. 12), el que tiene sentido para nosotros y en las cuales está inserta la propia ciencia, ni qué decir del arte, la música, las tradiciones, y demás. En ella, la ciencia es una forma de ver el mundo y de interpretarlo, pero no es la única; hay más formas. Sin embargo, todas ellas tienen como fundamento aquella *vida espontánea* de la que habla Ortega en *El tema de nuestro tiempo* o, en palabras de Husserl, el *mundo de la vida* como mundo pre-dado, esto es, *a priori*. Todos los juicios de la ciencia, en última instancia, “remiten también... a la experiencia originaria” (Gómez-Heras, 1989, 270). Y por ello, la recuperación del sentido del mundo, desde un enfoque fenomenológico es fundamental. Y esto es justamente lo que hace Ortega desde el raciovitalismo y lo que nosotros pretendemos aportar a las reflexiones en torno a las sociedades de la información. Claro está que vemos la filosofía de Ortega a la luz de la fenomenología, aquí, por supuesto, siguiendo a Javier San Martín (2012).

Cabe hacer mención que el antecedente de la realidad que hoy día impera en la sociedad del conocimiento viene fortaleciéndose desde los años cincuenta cuando algunos economistas se percataron que el ingreso del Producto Interno Bruto (PIB) del país era mayor cuando sus trabajadores tenían acceso a la capacitación, educación y al manejo de las nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones para la innovación (TIC+i). En efecto, Emilio Lamo de Spinoza apunta que

El Banco Mundial estima que más de la mitad del PIB en los países de la OCDE se basa en la producción y distribución del conocimiento. Y por eso en EEUU hay hoy más trabajadores produciendo conocimiento que produciendo y distribuyendo mercancías físicas. Y, por supuesto, eso acrecienta la inversión en conocimiento de modo que los países desarrollados invierten cerca del 20% del PIB en la producción y distribución del conocimiento; el 10% en educación formal... otro 5% invertido por los empleadores; y entre un 3 y 5% en I+D (Lamo 2003, p. 300).

Pues bien, esto le permite concluir que la inversión en conocimiento es “el mayor en casi todos de los países desarrollados. La clave del futuro está en la productividad de esas inversiones en conocimiento” (Lamo 2003, p. 301).

La técnica, a través de las TIC's, se ha convertido en uno de los medios básicos de las sociedades actuales para recibir, distribuir y generar conocimiento en todos los niveles educativos. Sin embargo, el campo del saber ha crecido tanto que es la propia circunstancia la que nos exige estar preparados para interpretar la información asumiendo una actitud crítica. De lo contrario corremos el riesgo de que sea la información la que nos domine en lugar de ser nosotros quienes la dominemos a ella (UNESCO 2005, p. 20).

Pero no es sino hasta finales de la década de los sesenta, cuando Peter Drucker utiliza la noción de “sociedad de conocimiento” o, incluso, “sociedad postcapitalista” (1994) en el mismo contexto en el que Manuel Castell hablara de la “era de la información” o “sociedad red” (2000). A partir de allí ha habido numerosas investigaciones en el campo de la “producción del conocimiento científico, la innovación, las sociedades del aprendizaje y los nexos entre las sociedades del conocimiento, la investigación científica y la educación para todos

a lo largo de toda la vida” (UNESCO 2005, p. 21).

Ciertamente, los antecedentes de este fenómeno pueden llevarnos muy lejos en la historia, pero no vamos a detenernos en ello porque no es necesario hacerlo aquí (Cfr. Guerra-Borges 2002, pp. 50-85). Lo cierto es que, con el paso de los años, el conocimiento se ha convertido en una mercancía como lo ha visto, entre otros, J.-F. Lyotard en *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (1998). Lyotard da qué pensar por muchas razones, en especial porque en sintonía de una terrible crisis de la razón que él admite, afirma que vivimos en una sociedad del espectáculo “en la cual las ideas no son más que mercancías” (cit. Fullat 2002, p. 137).

El saber o el conocimiento, en palabras de Lyotard, ha dejado de ser valorado en sí mismo y se ha convertido en una mercancía de cambio. En efecto: “El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso» (Lyotard 1998, p. 16). Así, el siglo posmoderno apela a prescindir de grandes relatos. Apuntó que “... en las sociedades posmodernas lo que no se encuentra es precisamente la legitimación de lo verdadero y de lo justo... Ya nadie cree en salvaciones globales” (cit. Fullat 2002, p. 137). Frente a ello, a Lyotard le interesa investigar cómo se sostiene el saber en nuestras sociedades.

En este orden de ideas, uno de los indicadores que sobresalen, son los lineamientos del FMI a través de la profundización de las políticas económicas en los gobiernos de los países en desarrollo, que dieron prioridad a adoptar políticas

monetaristas, como la antesala de dicha producción a través de los aprendizajes sistematizados.

A continuación intentamos desarrollar de una manera sintética, los referentes que se relacionan dentro de esta política global. Así pues, cabe preguntarnos, ¿qué papel desempeñan las sociedades del conocimiento dentro del contexto de la globalización?

Un hecho irrefutable es que en las sociedades del conocimiento se están presentado cambios significativos de una manera exponencial. Uno de ellos, por supuesto, es la visión misma del conocimiento como mercancía y, allí mismo, de la técnica o de la tecnología como “punto central” de la “economía y la sociedad” (Drucker 1994, p. 40). Manuel Castell llega a decir que se trata de una de las “revoluciones tecnológicas más extraordinarias de la historia” (2000, p. 43). Además, “es una revolución centrada en las tecnologías de la información y la comunicación, lo que la hace mucho más importante que la revolución industrial en cuanto afecta el conjunto de la actividad humana. Todo lo que hacemos, la organización social y personal, es información y comunicación” (Castell 2000, p. 43).

Esta experiencia es para nosotros algo dado, incluso para la mayoría de los intelectuales que conforman la opinión pública en todo el mundo. “El cambio se está imponiendo aceleradamente en la sociedad y el estado nacional sin que se tenga conciencia plena del rumbo que se está tomando, ni de los impactos que tal cambio tiene y tendrá en el corto y mediano plazos, pues conforme se amplía más la brecha entre éste y su percepción, más impredecibles y complejos resultan los

impactos sobre el conjunto de la formación social mexicana”. En efecto, sostienen Chomsky y Dieterich que

Este es el discurso sobre la globalización y la educación que se ha vuelto hegemónico: "la mundialización ha triunfado ya", dice un texto de la organización internacional del trabajo. "la economía mundial está más estrechamente integrada que nunca: la planificación y el control estatal están cediendo rápidamente el paso a las fuerzas del mercado como mecanismo de asignación de recursos, y la concepción liberal de la política social y de la gestión de la economía se aceptan hoy casi unánimemente en los círculos intelectuales (Chomsky y Dieterich, 1995, p. 77).

Chomsky y Dieterich han sostenido que “A nivel nacional, el libre mercado ha servido como medio para disciplinar e imponer rigor a los sectores económicos débiles, mientras que los principales grupos del capital son protegidos por el Estado” (1995, p. 91).

Por otro lado, pero no ajeno a estos fenómenos, a la Universidad se le ha tipificado como un elemento importante para la movilidad social o individual bajo el supuesto de que a mayor productividad mayor beneficio, pues cuando se habla de la productividad de un país se dice que es en mejora de su calidad de vida, sin preguntar para quién será el beneficio ya que en el fondo no se trata de esto, sino de la ganancia de las empresas transnacionales que reducen sus costos de producción, afectando las ganancias, por tal razón se nos vende la idea de ser competente mundialmente. Sin embargo, no deja de haber riesgos. Por ejemplo, Manuel Castell nos hace pensar seriamente sobre los beneficios de la tecnología en la vida cotidiana en todas sus dimensiones; pero al mismo tiempo nos advierte el peligro al que estamos expuestos. “Si las sociedades asumen la tecnología

informática con el cuidado necesario, su presencia puede redundar en una revolución liberadora; si lo hacen descuidadamente puede degenerar en una revolución extraordinaria destructiva” (Castell 2000, p. 44). En el informe de la UNESCO podemos leer que

Desde el punto de vista de la construcción de las sociedades del conocimiento, una promoción efectiva de la libertad de expresión en la sociedad mundial de la información puede contribuir a resolver un número considerable de problemas políticos, por ejemplo la censura, las manipulaciones de la información con fines políticos o el riesgo de una generalización de la vigilancia (UNESCO 2005, p. 31).

Aquí, por supuesto, el problema está en el uso real o posible que pueda hacerse con la tecnología y el conocimiento.

Uno de los problemas está en que el acceso al conocimiento está siendo cada vez menor para las “masas”, por considerar que su intención está dirigida a la producción de conocimientos encaminados al avance científico y tecnológico. En nuestra opinión, este enfoque se aleja del humanismo en muchos sentidos, sobre todo, deja fuera aquello que le debe dar sentido: los valores propiamente humanos, que deben imperar en toda toma de decisiones. No pretendemos decir que los valores humanos auténticos están en las masas y que dirigiendo la mirada y las acciones a estos grupos sociales se avanza en el desarrollo social, intelectual y económico. El problema está justamente en las masas, porque en las masas existe una despersonalización y una deshumanización, una pérdida del individuo humano que, expuesto al desarrollo científico y tecnológico es más fácil de extraviar. Por eso la tecnología llega a ser más bien un distractor.

Desde un análisis sociológico, Ortega distinguía entre masas y minorías. Esta distinción sigue siendo importante. Apuntaba Ortega que las minorías “son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados” (Ortega 1998, p. 98). En cambio, la masa “es el conjunto de personas no especialmente cualificadas” y añade allí mismo: “es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres sino que repite de sí un hombre genérico” (Ortega 1998, p. 98).

La diferencia principal entre el hombre de una minoría y el hombre masa es que aquél tiene una coincidencia efectiva con los miembros del grupo al que pertenece: comparten ideas, deseos, creencias o ideales que automáticamente los excluyen del gran número. En cambio, el hombre masa es “todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o el mal– por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo” y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás” (Ortega 1998, p. 99). El gran peligro que ya veía Ortega, pero que es justamente el peligro en el que vivimos socialmente, es que las masas se han apropiado de todas las dimensiones de la vida. “La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es solo la masa” (Ortega 1998, p. 101).

Desde esta óptica, es urgente construir e incluir en dichas políticas internacionales un proyecto ético-social, sobre formas de organización y transmisión del conocimiento que prevean y resguarden el equilibrio entre las

características de cada población, para el aprovechamiento de su vida y, por el otro, no sólo la explotación de los recursos naturales e intelectuales por parte de los países mayormente “desarrollados”. Aquí es justamente donde pensamos que la propuesta del raciovitalismo cobra actualidad y donde puede ser escuchada su propuesta humanista. Ciertamente, no se trata de un asunto sencillo. Porque hay que reconocer, en este punto, que esta idea va en sentido contrario al transcurrir de nuestro tiempo. Invitar al hombre masa a que no lo sea, a que asuma responsablemente su vida, que descubra sus propias cualidades personales y las desarrolle. El llamado a la ciencia y a la técnica es a poner en esta dirección humanizante sus desarrollos o lo que viene a ser lo mismo el conocimiento. Que sean un medio para la humanización, para la sensibilidad humana, y no un peligro y un riesgo más para el hombre; que sirvan para vivir una vida auténticamente humana, consciente y responsable y no una vida en ensoñación. Pero, repito, no es una trabajo sencillo. En ello recae nuestra propuesta.

Pero al volver la mirada a la sociedad en la que vivimos, parecería que dentro de las políticas globales y públicas existe una oquedad o insuficiencia de un sustento ético que se derive en una filosofía, que refuerce la formación de perfiles intelectuales y por ende de un tipo de hombre con calidad humana, que fortalezca social, cultural y científicamente su contexto. Más bien, esas políticas parecen estar dirigidas justamente al hombre masa. Volveremos a este punto cuando hablemos de la técnica y al recuperar las críticas que hace Ortega a este fenómeno.

Ahora, volviendo a nuestro asunto, vemos no obstante que en el discurso

oficial y en las Universidades, el nivel de conocimiento o de especialización se toma en consideración para la implementación de perfiles profesionales. Por ejemplo, en la cuarta reunión del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe (PROMEDLACIV) de la ONU, celebrada en 1993 con los altos funcionarios, se llegó a la conclusión de que los problemas humanos y educativos se derivaban del agotamiento de los estilos tradicionales en la educación y, dado el contexto social –globalización, desarrollo exponencial de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, etc.,– se enfatizaron los siguientes aspectos, todos ellos relacionados con el conocimiento:

La competitividad internacional... genera un nuevo énfasis en la necesidad de invertir en conocimientos (educación, capacitación, ciencia y tecnología);

(II) la "gradual estabilización de la situación económica y la democratización política" que facilita realizar transformaciones educativas y tiende a generar "un mayor financiamiento y descentralización de la gestión de la educación";

(III) la mayor interacción internacional que "provoca la apertura de mercados que lleva a diversificar y especializar la producción y a crear empresas en nuevas localidades a fin de competir con ventaja en otros mercados internacionales; esto implica aceptar lo diverso y favorecer la educación bilingüe e intercultural ...";

(IV) "los procesos de integración regional y la internacionalización de los sistemas de comunicación ... "lograr mejores niveles de desarrollo en la medida que se mantenga el pluralismo político y se continúe la apertura del comercio internacional (UNESCO 1993, p. 5)

Y estamos totalmente de acuerdo con ello. Sólo que no deja de haber una inquietud de nuestra parte, cierta sospecha y desconfianza que subyace a esta "especialización internacional". En *La rebelión de las masas*, en el apartado que se intitula 'La barbarie del "especialismo"', Ortega afirma que la técnica contemporánea, ésta que es uno de los hilos conductores de nuestro trabajo,

“nace de la copulación del capitalismo y la ciencia experimental” (Ortega 1998, p. 145).

Ciertamente, no toda la técnica que vemos a nuestro derredor es técnica científica. El peligro no lo ve Ortega en la técnica común, la que nace en la vida cotidiana; el peligro está en la técnica científica. ¿Por qué? La masa no representa a una clase social determinada, por ejemplo a la clase baja o a los obreros, “sino a una clase o modelo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera” (1998, p. 145). Pues bien, este grupo o modelo de hombre masa Ortega lo encontró en el hombre burgués, en el “señorito satisfecho”. Pero de aquí Ortega da un salto impresionante. Pues afirma que dentro del grupo técnico científico, quien con mayor altitud y pureza lo representa: “el hombre de ciencia” (1998, p. 145). Poco después afirma: “el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa” (1998, p. 145). Pero, dice Ortega, ello no ocurre ni por casualidad ni por algún defecto personal del hombre individual que decide dedicar su vida a la ciencia. Es la propia ciencia la que lo convierte en hombre masa, en un individuo civilizado. La ciencia, dice, “hace de él un primitivo, un bárbaro moderno” (1998, p. 146). Pero, claro, hay que pensar que quizás a Ortega se le pasó la mano en este aspecto. Más adelante veremos este punto al hablar de la técnica como fenómeno humanizante.

Pues bien, una de las consecuencias del desarrollo de la técnica moderna, que es en esencia una técnica científica, es el crecimiento exponencial de las TIC's que se manifiestan explícitamente como tendencias inherentes al llamado

desarrollo del proceso social y con ello, a los nuevos lenguajes acuñados en el nuevo orden mundial, aldea global, nuevo orden global, globalización o como lo dice Stephen A. Hasam: mundialización. Desde esta perspectiva debemos advertir que tal fenómeno puede ser abordado como una categoría científica:

Como un concepto cuyo referente histórico y empírico está centrado en el largo proceso multicelular de la internacionalización económica que se observa en el periodo posrenacentista, y que adquirió gran fuerza después de la mitad del siglo XIX como resultado de la segunda revolución industrial y la multiplicación de grandes unidades empresariales de base nacional que, con los antecedentes de las compañías mercantiles de siglos anteriores, empezaron a operar internacionalmente (Saxe 1999, p. 9).

Por lo tanto, la globalización se concibe como un fenómeno íntimamente vinculado con el desarrollo capitalista, intrínsecamente expansivo que tiene como antecedente la experiencia colonial e imperial como una de sus más claras expresiones históricas y contemporáneas, entendiendo internacionalización económica como una economía internacional relativamente abierta y con grandes y crecientes flujos comerciales, así como de inversión de capital entre las naciones. Esto es importante porque como señala David Cohen en sus *Tres lecciones sobre la sociedad posindustrial*, se trata del paso hacia una “nueva economía” como una forma posible de caracterizar la sociedad posindustrial.

Para nosotros ha sido revelador lo que Ortega ya advertía de este fenómeno hace más de un siglo. No es que queramos forzar las cosas. Es que nuestras intuiciones se van aclarando poco a poco, en series de aproximación. Porque aquí son evidentes las correspondencias que existen entre las sociedades del conocimiento, el desarrollo de las TIC's y la técnica con lo que para Ortega

representa el hombre-masa. Todo está de la mano del surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna, una ciencia que necesita que los hombres de ciencia se especialicen para que realicen un trabajo especializado (Ortega 1998, p. 146).

Es igualmente cierto que estos flujos de bienes, inversiones, producción y tecnología tienden a ajustarse a pautas de especialización y de división internacional del trabajo, así como el peso del comercio y de la inversión se van modificando. Un hecho especialmente notorio es que a partir de los ochenta, la inversión extranjera directa (IED) profundiza su papel como eje organizativo de la estrategia capitalista. La otra postura o concepción de la globalización se enmarca desde una perspectiva crítica, es decir, desde la sociología del conocimiento. Allí el discurso que se emite sobre este fenómeno es considerado como una moda acrítica y usada por los empresarios, políticos y por otros tantos académicos. En efecto:

El estudio de la globalización como ideología permite encarar el extremismo del discurso globalista sintetizado en una "sabiduría convencional" cimentada y fomentada por poderosas fuerzas e intereses, habiéndosele instalado como un paradigma montado sobre varias falacias, mitos o slogans, como que es un fenómeno nuevo, homogéneo y homogeneizante que conduce a la democracia, el progreso y el bienestar universal... instrumento para ingresar, por la puerta grande de Estados Unidos al primer mundo (Saxe 1999, p. 11).

La globalización no puede pensarse como un fenómeno posible de aislar y ajeno a otros eventos sociales. Es una parte constitutiva fundamental del mundo de la vida, o como diría Ortega, de nuestra circunstancia.

Específicamente, parece imposible apartar el fenómeno de globalización de

la condición llamada posmoderna, como apuntamos brevemente al inicio de este capítulo, sin caer en una construcción abstracta de las condiciones sociales, ya que el libre mercado se presenta hoy como un sistema que sin tomar en cuenta a todos los individuos, se ha impuesto sobre todos. Cada vez se hace más irresistible, dado a través de las estrategias de la mercadotecnia y de los medios masivos de información (televisión, internet, entre otros). Las preguntas que nos salen al paso son: ¿qué lugar juega el individuo en este proceso de globalización?, y ¿cuál es el papel que el ser humano individual dentro de las sociedades del conocimiento?

3.2 Las sociedades del conocimiento y su dimensión humanista

En opinión de Peter Drucker (1994) “Las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación, que acompañan a la sociedad de la información y la sociedad del conocimiento, están transformando radicalmente las economías, los mercados y la estructura de la industria, los productos y servicios, los puestos de trabajo y los mercados laborales”.

Aquí es justamente donde se deriva una explicación de cómo surgen las sociedades del conocimiento y aquellos fenómenos que las revisten, fortalecen, las hacen vigentes y casi indispensables en la vida actual.

¿Cómo caracterizar las profundas transformaciones que acompañan la acelerada introducción en la sociedad de la inteligencia artificial y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC)?
¿Se trata de una nueva etapa de la sociedad industrial, o estamos entrando en una nueva era? “Aldea global”, “era tecnocrónica”, “sociedad postindustrial”, “era” o “sociedad de la información” y

"sociedad del conocimiento" son algunos de los términos que se han acuñado en el intento por identificar y entender el alcance de estos cambios. Pero mientras el debate prosigue en el ámbito teórico, la realidad corre por delante y los medios de comunicación eligen los nombres que hemos de usar (Torres 2005, p. 8).

Así pues, por encima de la sociedad industrial, "la noción de sociedades del conocimiento es más enriquecedora y promueve más la autonomía que los conceptos de tecnología y capacidad de conexión que a menudo constituyen un elemento central en los debates sobre la sociedad de la información" (UNESCO 2005, p. 29).

Ahora bien, en sus objetivos, la sociedad mundial de la información, y con ella las sociedades del conocimiento, intentan sostenerse en un humanismo, porque busca el desarrollo del ser humano para su propio beneficio. En efecto, "la sociedad mundial de la información sólo cobra sentido si propicia el desarrollo de sociedades del conocimiento y se asigna como finalidad "ir hacia un desarrollo del ser humano basado en los derechos de éste" (UNESCO, 2005, p. 29). Además, con este objetivo se "abre camino a la humanización del proceso de mundialización" (UNESCO, 2005, p. 29).

Pero los conceptos de "autonomía" y "desarrollo del ser humano" que se persigue en las sociedades del conocimiento, deben estar enraizadas, antes que nada, en los propios derechos humanos, esto es, respetando los derechos universales del hombre y las libertades fundamentales. En este mismo contexto, surgen vínculos estrechos entre el conocimiento y el desarrollo, "ya que el conocimiento es tanto un instrumento para satisfacer las necesidades económicas como un componente pleno del desarrollo" (UNESCO 2005, p. 30).

Aunque hoy día pareciera que hablar sobre las sociedades del conocimiento y de las TIC's fuese un tema nuevo, veremos que no es así. Estas categorías fueron implementadas y usadas en el contexto inmediato a la segunda guerra mundial y, lo significativo para aquellos que estudiamos las humanidades, es enterarnos sobre las implicaciones inmediatas que tienen en la vida humana.

Estas nociones fueron acuñadas y utilizadas por Peter Drucker, quien es reconocido mundialmente por sus obras y sus aportaciones a la gestión, administración y, específicamente, por introducir en los terrenos de la sociología la categoría de "sociedades del conocimiento". Comprendemos que existen conceptos que guardan una relación estrecha y se complementan unos con la existencia de los otros. Esta correlación se ve delineada entre: sociedades del conocimiento, TIC's y capitalismo como hemos mostrado ya. Incluso, desde Ortega, nosotros hemos engarzado estos fenómenos con la idea del hombre-masa que describe en *La rebelión de las masas*. Ciertamente, estamos ante la implementación de lenguajes nuevos y códigos que fortalecen cualquier iniciativa que se quiera sembrar en la vida humana.

Para finales de los sesentas y principios de los setentas las nuevas tecnologías de la información y la comunicación fortalecen la existencia de las llamadas sociedades del conocimiento, con el afán de hacer uso de ellas para elevar el PIB de las economías y del mercado, es decir, al intentar dar un uso práctico y útil a la aplicación del conocimiento. En efecto, "El recurso económico básico, el "medio de producción", para utilizar el término de los economistas, ya no es el capital ni los recursos naturales (el "suelo" de los economistas) ni la "mano

de obra”. *Es y será el saber*” (Drucker 1994, p. 13). Así pues, afirma Peter Drucker,

Los grupos sociales dirigentes de la sociedad del saber serán los “trabajadores del saber”, ejecutivos que saben cómo aplicar el saber a un uso productivo, al igual que los capitalistas sabían aplicar capital a un uso productivo: profesionales del saber, empleados del saber (1994, p. 13).

Como antesala de todos estos fenómenos fueron las dos revoluciones industriales, una que surgió en el último tercio del siglo XVII donde el descubrimiento del funcionamiento de la máquina a vapor, las fábricas de hilados y tejidos y la industria metalúrgica, entre otras tantas, facilitan la mano de obra dentro de la industria, sustituyendo las actividades laborales manuales por la implementación de las máquinas y por ende del proceso de industrialización.

Aproximadamente un siglo más tarde la implementación de la electricidad, de las máquinas de combustión y el inicio de las tecnologías de la comunicación para ese entonces, el telégrafo –códigos morse- y el teléfono dieron la pauta a la apertura de un mundo nuevo que no se cerraría jamás, hasta llegar a lo que hoy conocemos como las tecnologías de punta ya sea en las comunicaciones, en la medicina, en la robótica, en el armamento, en las ciencias atmosféricas, en el confort de la vida domestica, sólo por mencionar algunas. En este sentido es posible hablar de una revolución aplicada a la tecnología:

Revoluciones, en el sentido de que el súbito inesperado surgimiento de una aplicación tecnológica transformaba el proceso de producción y distribución, creaba un torrente de nuevos productos, y elevaba decisivamente la ubicación de la riqueza y el poder de un

planeta que de pronto se ponía bajo el alcance de aquellos países y elites capaces de dominar el nuevo sistema tecnológico (Castell 2000, p. 4).

Este desarrollo de la tecnología de manera determinante, fue imbricando todo un sustento económico, político e ideológico y social, que a través de prácticas, lenguajes y códigos propios, demandaron socialmente apropiarse de ellos, sembrando una serie de principios y valores que dan surgimiento a una vida con una dinámica diferente a la que estábamos acostumbrados.

Se trata de una revolución justamente en el mismo sentido en que habla Thomas S. Kuhn de una revolución científica. Aquí se trata de una revolución técnica-tecnológica que no deja de suponer un cambio de paradigma, una visión del mundo y una serie de presupuestos; un paradigma centrado en lo industrial ahora se establece sobre él, uno del conocimiento, este último es pensado, trabajado y puesto en marcha por hombres con dominios, tanto en informática como en otras especialidades y operativizado por los medios de comunicación más comunes.

Nos encontramos en un proceso donde podemos acceder a un sin fin de redes, conformadas por diferentes hombres, etnias, culturas, regiones y sociedades. Claro está, que para acceder a su información o a esos conocimientos será necesario contar con el dominio de códigos propios de cada contexto. Así mismo, es preciso hacer la diferencia entre las llamadas sociedades de la información con las del conocimiento. Las primeras se sustentan en los avances tecnológicos, y las segundas comprenden, al menos en su discurso, dimensiones humanas, axiológicas, sociales y culturales.

Sin embargo consideramos que las sociedades del conocimiento -para que actualmente se conciban como tales- se han apoyado ampliamente en progresos tecnológicos que tienen a su cargo difundir, sociabilizar y hacer llegar el conocimiento bajo el supuesto de que esto es lo necesario. En efecto: “Las sociedades del conocimiento son sociedades en redes que propician necesariamente una mejor toma de conciencia de los problemas mundiales. Los perjuicios causados al medio ambiente, los riesgos tecnológicos, las crisis económicas y la pobreza son elementos que se pueden tratar mejor mediante la cooperación internacional y la colaboración científica”.

En estas coordenadas, es decir, en la posición que tiene el hombre frente a la naturaleza y la responsabilidad humana, vamos a recuperar las tesis de Ortega sobre la técnica a continuación. Como ya hemos anunciado antes, creemos que el raciovitalismo de Ortega puede servir como fundamento filosófico de las sociedades del conocimiento, frente a la globalización y el neoliberalismo. ¿Qué puede aportar Ortega a las sociedades del conocimiento? Esto es lo que pretendemos responder en adelante.

3.3 La técnica como fenómeno humanizante

La crítica que pensadores del siglo XX han hecho al mundo moderno tiene que ver con el perfil de hombre fomentado por la industria, por la cientificidad y la tecnificación de la vida. De ellos destaca obviamente Martin Heidegger, quien ve en la técnica un empuje imparable dirigido al olvido del ser que fomenta una vida «inauténtica» (cfr. Heidegger 1983). La influencia posterior de Heidegger hizo ver

esta tendencia y su origen en la ciencia y en la técnica, pero muchos filósofos cercanos a él no asumieron la totalidad de esta crítica, es decir, las bases y las tendencias de la filosofía heideggeriana.

En el filósofo alemán, la técnica es el «poder autodonado» de la ciencia, que ha permitido que la subjetividad sea la que domine el mundo, amparada en una ideología humanista específica que la sustenta. Pero desde nuestra existencia como *Dasein*, el hombre no puede hacer esto con el mundo, no puede dominarlo, sino habitarlo. Así, técnica y ciencia son, para Heidegger, consecuencias de un pensamiento que ha dejado de pensar en su ámbito primordial y que ha sido desplegado como metafísica. Ese pensamiento se caracteriza por y fomenta el olvido del ser. Con ello, la crítica a la técnica se endurece en este autor y no tiene salvación para lo que se propone desde la ontología fundamental: el regreso a las fuentes originarias donde se da el predominio del ser.

Ortega y Gasset, en este caso, asume ciertos elementos de la crítica a la técnica pero se desliga de todo el proceder y la dirección que había asumido el filósofo de la Selva Negra. Dirige la reflexión de la filosofía hacia el mundo, como Heidegger, y hace ver que el idealismo ha sido superado por el existencialismo en cierto sentido: porque éste ha devuelto el mundo al yo.

La crítica a la técnica en el filósofo español no podría tener la misma dirección que tiene la de Heidegger, porque éste engloba dentro de la totalidad del olvido del ser a ese «yo» moderno y a su forma de asumirse en el mundo (cfr. Martín 1999). Ortega es, sin duda, humanista, mientras que Heidegger, al incluir varios elementos del humanismo en la metafísica que es la historia del olvido del

ser, se convierte en crítico severo del humanismo como ha quedado expuesto en la *Carta sobre el humanismo*.

Este punto no sólo es interesante, sino que resulta clave para marcar las diferencias entre estos filósofos. Uno, no ve más que una necesidad de despojarse de la técnica, es decir, le adjudica insalvablemente un papel negativo. Incluso llega a decir que es necesario despojarse de «la interpretación técnica del pensar» para consolidar su ontología, porque –sostiene– “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar” (Heidegger 2001, p. 260). El otro, humanista, acepta la inmanencia de la técnica a la vida del hombre y a su desarrollo, cuidándose de ser acrítico ante los problemas causados tanto por la técnica como por la manera de asumirla en el presente.

Ortega muestra la importancia de la técnica para la vida humana a pesar de las extralimitaciones que en ella encuentra latentes. De alguna manera, Ortega asume que hay una tendencia en la técnica hacia una vida no espiritual, es decir, hacia la pura civilización, pero no por ello es ciego a los beneficios que para la vida humana ella ha traído. Tal vez por eso se haya proyectado como una de las máximas influencias para los pensadores que se ubicaron en una reflexión que distinguía entre la vida humana espiritual o material, es decir, entre la vida como cultura y como civilización. Pensamos específicamente en el libro de Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo* (1976), donde el autor quiere hacer un balance entre cultura y civilización⁸ para recrear un proyecto diferente, sin los

⁸ Cfr. Ramos 1976, p.4. La consecuencia determinada por el culto de la técnica es la sobreproducción que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta agobiar al hombre bajo su peso abrumado.

excesos concebidos ya por la vieja Europa, y así crear un «nuevo humanismo». Sin embargo, si ponemos atención lo mismo ocurre en *La rebelión de las masas*, donde Ortega opone la civilización a la cultura al distinguir al hombre minoría del hombre masa o al oponer la técnica que surge en la vida espontánea a la técnica científica (Ortega 1998, pp. 130-135). No son lo mismo.

Aquí desarrollaremos esta doble dimensión de la técnica que para Ortega es tan primordial, que sin ella –dice- «el hombre no existiría ni habría existido nunca» (Ortega 1996, p. 13); pero tan problemática que necesariamente hay que saber de su génesis, su evolución, sus condiciones, sus posibilidades y sus peligros, porque ella «cuya misión es resolverle al hombre problemas, se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema» (1996, p. 17). Esto lo haremos basándonos, sobre todo, en el texto *La Meditación de la técnica*, que es un curso que dio Ortega en 1933 en la Universidad de Verano de Santander y que fue publicado en 1939. Este tema también es tratado por Ortega en textos como *Ensimismamiento y alteración*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo* y *La idea de principio en Leibniz*.

Sin la técnica, dice Ortega, el hombre no podría haber existido nunca. Esta afirmación con la que inicia la obra también podría tomarse de la siguiente manera: *el hombre es, esencialmente, técnico*. Ésta es la tesis que Ortega defendía en este curso. Ahora bien, si la radicalidad de la tesis no es aceptada de inmediato, que es lo más seguro, podríamos reflexionar un poco sobre lo siguiente: ¿podríamos sobrevivir sin la técnica?

Suavizar la tesis no es precisamente recular, sino que ayuda a Ortega a demostrar la pertenencia de la técnica al desarrollo de lo humano. Hoy es indudable, es una de las máximas dimensiones de nuestra vida «uno de los mayores ingredientes que integran nuestro destino» (Ortega 1996, p. 17). Gracias a la técnica, el hombre ha podido volcarse hacia una vida diferente a la que habría podido establecer en lo que se ha entendido como «la naturaleza». Precisamente como diferencia radical entre hombre y animales, se puede decir que el hombre ya no vive en la naturaleza tal cual; incluso, bajo la tesis de Ortega, ya jamás podría hacerlo. Y esto no es, cabe aclararlo, querer o no querer hacerlo, simplemente es parte de este destino humano, que es en ese sentido, una «sobrenaturaleza».

El hombre está inserto en una vida sobrenatural gracias a que es técnico. Pero, ¿a qué se refiere esta sobrenaturaleza? En un análisis descriptivo fundamental, Ortega descubre el sentido de la técnica de cara a la vida animal o biológica. Y anticipa el debate sobre la técnica que a su juicio se va a debatir en los próximos años sobre su sentido, ventajas, daños y límites.

Esto no se ha entendido porque la educación está dirigida a una técnica en especial, pero no contempla lo que en realidad representa para el hombre, su génesis, posibilidades y peligros. En algunas escuelas, incluso, no se habla de la técnica al menos que se tenga la intención de formarse específicamente en una carrera que inclusive se le denomina “área técnica”, y esto parece darnos a entender la convicción de que «la técnica afecta a servicios particulares y secundarios de la vida en que, ciertamente por fuerza, tienen que ocuparse algunos hombres pero que no atañen al hombre como tal» (1996, p. 15).

Pero, ¿por qué no atañen al hombre como tal? Pues porque la técnica es un fenómeno secundario frente a la vida animal a la que el propio hombre pertenece en un primer momento. Además, porque la técnica llega a constituirse en una sobrenaturaleza, en un fenómeno que va más allá de la naturaleza. El hombre, frente a los problemas que su medio ambiente le imprime, “dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta” (Ortega 1977, p. 28). El hombre construye para habitar; modifica la naturaleza, la hace habitable. O, en otras palabras, para sobrevivir el hombre transforma su medio ambiente y, al hacerlo, transforma la circunstancia en la que se halla.

La exclusión de la técnica y todo lo que implica de la enseñanza es un problema en tanto que nos vuelve ignorantes de una parte esencial de nuestro ser y, efectivamente, nos paraliza, pues no tenemos conocimiento alguno de sus factores. Así, todas las críticas hacia ella son absorbidas sin más y nos alejan cada vez más de su sentido primario. Esto conlleva una actitud que es dañina para el hombre: «Mi afirmación es que su falta de contacto con la técnica imprime a la Universidad un carácter abstracto, espectral, sin embrague posible con la vida real» (Ortega 1996, p. 16). Esta aseveración hay que situarla en el ambiente universitario de la época, anquilosado, pero es una crítica que podríamos ubicar en la idea general de la Universidad basada o bien en una terquedad conservadora o en una ligereza revolucionaria. Por otro lado, también encontraremos límites a esta posición en el despliegue de la técnica que se ha convertido en un gran problema.

Así, pues, la técnica es no sólo inevitable, porque ha creado la historia de la humanidad, sino que también es necesario entenderla y ser conscientes de sus posibilidades para que la humanización del mundo por ella no se convierta en su contrario, de lo cual ya se ven algunos rasgos en el mundo actual con la tecnificación de la vida. Y esto es justamente lo que Ortega denomina como “crisis”, un “en-volvimiento” de todo valor humano “donde todo lo que parece ser indispensable para el hombre debe tener el embate de “técnico” o “tecnológico”” (Canela 2009, p. 50).

Como decíamos, la técnica ayuda a crear una especie de sobre-naturaleza, un mundo humanizado que es el mundo que tiene sentido humano que no es otro que el mundo de la cultura, de la que la ciencia es una parte fundamental. Precisamente porque ésta (la ingeniería propiamente hablando) modifica la naturaleza, permite que se construya sobre ella. “La Naturaleza está siempre ahí. Se sostiene a sí misma... La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artefacto y requiere un artista o artesano (Ortega 1998, p. 136). En ese sentido, el hombre se diferencia radicalmente del animal en que no asume pasivamente las condiciones que la naturaleza le pone en frente. Es decir, el hombre, al sentir frío, no sólo busca el remedio en la misma naturaleza, sino que lo construye. Pone en su circunstancia lo que antes no había; o partiendo de lo que hay –una variedad de materiales que constituyen su entorno–, transforma su circunstancia para sobrevivir. Pero al transformar su circunstancia, crea un mundo totalmente distinto al que había y que era natural.

¿Cuál es el problema que ve Ortega? Pues justamente que el hombre masa, ya que hemos dicho que este es el problema, “cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primigenia como la Naturaleza, e *ipso facto* se convierte en primitivo” (Ortega 1998, p. 136). Por ello a este hombre no le interesan los valores de la cultura, dice Ortega, y por esta razón “no está dispuesto a ponerse en su servicio”. La civilización “cuanto más avanza, se hace más compleja y más difícil” (1998, p. 136). Los problemas que se van multiplicando con el paso del tiempo no se resuelven porque falten medios, sino porque “faltan cabezas”. Así, la civilización implica para Ortega por un lado progreso, pero por otro lado implica “peligro”. Pero ¿cuál peligro? En La rebelión de las masas reconoce que el uso de la técnica hace posible una vida cada vez mejor, “pero, bien entendida, cada vez más complicada” (1998, p. 136).

Ciertamente, como señala Ortega en “El mito del hombre allende la técnica” se trata de observar cómo es que “este caprichoso «X»” –Ortega habla del hombre o del sujeto que hace la técnica, sólo que antes lo ha puesto entre paréntesis siguiendo, en nuestra opinión el método fenomenológico- que “transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo tanto los físicos como los biológicos” teniendo como resultado, después del proceso, “un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo” (Ortega 1965-2, p. 618).

Parece evidente –señala Ortega- que el “X” que es técnico “pretende crearse un mundo nuevo”. De ahí concluye: “La técnica... es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* –de la nada-, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*” (1965-2, p. 619).

A Ortega le parece inaceptable que se defina al hombre por su acercamiento a lo animal. Pone énfasis en la diferencia radical entre uno y otro y no acepta que ambos compartan aquello que llaman «instinto de conservación». Por ejemplo, que el hombre y el animal que tienen frío compartan el instinto de conservación es inaceptable, porque el animal no transforma su medio para salvar la circunstancia, no va más allá de su instinto de supervivencia, y el hombre sí. Y si alguna vez lo compartieron, dice Ortega, eso ya no se encuentra en el hombre. Por otro lado, esta tesis se irrumpe gracias al fenómeno del suicidio:

...es cosa notoria que en el hombre los instintos están casi borrados, porque el hombre no vive, en definitiva, de sus instintos, sino que se gobierna mediante otras facultades, como la reflexión y la voluntad, que reobran sobre los instintos. La prueba de ello es que algunos hombres prefieren morir a vivir, y, por los motivos que sean, anulan en sí ese supuesto instinto de conservación (Ortega 1996, p. 22)

No sabemos si hay una conciencia de la muerte en los animales, pero lo cierto es que esto sí es claro en el hombre, aun teniendo las cosas materiales pertinentes que le permiten vivir cómodamente. No sólo trata de estar a salvo en el mundo; el hombre quiere estar bien, por ello busca su bien-estar.

Bajo las mismas facultades el hombre recrea constantemente su mundo para tener estas condiciones, de ahí que la técnica sea propiamente humana y ella sea el principio humanizador del mundo. Así, la reflexión, la técnica, la voluntad y el *querer vivir* parecen complementarse y formar en Ortega la idea de lo humano.

¿Qué comparten realmente el animal y el hombre? Comparten un tipo de necesidad que tiene que ver con aquello que es condición para vivir: calentarse, comer, caminar, etc., todo lo que se refiere a lo fisiológico, o más bien, a lo

biológico. Pero éstas (nos aclara Ortega) son necesidades puramente condicionales que no subsumen al hombre en la naturaleza, como sí pasa con los animales. Y es que el hombre come o puede comer para mantener su capacidad de moverse, pero no porque esté enfocado a ello, es decir, no porque piense únicamente en ello. El alimentarse no es una necesidad *en sí*. Esto quiere decir que las condiciones de este tipo no limitan ni condicionan originariamente la vida del hombre. En los términos existenciales, entendemos que la vida no está enfocada a la existencia en general al existir por existir. La vida es búsqueda y puesta en escena de una existencia humana. En ese sentido no es un puro vivir, es un vivir con sentido o en busca de sentido, en otras palabras, el vivir humano es un vivir en la cultura. En cambio la vida del animal no se desarrolla en una cultura.

No es, pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario para vivir. Tendrá, pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir, si se ha de vivir. Este vivir es, pues, la necesidad originaria de que todas las demás son meras consecuencias. Ahora bien, ya hemos indicado que el hombre vive porque quiere. La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza... La vida –necesidad de las necesidades– es necesaria sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocríticamente vivir (Ortega 1996, p. 24).

Es importante destacar lo esencial que es para su concepción de la vida la subjetividad, es decir, aquello que mencionamos como facultades compartidas por los hombres que llevan a este *autocrítico vivir*. Esto significa, según lo analizado en esta investigación, que la vida en Ortega implica la autonomía, la capacidad de proyectar nuestra propia vida o nuestro ser individual. Por ello en Ortega encontramos una defensa de la técnica que indica una «segunda línea de

actividades» propias del hombre por ese uso de facultades que le vienen a su existencia.

Así, si el hombre no puede activarse por falta de frutos, de calor, de animales, entonces «hace fuego, hace un edificio, hace agricultura o cacería» (Ortega 1996, p. 25). Porque no es lo mismo calentarse que hacer fuego, alimentarse que cultivar, correr o andar que hacer un automóvil. Aquello que no está en la naturaleza para el bien-estar, el hombre lo produce. Así, podemos decir que el hombre no habita simplemente la naturaleza, sino que la transforma, actúa sobre ella; actúa sobre eso que está en su derredor, su circunstancia. Todo esto implica la suspensión del repertorio primitivo o «necesidades primarias» en las que en condiciones normales, sí está inmerso el animal. El hombre se ha desprendido transitoriamente de esas necesidades para ocuparse de otras actividades.

Ortega argumenta que si el hombre coincidiera en esto con el animal, no sentiría la extrañeza de estas condiciones, el comer, el beber, el calentarse serían simples acciones y no algo que sintiera impuesto de afuera, lejos de su auténtico ser. Los animales al satisfacer todas estas condiciones no hacen más, a eso dedican todo su actuar. Pero «si el hombre consiguiera no tener esas necesidades y consecuentemente no tener que ocuparse en satisfacerlas, aún le quedaría mucho que hacer, mucho ámbito de vida». Esto, para Ortega, devela la constitución extraña del hombre:

Mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas –con la naturaleza o circunstancia–, el hombre no coincide con ésta, sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella, que aceptar

las condiciones que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y penoso (Ortega 1996, p. 27).

A nuestro parecer Ortega aclara la famosa frase con la que se identifica y resume su filosofía: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega 1994, p. 30), porque dice que la naturaleza es igual a circunstancia, es decir, la circunstancia inevitablemente en la que cada uno está. La idea que expresa la frase jamás identifica al yo con su circunstancia, simplemente sitúa la relación del hombre con su mundo en términos de lo que ya hemos venido diciendo. El yo coexiste con el mundo, en el mundo.

Se puede decir que el hombre está sumergido en su circunstancia, es decir, el hombre existe pero tiene la facultad de recogerse hacia sí mismo, “ensimismarse” y entronizar su interior sobre las circunstancias que le rodean y entonces transformarlas. Pero, ¿por qué el hombre transforma el entorno en el que se encuentra? La tesis de Ortega es que el hombre (o como él dice “el ser «X»”) “está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*” (Ortega 1965-2, pp. 619-620). En efecto, “a nosotros nos parece que el ser «X» anda por ahí flotante como un ente no natural, porque, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella” (1965-2, p. 620).

Justamente este *extrañamiento* del hombre frente a la naturaleza, viene del hallazgo inaudito del mundo interior, un mundo nada natural al que el hombre puede recogerse. Ortega le llama *ensimismarse*. Pues contrario a lo que ocurre con el animal que vive entregado al mundo exterior, a la expectativa de los peligros que el mundo entorno representa para él, el hombre “tiene un interior, un

dentro” y este espacio “es lo más opuesto de lo que podamos imaginarnos acerca de la orientación natural de la atención en los animales” (1965-2, pp. 621-622).

Pero, justo porque el hombre entró dentro de sí mismo al cambiar la dirección de su atención desde fuera hacia dentro bajo “el más grande y patético giro”, se encuentra el hombre no sólo extraño sino totalmente insatisfecho, “porque desea tener cosas que no ha tenido nunca”. Además, el hombre es un “animal desgraciado... no está adecuado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo” (Ortega 1965-2, p. 623). Y este mundo nuevo es el mundo que le da la técnica. La victoria de la técnica consiste en crear un mundo nuevo para nosotros, “porque el mundo originario no nos va”. Así, el nuevo mundo de la técnica es “como un gigantesco aparato ortopédico”.

Así es como el hombre inventa y recrea su vida a partir de la recreación de sus circunstancias. Empero, si no recrea sus circunstancias para materializar su proyecto de vida simplemente no puede decir que el hombre tiene vida. Por eso la famosa frase incluye la salvación de nuestras circunstancias. A esto es a lo que nosotros llamamos «humanizar el mundo» dándole sentido. Por ello, la tecnificación del mundo es, en cierto sentido, un logro importante para la cultura.

En la propuesta de Ortega encontramos, pues, una relación imprescindible entre vivir humanamente y transformar la circunstancia. Aplicado a las sociedades del conocimiento no es otra cosa que decir que se trata de un fenómeno humanizante, porque trata de llevar el conocimiento y la cultura a todas las dimensiones sociales, pero por otro lado, se trata de una tecnificación del mundo en la que corremos el riesgo de extraviarnos.

Podemos decir que sólo el animal se somete a sus circunstancias y llega hasta donde ellas lo condicionan naturalmente. Pero el hombre tiene técnica y esto lo empuja por encima de la naturalidad de la vida animal:

De donde resulta que estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay –sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay. Pues bien: estos son los actos técnicos, específicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos, desde luego, definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. (Ortega 1977, p. 28).

Así pues, la técnica es una especie de sobrenaturaleza que se crea a partir de la aplicación de facultades (voluntad, reflexión, autonomía) propias del «yo», que no se sumerge en la naturaleza, sino en sí mismo, y precisamente porque puede hacer esto y el animal no, su ser sobrepasa la naturaleza. Ahora habrá que aclarar el sentido de esta reforma que hace la técnica, es decir, qué meta tiene o qué fin guía a la transformación de lo natural.

3.4 ¿Qué es la técnica y cuál es su fin?

Para Ortega, la técnica es una sobre-naturaleza; es la adaptación del medio, de la naturaleza o circunstancia al sujeto. Esto es lo específico del hombre, por eso dice Ortega que sin técnica simplemente no es un hombre. Sin embargo, no sólo la técnica cubre eso que serían necesidades naturales, sino que proporciona otras cosas y otras situaciones que serían propiamente superfluas.

El ejemplo que da Ortega tiene que ver con el uso de algunas culturas antiguas de drogas o bebidas embriagantes. Incluso pone un caso discutido por

etnólogos, quienes no sabrían decir si el origen del arco, es el arco de caza, de guerra o el arco musical. Es decir, si este objeto tiene originalmente un uso bélico, o para obtener alimento, o un uso placentero. Esto le muestra a Ortega que lo que es necesario para el hombre abarca lo objetivamente necesario (comer, calentarse, beber, etc.) y lo superfluo (la música, la embriaguez). Por otro lado, ello muestra precisamente el lado pragmático de las cosas del mundo. Porque las cosas también pueden definirse a partir del conjunto de relaciones que tienen con otras cosas o en función de su utilidad. Vamos a recuperar esta línea más adelante.

Pues bien, lo superfluo indica ese añadido que el hombre necesita proporcionarse. Ese incremento es lo que Ortega reconoce como el bienestar. El hombre es el único ser que además de *estar*, busca su bien-estar. Tan es así —dice— que cuando alguna persona no tiene lo segundo, no le basta su estar, y por eso prefiere morir: «El hombre que se convence a fondo y por completo de que no puede lograr lo que él llama bienestar, por lo menos una aproximación a ello, y que tendría que contentarse con el simple y nudo estar, se suicida» (Ortega 1977, p. 33).

Cuando Ortega habla del empeño de vivir en el hombre se refiere precisamente al empeño a vivir bien, no del vivir por vivir, o de un vivir que no tiene sentido ni razón. Busca que todo lo que le rodea está enfocado o permita su bienestar, por eso es que cuando la naturaleza no le proporciona el bienestar que anhela, la tiene que transformar:

Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo. Esto se juzgará paradójico, pero es la pura verdad. Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. Cuando se encuentra atendido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del «estar en el mundo», que, a su vez, sólo es necesario en forma subjetiva; a saber, porque hace posible el «bienestar en el mundo» y la superfluidad (Ortega 1977, p. 34).

Este bienestar es distinto del estar, por eso el «ser-en-el-mundo» heideggeriano sólo adquiriría sentido cuando sobre él se materialice el «bienestar-en-el-mundo». Pero si la naturaleza está limitada para la aparición de este bienestar, entonces es necesario que se le dote de sentido, que se humanice, que pase a formar parte ingrediente de la cultura como ya hemos dicho. Ello nos proporciona lo que sería para Ortega el fin o la meta de la técnica: la producción de lo superfluo, del bienestar, «hoy y en la época paleolítica». En ese sentido, ni el clima puede determinar necesariamente la vida del hombre, porque el clima es parte de esa naturaleza de la que el hombre puede sobre-ponerse.

Por todo esto, podemos decir que el animal es atécnico, porque él sí se contenta con el vivir, con lo objetivamente necesario para existir. Esto no significa que el animal sea inferior al hombre, o sea más defectuoso. El animal simplemente no necesita la técnica; el hombre sí porque tienen finalidades distintas. Por eso, «Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos» (Ortega 1977, p. 35).

Claro, este buen vivir es móvil, es diverso, por eso la técnica es un conjunto de actos variados. Por ello, no debemos caer en la confusión y pensar en esta como un conjunto de actos guiados por una sola idea, un solo proyecto de vida.

Simplemente, lo que da margen al conjunto es la búsqueda de bienestar que se deriva en multiplicidades, en proyectos de vida de cada yo. Por ello Ortega está contra la tendencia

...tan espontánea como excesiva, reinante en nuestro tiempo, a creer que, en fin de cuentas, no hay verdaderamente más que una técnica, la actual europeo-americana, y que todo lo demás fue sólo torpe rudimento y balbuceo hacia ella. Yo necesitaba contrarrestar esta tendencia y sumergir la técnica actual como una de tantas en el panorama vastísimo y multiforme de las humanas técnicas, relativizando así su sentido y mostrando cómo a cada proyecto y módulo de humanidad corresponde la suya (Ortega 1977, p. 70).

Los llamados actos técnicos que menciona Ortega como ejemplo son el navegar, el volar, el hablar mediante el telégrafo o la radiocomunicación. Hoy vemos que los fenómenos involucran muchas más cosas. Estos actos favorecen al hombre ahorrándole esfuerzos y dándole seguridad, porque la naturaleza es un ambiente hostil para el hombre, en el sentido de que requiere todo su tiempo y su esfuerzo. La técnica es «el esfuerzo para ahorrar esfuerzos», porque nos evita los quehaceres que la circunstancia primeramente nos imponen. Pero si esto es así, Ortega se pregunta ¿a dónde va a parar el esfuerzo ahorrado?

En esta pregunta, el filósofo comienza a formular el gran problema que ya veía en estos años sobre la sociedad tecnificada. Inmediatamente aclara que la vida no es un *no hacer nada*. Eso estaría excluido del principio de bienestar, es contrario a éste, porque no hacer nada es prácticamente no vivir, y vivir sería esencialmente buscar el bienestar. Recuérdese que Ortega ha sostenido constantemente que vivir es estar haciendo algo todo el tiempo. La vida del hombre, dice Ortega, “es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en

el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser” (Ortega 1932, p. 21). Ahora bien, Ortega está en contra de la idea de un proyecto unívoco de vida, de una sola idea a seguir como bienestar. Por esta razón dirá que cada quien tiene su propio proyecto de vida como tiene su propia existencia, su propio yo.

Lo que nos permite la técnica es importantísimo para el hombre: el tiempo para pensar y hacer ese proyecto de vida, es decir, el hombre es capaz de inventar su vida, así como se inventa una novela o una obra de teatro (gran giño a Unamuno). La vida es entonces creatividad, para lo cual se requieren necesariamente las facultades ya mencionadas de la subjetividad. En última instancia, la vida humana es un esfuerzo de creatividad a partir del cual crea su propia vida con las dificultades y facilidades que la naturaleza le da:

...para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida (Ortega 1977, p. 47).

El «yo» que aparece al principio de aquella famosa frase que resume la filosofía orteguiana no es más que ese afán de realizar un proyecto particular de vida, un programa de existencia. Todo lo que el yo hace está en relación o está al servicio de ese programa que se ha inventado. Para Ortega, el hombre es un caso extraño de existencia porque, contrario a lo que piensa Heidegger, es «un ente cuyo ser consiste no en lo que ya es sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún

no ser» (Ortega 1977, p. 48). De lo que se aleja precisamente el hombre con la técnica es de aquello que ya es. Las cosas en general ya son, tienen su ser dado, logrado. La naturaleza es lo predado. La humanidad es creada por el hombre como reacción a las inseguridades del mundo en torno, ya que “La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia” (1932, p. 28).

La vida, como irrealidad, implica una mirada dirigida siempre hacia el futuro. Pero también será, por lo tanto, el problema del hombre, porque hay que hacerla. La existencia nos ubica como a un escritor frente a una hoja en blanco, ante un proyecto de novela que hay que inventar. La vida en tanto proyecto exige del vivir un conjunto de acciones que abonen al proyecto que ya se es. Es decir, ya requiere de la técnica, por eso el hombre empieza cuando empieza la técnica:

...porque el hombre tiene una tarea muy distinta que la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquel a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar, con ellas, a la improbable faena de realizar su ser en el mundo (Ortega 1977, p. 53).

Si la vida es problema, es proyecto, la técnica abona a resolverla. Pero esto pone de relieve que esta, la vida, es lo primero, no la técnica. La vida es la realidad radical sostiene Ortega, y todas las demás realidades cobran sentido y razón desde la vida. Por ello, no se puede definir la vida a partir de la técnica. Esto, que ya advierte Ortega en su época, es lo que va a derivar en los errores de una sociedad que ha girado todo su sentido a la técnica. Realmente, la vida como proyecto es pre-técnica, incluso precientífica, porque parte del deseo original de bienestar. Pero aquí nos queda la duda de si en realidad la técnica trae bienestar.

Parece que al menos en algunos casos ocurre lo contrario. Hay que ver este asunto inmediatamente.

3.5 Las consecuencias negativas de la técnica y sus límites

Uno de los problemas más radicales respecto de la técnica no es su existencia ni sus avances, sino propiamente que haya adquirido una autonomía frente al hombre. El sentido de la técnica se ha perdido en el desarrollo de sí misma y por sí misma, lo que la hace girar sin rumbo. Más bien, su propio desarrollo ha rebasado la capacidad humana para controlarla e incluso para comprenderla.

La separación entre la técnica y la vida sólo puede dar como resultado una cosa diferente a la existencia humana. Sin esta como proyecto, la inteligencia del yo se convierte en una función puramente mecánica y la técnica pierde orientación. La inteligencia al servicio de la vida, del proyecto vital, en realidad funciona al servicio de la imaginación y con ello se constituye como capacidad técnica. Pero es que en realidad Ortega ha sostenido que todo el pensamiento no es más que fantasía. Esta capacidad tiene un rasgo fundamental que se ha expresado en la historia a través de los inventos: la técnica rompe distancias. Esto es importante porque, al final de cuentas, se trata del sentido mismo de la humanidad mirado a trasluz de la técnica.

Algunos de los inventos esenciales, que incluso fundan una época, son: la pólvora, la imprenta, la brújula y el compás. Los cuatro unen al hombre con lo distante. Gracias a la pólvora, los cañones ponen en contacto inmediato a los enemigos; la brújula y el compás, acercan al hombre con el astro y los puntos

cardinales; la imprenta, al individuo aislado con la periferia infinita que es «la humanidad de posibles lectores». Pero ahora, la técnica está en otro estadio, que Ortega llama la «técnica del técnico». Para describir lo que pasa en este estadio es necesario comprender los dos anteriores.

Según Ortega, la evolución de la técnica consta de tres estadios: el primitivo, el artesanal y el propiamente técnico. Los actos técnicos en el primero son prácticamente escasos, esto significa que el hombre primitivo guarda algunas características de sobrevivencia semejantes al animal. Cuando se dan los actos técnicos es por azar, aunque se presentan como acciones de todos los miembros de la colectividad. Hay una amplitud de la técnica pero no hay una conciencia de esta capacidad de inventar, por ello no es algo previo y deliberado. De hecho, las técnicas primitivas tienen un halo mágico, de ahí la falta de conciencia de ella.

El segundo estadio se refiere a la técnica de la vieja Grecia, la Roma imperial y la Edad Media. En él, esta, no es aún la base de la «sustentación», sino lo natural. Pero, a diferencia de la primitiva, los actos técnicos son mayores y más complicados, lo que hace que no toda la comunidad los ejerza. Sólo algunos pueden hacer técnica, que en ese momento son los artesanos. Esto permite que la técnica se haga un hecho consciente, como algo especial y aparte de la vida común. Sin embargo, el artesano no es consciente del invento, porque se adentra, para aprenderla, en el ámbito de la tradición. Es la época de los maestros y los aprendices donde las técnicas ya están elaboradas y permanecen con poca variabilidad. En esta normatividad de la tradición, el artesano está vuelto al pasado, a su reproducción, y no a posibles novedades. Las únicas variaciones

surgidas aparecen como variaciones de estilo. Por lo mismo, el resultado es la aparición de instrumentos, pero no de máquinas.

El tercer estadio aparece precisamente con las máquinas, específicamente, según Ortega, con «el telar de Robert» que apareció en 1825. Le llamó *self-factor*, porque actuaba por sí misma. La técnica, hasta entonces ligada a la manipulación y la maniobra, se convierte en fabricación. En este estadio ya no podemos hablar propiamente de artesano que es la unión del técnico y del obrero. En el tercer estadio aparece ya propiamente el técnico. La disociación de lo que conjuntaba el artesano se da porque ya hay una conciencia plena de la técnica. Es en este momento en que surge el problema de la técnica, ya que “al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado” (Ortega 1977, p. 83).

Pero, ¿no es esto lo que caracteriza ya no al estadio técnico, sino lo que hoy consideramos como tecnología? Esto es lo que a nuestro parecer todavía resuena de las enseñanzas de Ortega. Se da cuenta que el desarrollo de la técnica ha llegado al momento en que ya no se asume como una facultad de todo ser humano para concretar su ser, sino que se confunde con sus logros y así permite una independencia que se despega del sentido vital: «Por eso en estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos» (Ortega 1977, p. 84).

Entender que el hombre es técnico y ver que la actualidad técnica es la más vacía de la historia no es propiamente una contradicción como parece. Por eso Ortega hace mucho énfasis en que la técnica es propiamente una capacidad del ser humano y no una destreza de ciertos hombres en especial. Si el ave lleva consigo como más propio el volar o el toro el cornear, el hombre lleva el tecnificar. El problema es que la técnica se ha asumido últimamente como algo propio de los técnicos e independientemente de las vidas particulares de cada yo. Por otro lado, se ha confundido esta facultad propiamente humana con sus resultados maquinales. Todo ello la ha alejado de esta primera idea en la que va unida a la vida como proyecto de bienestar, por eso se proyecta y fomenta la vacuidad.

En ese sentido, Ortega no es inocente. Si la técnica tiene el objetivo original de provocar el bienestar, no se puede creer que haya posibilidad de un retroceso tal que no importe que millones de personas estén acomodadas en ella. Ortega pone el ejemplo de millones de personas que actualmente viven, gracias a la técnica, en espacios en que antes malvivirían menos personas. Pensemos en los edificios y espacios que han sido dispuestos para una cantidad mayor de personas que la que cabría en una choza; incluso, pensemos en la diferencia de comodidades. El regreso total es imposible, en ello les iría la vida a millones de personas.

Hay una conciencia clara en nuestro autor de que estamos ya en la técnica, que es algo irremediable, y que el hombre actual no puede elegir entre vivir en la naturaleza sin intervención de la técnica o permanecer en lo que se ha creado por ésta. El problema se plantea en otro sentido:

...como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica, que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste (Ortega 1977, p. 86).

Lo que Ortega quiere explicar es que la técnica y el mundo creado por ella se hace tan natural, que se pierde la base y sentido de su creación se pierde la conciencia de la técnica y de sus condiciones en que ésta se produce (por ejemplo, las morales). Pero lo mismo ocurre en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl al reclamar el olvido del mundo de la vida por parte de la ciencia (cfr. Husserl 2009). De ahí que ocurra un fenómeno muy particular: el hombre técnico se convierte en un hombre primitivo, en el sentido de que es inconsciente de lo que está viviendo. Por eso era importante describir los estadios de la técnica.

Un rasgo social de este fenómeno es la suplantación que desde hace tiempo viene haciendo la máquina. Es tan radical que ahora ya no se puede decir que la máquina ayuda al hombre, pero sí, que el hombre ayuda a la máquina. Esto no sería problemático si no fuera porque fomenta la confusión que hemos descrito y funda una dependencia del hombre hacia la máquina, deformando el sentido primordial de ésta. Y, según lo que hemos analizado, vivir para las diversas expresiones técnicas, para sus máquinas, es prácticamente no vivir. Esto es lo que pone en escena aquello que Ortega llama tecnicismo, para no confundir la originalidad de la técnica. Nuestra experiencia del mundo actual se caracteriza por la manera de asumir a la técnica como tecnicismo.

Con lo anterior, Ortega se apega a la crítica del exceso de técnica pero se desliga de su más severo crítico: Heidegger. Incluso en la conferencia «El mito del hombre allende la técnica», Ortega expone una tesis que va directamente contra la que expone el pensador alemán frente a la técnica. El mismo nombre de la conferencia ya indica el camino. Lo que el filósofo español defiende es que el hombre no pertenece a este mundo espontáneo y originario. No se acomoda a él, como parece creer Heidegger. El hombre transforma la naturaleza porque no está en ella tranquilamente como los animales o las plantas. Ese mundo originario que se identifica con el mundo natural simplemente no es el mundo humano.

El hombre es por esencia elector: tiene que elegir, seleccionar, escoger lo que tiene que hacer de él. Tiene que hacerse libre, y éste es uno de sus más grandes privilegios, pero también una de sus más grandes dificultades. Hay una victoria de la técnica sobre la naturaleza o mundo originario, porque ha creado un mundo nuevo para nosotros, «porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado» (Ortega 1965-2, p. 621). Por eso no lo podemos habitar nada más así, sin técnica, como supone Heidegger. Tenemos que modificarlo, transformarlo y hacerlo habitable.

Heidegger, expone un problema que Ortega identifica como propio de los alemanes: su «aldeanismo». Los alemanes creen vivir en un mundo reducido con objetos concretos y habituales para ellos, de sobra sabidos. Esto lo nota Ortega incluso en la forma de escribir. Así lo describe dos años después del famoso coloquio de 1951:

Heidegger, que es genial, padece de manía de profundidades. Porque la filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Husserl, en un famoso artículo de 1911, dijo que considera una imperfección de la filosofía lo que en ella se había siempre alabado, a saber: la profundidad. Trátase en ella precisamente de hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos «claros y distintos», como Descartes decía. Que no seamos ya cartesianos, no hace variar este destino (Ortega 1951, p. 117-118).

Ortega reconoce que todo esto influye para que Heidegger afirme lo contrario a su tesis sobre la técnica: que lo radical y primario es habitar (*wohnen*), y no precisamente lo que hace la técnica, que es construir (*bauen*).

Para Heidegger, el habitar preexiste al construir porque el hombre ya habita, es decir, ya está en el universo, en la tierra. También el habitar lo identifica con el pensar, meditar (*dichten*). Por lo tanto, si lo que pregona Heidegger es una anteposición del pensar, en realidad está proponiendo habitar. Pero en la posición heideggeriana hay un punto clave que Ortega ataca radicalmente. La anterioridad del habitar que deriva Heidegger supone que se puede hacer vida antes de los actos técnicos y que, por lo tanto, al igual que los animales y plantas, el hombre puede vivir en la naturaleza sin necesidad de hacer algo más sobre ella. De acuerdo con lo que hemos visto, Heidegger estaría confundiendo el estar, (el simple existir), con el bienestar, porque: «originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita –*wohnt*– en ella» (1951, p. 127). Si esto fuera así, si el hombre simplemente habitara, se encontraría en un lugar específico del mundo (hábitat), como las llamadas especies endémicas; pero en realidad el hombre vive

por todo el planeta. Esto precisamente porque carece de un espacio que sin más pueda habitar.

La naturaleza en la que se está, en la que simplemente se habita, no es lugar para el hombre, por eso construye (*baut*). Si ese espacio tal como le aparece le fuera propio, su comportamiento sería tan pasivo como el de los animales. En ese sentido es que Ortega recalca que el hombre no está previsto en la Tierra, no pertenece a ella como el animal. Por eso es que su existencia, que no su puro estar, va de la mano de la técnica y es un mito que el hombre se pueda dar sin ella: «Sólo la técnica, sólo el construir –*bauen*– asimila el espacio al hombre, lo humaniza» (1951, p. 129).

Para terminar este capítulo vamos a retomar dos problemas fundamentales de la filosofía de Ortega que pueden ayudarnos a pensar la importancia de la técnica y las sociedades del conocimiento. Se trata de los temas de la cultura y de la realidad virtual.

3.6 Ortega y las sociedades del conocimiento

La pregunta que nos sale al encuentro al final de este capítulo es la siguiente: ¿cuáles son las aportaciones de Ortega a las sociedades del conocimiento y en qué sentido es el raciovitalismo un sustento teórico para ellas? Este es el problema que nos ha orientado desde el principio y es momento de mostrar algunas ideas.

La filosofía de Ortega, esto es el raciovitalismo es fundamental dentro del contexto de las sociedades del conocimiento, porque desde ella se asume que

cada uno de los seres humanos es importante, y no por mero romanticismo, sino por la responsabilidad que conlleva su existencia: dar cuenta del lugar que habita. En ese sentido, cabe acudir a la metáfora del sujeto como espejo de la realidad, es decir, como aquel que tiene la capacidad de reflejarla, «aunque siempre desde un lugar determinado y a partir de una estructura determinada» (Ferrater 1973, p. 60).

Porque la realidad y la vida como problema son temporales. En «Adán en el paraíso», Ortega se refiere al hombre como problema: «el hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuando hace sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema» (Ortega 1966-3, p. 478). Pero ¿cuál es ese problema interesante? Ortega responde: el hombre es el problema de la vida, y por si esto no quedara claro, recurre al mito de Adán en el Paraíso, en el cual es Adán quien simboliza la vida. Esto lo describe Ortega como problema humano, mas no así la vida de los vegetales, animales o cosas, porque aunque ellas son partes de la vida, no logran establecerse como lo hace lo humano. Para el hombre, el mundo es un mundo humano, el mundo de la cultura y de la técnica, es más, es el mundo histórico. En él, las cosas tienen sentido. El hombre está frente a ellas o junto a ellas, coexiste con ellas y las conoce.

Para las ciencias naturales, según Ortega, el significado de la palabra vida se reduce a la comprobación y generalización del conocimiento, pero esto no incluye lo humano. Esta crítica aparece en *La pedagogía social como programa político*, conferencia en donde Ortega reclama que el individuo no puede reducirse

a una escala biológica; el hombre no puede ser sólo un animal biológico, «puesto que es él quien construye la escala entera» (Ortega 1966-4, p. 511). A partir de esta responsabilidad es que toma importancia la cultura, porque en ella se manifiesta esta posibilidad propiamente humana, ya afianzada epistemológicamente, de con-vivir, esto es, vivir *con* alguien y con algo. El ejercicio de la razón, es decir, el proceso de conceptualización tiene su desembocadura en la cultura, donde toma su valor real la vida. Es en la cultura donde cobra sentido el problema del conocimiento y donde cobra validez la dimensión humanista de las sociedades del conocimiento. En el ensayo “La vida alrededor” Ortega apuntó que:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas (Ortega 1999, p. 8)

Así, pues, la cultura es el único espacio de convivencia humana, por eso Ortega hará hincapié en ella como un tema central en sus reflexiones. Se trata del ordenamiento, a través de la razón, de todas las impresiones primarias de los seres humanos, y en ese sentido la cultura manifiesta su humanidad. Sin embargo, la cultura pierde su valor cuando de ella se hace una morada inquebrantable, inmutable. La estabilización de la cultura es su petrificación, y la cultura petrificada refiere al momento en que el individuo comienza a abandonarse a sí mismo como centro dinámico, es decir, como creador. Por ello Ortega afirma:

Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándose más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante (i-lógico). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas (Ortega 1999, p. 9).

La cultura es, pues, el espacio de la razón, pero recordemos que razón sólo es aceptable cuando está entregada a lo vital, cuando nos lleva a la plenitud de la vida, esto es, cuando las ideas están al servicio de la vida y no la vida al servicio de las ideas. Pero lo mismo vale para la técnica: esta ha de estar al servicio de la vida, del bienestar del hombre y no al revés, el hombre al servicio de la técnica.

De otra manera volvemos a separarla y le permitimos la creación de esos espacios de vida ideal que están sobre nosotros como individuos, insuperables. La advertencia de Ortega radica en recordar, constantemente, que la razón por sí sola, es decir, la razón pura crea fantasmas y criaturas violentas. El trabajo que asume Ortega y al que nos invita siempre es recobrar nuestra circunstancia, sin perdernos en ella pero también sin perderla. Se trata del justo medio entre las tendencias racionalista, que llevan a la civilización refinada y abstracta, y relativista, que mantiene como primordial la vitalidad primitiva. La superación de estas dos tendencias consiste en su integración.

Al igual que Husserl, Ortega se las verá con el objetivismo y con el realismo. De ellos enfrentará el tema de la verdad, la cual no consistirá en algo atemporal o, se diría, «no circunstancial». La realidad y su verdad no pueden estar ajenas de la perspectiva vital en la que cada uno de nosotros estamos, sino que precisamente parten de ahí, de la circunstancia. Esto va contra la idea positivista

de que todo conocimiento parte necesariamente de la realidad de las cosas que se impone al sujeto sin que este aporte algo a tal efecto. Por otra parte, ¿cómo evita el relativismo Ortega, si ha afirmado la importancia y necesidad de la perspectiva vital, es decir, circunstancial del sujeto que percibe?

La respuesta está encaminada a la idea de la «complementariedad de las perspectivas». Esta complementariedad será justo el punto de partida para un posible exhorto a todos los hombres que forman una cultura, pues acarrea una responsabilidad muy grande el que cada quien tenga que dar cuenta de su lugar, de sus circunstancias, de tal manera que la unión de todas logre la descripción total de la realidad tal y como se presenta: como una multitud de perspectivas individuales. Esta comunión de perspectivas es lo que brinda objetividad al conocimiento de las cosas. Ahora bien, justo porque cada ser humano es un punto de vista sobre el Universo, y por tanto tiene acceso a una parte de la realidad a la que no tiene acceso nadie más, el perspectivismo orteguiano viene a aportar un visión del hombre fundamental dentro de las sociedades del conocimiento, ya que el hombre es un ser que conoce.

El conocimiento, sostiene Ortega, nos pone en contacto con las cosas (San Martín 2012, p. 182). Y esta es la tesis que hay que llevar a las sociedades del conocimiento. Sobre todo, dejar de dar por hecho que el conocimiento es un asunto dado sin más. Ortega muestra que este es, en sentido estricto, el darse de las cosas tal y como ellas son. Y que el modo de darse de las cosas es la intuición, no la sensación. Porque en la sensación, que es un conocimiento empírico, se da únicamente la cosa sensible, material. Pero además, las cosas se

me dan siempre por partes. ¿En qué momento se nos dan las cosas ellas mismas en la experiencia sensible? En ningún momento, dirá Ortega. Porque la experiencia sensible lo más que puede ofrecernos es un conocimiento parcial, individual, de las cosas.

En cambio la intuición, es un acto en el que las cosas se dan ellas mismas de manera unitaria. Además, lo que podemos rescatar de la teoría de Ortega es justamente la tesis que afirma que la realidad es virtual, que detrás de lo patente, esto es de lo que se nos da en la experiencia sensible, está lo latente, aquello que la experiencia sensible no nos puede dar. Lo latente late detrás de lo patente. Estas cosas, que Ortega llama realidad virtual, sólo existen en virtud del sujeto, afirma San Martín (1998, p. 69). Justamente, Ortega sostiene que detrás de lo patente, “se anuncia lo que en absoluto es patente, la estructura interior de las cosas, su profundidad, su tamaño, etc.”

Así pues, entre la ciencia y el conocimiento Ortega identifica algunas diferencias importantes. Por ejemplo, señala que sólo en la técnica se produce una modificación efectiva en el mundo entorno o circunstancia. Parece así que la técnica tiene mayor efectividad, al menos desde un punto de vista pragmático, porque resuelve de modo inmediato el problema de la vida y la realización de un proyecto de vida; pero Ortega apuesta por la superioridad del conocimiento frente a la técnica, ya que en el conocimiento – que podemos identificar con la propia filosofía – el hombre alcanza su mayor liberación y salvación (Cfr. Martínez, 2012).

Así, pues, a través del fenómeno de la técnica podemos comprender la relación que guarda el hombre con el mundo que lo rodea. Se trata de una

relación esencial, porque la técnica deriva de una serie de necesidades que el hombre tiene que satisfacer. Pero se trata de una actividad específicamente humana, cuya mayor condición de posibilidad radica en el hecho de que sólo el ser humano puede renunciar temporalmente a sus instintos.

CONCLUSIONES

El objetivo de nuestra investigación ha sido mostrar la actualidad de la filosofía de Ortega a través de la tesis que sostiene que el raciovitalismo puede dar un sustento humanista a las sociedades del conocimiento. Así, para poder confirmar esta tesis, hemos tenido que abordar la idea de la filosofía en Ortega, porque en ella está contenida la teoría del conocimiento además de otros elementos de vital importancia que vamos a mencionar más adelante. También nos introducimos en las relaciones estrechas que existen entre la fenomenología y el raciovitalismo; nuevas dimensiones del conocimiento han salido a relucir conforme fuimos adentrándonos en el problema. Y terminamos analizando el contexto de las sociedades del conocimiento para introducir el problema del conocimiento de Ortega de la mano del estudio de la técnica. Pues bien, para concluir esta investigación y mostrar los elementos que sostienen nuestra tesis de inicio, vamos a recuperar los resultados a los que hemos llegado en el trayecto.

1. La filosofía de Ortega, como filosofía beligerante, se enfrentó a una profunda crisis histórica efectiva en su tiempo, pero esta crisis, podemos decirlo, aún persiste en nuestros días. No está demás señalar esta línea de trabajo que ya anunciábamos en la introducción y que hemos expuesto en el tercer capítulo sobre todo. Porque allí es donde hay que aterrizar la propuesta de Ortega. Claro está que la crisis de la que hablaba el filósofo español no es la misma crisis actual,

pero sí es al menos la consecuencia de que Ortega denunciaba en su época. Así, su propuesta nos permite interpretar que la crisis del presente consiste en una profunda desorientación. Este sentido es el que hay que desentrañar de nuestro tiempo, porque podemos vivir atrapados en el pasado, ciertamente, tratando de resolver problemas que no le corresponden a nuestra generación, pero ello no es propiamente lo que nos corresponde. Ortega nos exige encarar la crisis, porque ella implica un “cambio intenso y hondo” de las creencias básicas en que se vive. Nosotros asumimos esta filosofía raciovitalista desde el contexto de la sociedad de la información y hacemos frente a una circunstancia determinada que es la nuestra.

Así, uno de los aportes de nuestra investigación es haber mostrado que la filosofía “es un saber sustantivo”, absolutamente autónomo respecto de la ciencia y la técnica científica. Ortega, como muchos otros, sabe que la filosofía puesta en comparación con la ciencia empírica, frente a la técnica y la tecnología, aparece como un actividad unútil. La filosofía, suele decirse en todas partes, no sirve para nada. Pero esta es justamente la opinión que Ortega atribuye a la masa, al hombre medio que se ha apoderado de todas las esferas de la vida social. Lo más grave es que a juicio de Ortega este hombre medio, este hombre masa, que es un peligro para la humanidad, está representado mayormente por el hombre científico. Es lo más normal de nuestro mundo que depositemos nuestra confianza en la ciencia, que pensemos que la tecnología nos lleva a una vida mejor, más práctica y más fácil. Pero esto sólo es apariencia. ¿Dónde está el peligro?

A nuestro juicio, en el olvido del mundo de la vida espontánea, lo que nos lleva a reconocer la validez de las críticas de Ortega. En *La rebelión de las masas*, donde se concentran unas de las críticas más fuertes a la ciencia, al hombre masa y a la civilización, Ortega llega a decir que al hombre masa pasa por alto que la civilización, y dentro de ella la ciencia y la técnica científica –que es propiamente la técnica que Ortega critica– ni es espontánea ni primigenia como la Naturaleza, sino que es una realidad sobrepuesta, una sobrenaturaleza, una creación humana, un artificio (Ortega 1998, p. 135).

Ese olvido convierte a este hombre medio que ya veía venir Hegel, que anticipó Comte, que anuncia Benjamin, en un hombre primitivo. Ve la ciencia y la técnica con naturalidad, es decir, como algo de orden natural, como algo que siempre ha estado allí. Así, cuanto más avanza la civilización, entre más descubrimientos científicos y mayor tecnología y más saberes, surge con ello nuevos problemas; la realidad se torna cada vez más compleja (Ortega 1998, p. 136). Pero aquí está el retroceso. A este tipo de hombre, que viene del siglo XIX, que se desarrolla y configura en el siglo XX y que ahora persiste detrás de las sociedades del conocimiento, es un hombre al que no le importan ni le interesan “los valores fundamentales de la cultura, no se hace solidario de ellos, no está dispuesto a ponerse en su servicio” (1998, p. 136). Como anticipábamos al inicio del primer capítulo se trata del problema de la cultura.

Frente a esta situación aparece la filosofía como un saber *autónomo*, porque guiada por la razón, se ocupa de las cosas que hay, de la realidad inmediata, prescindiendo de toda hipótesis, criticando cualquier teoría, por tanto,

llevando a cabo el desasimiento de las tesis que parecen evidentes en la vida espontánea para llegar a las evidencias primarias; pero es un saber que se ocupa de todo cuanto hay, “de la totalidad de los objetos” que conforman el universo. Por ello, como *autonomía* y *pantonomía*, la filosofía es un saber radical que se da a la tarea de pensar “la realidad radical”. Entonces, la filosofía pensada radicalmente es una meditación sobre nuestra vida –que es la realidad radical– porque “vivir es el modo de ser radical”, es el marco “dentro del cual se manifiesta cualquier realidad y su sentido”. Por ello afirma en *La rebelión de las masas* que, contrario a la ciencia y la técnica, “La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa” (1998, p. 134). En otras palabras, la riqueza de la filosofía está justamente en que no está al alcance de las masas, de la mayoría, del hombre medio o, lo que es lo mismo, del hombre-masa. Es un asunto de las minorías.

2. Pero para que la filosofía alcance su objeto en evidencias primarias, tiene que desasirse primero de las tesis de la vida cotidiana, que es precisamente la vida tecno-científica que nos rodea. En este sentido, hemos mostrado que Ortega sigue los pasos de la fenomenología al practicar ese *desasimiento* en el mismo sentido en que Husserl habla de la *epoché*. La filosofía es un abandono temporal de la vida natural, es un movimiento que lleva la vida a lo que en sentido estricto no es ella (San Martín 2012, p. 120). Y por esta razón, la filosofía es una forma de no vivir, una manera de desvivir, pero, claro está, se trata de una desvivir virtual, no real, porque el mundo espontáneo sigue ejecutándose durante el desasimiento.

Esto no es un contrasentido, ni está de más decirlo. La importancia de la filosofía está precisamente en el giro radical de la mirada que le imprime a la realidad. No podemos criticar a la ciencia ni a nosotros mismos si antes no planteamos la posibilidad de que algo ande mal. Hay que dudar de todo, porque una reflexión sobre la ciencia desde la ciencia no podría generar resultados confiables. Hay que salir del rumbo normal de la vida para entrar en otra dimensión. Sólo así es posible darse cuenta de que, si bien “Se vive con la técnica, pero no *de* la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado inútil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas” (Ortega 1998, p. 133).

Pues bien, esta manera de detenerse a mirar las cosas, que no es otra tarea que la que lleva a cabo el *espectador* en su *circunstancia*, es uno más de los aportes de Ortega no sólo a la filosofía actual, porque, en nuestra opinión, es el proceder que debería llevar a cabo todo espectador en cualquier disciplina y ante cualquier problema de la vida cotidiana, incluso el hombre de ciencia. En realidad, se trata de un proceder que consiste en ser sinceros con las cosas mismas, atendiendo lo dado en la experiencia. Nosotros creemos firmemente que esta forma de abordar los problemas de la filosofía, podría llevarse a otras disciplinas como la pedagogía, el derecho, la historia y la sociología para analizar los fenómenos correspondientes a estas áreas del saber.

3. Así pues, tanto en Ortega como en Husserl encontramos una reivindicación del concepto de experiencia. Se trata de una ampliación del concepto bajo el cual no se entiende la experiencia únicamente como lo dado en las sensaciones. Las

cosas son más que eso y el espectador ha de estar atento a su realidad para desentrañar su sentido. Pensar es “reflejar el mundo de las cosas” y ello implica “acomodarse a ellas de uno u otro modo”. Porque el hombre vive en el mundo, en *coexistencia* con las cosas, ocupado en ellas, salvándose en ellas. De este modo, Ortega nos enseña que el vivir es un vivir siempre en circunstancia, y esta circunstancia es un elemento constitutivo del mundo vital.

4. Siguiendo el planteamiento de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas I* de Edmund Husserl, Ortega hace suyo el llamado “a las cosas mismas” y hace frente con ello tanto a la escuela de Marburgo, como al racionalismo y al relativismo. En apego a las cosas, Ortega propone una *filosofía integradora*, porque al superar aquellas posturas filosóficas, no las desecha sino que las integra en el nuevo esquema de la razón vital. En consecuencia, Ortega es un crítico de la modernidad al pretender superar la racionalidad cartesiana, asumiéndola como una “desvitalización de la vida en los detalles del vivir” espontáneo.

Esta exigencia de ir a las cosas mismas que Ortega asume responsablemente desde la fenomenología, es uno más de los aportes al quehacer filosófico y científico actual. Es un llamado vigente que podemos llevar a las sociedades del conocimiento y a los análisis de las dimensiones de la vida humana, tanto individual como social, ya que en gran medida el espacio vital de cada ser humano está conformado por la dimensión social y cultural: las costumbres, la lengua, las estructuras jurídicas y económicas, y todo aquello que ha construido para sobrevivir y desarrollar su humanidad.

5. El descubrimiento de la vida como realidad radical, como el dato primero del Universo, es una de las líneas de investigación que podemos recuperar de Ortega –y de la fenomenología de Husserl– para pensar el problema de la crisis de las ciencias y la sobre explotación de los recursos naturales en la sociedad actual. Pero, ¿quién puede pensar en la crisis de las ciencias cuando por todos lados se percibe el logro de sus objetivos, su utilidad y beneficios para la vida? Es curioso que Ortega haya hablado de la crisis al hablar de la especialización. Pero, ¿por qué la especialización que es por esencia necesaria en nuestros días representaba para Ortega un peligro? La especialización científica es una barbarie (Ortega 1998, p. 145), y el hombre de ciencia es para Ortega el prototipo del hombre masa, el hombre que domina la vida pública, política y no política. La especialización, en efecto, hace que el hombre de ciencia se constriña, se recluya sobre “un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho” (1998, p. 146).

¿Dónde está el problema? Para nosotros es obvio que la especialización es necesaria. Vivimos en una época de desarrollo, de crecimiento exponencial de saberes cada vez más complejos y difíciles de abarcar. La especialización es necesaria, decimos, lo exige nuestro tiempo. Pero Ortega piensa que la especialización reduce la órbita de trabajo, y también la realidad, y en esta reducción, que es un empobrecimiento, se va “perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea” (Ortega 1998, p. 146).

Hay que pensar en la importancia que tiene el mundo de la vida (*Lebneswelt*) o el mundo espontáneo, porque esta expresión connota aquellos componentes de la realidad cotidiana donde se desarrolla la vida personal y social “con los que todo hombre cuenta antes de habérselas, incluso, con la actividad científica” (Gómez-Heras 1989, p. 343). Así, “...el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*” (Ortega 1961, p. 75). Pero este mundo natural en sentido auténtico, es el que ha quedado opacado por la ciencia y la técnica científica. El hombre masa ignora la importancia del mundo espontáneo y lo sustituye por la técnica científica. La técnica, cuya función principal es humanizar, llega a deshumanizar al hombre, llega a convertirlo en un hombre primitivo. El hombre masa es el que se comporta sin cualificación, es decir, no posee cualidades personales y se comporta como hombre masa en todas las esferas de la vida (Ortega 1998, p. 147).

Justamente el mundo espontáneo al que pretende regresar Ortega, precisamente porque es el mundo inmediato en el que se desenvuelve el sujeto en relación pragmática con su entorno social y cultural, engloba esta relación inseparable y fundamental de la *coexistencia* entre el yo y su circunstancia. Es el mundo donde parece que es posible restablecer las relaciones del hombre con todas las dimensiones de la vida, desde la cultura, pasando por la ciencia, el arte y, como hemos visto, la técnica como fenómeno humanizante. Y esto es actual, es un problema que vivimos y al que, en nuestra opinión, el raciovitalismo de Ortega es una vía de solución, pero claro está, desde nuestro presente y no desde el contexto de Ortega. Lo cual implica, por supuesto, un cambio radical en la forma

de vivir. Dejar de vivir como hombre masa para ser crítico de sí mismo y pasar a ser un hombre nuevo.

La vida como realidad radical es, por esencia, precientífica, preteórica, prerreflexiva y es el suelo a partir del cual toda actividad humana ha de encontrar sentido y finalidad, porque, ¿de qué nos serviría el desarrollo de la ciencia y los avances científicos y tecnológicos más sobresalientes, si en el fondo van en contra del mundo de la vida? Esta pregunta nos lleva a pensar en la ética, de manera necesaria, porque nos hemos quedado sin moral. “No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente a la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna” (Ortega 1998, p. 186). Así, detrás de la técnica y de la ciencia, ha de esperarse una actitud ética de las comunidades científicas ante los avances de sus áreas de conocimiento. Pero ello mismo lo enfatiza Ortega al hablar del destino ético de la vida, porque “la vida es por sí ética” y por tanto: “la norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida”. Así, cabe preguntarnos, ¿cuál es el lugar de la ética dentro de la sociedad de la información?, ¿qué postura ética debemos asumir ante el desarrollo de la ciencia y la tecnología?

6. Defendemos que la teoría del conocimiento y el método de las series dialécticas es otra aportación importante de Ortega a la filosofía que proponemos a las sociedades del conocimiento. Porque partiendo de la evidencia de la coexistencia del yo con el mundo, Ortega sostiene que el modo de darse la realidad al sujeto, es a partir de un punto de vista o una perspectiva que resulta fundamental para la construcción del conocimiento. En efecto, el conocimiento no

puede basarse en las impresiones, porque ellas son fugaces y cambiantes; Ortega propone un concepto de conocimiento capaz de universalizar sin perder de vista lo que él llama “la carne de las cosas”, su concreta presencia en el mundo.

Para ello, el método de las series dialécticas viene a ser de gran ayuda, porque la perspectiva es el modo como las cosas llegan a la experiencia, y en cada caso lo que tenemos de la cosa sólo es un escorzo, una cara de ella. El método de Jericó o método dialéctico, nos permite acercarnos a las cosas en series de aproximación para unificar las perspectivas y tener una visión cada vez más completa de las cosas.

Aquí mismo Ortega desarrolla una teoría de la *realidad virtual* que es pertinente al quehacer epistemológico de nuestros tiempos, para las sociedades de la información y la comunicación y para el quehacer científico y no-científico, porque es la forma espontánea de conocer la realidad. Sostiene que el “concepto” que nos formamos de las cosas es virtual, porque lo que percibimos a través de los sentidos son impresiones que nos dan solamente la *superficie* de las cosas, esto es lo que Ortega llama lo “patente”.

En cambio, la realidad contiene correlativamente una dimensión de profundidad que no nos es dada en las impresiones, sino que es *virtual*. Es lo latente, dice Ortega, que late tras lo patente y que en su desocultamiento (*alétheia*) nos muestra el sentido de las cosas. En otras palabras, y esto es lo que proponemos llevar a las sociedades del conocimiento, lo oculto de las cosas es la virtualidad de sentidos que está más allá de las impresiones. La verdad de las cosas se halla en este mostrarse.

7. Ahora bien, el contexto de las sociedades del conocimiento, esto es, el crecimiento de las tecnologías de la comunicación y la información (TIC) y el desarrollo de una nueva economía mundial fundada en la circulación potente de los conocimientos y los capitales, han dado soporte a la idea del tránsito hacia una sociedad mundial del conocimiento. En efecto, nos enfrentamos a una economía que se sustenta no en la producción de objetos o cosas, sino aceleradamente en la producción de ideas, intangibles... que funcionan como bienes públicos, no excluibles” (Lamo 2003, p. 300). Además: “la ciencia genera mayor productividad y nuevos productos, economía, y esta invierte en ciencia. La economía produce conocimientos, y viceversa, el conocimiento es la función y la riqueza de las empresas no es otra que generar nuevos conocimientos” (Lamo 2003, pp. 300-301. Pero pensamos que las cuestiones más importantes para la realización de este proyecto de sociedad ya no sólo necesitan de las nuevas oportunidades y sistemas tecnológicos, sino de un enfoque humanista –ético-filosófico– que les dé sustento, a la vez que les impone límites y normativas específicas para su desarrollo. Este sustento es justamente lo que nosotros encontramos en el raciovitalismo de Ortega y a partir del cual proponemos su integración en las sociedades del conocimiento pasando por el análisis de la técnica como fenómeno humanizante.

En efecto, Ortega pudo percatarse en su tiempo que la técnica contemporánea, es decir, la técnica científica, nació de la conjunción entre la ciencia experimental y el capitalismo (Ortega 1998, p. 145). Esta conjunción fue el que dio origen a este nuevo mundo que hoy denominamos “sociedades del

conocimiento”. Es la creación de un nuevo escenario para la existencia del hombre (1998, p. 119). Para Ortega eran tres los principios que hicieron posible este nuevo mundo y este nuevo hombre-masa: 1. La democracia liberal; 2. La experimentación científica y 3. El industrialismo. Y dijo: “los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica” (Ortega 1998, p. 119). Y hora “es preciso hacerse cargo de sus inexorables consecuencias” (1998, p. 119).

Ante esta nueva circunstancia, ¿qué podemos recuperar de la filosofía de Ortega para las sociedades del conocimiento? Además de las cuestiones que ya hemos apuntado arriba, hay que decir que el raciovitalismo propone una idea de razón al servicio de la vida, esta vida que es la realidad radical a partir de la cual cobra sentido todas las demás realidades, que no son más que dimensiones de esta realidad última. Pero propone al mismo tiempo atender la realidad inmediata en la que se desarrolla la vida humana a partir de su relación con la cosas, con los otros, porque el mundo y los otros forman parte constitutiva fundamental de la circunstancia –en este caso nuestra circunstancia tecnológica actual. En este sentido, el llamado de Ortega a salvar la circunstancia, involucra también a los otros seres humanos, a los animales y la naturaleza.

Así, el raciovitalismo viene a darnos un sustento humanista para enfrentar la realidad en que vivimos, viene a ser un sustento para la vida y, al ser así, no puede menos que dar un fundamento humanista a la ciencia y a la técnica. Ahora bien, se trata de un humanismo que es necesario porque viene exigido por la propia actividad científica y tecnológica. Este humanismo es aquel que salvaguarda la vida humana y que pone a su servicio el progreso de la ciencia y la

tecnología y no al revés. Pero, ¿qué significa ser humanistas hoy? Dada nuestra argumentación hay que decir que el humanismo consiste, como ya lo indicamos en el desarrollo del trabajo y en la introducción, en poner al hombre en el centro de la reflexión; más aún, el humanismo es una propuesta que exige que cada hombre llegue a ser verdaderamente humano. Pero ello, como puede anticiparse, consiste en una tarea nada fácil, porque implica ir en contra de la opinión pública, dejar de ser hombre masa.

Ferrater Mora tiene razón cuando dice que Ortega pone en el centro de su filosofía al hombre (Ferrater 1956), pero ¿a qué hombre se refiere Ortega? ¿Al hombre de ciencia? ¿Al hombre común? ¿A cuál?

Ortega se refiere al hombre noble. El humanismo consiste en un primer momento en no ser un hombre vulgar, un hombre-masa, impersonal e individualista, sino en llegar a ser un hombre noble –lo que es lo mismo que ser persona. Pero, ¿quién es noble? Noble es el hombre excelente, el hombre selecto que “está constituido por una íntima necesidad de apelar a sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone” (Ortega 1998, p. 123).

Se trata del humanismo del hombre que lleva su vida “como disciplina –la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos” (Ortega 1998, p. 123). La nobleza no es un don o un atributo del hombre por su raza o por su posición social: es una conquista y, por ello mismo, una cualidad. “Para mí –sostiene Ortega–, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es a lo que se

propone como deber y exigencia” (1998, p. 124). Así pues, la vida noble que es por esencia dinámica, queda contrapuesta a la vida vulgar que es inerte. El hombre masa es inerte, porque no se supera a sí mismo, su comportamiento no posee un elemento vital elevado, fundado en valores trascendentes.

8. En nuestro seguimiento al análisis que hace Ortega sobre el fenómeno de la técnica, hemos mostrado que se trata de un fenómeno humano esencial, imprescindible para la vida. En primer lugar, porque la técnica permite que el hombre sobreviva en el medio ambiente, un medio ambiente que le resulta hostil y extraño y que representa un espacio problemático. Esto es precisamente lo que hacen los animales: adaptarse al medio en que viven, de tal forma que si no lo hacen no sobreviven. Pero, entonces, ¿en qué sentido podemos hablar de la técnica como fenómeno humanizante?

La respuesta está en el hecho de que, para sobrevivir, el hombre modifica y transforma la naturaleza; construye un espacio distinto. Ortega la llama sobrenaturaleza, porque este ya no es el medio natural en el que originariamente se halla el hombre. Ortega plantea que la técnica resulta de una reforma de la naturaleza, de una adaptación no del hombre a la naturaleza sino de la naturaleza al hombre. De esta manera, la técnica viene a representar una manifestación superior de la relación que tiene el ser humano con su entorno, una relación siempre mediata, porque la transforma para vivir bien, para su bienestar o felicidad. La técnica, al permitirle al hombre no esforzarse tanto en la realización de las actividades, le hace posible desentenderse de las necesidades naturales para dedicarse a las actividades que le dan sentido y razón de ser a su existencia,

esto es, hacen que su vida tenga un sentido y una orientación específicamente humana.

9. Desde el punto de vista de las sociedades del conocimiento, las reflexiones de Ortega sobre la técnica son importantes porque nos hacen darnos cuenta de la dimensión pragmática de la técnica que consiste precisamente en solucionar problemas inmediatos de la vida cotidiana. En este sentido, la técnica parece ser superior al conocimiento, pero ¿realmente lo es?

Ortega apuesta por una respuesta negativa. Porque ve que la técnica consiste en una transformación del mundo externo, de la circunstancia que podríamos llamar física; pero el conocimiento no se fundamenta en este modo de transformación. Al contrario, el conocimiento *crea mundo* pero en un sentido distinto de la técnica. En el conocimiento se trata de articular conceptualmente lo que se nos presenta inmediatamente, a través de las impresiones, como caos y enigma para darles coherencia y estabilidad. En último término, el objetivo del conocimiento busca la “adaptación de la razón a la realidad”.

10. El raciovitalismo nos lleva a pensar en la necesidad que tiene las sociedades del conocimiento de hablar de una interacción global desde la cual se reivindica el humanismo, ya que nada que involucre al hombre puede quedar fuera de las políticas económicas. Si bien el desarrollo de la economía crece aceleradamente y cada vez hay más descubrimientos científicos y tecnológicos, es preciso poner esos avances al servicio de la vida, esto es, en beneficio del bienestar y la felicidad del ser humano y no en detrimento de él. Sin duda, sigue siendo una de las preocupaciones principales del quehacer filosófico y científico

pensar los logros de la ciencia y la tecnología, pero también los riesgos y los peligros no de la ciencia como tal sino de su uso. Por ello el humanismo cobra sentido ante este panorama.

Así llegamos al final de esta investigación, mostrando los elementos teóricos que dan sustento a las sociedades del conocimiento desde el raciovitalismo de Ortega pasando por el análisis complejo, pero fundamental, del fenómeno de la técnica, de la que destacamos su dimensión humanizante. Cabe decir que nuestra tesis se sostiene con los elementos que hemos señalado hasta ahora. A su vez, proponemos una lectura de Ortega desde las sociedades del conocimiento y viceversa, la consideración de insertar la teoría del conocimiento de Ortega en las reflexiones sobre el conocimiento dentro de las sociedades del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Ortega:

ORTEGA Y GASSET, José, 1932, "Pidiendo un Goethe desde dentro", Revista de Occidente Tomo XXXVI, Madrid.

---, 1961, *Prólogo para alemanes*, Madrid, Taurus.

---, 1964-1, "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *Obras completas*, Tomo VI, Revista de Occidente, Madrid, pp. 247-264

---, 1964-2, "En el centenario de Hegel", en *Obras Completas*, Tomo V, Revista de Occidente, Madrid.

---, 1964-3, "Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia", en *Obras completas*, Tomo V, Revista de Occidente, Madrid.

---, 1965, "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", en *Obras Completas*, Tomo VIII, Revista de Occidente, Madrid, pp. 61-356.

---, 1965-2, "El mito del hombre allende la técnica", en *Obras completas*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid, pp. 617-624.

---, 1966, "La «filosofía de la historia de Hegel» y la historiología" en *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, Madrid, pp. 521-541.

- , 1966-2, "Sobre el concepto de sensación", en *Obras completas*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, pp. 244-260.
- , 1966-3, "Adán en el paraíso", en *Obras completas*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, pp. 473-493.
- , 1966-4, "La pedagogía social como programa político", en *Obras completas*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, pp. 503-521.
- , 1971, *El espectador*, Salvat Editores, Estella.
- , 1971-2, *Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1976, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- , 1977, *Meditación de la técnica*, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1981, *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1984, *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Sarpe, Madrid.
- , 1994, *Meditaciones del Quijote, Ideas sobre la novela*, Espasa Calpe, México.
- , 1996, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *El tema de nuestro tiempo, La rebelión de las masas*, Porrúa, México.
- , 1998-2, *Textos sobre el 98. Antología política (1908-1914)*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- , 1999, *La vida alrededor. Meditaciones para entender nuestro tiempo*, Temas de hoy, México.
- , 2000, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid.
- , 2001, *En torno a Galileo, El hombre y la gente*, Porrúa, México.

---, 2004, *¿Qué es filosofía?, Unas lecciones de metafísica*, Porrúa, México.

---, 2006, *Meditación de nuestro tiempo*, FCE, México.

Otros autores:

ABAD, Juan José, 1992, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Teatrope, Madrid.

AGAZZI, Evandro, 1996, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas en la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid.

ALMEIDA, Margarida, 2012, “La técnica como manera humana de forjar la vida” en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.

ATENCIA, José, 2001, “Ortega. La estructura ausente de una “filosofía invertebrada””, en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense, Madrid, pp. 101-142.

BAUMAN, Zigmund, 2010, *La globalización. Consecuencias humanas*, traducción de Daniel Zadunaiski, FCE, México.

BARREDA, Gabino, 1997, *La educación positivista en México*, Porrúa, México.

BELL, Daniel, 1976, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza Editorial, Madrid.

BONIFAZ, Rubén, 1987, *El humanismo en México en las vísperas del siglo XXI*, UNAM, México.

BOREL, Jean Paul, 1969, *Introducción a Ortega y Gasset*, Guadarrama, Madrid.

BOYER, R. y Benjamin Coriat, 1985, "Marx, la técnica y la dinámica larga de acumulación", en *Cuadernos políticos*, no. 23, México, Ed. Era, abril-junio, pp. 6-27.

BRUNNER, José Joaquín, 1987, *Universidad y sociedad en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

CANELA, Luis A. 2009, "El problema de la técnica en Ortega y Gasset" en *La ciencia y el hombre*, volumen XXII, no. 1, pp. 49-52.

CASTELL, Manuel, 2000, "Globalización, sociedad y política en la era de la información", en *Bitácora Urbano Territorial*, Revista Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 42-53.

CEREZO, Pedro, 2011, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid.

CHOMSKY, Noam y Heinz Dieterich, 1995, *La Sociedad Global*, Contrapuntos, México.

COHEN, David, 2007, *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*, traducción de Víctor Golstein, Katz Editores, Buenos Aires.

DRUCKER, Peter F., 1994, *La sociedad postcapitalista*, Norma, Colombia.

FERRATER MORA, José, 1956, "Ortega y la idea de la vida humana", en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, París, pp. 33-39. En <http://www.filosofia.org/hem/dep/clc/n18p033.htm>

---, 1973, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.

FOLLARI, Roberto, 1999, "Inflexión posmoderna y calamidad neoliberal: fin de la fiesta". En antología del IV Seminario Internacional, Teoría social y educación en el contexto de los procesos globalizadores, Publicación UPV, Xalapa, Ver.

FONCK, Beatrice, 2012, "Para una ética orteguiana de la técnica" en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.

FULLAT, Octavi, 2002, *El siglo posmoderno (1900-2001)*, Crítica, Barcelona.

GAOS, José, 1960, *Introducción a la fenomenología*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

GARCÉS, Raúl, 2005, "Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo", en *Devenires*, año 6, vol. 12, pp. 166-173.

GÓMEZ-HERAS, José M. G., 1989, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona.

GONZÁLEZ, Eduardo, 2005, "Ortega, interprete de Husserl. La idea de Europa como enlace fenomenológico", en *Devenires*, año 6, vol. 12, pp. 153-165.

GUY, Alain, 1985, *Historia de la filosofía española*, traducción de Ana Sánchez, Anthropos, Barcelona.

HEIDEGGER, Martin, 1983, *La ciencia y la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

---, 2001, *Hitos*, versión de Helena Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid.

---, 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid.

---, 2007, *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, FCE, México.

HERRERA GUIDO, Rosario, 2005, "Ortega y Gasset: la rebelión de las masas como teoría de la cultura", en *Devenires*, año 6, vol. 12, pp. 134-152.

HIRSCH, Joachim, 1996, *Globalización, capital y Estado*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

HUSSERL, Edmund, 1949, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, FCE, México.

---, 1998, *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, traducciones de A. Zirión, P. Beadet y E. Tabernic, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/ México.

---, 2005, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, FCE, México.

---, 2008, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires.

---, 2009-1, *Investigaciones lógicas*, Tomo I, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid.

---, 2009-2, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, traducción de Antonio Zirión, UNAM, México.

KUHN, Thomas S., 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio, 2003, "La sociedad del conocimiento: el orden del cambio", en *Realidad*, no 92, pp. 287-316.

LASAGA MEDINA, José, 1997, *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Ediciones del Orto, Madrid.

LÓPEZ, Evelyn, 1972, *La Revista de Occidente y la formación de minorías*, Taurus, Madrid.

LYOTARD, Jean-F., 1998, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, traducción de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid.

---, 2008, *La posmodernidad explicada a los niños*, traducción de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona.

MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Alianza.

MARTÍN, Francisco José, 1999, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid.

MARTÍNEZ, Alejandro, 2012, “Técnica y pensamiento en Ortega y Gasset”, en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1975, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.

MORENO, César, 2000, *Fenomenología y filosofía existencial*, volumen II: Entusiasmos y disidencias, Síntesis, Madrid.

PATOČKA, Jean, 2005, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juana A. Sánchez, Herder, Barcelona.

QUERALTÓ, Ramón, 2012, “La innovación orteguiana en la “circunstancia” tecnológica contemporánea” en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.

RAMOS, Samuel, 1962, *Hacia un nuevo humanismo*, FCE, México.

---, 2001, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, Espasa Calpe, México.

RIU, Federico, 1985, *Vida e historia en Ortega y Gasset*, Monte Ávila Editores, Caracas.

RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús, 2009, *La idea de la filosofía en Ortega y Gasset*, Universidad Complutense, Madrid, (tesis doctoral).

SÁNCHEZ, Ignacio, 2012, "Razón vital en la técnica" en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.

SAN MARTÍN, Javier, 1987, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.

---, 1994, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.

---, 1998, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid.

---, 1999, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid.

---, 2005, "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega", en *Devenires*, año 6, vol. 12, pp. 113-133.

---, 2012, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.

SALMERÓN, Angélica, 2005, *Unamuno y la modernidad cuestionada. Proyecto hacia una filosofía hispánica*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

SARTRE, Jean-Paul, 2009, *El existencialismo es un humanismo*, traducción de Victoria Praci, EDHASA, Barcelona.

SAXE, John, 1999, *Globalización: crítica a un paradigma*, Plaza y Janés, México.

SCHELER, Max, 1978, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de José Gaos, Losada, Buenos Aires.

SCHUTZ, A., y Thomas Luckmann, 2009, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid.

SMITH, G, 1997, *Los Estados Unidos y la América latina*, FCE, México.

- UNAMUNO, M, 1997, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid.
- UNESCO, 2005, *Hacia las sociedades del conocimiento*, Ediciones UNESCO, París.
- VEGA, Jesús, 2012, “Técnica, normatividad y sobrenaturaleza. Ontología para un mundo de artefactos” en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. I, no. 1, Madrid.
- VILLEGAS, Abelardo, 1993, *El pensamiento del siglo XX en México*, FCE, México.
- WELTON, Donn, 2003, *The New Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, Indiana.
- XIRAU, Ramón, 1989, “Crítica al psicologismo. Entre ciencia y relatividad histórica”, en Antonio Ziri6n (compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana-Fundaci6n –UNAM– Fundaci6n Guutman, M6xico, pp. 65-77.
- ZIRI6N, Antonio, 1989, “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema “a las cosas mismas””, en Antonio Ziri6n (compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana-Fundaci6n –UNAM– Fundaci6n Guutman, M6xico, pp. 99-123.
- , 2009, *Historia de la fenomenolog6a en M6xico. Historia y antolog6a*, UNAM – UMSNH –Jitanj6fora, M6xico.

Medios electr6nicos

- UNESCO, 1993, “Hacia una nueva etapa de desarrollo educativo”, en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000952/095252s.pdf>.
- TORRES, Rosa Mar6a, 2005, “Sociedad de la informaci6n / Sociedad del conocimiento”, en: http://www.vecam.org/edm/article.php3?id_article=94.