

La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo*

Antonio Diéguez

ORCID: 0000-0002-7785-9361

Resumen

La filosofía de la técnica de Ortega permanece aún injustamente descuidada. En ella es posible encontrar una orientación para la acción en un mundo altamente tecnológico que no es tan clara en otros autores mejor tratados por los análisis, como es el caso de Heidegger. Un ejemplo de ello lo proporciona el análisis de las propuestas transhumanistas desde una perspectiva orteguiana. La respuesta al transhumanismo ha solido basarse en la defensa de una noción de la naturaleza humana ligada a su dignidad como seres especiales. La filosofía de Ortega muestra que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana, sino tomando en consideración la noción de proyecto vital y de bienestar.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heidegger, filosofía de la técnica, transhumanismo, naturaleza humana, acción tecnológica

Abstract

Ortega's philosophy of technology remains unjustly neglected. However, a guide for action in a technological world can be found in it, what is not so easy in other well-known authors, like Heidegger. A good example can be provided by the analysis from an Ortegaian perspective of some transhumanist proposals. The replies to transhumanism have been based usually on a defence of the notion of human nature and of the special dignity of human beings. Ortega's philosophy can offer an answer to transhumanist ideas without resorting to an essentialist concept of human nature, but taking into account the notions of life-project and of well-being instead.

Keywords

Ortega y Gasset, Heidegger, Ortega's philosophy of technology, transhumanism, human nature, technological action

I. Ortega y la técnica

No deja de ser algo desazonador que la filosofía de la técnica elaborada por José Ortega y Gasset, fundamentalmente en su libro *Meditación de la técnica*, pero también en otros trabajos menores (y mayores), haya recibido tan poco reconocimiento comparativo, incluso entre algunos estudiosos de su pensamiento. Por citar a un autor coetáneo y asimilable en

* Este trabajo ha sido realizado bajo los auspicios del proyecto de investigación FFI2008-01580/CONSOLIDER INGENIO CSD2009-0056 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y del proyecto de excelencia "Naturalismo y pragmatismo contemporáneo" (HUM 4099), financiado por la Junta de Andalucía.

Cómo citar este artículo:

Diéguez, A. (2014). La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 131-153.
<https://doi.org/10.63487/reo.373>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril

varios aspectos, las ideas de Heidegger sobre la técnica, centrales en sus reflexiones posteriores a *Ser y tiempo*, son bien conocidas por filósofos de todo el mundo y han resultado muy influyentes en el pensamiento ecologista contemporáneo. Es bastante menor, sin embargo, el número de los que conocen las ideas de Ortega al respecto (incluso en España), no digamos ya de los que han leído su *Meditación de la técnica* y han entendido su contenido aparentemente simple¹. Por otra parte, se han publicado numerosos libros acerca de las ideas metafísicas, epistemológicas, políticas, sociales, historiográficas, estéticas y éticas de Ortega, y hasta sobre las fuentes (filosóficas y literarias) en las que bebió², pero, con alguna honrosa excepción, su filosofía de la tecnología –pese a su originalidad y fecundidad inspiradora– ha sido hasta ahora considerada un asunto menor.

Cierto es que ha habido encomiables intentos de cambiar en algo esta triste situación. En mayo del año 2000 la *Revista de Occidente* publicó un número ba-

¹ Como es bien sabido, Ortega cruzó su espada con Heidegger precisamente en este asunto de la técnica en la conferencia que pronunciara en el congreso de arquitectos en Darmstadt, celebrado en 1951, al que también asistió Heidegger. La conferencia de Ortega en Darmstadt fue “El mito del hombre allende la técnica”, y la de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”. Sus planteamientos en ambas conferencias son sumamente dispares, si no opuestos. Ortega dejará más tarde constancia explícita de sus diferencias con Heidegger en el tema de la técnica en una nota de 1952 titulada: “En torno al «Coloquio de Darmstadt»”. Heidegger siempre conservó una viva impresión de ese encuentro y le agradeció a Ortega que saliera en su defensa cuando un asistente, envalentonado quizá por la delicada situación “oficial” en la que se encontraba Heidegger tras la guerra, le espetó un comentario desabrido al final de su conferencia. En la nota sobre Ortega que Heidegger publicó en 1956 en la revista *Clavileño*, tras la muerte de Ortega, después de mencionar este episodio, recuerda así su conversación con el filósofo madrileño en una fiesta, una noche días después del congreso: “En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín, cuando topé a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña y me senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual. Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía también de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio sólo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna. A la hidalguía se unió en mi imagen de Ortega la soledad de su busca y al mismo tiempo una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez, porque Ortega era un observador penetrante que sabía muy bien medir el efecto que su aparición quería lograr en cada caso”. Otras obras relevantes de Ortega para entender el fenómeno de la técnica y los aspectos históricos, filosóficos y sociales que lo rodean son básicamente: *Ensimiamiento y alteración*, *La rebelión de las masas*, y *La idea de principio en Leibniz*.

² Una extensa recopilación de títulos, realizada por Pedro Chamizo Domínguez, puede verse en <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/biblio-sobre.htm>. [Consulta: 5, abril, 2012].

jo el epígrafe de “Ortega y la sociedad tecnológica”, con la participación de José Luis Molinuevo, Javier Echeverría, Carl Mitcham y Miguel Ángel Quintanilla. Una década más tarde, en noviembre de 2010, la Fundación Ortega-Marañón organizó un congreso internacional sobre la filosofía de la técnica de Ortega con motivo del septuagésimo quinto aniversario de la publicación de la *Meditación de la técnica* en forma de doce artículos dominicales en el diario *La Nación* de Buenos Aires. En este congreso intervinieron algunos de los autores que han venido prestando atención desde hace algún tiempo a ese aspecto del pensamiento orteguiano y que constituyen las excepciones al olvido generalizado que señalo. Ambos acontecimientos han representado un paso decisivo en la buena dirección; y en cierta medida palian el hecho de que durante un largo periodo, el reconocimiento de la importancia de las reflexiones de Ortega sobre la técnica haya venido principalmente desde fuera de España. Me refiero en concreto al destacado papel que el filósofo de la técnica Carl Mitcham le reconoce a Ortega en su bien documentado libro *Thinking through Technology* (1994) —así como en artículos previos—, y al sugerente análisis que le dedica Patrick Dust en su trabajo titulado “Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset’s Philosophy of Technology” (1989a)³.

Para empeorar las cosas, la parte más conocida de la *Meditación de la técnica* es aquella en la que Ortega efectúa una periodización razonable pero bastante especulativa —y que hoy puede ser cuestionada desde un punto de vista histórico y antropológico— del desarrollo de la técnica. Él distingue tres fases en su despliegue tomando como punto de apoyo la idea que el ser humano ha tenido de su propia técnica. Las denomina “técnica del azar”, “técnica del artesano” y “técnica del técnico”. Si bien a grandes rasgos las dos últimas fases pueden interpretarse como una descripción simplificada de la separación que

³ En la misma obra (editada por el propio Dust) en que aparece ese trabajo, se publica también un capítulo de Pedro Cerezo Galán con el título “On Technology and Humanism: (An Imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger)” que es de rigor mencionar (Cerezo, 1989). Entre los pocos trabajos sobre la filosofía de la técnica de Ortega que ven la luz antes de la publicación del citado número de *Revista de Occidente*, merecen una mención especial el artículo de Dust publicado en el número de mayo de 1989 de esa misma revista (Dust, 1989b) (en realidad una reelaboración de una parte de su texto de 1989a) y el publicado por este mismo autor en *Logos* en 1993 (Dust, 1993); también las esporádicas menciones desplegadas en diversas páginas del libro de Antonio Regalado *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (1990); la tesis doctoral de Antonio López Peláez, titulada “José Ortega y Gasset y Martin Heidegger: La cuestión de la técnica”, dirigida por Diego Sánchez Meca y defendida en la Facultad de Filosofía de la UNED en 1994, así como su artículo sobre el tema publicado ese mismo año (cfr. López Peláez, 1994); el artículo de Ignacio Quintanilla Navarro (1994) publicado en *Diálogo Filosófico*; la “introducción” y el “juicio crítico” que escriben Jaime de Salas y José María Atencia para su edición de la *Meditación de la técnica* en la editorial Santillana (de Salas y Atencia, 1997); y, finalmente, los trabajos de Luciano Espinosa Rubio (1998) y (1999).

la tecnología basada en la ciencia supuso frente a las técnicas tradicionales, en cambio, es muy dudoso que alguna vez existiera algo así como la “técnica del azar” (en el ser humano, al menos), en la que el “inventar no es un previo y deliberado buscar soluciones” (*Meditación de la técnica* —en adelante MT—, Ortega 2004-2010, V, 591). En efecto, como vienen mostrando numerosos experimentos realizados en las últimas décadas en el campo de la primatología, ya en los grandes simios la fabricación de herramientas implica un cierto grado de planificación. En nuestra especie esta planificación es constatable desde el principio, con el mero tallado de hachas bifaces.

Además de haber sido relativamente poco estudiada, la filosofía de la técnica de Ortega ha recibido en ocasiones comentarios nada favorables. Se ha dicho que es sólo un esbozo de una auténtica reflexión filosófica sobre la técnica; que es ingenua y optimista; que es superficial si la comparamos con otras, especialmente con la de Heidegger; que no vale para entender las tecnologías actuales; que está plagada de perogrulladas... Hay, sin embargo, buenas razones para desestimar estas afirmaciones (cfr. Diéguez, 2013). Es cierto que la filosofía de la técnica de Ortega, que precede en unos veinte años a las ideas maduras de Heidegger al respecto⁴, no se extiende a lo largo de un grueso volumen de páginas; pero está bien trabada con el resto de su pensamiento, de modo que su articulación no resulta demasiado difícil para el conocedor de su obra. Se trata además, de una filosofía de la técnica menos desencantada con el mundo actual que la de Heidegger, aunque no por ello ingenuamente optimista; más comprometida con nuestra permanentemente problemática y arriesgada condición de naufragos existenciales; menos unilateral a la hora de describir los peligros de la técnica, sus orígenes filosóficos y sus consecuencias; más compatible con una toma democrática de decisiones; y, por último, claramente menos determinista y más volcada hacia la acción. Después volveré sobre este último aspecto, que considero de especial relevancia en la situación actual de crisis ecológica global.

No es cuestión de repetir aquí, siquiera de forma apresurada, las ideas de Ortega sobre la técnica. Baste recordar —porque lo necesitaremos para nuestras reflexiones finales— que para él la técnica es ante todo apertura de nuevas

⁴ La obra central de Heidegger sobre la técnica «Die Frage nach Technik» fue pronunciada como conferencia con este mismo título en Múnich, en 1953. Era una versión revisada de la conferencia titulada “Das Ge-stell”, que fue presentada en Bremen en 1949. «Die Frage nach Technik» fue publicada en 1954 en el libro colectivo *Die Künste im technische Zeitalter* (München: Oldenbourg), y ese mismo año apareció también en el libro de Heidegger *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske). Para un análisis de las diferencias entre Ortega y Heidegger con respecto a la técnica, puede verse Cerezo (1989), Regalado (1990, cap. 15), Dust (1993), López Peláez (1994), Atencia (2003).

posibilidades, pero de nuevas posibilidades *de hacer la vida humana*, cada uno la suya. Ortega no está preso de la visión instrumental o antropológica de la técnica, concepción que Heidegger considera el principal impedimento para acceder a la auténtica esencia de la técnica. Con la técnica el sujeto humano adapta el medio a sus necesidades, creando con ello una sobrenaturaleza, pero la técnica es siempre más que un mero medio para llevar a cabo este proyecto. Patrick Dust (1993) ha sabido resaltar cómo, frente a la posición nostálgica de Heidegger, Ortega asume con decisión el hecho inevitable de nuestra condición técnica. Sin técnica no hay hombre –dice Ortega–, pero además, es que la técnica nos hace humanos. Según su definición, la técnica es “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas [...] eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre éstas y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. [...] La técnica es la reforma de la naturaleza [...]” (MT: V, 558).

La técnica no es, pues, algo meramente instrumental, algo periférico en la condición humana, algo que se usa o no se usa según las circunstancias y los fines. Se trata, por el contrario, de nuestro medio, del lugar mismo, superpuesto a la naturaleza, en el que el ser humano habita y busca su bienestar; se trata en suma de una parte sustancial de su mundo circundante y, por ende, de la base de su circunstancia vital. Porque el ser humano no habita este mundo, como había dicho Heidegger en Darmstadt (cfr. Heidegger, 1978b). El mundo le es hostil. Basta pasar una noche de invierno en el monte –permítaseme añadir– para comprobarlo fehacientemente. El lugar en el que el ser humano habita, el lugar en el que verdaderamente se siente cómodo, no es la naturaleza, sino un mundo en buena medida configurado por esa gruesa y extensa capa superpuesta que trabajosamente ha ido creando para él con su tecnología. El propio ser humano es una mezcla extraña; es un “centauro ontológico” (MT: V, 570), en parte natural y en parte extranatural. Como tal, no tiene ningún empeño en estar meramente en el mundo, en estar de cualquier manera, sino en estar bien. Ese “bienestar” es su necesidad fundamental, y es para satisfacerla para lo que la técnica resulta imprescindible.

La técnica es, pues, constitutiva del ser humano y la que realiza su hábitat natural –o supranatural, sería mejor decir. Sin embargo, proviene, según Ortega, de un rasgo patológico que sólo éste ha desarrollado (patológico al menos si lo contemplamos desde una perspectiva puramente natural): la capacidad de ensimismamiento, de entrar en un mundo interior. Es gracias a dicha capacidad que poseemos la “ubérrima abundancia de fantasía” que nos caracteriza frente al mundo animal. Desde las humildes lombrices, como ya explicó

detalladamente Darwin, hasta los más complejos seres vivos, en una medida mayor o menor, todos construyen su propio nicho ecológico; el lugar en el cual su vida se hace posible. Pero el ser humano ha de construirlo por completo, porque él mismo es algo que está siempre por hacer, un mero proyecto al que, se quiera o no, hay que dar sustento y contenido. La base de ese nicho técnicamente creado sigue siendo natural, pero se trata de un soporte cada vez más lejano. De ahí que un peligro que encierra la técnica actual sea el de poder inducirnos a un desentendimiento completo de esa base natural, creyendo que es prescindible, con las consecuencias nefastas que ello acarrearía.

Podría pensarse, como hizo Friedrich Dessauer en su *Discusión sobre la técnica* (cfr. Dessauer, 1964, pp. 352-359), que no hay demasiadas ideas novedosas aquí. La idea de la técnica como creación de una sobrenaturaleza ya la había sugerido el propio Dessauer con anterioridad (y quizás por ello respira por la herida en sus comentarios poco apreciativos a Ortega). La idea de la adaptación del medio al ser humano se encontraba ya en expuesta por el biólogo Jakob von Uexküll, al que Ortega lee y admira. La idea del hombre como animal enfermo contaba para entonces con una larga tradición (Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Lessing, Unamuno), si bien Ortega a quien cita al respecto es al biólogo Richard Goldschmidt, el promotor de la figura conceptual de los “monstruos prometedores”, o monstruos propicios (*hopeful monsters*). ¿Dónde está entonces el mérito de Ortega? ¿Sólo en haber sabido unir todo ello en extraña amalgama y en haberlo articulado elegantemente? Obviamente se trata de algo más que eso. En mi opinión, la innovación principal de Ortega se cifra en dos ideas que poseen un enorme potencial para la reflexión ulterior. Por un lado, la idea de que esa sobrenaturaleza construida técnicamente, en una perpetua tarea de creación, es la que constituye el lugar auténtico del ser humano, su verdadero hogar; por otro lado, la idea *prima facie* paradójica de que “para el hombre solo es necesario lo objetivamente superfluo”, o dicho de forma más prosaica, la técnica no está ahí para satisfacer nuestras necesidades básicas, impuestas por nuestra biología –para esto hubiera bastado el instinto animal–, sino que está ahí porque, como diríamos hoy, con ella el ser humano puede tener calidad de vida. Es decir, la técnica es imprescindible porque con ella pueden satisfacerse muchas de esas cosas objetivamente –biológicamente– “superfluas”, pero sin las cuales una vida humana no merecería ser vivida. Estas cosas superfluas pero necesarias para el bienestar no son fijas. Dependen de la idea que en cada circunstancia el ser humano se haga de en qué consiste ese “bienestar”, pero en todo caso tienen que ver más con la plena realización de un proyecto vital –con “esa vida inventada, inventada como se inventa una novela” (MT: V, 567)– que con las comodidades materiales que suelen venir sugeridas por esa palabra en su uso cotidiano. Por

eso el gentleman crea técnica, mientras que el hidalgo no lo hace y el bodhisatva crea técnicas del cuerpo y de la psique. El hidalgo, para estar bien, prefiere reducir al mínimo sus necesidades, el bodhisatva lo que busca es diluir su individualidad. No es extraño que Ortega saque de todo ello la siguiente conclusión: “Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos” (MT: V, 562).

Que el ser humano no tenga una naturaleza definida y permanente, como Ortega repite en varios lugares de su obra, incluyendo la *Meditación de la técnica*, sino que sea puro proyecto, siempre por hacer —que su vida esté por ello mismo abocada a ser el producto de su imaginación—, no significa que no pertenezca en absoluto a la naturaleza, ni que ésta no le imponga constricciones permanentes. En lugar de considerarla como una negación absoluta de cualquier naturaleza humana, creo que una forma adecuada de interpretar la famosa tesis orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia, sería entenderla en un sentido muy cercano a la siguiente afirmación de Rorty, expresada en un lenguaje más actual: “Nada de lo que han sacado a la luz los sociobiólogos nos permite dudar de que la humanidad en efecto sea tan culturalmente flexible como la historia parece atestiguar. La biología nos dice algo del *hardware*, no del *software*. Con el mismo *hardware* pueden funcionar un infinito número de programas, y el mismo organismo puede ser determinado por una infinita variedad de culturas” (Rorty, 2005, p. 104). La metáfora del centauro ontológico deja bien claro que hay una parte natural en lo humano y que, si no nos empeñamos en que ésta sea un conjunto de propiedades esenciales e inamovibles, podríamos llamarla sin demasiados problemas ‘naturaleza humana’. Lo que sucede es que las necesidades naturales no son las realmente importantes para el ser humano. No es la satisfacción de éstas lo que hace deseable su vida. Volveremos también sobre este asunto después.

II. La crisis de los deseos como signo de nuestro tiempo

En uno de los análisis más celebrados de los últimos años, el sociólogo polaco-británico Zygmunt Bauman ha dado el calificativo ‘vida líquida’ a eso que supuestamente nos pasa en los últimos años, al menos a los habitantes de los países occidentales (cfr. Bauman, 2006). La vida líquida es la forma que han adoptado la mayor parte de los proyectos vitales que somos capaces de forjar hoy en las sociedades desarrolladas contemporáneas, y se caracteriza por carecer de objetivos definidos y permanentes. Es una vida sometida con gusto al perpetuo cambio, a la infinita maleabilidad, a la constante precariedad, al implacable temor a estar fuera de sitio o de moda. Por ello, la “flexibilidad” se ha convertido en una estrategia de supervivencia social; saber desechar las cosas

(incluso las relaciones personales y de pareja) sin temor ni dolor. Si hay una regla es ésta sola: “[T]oda figura debe ser reconfigurable” (p. 127). Lo que importa es estar siempre abiertos a un nuevo comienzo, acompañado de su correspondiente y cada vez más cercano final.

En una sociedad moderna líquida –escribe Bauman–, la industria de eliminación de residuos pasa a ocupar los puestos de mando de la economía de la vida líquida. La supervivencia de dicha sociedad y el bienestar de sus miembros dependen de la rapidez con la que los productos quedan relegados a meros desperdicios y de la velocidad y la eficiencia con la que éstos se eliminan. En esa sociedad, nada puede declararse exento de la norma universal de la “desechabilidad” y nada puede permitirse durar más de lo debido (p. 11).

La llamada ‘obsolescencia programada’ con la que son diseñados y fabricados en la actualidad la mayoría de nuestros productos de consumo (y de forma muy notable los electrodomésticos y los automóviles) es una manifestación significativa de esta necesidad constante de cambio, del deseo incansable del disfrute de nuevos productos. Bauman añade unas páginas después:

Para librarnos del bochorno de quedarnos rezagados, de cargar con algo con lo que nadie más querría verse, de que nos sorprendan desprevenidos, de perder el tren del progreso en lugar de subirnos a él, debemos recordar que la naturaleza de las cosas nos pide vigilancia, no lealtad. En el mundo moderno líquido, la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo. Conéctese a su proveedor de Internet ya de buena mañana y hallará algún recordatorio de esa lisa y llana verdad en la primera de las noticias de su lista diaria: “¿Se avergüenza de su móvil? ¿Tiene un teléfono tan antiguo que le incomoda responder a una llamada en público? Actualícese con uno del que pueda presumir” (p. 19).

Las circunstancias que describe Bauman son un buen ejemplo contemporáneo de la crisis de los deseos que detectó Ortega en fecha tan temprana como los años 30. La consecuencia más profunda de la “hipertrofia de la técnica”, según la expresión que Ortega utiliza, es esa crisis de los deseos que ya cuando él escribe se empezaba a manifestar con claridad. El ubérrimo elenco de posibilidades de realización que la técnica ha puesto a nuestro alcance no ha ido acompañado de un reforzamiento de la capacidad de desear, o dicho de otro modo, de la capacidad de saber elegir qué hacer con la técnica y cómo forjar con su ayuda un proyecto vital auténtico, que es el que debe darle contenido y finalidad a la propia técnica. La crisis de los deseos es, por tanto, una crisis de los fines propuestos. No se saben elegir los fines capaces de dar sentido al argumento de la propia vida y se vuelcan todos los anhelos sobre la técnica. La

técnica, sin embargo, no puede definir el programa vital de nadie. Ella no es un fin. En ese sentido, está vacía. Por ello, en el momento presente, una buena parte de los seres humanos se limita a seguir los deseos generales inducidos por los medios de comunicación de masas. Sus deseos son en realidad “pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor”. Así describe Ortega la situación:

Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el entorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él (MT: V, 575).

Carl Mitcham ha enfatizado la originalidad de Ortega en este punto y añade: “la interpretación que Ortega hace de la crisis de los deseos encuentra una confirmación indirecta en la obra de otras dos fundamentales valoraciones de la tecnología moderna –las de Heidegger y Ellul. Ambos complementan a Ortega, aunque no consigan alcanzar la inmediatez y profundidad de éste” (Mitcham, 2000, p. 46)⁵.

En cierto modo, Ortega ya había preparado el camino para este diagnóstico en una obra anterior: *La rebelión de las masas*, que apareció como libro en 1930. A Ortega le inquietaba sobremanera que el desinterés que el hombre-masa siente por las condiciones culturales que hacen posible el enorme desarrollo tecnológico, condiciones que éste interpreta como un *factum* natural y gratuito, pongan en peligro la propia persistencia de la técnica altamente desarrollada que hemos llegado a poseer. Se da, además, la paradoja de que es la propia expansión de la técnica la que facilita esa obnubilación característica del hombre-masa. El hombre-masa es, en definitiva, un subproducto del desarrollo tecnológico y de la facilitación de la vida que este desarrollo procura (cfr. *La rebelión de las masas*: IV, 408). La crisis de los deseos puede ser vista como la expansión de la psicología de niño mimado propia del hombre-masa.

⁵ Por su parte, Thomas Mermall también ha sabido destacar la importancia de la propuesta de Ortega e interpretarla en términos precisos: “Vivimos en un mundo dominado por los managers del deseo, los secuestradores de la voluntad, diseñadores y dueños de nuestras fantasías, empeñados en la creación del consumidor necesitado de una plétora de productos tecnológicos para satisfacer los deseos más banales y superficiales. La seducción de la moda es avasalladora y el hombre sucumbe ante lo que desean los demás y con ello se falsifica y pierde el don precioso de la decisión personal [...]” (Mermall, 2012, p. 6).

III. Una filosofía para la acción

Pese a su gran influencia sobre el pensamiento ecologista, especialmente en el ámbito de la ecología profunda, en la obra de Heidegger no es posible encontrar ninguna indicación para la acción concreta ante las amenazas que se nos presentan en un mundo tecnificado. Es más, Heidegger desestima cualquier intento de pasar a la acción. Ante la técnica, tan contraproducente es dejarnos seducir completamente por ella como adoptar una actitud de completo rechazo. Ambas reacciones siguen atrapadas bajo la lógica de la técnica. Tecnofilia y tecnofobia no son sino dos formas distintas de malinterpretar la esencia de la técnica y de permanecer anclados en el modo de pensar calculador que ha conducido hasta el dominio del *Gestell*. Pero lo mismo puede decirse de todo intento de control. Intentar sustituir unas técnicas por otras, intentar suprimir las tecnologías más perjudiciales y mejorar las más útiles, intentar encauzar, en definitiva, el progreso tecnológico, es seguir prisioneros en el nivel óntico de la cuestión, sin comprender que donde ésta ha de dirimirse realmente es en el nivel ontológico (cfr. Parente, 2006). Rechazar unas técnicas para quedarse con otras, además de ser una tarea fútil, puesto que la técnica es un destino y no está en nuestras manos reconducirla, sería una manifestación de la voluntad de poder, o voluntad de voluntad, implícita en el dominio del *Gestell*. No hay que olvidar que para Heidegger el peligro que la técnica representa –el “peligro supremo”– no está en sus potenciales efectos nocivos, sino en el dominio de la esencia de la técnica, el *Gestell*, como modo de desocultar lo real. En efecto, para él, el pensamiento calculador ha terminado por constituirse en la única forma admitida de pensamiento. “Todo funciona –declara en la entrevista para *Der Spiegel*–. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger, 1989a, p. 70). Lo terrible de la técnica moderna no está, pues, en sus efectos dañinos sobre el medio ambiente o sobre culturas ajenas a ella, sino más bien en que “todo funciona” y ese funcionamiento domina sobre todo lo demás. Cualquier intento de control o de encauzamiento de la técnica permanece prisionero de este modo de pensamiento y, en esa medida, no hace sino profundizar en el desarraigo al que nos ha conducido.

A lo más que podemos aspirar, según Heidegger, es a preparar la disposición para esperar al dios ausente, meditando sobre lo que permanece aún impensado, abriéndonos de este modo al misterio, y, con todo ello, intentar mantener una relación libre con la esencia de la técnica. Para esto último, hemos de fomentar con respecto a los objetos técnicos una actitud de *desasimien-*

to o *serenidad* (*Gelassenheit*)⁶. No se trata de pretender cambiar la técnica, ni de modular sus efectos sobre el mundo y el ser humano. De lo que se trata es de poder utilizar los objetos de la técnica pero manteniéndonos tan libres en ese uso que pudiéramos prescindir de ellos si así lo quisiéramos; ser capaces de decirles sí y no al mismo tiempo. Se trata de dejar a las cosas ser:

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la serenidad* (*Gelassenheit*) *para con las cosas* (Heidegger, 1989b, p. 27).

Cierto es que esta interpretación que estoy asumiendo del último pensamiento de Heidegger ha sido puesta en cuestión repetidas veces por diversos intérpretes. El propio Heidegger, anticipando la crítica de fomentar la inacción, afirmó que en la *Gelassenheit* se oculta un obrar más alto que todas las acciones, un obrar que no es actividad porque no pertenece al dominio de la voluntad (cfr. Heidegger, 1989b, pp. 26-27 y 39). Sin embargo, incluso los intérpretes que, como Julian Young (2002) han intentado plasmar en indicaciones concretas acerca de la acción tecnológica el pensamiento heideggeriano, desarrollando una ética basada en las nociones de cuidado, preservación y protección, no han sido suficientemente convincentes en el modo de hacerlo y, sobre todo, no han sabido despejar las dudas acerca de la coherencia de estas indicaciones con los propios principios interpretativos de la filosofía de la tecnología de Heidegger, puesto que, su aplicación no podría ser otra cosa que una extensión del dominio del *Gestell*, o en otros términos, no sería más –vista desde dichos principios– que una manifestación expresa de la “voluntad de voluntad” (cfr. Diéguez, 2013).

En cambio, en el caso de Ortega no puede haber dudas interpretativas acerca de que su tratamiento del asunto sienta bases sólidas para la orientación de la acción en un mundo sostenido por la técnica, pero puesto también por la técnica en una situación insólita de peligro e incertidumbre. En otro lugar (Diéguez, 2013) he intentado hacer explícitas algunas de esas orientaciones. En mi opinión, serían básicamente las siguientes:

⁶ En inglés se ha traducido en ocasiones este término como ‘*releasement*’ y en otras como ‘*composure*’ o como ‘*detachment*’. Se ve que no hay acuerdo en el mejor modo de verterlo a otras lenguas distintas del alemán, aunque la idea de inacción aparece siempre cerca de todas estas traducciones. Un análisis sagaz del significado que Heidegger le da a este término puede verse en Parente (2006).

a) Es necesario evitar la tecnofobia y el neoludismo que tanto han seducido a algunos movimientos sociales contemporáneos. La sobrenaturaleza creada por la técnica es nuestro lugar después de todo. La técnica moderna no va intrínsecamente contra nuestra condición humana ni contra nuestra cultura. Más bien al contrario. Es propio del ser humano desarrollar la técnica y ésta es una condición de posibilidad fundamental de la cultura e incluso del ámbito simbólico.

b) El hombre-masa debe ser percibido como una de las amenazas actuales para el mantenimiento de lo que algunos han denominado “tecnosfera”. La extensión de la mentalidad del hombre-masa podría poner en peligro la continuidad del desarrollo tecnológico, sin el cual nuestra vida sería inviable. En este sentido, se revela como imprescindible una tarea educativa que combine la adquisición de valores cívicos con la enseñanza del importante papel histórico que la ciencia y la tecnología han tenido en el desarrollo de la cultura.

c) La completa seguridad, así como la completa evitación de los riesgos, son metas imposibles. “La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo” (MT: V, 564). Dicho de otro modo, el ser humano siempre ha vivido en una “sociedad del riesgo” y siempre lo hará. Las denuncias globales sobre las amenazas de la tecnología no ayudan en la resolución de los problemas que nos afectan, sino que pueden llegar a dificultar la acción.

d) La educación y reorientación de los deseos debe ser un elemento esencial en un uso y un despliegue más sensato y adecuado de la técnica. Hemos de reflexionar sobre los fines cuya consecución técnica consideramos deseable. Hemos de reorganizar nuestra ciencia y nuestra técnica de modo que estén realmente encaminadas a abrir mejores posibilidades para la creación de un proyecto vital rico y satisfactorio en todos los seres humanos y no sólo en una exigua minoría. Hemos de analizar con detenimiento los modos en que interactúan nuestros deseos y fines, y cómo éstos son modificados por el propio desarrollo de la técnica. No se puede vivir sólo de la fe en la técnica, como si ésta fuera la única guía. Algo así deja de lado la consideración del contenido de nuestro proyecto vital y sólo nos conduce a una vida vacía.

e) Es necesario desarrollar tecnologías que no nos separen radicalmente de la naturaleza. Podríamos decir que otras técnicas son posibles (cfr. Riechmann, 2009). La técnica no tiene una lógica predefinida que impida su control por los seres humanos.

IV. Ortega y el transhumanismo

El transhumanismo es una de las propuestas tecno-filosóficas recientes que con más interés ha sido recibida, dadas sus repercusiones sobre asuntos que han si-

do centrales para la propia filosofía a lo largo de toda su tradición histórica. Se trata nada menos que de la búsqueda explícita de una transformación sustancial de nuestra especie, bien sea mediante la integración del ser humano con la máquina (*cyborg*), bien sea mediante la modificación de nuestros genes en la línea germinal, hasta el punto de –llevadas esas transformaciones más allá de un cierto umbral que no todos los transhumanistas quisieran traspasar– poder generar en el futuro una especie distinta a partir de la nuestra; una especie *post-humana* que no podría ya, debido a sus muchas diferencias genéticas, cruzarse con la nuestra (cfr. Bostrom, 2001, Pepperell, 2003, Hughes, 2004).

Creo que una buena forma de ilustrar lo dicho acerca de la utilidad práctica de la filosofía de la técnica de Ortega para entender y actuar en un mundo sofisticadamente tecnificado como el nuestro, en el que dominan tecnologías que Ortega no podía siquiera imaginar, es realizar algunas reflexiones sobre el transhumanismo al hilo de esta filosofía⁷. Aunque esto pueda ser visto como un ejercicio excesivamente especulativo de hermenéutica, intentaré obtener de sus ideas una posible respuesta a las tesis transhumanistas. Y digo que puede ser visto como especulativo porque, a diferencia de Heidegger, que sí hace mención en algunos lugares de su extensa obra a la posibilidad de producción técnica del propio ser humano (cfr. van Camp, 2012), Ortega, hasta donde yo sé, no la contempla expresamente en ningún momento.

Pese a ello, hay textos suyos que podrían ser fácilmente (aunque no fielmente) interpretados como una defensa del transhumanismo. Entre las tesis de Ortega que más difusión han alcanzado está la de que “el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera” (*Historia como sistema*: VI, 66). Ésta es ciertamente una afirmación que parece salida de la boca de cualquier transhumanista contemporáneo. Por otra parte, como ya vimos, Ortega considera que es en la sobrenaturaleza tecnológicamente construida y no en la naturaleza donde el ser humano se encuentra a gusto y desea vivir. En relación con la técnica y el ser humano, llega incluso a hablar de “autofabricación”:

Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de un inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales. [...]

El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico (MT: V, 572-573).

⁷ Un intento similar e interesante puede verse en González Quirós y Puerta (2009).

El lector de Ortega sabe, sin embargo, que esta autofabricación a la que se refiere en el texto no debe ser entendida en sentido estrictamente material, sino que se trata ante todo de la fabricación de la propia vida en la que cada uno de nosotros está obligado a ocuparse como “novelista de sí mismo” (MT: V, 567). Esto es cierto; pero textos así, en los que hay referencias al ser humano como algo que debe ser mejorado y como un “Dios de ocasión”, dejan ver por qué no es extraño que el nombre de Ortega haya aparecido alguna vez mencionado en publicaciones en defensa del transhumanismo.

Por otro lado, si la técnica es fundamentalmente apertura de posibilidades, ¿no es el transhumanismo –como señala Molinuevo– la ideología que mejor encarna el rechazo tecnológico del límite a favor de la posibilidad? La técnica del azar sacó al ser humano de la animalidad, ¿no podría pensarse que la tecnología –la técnica del técnico– está destinada a sacarle de la “humanidad”, sea eso lo que sea? Al fin y al cabo, el transhumanismo comparte con Ortega el rechazo de una naturaleza o condición humana “esencial e inalterable” (cfr. Molinuevo, 2004, p. 101). Es más, si no hay una identidad humana esencial que pueda venirse abajo con los cambios, se diría que todo en principio está abierto al cambio sin más. Lo único que podremos constatar como realmente existente sería una línea histórica de cambios experimentados por individuos concretos que iría desde nuestros orígenes homínidos ancestrales hasta lo que pueda depararnos la autofabricación tecnológica a la que, según parece, estamos abocados. Podría argüirse incluso que no intervenir técnicamente en el propio ser humano sería una forma de abandonarlo a su suerte ante las constricciones (las dificultades) impuestas por la naturaleza y, por tanto, de acuerdo con las tesis de Ortega, de renunciar a la técnica misma.

Si aceptamos esta interpretación, el ser humano no sólo ha creado una sobrenaturaleza de la que rodearse para vivir bien, sino que él mismo se ha convertido ya irremediabilmente en parte de esa sobrenaturaleza. Estamos, pues, abocados a lo que Sloterdijk llama la “antropotécnica”. En lugar de buscar una mejora de la vida humana mediante la tecnología, se busca una mejora del ser humano –su síntesis con sus artefactos o su transformación mediante ingeniería genética o ambas cosas conjuntamente– hasta su conversión en otro ser muy diferente al que hasta ahora hemos conocido. Con unos términos cercanos a los de Ortega, Sloterdijk se atreve a sacar la conclusión extrema:

Si “hay” hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocu-

rran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2001, p. 4).

No puede decirse con más claridad. Sin embargo, una pregunta se torna en este punto acuciante: ¿habría, desde el pensamiento orteguiano, un punto infranqueable en el uso de la técnica aplicada al propio ser humano más allá del cual no sería legítimo proseguir esa autofabricación? ¿Hay algún modo de oponerse con buenas razones a una entrega total a los fines del transhumanismo? Para responder a esto, volvamos brevemente la vista atrás. El juego en el que estamos –recordémoslo– es el de los seres humanos configurando el mundo tecnológicamente para satisfacer esas necesidades superfluas que permiten el bienestar y el vacar con el fin de dar contenido al proyecto de la propia vida. Aquí, según creo, radica la clave del asunto.

José Lasaga ha hecho notar algo importante a este respecto. Algo que suele pasar desapercibido a muchos lectores precipitados de Ortega; lo que provoca que se cite repetidamente su negación de una naturaleza humana para apoyar tesis que éste habría estado muy lejos de defender. Lasaga (2003, p. 116) recuerda que poco antes de que Ortega escriba en *Historia como sistema* su repetida sentencia “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”, afirma también: “En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado” (*Historia como sistema*: VI, 71 y 72). Parece, por tanto, que no todo es plástico en el ser humano después de todo. El penetrante comentario de Lasaga a este pasaje nos permite ver un Ortega distinto del que habitualmente se nos presenta:

De lo que aquí se dice, no se sigue necesariamente que el hombre pueda ser cualquier cosa que piense o se proponga. Eso convertiría a Ortega en otro patético utopista *moderno*. Por el contrario, en la cita anterior se establece que el pasado es siempre el límite absoluto de lo que el hombre puede llegar a ser en el futuro. Ahora bien, su naturaleza humana (biológica y psicológica) pertenece a ese pasado: la Naturaleza es el pasado absoluto de la Historia, algo que el hombre no puede cambiar (Lasaga, 2003, p. 116).

El pasado es el límite. Y en ese pasado está todo lo que hemos sido y la base de lo que podemos razonablemente desear ser. No porque no podamos anhelar nuevas formas de felicidad, de bienestar y de desarrollo de un proyecto vital. Es obvio, por ejemplo, que los avances que en cada momento ha puesto la técnica en manos de los seres humanos les han permitido a estos renovar

las múltiples formas de conseguir esos objetivos. E incluso es posible forjar nuevos proyectos de vida al margen de la técnica material, como en su día, según Ortega, hicieron el hidalgo y el bodhisatva. Pero en última instancia es nuestra historia, nuestro pasado, el recuerdo de los viejos proyectos de bienestar fracasados y de otros que tuvieron mejor suerte, el recuerdo no sólo de la felicidad, sino también del sufrimiento y del daño causados en ese proceso de “autofabricación” histórica, el que debe orientarnos acerca de qué sea una vida humana auténtica y, por ende, qué contenido fundamental podemos darle a nuestro proyecto vital.

Apliquemos entonces esta conclusión al análisis que nos ocupa. La técnica es la *reforma de la naturaleza* con vistas al *bienestar humano*. Eso implica que, ciertamente, Ortega no condenaría todo intento de mejoramiento del ser humano. No habría, en principio, nada que objetar a la incorporación de artefactos al propio cuerpo humano (prótesis, marcapasos, implantes, etc.) que lleven a un mayor bienestar a los usuarios, siempre que este bienestar sea *humano*; esto es, siempre que sea un modo nuevo de perseguir los ideales de felicidad que pueden dar sustento a un proyecto vital auténtico en el sentido mencionado. Tampoco habría nada que objetar, por la misma razón, a las técnicas de ingeniería genética que permitan a los individuos una mayor capacidad para realizar libremente dicho proyecto vital. En concreto, todas las intervenciones terapéuticas que no afecten a la línea celular germinal (y, por tanto, no pongan en juego a las generaciones futuras) o que, interviniendo en la línea germinal, tengan como fin la eliminación de las cargas genéticas que hacen imposible la realización de una vida humana mínimamente satisfactoria dado que generan graves enfermedades en sus portadores. En todo esto no se suscitarían más problemas que los planteados por cualquier técnica médica al uso. El objetivo coincidiría plenamente con el que Ortega señala para la técnica: el mejorar las condiciones en que se realiza la vida humana para, de este modo, “dar franquía al hombre para vacar a ser sí mismo” (MT: V, 574).

Una mayor atención a las distinciones y matices requieren, sin embargo, las intervenciones perfeccionadoras en nuestro genoma –lo que ha dado en llamarse “eugenesia positiva”. En la manipulación perfeccionadora de nuestros genes⁸, la casuística puede ser muy compleja y lo aconsejable sería analizar casos concretos en lugar de lanzar alabanzas o condenas globales. Pero ciertamente no puede dejarse de lado el hecho de que este tipo de intervenciones en los genes de un individuo realizadas según los designios de otros encierra el peligro de dejar menos libertad a la persona así diseñada para forjar su proyecto

⁸ Me concentro en ella como técnica más representativa de las técnicas de mejora a las que aluden los transhumanistas.

personal de vida. La mera conciencia de provenir de un designio explícito de otra persona, como ha hecho notar Habermas, puede ser una fuerza coercitiva que impida una vida plena (cfr. Habermas, 2002, p. 84-91). Esto, claro está, es algo que los transhumanistas no aceptan. Uno de ellos escribe:

Proporcionarles a los niños tales capacidades mejoradas como una buena salud, cuerpos más fuertes, cerebros más inteligentes, lejos de convertirlos en robots, les dará una mayor libertad y más oportunidades. Y cualquier persona querría tener esos rasgos beneficiosos (Bradley, 2003).

No obstante, en mi opinión, afirmaciones de este tipo no solo ignoran la cuestión que se plantea, sino que parecen olvidar un lado importante del asunto: ¿quién y con qué criterios debe elegir los rasgos mejorados que supuestamente se consideran beneficiosos? Suponer que lo harán sólo los padres, basando su elección en aquello que pueda ser mejor para la vida de sus futuros hijos, como parecen suponer los partidarios de la eugenesia liberal, implica tener una visión muy optimista del ser humano. Una posibilidad a tomar muy en cuenta es que, por el contrario, y manteniéndonos en un escenario en el que primen las decisiones de los individuos y no la de poderes superiores, se termine por instaurar un supermercado genético en el que las modas o las presiones sociales impongan los rasgos que han de ser elegidos. ¿No sería probable, por ejemplo, la existencia de presiones para que las mejoras fueran encaminadas a la creación de individuos mejor preparados física y mentalmente para la guerra, o para el deporte, o para resistir el deterioro medioambiental, o para soportar la presencia de toxinas en nuestros alimentos, o para ofrecer una buena imagen en los medios de comunicación? La crisis de los deseos manifestaría entonces sus consecuencias más ominosas, puesto que la desorientación alcanzaría incluso a la configuración deseable de nuestras características corporales y mentales y lo que no se sabría ya es qué desear ni para uno mismo ni para el cuerpo y la mente de otros.

Es cierto que son borrosas las fronteras entre manipulaciones genéticas terapéuticas, que busquen solo la eliminación de nuestro acervo genético de genes causantes de enfermedades graves, y manipulaciones claramente mejoradoras, orientadas a un diseño de lo humano que sea considerado deseable por ciertas personas⁹. Por eso mismo, como decimos, no todas las manipu-

⁹ Habermas ha descrito muy bien la pendiente deslizante ante la que nos sitúan las biotecnologías aplicadas al ser humano: "Primero, se impone entre la población, en la esfera pública y en el Parlamento la convicción de que, *contemplado en sí*, el empleo de un diagnóstico de preimplantación es admisible moralmente o aceptable legalmente si su aplicación se limita a pocos casos, y bien definidos, de enfermedades hereditarias graves que no puede exigirse al *potencial*

laciones genéticas mejoradoras deben ponerse en el mismo saco. No es lo mismo la modificación de nuestros genes para tener una mayor calidad de vida en nuestra vejez, lo cual sería aceptado de buen grado por la mayoría de las personas y tendría una clara utilidad social, que la modificación genética para tener una estatura por encima de la media y un determinado color de piel. No es lo mismo, por otra parte, buscar con estas mejoras la potenciación de cualidades ya poseídas por el ser humano, como por ejemplo, la capacidad de memoria o de visión, que buscar la adquisición de nuevas capacidades que nunca han estado a nuestro alcance ni han formado parte de ningún ideal de plenitud y de bienestar humano, como por ejemplo, ser capaces de percibir en la banda de frecuencias del ultravioleta o de movernos en la oscuridad mediante ecolocación. Es de suponer que estas últimas requerirían una mucho más elaborada justificación y un mayor consenso para su permisión. Pero incluso dentro del mejoramiento de las primeras, de las ya poseídas por el ser humano, pueden surgir situaciones de difícil cualificación. Tal sería el caso de mejoras en capacidades cuya potenciación más allá de cierto umbral pueda dificultar o incluso impedir una interacción social adecuada entre el individuo modificado y el resto de la sociedad. Podría haber mejoras que, como una vida alargada indefinidamente pero carente de todo sentido, se tornaran patéticas, cuando no claramente monstruosas. Y de ahí que no sea prudente extraer un criterio absoluto y perfectamente delimitador, sino que habrá que ir discutiendo los detalles en cada momento, a medida que estas posibilidades técnicas vayan surgiendo (cfr. Kitcher, 2002). Pero el objetivo habría de ser siempre el mismo: permitir la autocreación en libertad de una vida humana auténtica.

Ahora bien, desde la perspectiva orteguiana, algo radicalmente distinto a todo esto sería la búsqueda explícita de un ser posthumano. Y no veo por qué desde dicha perspectiva esta última opción habría de ser difícil de responder. Ortega no puede ser cómodamente calificado de humanista, puesto que siem-

afectado que soporte. Más tarde, en el curso del avance biotécnico y los éxitos de la terapia genética, la permisividad se extiende a las intervenciones genéticas en células corporales (o incluso en líneas embrionarias) con el objetivo de prevenir estas (y parecidas) enfermedades hereditarias. Con este segundo paso, que no sólo no es impensable, sino perfectamente consecuente con las premisas de la primera decisión, surge la necesidad de deslindar esta eugenesia «negativa» (como supuestamente justificada) de la eugenesia «positiva» (no justificada de entrada). Como dicho límite es fluctuante por motivos conceptuales y prácticos, el propósito de *detener* la manipulación genética ante la frontera de la modificación perfeccionadora de características genéticas nos enfrenta a un desafío paradójico: debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes. Este argumento sirve ya hoy día para defender una eugenesia liberal, que no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características” (Habermas, 2002, pp. 32-33).

pre receló de los supuestos racionalistas, cuando no idealistas, que encierra el humanismo¹⁰, y mucho menos es un humanista esencialista, pero tampoco debería encajarse sin más en el campo del transhumanismo. La realidad radical es, para él, la *vida humana*; y ese es el terreno en el que tiene sentido mantenerse. Si ya no hay vida humana a la que dar libremente contenido, el juego –al menos, el juego que él considera interesante jugar– ha acabado. Al tomar ese camino, además, habríamos abandonado el sentido originario de la técnica. Ortega cree que la técnica implica un movimiento “ultrabiológico”, porque en lugar de proporcionar una adaptación al medio, adapta más bien el medio al sujeto. En realidad, ésta no es razón suficiente para declararla como ultrabiológica, porque como advertimos más arriba, todos los seres vivos construyen en alguna medida su propio nicho ecológico. No hay adaptación pasiva al medio. Pero dejando eso de lado, la pretensión de la técnica es cambiar el mundo en el que habitamos para humanizarlo todo lo posible:

El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las ideas (*Ensimismamiento y alteración*: V, 537-538).

El ser humano es un animal inadaptado. La técnica es el modo en que consigue estar finalmente adaptado, cambiando para ello el mundo de forma radical. Es el modo en que evade las imposiciones de la naturaleza. Pero sería completamente absurdo que, para conseguir plenamente esta adaptación, se propugnara la disolución de lo humano. Lo central en la técnica, según Ortega, es que “disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue reformando esta, reobrando contra ello y obligándola a adoptar formas nuevas *que favorecen al hombre*” (MT: V, 566 [el subrayado es mío]). Para Ortega, sería, por tanto, no solo indeseable sino un objetivo contrario al que debería ser, que la técnica, en lugar de reformar la naturaleza para adaptarla a los deseos humanos, reformara al ser humano hasta su completa transformación para adaptarlo a los distintos entornos en que queramos o nos veamos obligados a habitar en el futuro. ¿Qué mejora real de la vida humana podría encontrarse, por ejemplo, en la modificación de las propiedades fisioló-

¹⁰ Hace tiempo que José Lasaga me convenció de esto en conversación.

gicas de nuestra especie para hacerla más apta a un medio ambiente deteriorado por la propia tecnología o a las condiciones de vida de otros planetas, bajo el supuesto de que éste se ha vuelto inhabitable para todos? Si orientamos nuestra técnica hacia ese nuevo objetivo, habremos cambiado radicalmente su sentido original, y entonces habrá que juzgarla con criterios distintos a los que han sido utilizados hasta ahora. No valdrá la excusa, fatigada por los transhumanistas, de que en la búsqueda de un futuro posthumano no se está haciendo más que llevar hasta sus últimas (y para ellos deseables) consecuencias las potencialidades y fines que la técnica ha llevado siempre consigo.

Hay un último factor que, aunque menos decisivo, debemos mencionar para imaginar una posible respuesta orteguiana al desafío del transhumanismo. Se trata de las connotaciones religiosas e incluso milenaristas que impregnan este movimiento, al menos en sus formas más radicales, y de las que Ortega claramente rehuiría. El transhumanismo funciona en ocasiones a modo de una religión secular que, en su búsqueda del “hombre nuevo” (tan nuevo que ya no es hombre), sólo persigue algún tipo de salvación en este mundo. Como escribe Noble (1999, p. 252), “la religión de la tecnología se ha convertido en un hechizo común [...]. La expectativa de una salvación última a través de la tecnología, sea cual sea el coste humano y social, se ha convertido en una ortodoxia tácita, reforzada por un entusiasmo por la novedad inducido por el mercado y autorizado por el anhelo milenarista de un nuevo comienzo”. Claro que, como esta vez lo que hay que corregir de raíz es la propia condición humana, la redención y el nuevo comienzo sólo le aguarda a la especie posthumana que nos sustituya. Nuestra especie no tiene futuro en esa Nueva Jerusalén. Pero una pregunta queda entonces sin contestar satisfactoriamente por parte de los transhumanistas: si nuestra especie está abocada a su fin ¿por qué ha de ser tan importante para nosotros lo que pueda venir detrás? No me imagino a los últimos neandertales celebrando la enorme dicha de ser sustituidos por una especie superior.

V. Conclusiones

La filosofía de la técnica de Ortega permanece aún injustamente descuidada. En ella es posible encontrar una orientación para la acción en un mundo altamente tecnológico que no es tan clara en otros autores mejor tratados por los analistas, como es el caso de Heidegger. Un ejemplo de ello lo proporciona el análisis de las propuestas transhumanistas desde una perspectiva orteguiana. La respuesta al transhumanismo ha solido basarse en la defensa de una noción fuerte de la naturaleza humana considerada como inviolable por diversas razones, o bien, como en el caso de Habermas, se ha contrapuesto al transhu-

manismo una “moralización de la naturaleza humana”, ya sea para basar en dicha naturaleza la autocomprensión ética de nuestra especie, como hace el propio Habermas (2002), o para colgar de ella una dignidad humana universal capaz de dar contenido a los derechos humanos, como hace Francis Fukuyama (2002). La filosofía de Ortega muestra que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana, sino tomando en consideración la noción de proyecto vital y de bienestar. No hay ninguna esencia ni ninguna otorgada dignidad que proteger. Pero no debe perderse de vista que el objetivo de la técnica es el bienestar humano. Conseguir ese bienestar mediante su liquidación como especie es simplemente olvidar cuál ha sido el objetivo de la técnica desde su origen. ●

Fecha de recepción: 10/01/2014

Fecha de aceptación: 21/07/2014

Agradecimientos

Estoy en deuda con José María Atencia, José María Herrera, José Lasaga, Reyes Mate, José Antonio Zamora, Jordi Maiso y con los participantes en el III Coloquio de Filosofía de la Tecnología, coordinado por Jorge Enrique Linares y celebrado en la UNAM (México, D. F.) el 8 y 9 de agosto de 2012, por sus útiles comentarios, que ayudaron a mejorar sustancialmente este texto.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATENCIA, J. M. (2003): "Ortega y Gasset, meditador de la técnica", *Argumentos de Razón Técnica*, 6, pp. 61-95.
- BAUMAN, Z. (2006): *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- BOSTROM, N. (2001): "What Is Transhumanism?", [Online]. Dirección URL: <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>. [Consulta: 10, junio, 2013].
- BRADLEY, R. (2003): "Enough Already", *Reason.com. Free Minds and Free Markets*, [Online]. Dirección URL: <http://reason.com/archives/2003/10/01/enough-already>. [Consulta: 03, mayo, 2012].
- CEREZO, P. (1989): "On Technology and Humanism. (An imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger)", en P. H. DUST (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 243-267.
- DAHLSTROM, D. O. (1988): "*Lebenstechnik und Essen*: Toward a Technological Ethics after Heidegger", en P. T. DURBIN (ed.), *Technology and Contemporary Life*. Dordrecht: Reidel, pp. 145-159.
- DESSAUER, F. (1964): *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp. [Ed. en alemán de 1958].
- DIÉGUEZ, A. (2013): "La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2 (1), pp. 73-97.
- DUST, P. H. (1989a): "Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en P. H. DUST (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 269-322.
- (1989b): "Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea", *Revista de Occidente*, 96, pp. 5-26.
- (1993): "Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy", *Isegoría*, 7, pp. 123-134.
- ESPINOSA RUBIO, L. (1998): "Ortega y Gasset. La técnica como radical ecología humana", en M. C. PAREDES (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1999): "Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt", *Isegoría*, 21, pp. 101-129.
- FUKUYAMA, F. (2002): *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L. y PUERTA, J. L. (2009): "Tecnología, demanda social y «medicina del deseo»", *Medicina clínica*, 133 (17), pp. 671-675.
- HABERMAS, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1956): "Encuentros con Ortega", *Clavileño*, vol. 7, n.º 39, p. 2. Dirección URL: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htm. [Consulta: 22, abril, 2012].
- (1978a [1954]): "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1978b [1954]): "Bauen, Wohnen, Denken", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1989a [1976]): "Conversación en *Der Spiegel* con M. Heidegger", en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- (1989b): *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HUGHES, J. (2004): *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- KITCHER, Ph. (2002): *Las vidas por venir. La revolución genética y sus posibilidades para los seres humanos*. México: UNAM.
- LASAGA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y obra*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ PELÁEZ, A. (1994): "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger", *Éndoxa*, 4, pp. 179-203.
- MERMALL, Th. (2012): "Ortega contra Pero Grullo: Estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 1, 1, pp. 1-10.

- MITCHAM, C. (1994): *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000): "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos", *Revista de Occidente*, 228, pp. 33-52.
- MOLINUEVO, J. L. (2004): *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza.
- NOBLE, D. F. (1999): *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PARENTE, D. (2006): "Tecnología y *Gelassenheit*. Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos", *Argumentos de Razón Técnica*, 9, pp. 37-61.
- PEPPERELL, R. (2003): *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. Portland, OR: Intellect Books.
- QUINTANILLA NAVARRO, I. (1994): "Ortega y la importancia de meditar la técnica", *Diálogo Filosófico*, 29, pp. 209-223.
- REGALADO, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RORTY, R. (2005): *Cuidar la libertad*. Madrid: Trotta.
- SALAS, J. de y ATENCIA, J. M. (1997): "Introducción. Situación de *Meditación de la técnica* en la evolución del pensamiento de Ortega" y "Juicio crítico", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, ed. de J. DE SALAS y J. M. ATENCIA. Madrid: Santillana, pp. 7-15 y 71-86.
- SLOTERDIJK, P. (2001): "El hombre operable", *Artefacto*, 4, pp. 1-14. Dirección URL: http://www.revista-arteefacto.com.ar/pdf_notas/91.pdf. [Consulta: 11, abril, 2012].
- THOMSON, I. (2000): "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg", *Inquiry*, 43, pp. 203-216.
- VAN CAMP, N. (2012): "Heidegger and the Question Concerning Bioethnology", *Journal of Philosophy of Life*, vol. 2, 1, pp. 32-54. Dirección URL: <http://www.philosophyoflife.org/jpl201203.pdf>. [Consulta: 12, abril, 2012].
- YOUNG, J. (2002): *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.