

Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset

Alejandro de Haro Honrubia

ORCID: 0000-0003-1936-3920

Resumen

En el presente trabajo he llevado a cabo una reflexión acerca de la evolución de la idea de progreso. Igualmente he expuesto el significado que ese concepto del progreso adopta actualmente en la sociedad de las nuevas tecnologías en la que nos encontramos inmersos. Las tesis del pensador español acerca de la técnica y el progreso son de enorme actualidad en nuestros días y mantienen plena vigencia. Ortega nos alerta de las consecuencias de todos esos avances y progresos en el campo de la ciencia y de la técnica.

Palabras clave

Progreso, ciencia, técnica, masas, hombre masa, especialismo, primitivismo, barbarie

Abstract

In this essay, I have thought about the evolution of the idea of progress. Moreover, I have showed the meaning that the concept of progress receives in the current new technologies society which we are living in. The Spanish thinker's theory dealing with technique and progress are fully present and it is not out-of-date at all. Ortega warns us about the consequences of all those advances in the field of science and technology.

Keywords

Progress, science, technique, masses, mass man, specialism, primitivism, barbarism

1. Algunas consideraciones iniciales

El progreso y desarrollo de la humanidad fue uno de los temas que mayor debate suscitó en el siglo pasado, y en los inicios de este siglo XXI sigue siendo uno de los asuntos más estudiados y en boga. El concepto de progreso se reduce, fundamentalmente, al ámbito científico-tecnológico y no a las esferas espiritual, intelectual y moral, pues se tiene la esperanza de que la tecnología y, más concretamente, la biotecnología o la biomedicina, puedan hacer progresar a la humanidad y alargar la vida del hombre, lo que responde a la velocidad extraordinaria con que se suceden los adelantos científicos y tecnológicos en el ámbito de las ciencias de la vida. Actualmente vivimos una revolución en la ciencia fundamental de

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2004). Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de "Meditación de la técnica" de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 185-217.
<https://doi.org/10.63487/reo.687>



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 8/9. 2004
mayo y noviembre

la biología, esto es, se están produciendo avances y progresos espectaculares en el ámbito de las ciencias biológicas. La tecnología aplicada a la naturaleza humana ofrece la posibilidad de prolongar la cantidad y la calidad de la vida del hombre. Si bien, la ingeniería genética humana puede tener consecuencias no deseadas, sobre todo por querer sobrepasar determinados límites que le están vedados, a lo que se une las consideraciones y preocupaciones morales, sociales y religiosas que al respecto puedan llegar a establecerse, sobre todo por parte de personas con convicciones religiosas, ecologistas que defienden la inviolabilidad de la naturaleza y detractores de la nueva tecnología. La biotecnología puede llegar a tener más costes que beneficios, por lo que en el fondo, el miedo que las personas manifiestan a propósito de la biotecnología no tiene un carácter utilitario en absoluto. Se trata más bien del miedo de la gente a que la biotecnología nos lleve a perder nuestra humanidad, es decir, esa calidad esencial que siempre ha sustentado nuestro concepto de quiénes somos y hacia dónde vamos. Lo que se pone en juego con la biotecnología y la modificación o alteración genética de la naturaleza humana –que es la que nos confiere un sentido moral– son los mismos fundamentos del sentido moral humano¹. La amenaza que plantea la tecnología aplicada a la vida humana radica en que pueda llegar a alterar la naturaleza y la conducta del hombre, y, por tanto, nos conduzca, como dice Fukuyama, a un estadio posthumano de la historia, donde los individuos, al igual que ocurre con los personajes de *Un mundo feliz* de Huxley, estén sanos y satisfechos pero hayan dejado de ser humanos. Ésta sería una de las caras más amargas y negativas a que podría dar lugar el tan deseado progreso científico y técnico en el ámbito de las ciencias de la vida. Bien es cierto que la biotecnología también encierra beneficios evidentes para la humanidad, aunque mejor habría que decir para aquella parte de la humanidad que tiene la posibilidad de disfrutar de tales beneficios potenciales, a saber, los países occidentales avanzados y desarrollados. Podríamos decir con Ortega que “la humanidad ha solido sentir un misterioso terror cósmico hacia los descubrimientos, como si en éstos, junto a sus beneficios, latiese un terrible peligro”².

El progreso y el devenir de la ciencia y de la técnica también se ha convertido en un tema estrella en el ámbito intelectual y académico, donde se habla y

¹ Véase F. FUKUYAMA: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Sine qua non, 2002, pp. 169 y ss.

² *Meditación de la técnica*, V, 330. (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la/s página/s).

discute de cuestiones tales como el mundo como *tecnosfera*, como *aldea electrónica*, etc., y de los nuevos términos que están apareciendo, como, por ejemplo, el de *Netocracia*. Es cierto que la tecnología nos invade por todos lados. Vivimos inmersos en una cultura tecnocientífica, heredera, fundamentalmente, de la Revolución industrial. Ante esta situación la pregunta que muchos nos hacemos constantemente es la siguiente: ¿cuál es el lado oscuro –amén del lado positivo– de ese progreso que se traduce en términos de avance en el conocimiento científico y tecnológico? Nuestra capacidad y potencial tecnológico para manipular, alterar y transformar el medio en que, y del que, vivimos, ha dado como resultado grandes satisfacciones pero también verdaderas catástrofes, como la ocurrida hace tiempo, pero aún presente y sentida, catástrofe del *Prestige*. Este atentado medioambiental y ecológico es fiel reflejo del carácter que presenta esta sociedad capitalista, tecnológica y consumista, en la que, por cierto, hemos sido educados para producir y consumir³. Nuestras aspiraciones se reducen a adquirir un alto nivel de vida, lo que implica y supone un desenfrenado consumo que muchas de las veces raya el despilfarro, y que conlleva un elevado grado de contaminación que en muy raras ocasiones sufrimos aquellos que la producimos. La contaminación del medio ambiente afecta a los países pobres y a los más pobres en los países desarrollados y avanzados, lo que se debe a que son los países ricos, y los más ricos dentro de estos últimos, los que mayor nivel de consumo y progreso usufructúan y, por ende, los que más contaminan. La tecnología no sólo ha remarcado más las diferencias en un mundo que presume de ser globalizado, sino que, como he dicho, está produciendo verdaderos estragos en el medio: hábitat naturales destruidos, especies amenazadas y extintas, suelos degradados, altos niveles de polución y contaminación ambiental, calentamiento mundial y pérdida de biodiversidad, etc. Todo esto manifiesta los efectos negativos de la conquista humana de la naturaleza por parte del hombre. El filósofo Gadamer nos venía a decir que el problema que conlleva nuestro deseo de dominar y controlar la naturaleza mediante la técnica, es que al pretender dominarla, sustituirla, produzcamos un irreversible proceso de aniquilación. Para el pensador alemán: “la naturaleza no puede considerarse como un objeto de explotación, sino que ha de ser entendida como aquello otro con lo que tenemos que vivir”⁴. Cuanto me

³ “El proletariado del informacionalismo será, primero y sobre todo, un proletariado de consumo o, como hemos decidido llamarle, un consumariado. La característica que define a esta clase no es que juegue un papel subordinado en la producción, sino que consuma según las órdenes de los que están por encima. El trabajo pagado fue la base del sistema económico en el paradigma capitalista [...]. La auténtica definición del ser humano que triunfaba era ser productivo”, A. BARD y J. SÖDERQVIST, *La Netocracia*. Madrid: Prentice Hall, 2002, p.127.

⁴ H. G. GADAMER, *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 2000, p. 9.

recuerdan estas palabras a Ortega, que decía que el hombre lo que debe hacer es dialogar con la circunstancia o mundo en que vive y se encuentra inmerso, aún cuando este mundo se le vuelva, y presente, hostil y contrario.

El deseado progreso supone, las más de las veces, un retroceso, cuyas verdaderas consecuencias ya las estamos empezando a sentir, aunque serán las generaciones futuras las que las padecerán de forma más acentuada. Y si bien es cierto que la tecnología no es mala en sí misma, no es menos cierto lo perjudicial y pernicioso que supone el mal uso que el hombre pueda hacer de ella. Un claro ejemplo de lo que digo son las explosiones nucleares de Hiroshima y Nagasaki (1945), las armas de destrucción masiva basadas en elementos nucleares o bacteriológicos, la manipulación o alteración genética⁵ descontrolada, la eugenesia, la clonación, la selección genética o “cría selectiva”, la experimentación con humanos, etc., lo que pone de manifiesto que la tecnología es, en determinadas manos, un arma mortífera, y aunque Ortega nos diga que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”⁶, también es cierto que la técnica puede acabar con el hombre, en la medida en que puede llegar a deshumanizarlo, esto es, a que pierda todos los valores humanos. Sería necesario un mayor control político sobre los usos de la ciencia y la tecnología, así como una mayor concienciación acerca de los límites más allá de los cuales no es conveniente adentrarse. Como dice Fukuyama: “Algunas nuevas tecnologías resultan aterradoras [...] y generan un consenso inmediato sobre la necesidad de establecer controles políticos que restrinjan su desarrollo y uso [...]. Los países deben regular su desarrollo y su utilización políticamente creando instituciones que distingan entre los adelantos técnicos que fomenten la prosperidad humana y aquellos que amenacen la dignidad del hombre y su bienestar”⁷. La comunidad política es la que tiene la autoridad y la soberanía respecto al control del desarrollo tecnológico. Si bien es la comunidad internacional la

⁵ En este sentido, Jürgen Habermas comenta que “en el temor a las centrales nucleares, la lluvia radiactiva o la manipulación genética se encuentra buena porción del miedo real; pero también se refleja el terror ante una nueva categoría de peligros a largo plazo, literalmente invisibles y muy difíciles de controlar que superan los umbrales biológicamente programados de la percepción sensorial y la frontera de nuestra capacidad de comprensión, históricamente desarrollada, por ejemplo, para la anticipación del tiempo, la identidad personal y la medida de las consecuencias de la acción de las que se deriva la responsabilidad moral. Ambos casos son ejemplos de una sobrecarga de exigencia de las capacidades temporales y espaciales del mundo vital, centradas sensorialmente que, evidentemente, no pueden adaptarse de un modo automático a las abstracciones de una más intensa disposición técnica sobre la naturaleza interior y exterior”, J. HABERMAS, *Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Península, 2000, p. 256.

⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, P. Garagorri (ed.). Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial. Madrid: 1982, p. 13. Cito por esta edición pues se trataba de un texto inédito que no aparecía en las *Obras Completas* de 1983.

⁷ F. FUKUYAMA, ob. cit., pp. 289 y ss.

que debe aumentar el control de las nuevas tecnologías biomédicas. Hoy en día rechazamos el futuro si no nos conduce al progreso. El temor ante el progreso da paso a la desconfianza y rechazo ante el mismo en muchas esferas o ámbitos importantes de la vida.

Todos los desastrosos fenómenos y acontecimientos de los que he hablado anteriormente hacen que se rompa la fe en el progreso, o el dogma creído durante mucho tiempo de que la ciencia y la técnica proporcionarían la felicidad al hombre, tal y como ocurrió en el siglo XX: “El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente porque hace cincuenta años creía a fondo en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede definirse con suficiente rigor [...]. Hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así [...] hasta 1700 [...], fecha en que se constituye como creencia colectiva [...] la fe en la razón [...]. En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos [...] incluso toda esa vida antecedente. Somos [...] todas esas figuras de fe en la razón, y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que ese hombre de 1700 y somos más”⁸. La creencia en el progreso –científico y técnico– o en el desarrollo progresivo de la civilización (occidental, lógicamente), hasta que se resquebrajó en el siglo pasado, ha gozado de buena salud, en la medida en que, y como diría Ortega, desde los griegos se ha constituido en el principal substrato sobre el que hemos vivido: “Los europeos de los últimos siglos estábamos alistados bajo la bandera del progreso”⁹. Si bien, debido a todos los avances que actualmente se están produciendo en el ámbito de las ciencias médicas y biológicas, y también en el área tecnológica, se puede afirmar con el pensador madrileño que el pensamiento progresista dieciochesco es un “pensamiento que no se ha conseguido aún digerir y eliminar, sino que perdura indigesto [...] en la mayor parte de las mentes occidentales”¹⁰.

A continuación intentaré explicar, en primer lugar, qué significado ha tenido la idea o metáfora de progreso y de cambio en los antiguos pensadores griegos, romanos y cristianos; y en segundo lugar, me centraré en el significado que para el pensador español Ortega y Gasset han tenido las ideas de progreso y técnica y cómo se manifiestan actualmente. El filósofo madrileño, a través de sus escritos, realizará una crítica a esa idea de progreso ilimitado, inevitable y natural de la modernidad. Ortega nos expondrá, sobre todo en *La rebelión de las masas*, las consecuencias de todos esos avances y progresos en el ámbito de la ciencia y de la técnica y el desfase que existe entre un enorme avance científico y un débil desarrollo moral e intelectual de la humanidad, en su caso de la

⁸ *Historia como sistema*, VI, 42.

⁹ *Artículos (1917-1920)*, III, 21.

¹⁰ *La razón histórica*, XII, 247.

civilización europea de su momento, donde destaca un tipo humano que Ortega denomina *hombre masa* y que aquí analizaremos desde una perspectiva psico-económica.

2. La idea de cambio y desarrollo social en el pensamiento griego, romano y cristiano

La idea o metáfora de progreso, originariamente moderna, ha estado presente desde que el hombre ha sido capaz de reflexionar y teorizar. Tal situación se remonta a los orígenes de la cultura occidental, es decir, a Grecia y a Roma, sobre todo a Grecia, donde se produce el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional –el paso del *mito* al *lógos*–, lo que no quiere decir que no sobrevivan elementos míticos en los grandes pensadores e intelectuales de la civilización griega. Los filósofos griegos, sobre todo a partir de Tales de Mileto (alrededor del siglo VI a. C), con quien comienza el pensamiento racional, pretenden investigar acerca de la naturaleza de las cosas. Estos primeros pensadores se preguntan por la *physis*, por el *arkhé*, *aitía*, causa, fundamento, razón, es decir, por aquello que permanece a los cambios y de lo que todo parte. Se cuestionan por el principio, la razón de la existencia de todo aquello que observan en el mundo de la experiencia, en el mundo de los sentidos. La idea de *physis* suponía para los griegos una forma de crecimiento, de desarrollo progresivo, evolutivo y acumulativo según ciclos vitales periódicos. Se trata de la concepción cíclica del cambio en el tiempo, en cuanto los griegos, y también los romanos, creían en un eterno retorno de lo mismo, esto es, que los seres naturales, sustantivos y vivientes, pasaban por una serie de etapas o fases de génesis, crecimiento, desarrollo y decadencia, para volver a empezar de nuevo. Esta concepción del cambio y desarrollo social en Occidente, que hincra sus raíces en Grecia, cuna de la civilización occidental, es defendida por personajes como Eclesiastés, Tucídides, Polibio, Lucrecio, Séneca, Platón, Aristóteles, etc., los cuales afirmaron que el crecimiento y el desarrollo –cultural, político, económico y social– es evolutivo y acumulativo, y tiene una finalidad. Esta concepción del desarrollo por ciclos responde a que los griegos sostenían que todo lo que nace está sometido a degeneración, para volver a nacer de nuevo. Estos pensadores de la antigua Grecia¹¹ afirmaban que el *arkhé*, o principio de todas las cosas, era la fuente de la que todo emanaba y a la que todo retornaba. La idea de progreso en los griegos se reduce a esta

¹¹ La doctrina de los ciclos, del crecimiento y del desarrollo es fundamental en el pensamiento griego y romano.

forma de crecimiento¹² o desarrollo que es para ellos la *physis*: “la doctrina de los ciclos ha de hallarse precisamente entre aquellos pensadores que nos ofrecieron, y elaboraron posteriormente, la trascendental idea de la *fiis*. Todo [...] tiene su modo normal de crecimiento, declaró Heráclito, y por ello, *ex hypothesi*, tiene su ciclo. Pues todos los seres vivientes experimentan unos ciclos de génesis y decadencia, de vida y de muerte”¹³. Para Platón y Aristóteles la esencia de la realidad consistía en una repetición cíclica, en el carácter cíclico de la existencia, algo que para Aristóteles era absolutamente necesario y natural, no accidental ni contingente. Así entendían los griegos y los romanos el cambio histórico-cíclico y el progreso (cultural, intelectual, espiritual, etc.) del hombre. Un progreso gradual, lento, continuo y temporal, donde la humanidad ha ido avanzando lenta, natural e ininterrumpidamente desde unos orígenes caracterizados por la incultura y la ignorancia a unos niveles de civilización cada vez más altos. Un avance continuo que seguirá en el futuro.

Y al igual que los filósofos griegos recibieron determinadas enseñanzas –matemáticas, astronómicas, etc.– de las culturas persa, babilónica y egipcia, y, posteriormente, las transmitieron a los romanos, la idea o la realidad del progreso se traslada de un lugar a otro, lo que hace preguntarse a Ortega lo siguiente: “¿Por qué la superioridad o el *progreso* se traslada de Oriente a Grecia, de Grecia a Roma, de Roma a Europa occidental? Es tan notoria esta movilización o itinerario de la perfección humana [...], que la convicción vulgar instalada hoy en las almas, según la cual el mañana será de América, no procede sino de la inconsciente decantación que ese hecho ha dejado en los espíritus”¹⁴.

Los pensadores cristianos retomaron la idea cíclica del desarrollo vital y añadieron a la idea del progreso nuevos elementos, sin los cuales no se hubiese logrado la fuerza y los seguidores que llegó a tener en occidente. Al igual que Santo Tomás de Aquino cristianizó la filosofía aristotélica en el medioevo, San Agustín, y la filosofía cristiana en general, recoge la metáfora griega de la génesis y decadencia y la somete al gobierno y a la gracia de Dios, en la medida en que sostiene que la humanidad se ha desarrollado desde el principio por una voluntad divina omnipotente, omnisciente y omnipresente. San Agustín adaptó la filosofía clásica, griega a los usos e intereses cristianos, a la vez que dotó a la idea de pro-

¹² Esta idea de *fiis* como forma de crecimiento se ha de entender dentro del contexto más amplio que supone el racionalismo científico griego.

¹³ R. A. NISBET, *Cambio social e historia. Aspectos de la teoría del desarrollo*. Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1976, p. 26.

¹⁴ “Abenjalidún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)”, en *El Espectador* VIII (1934), II, 681.

greso de una fuerza espiritual que no había tenido en la época pagana. Bien es verdad que este Padre de la Iglesia, aunque retoma la concepción cíclica griega, rechaza la ilimitada e infinita repetición periódica de ciclos de génesis y decadencia que defendían los clásicos del pensamiento. Para la filosofía cristiana el ciclo de génesis y decadencia es único, no se repite jamás. Así entiende el pensamiento cristiano la idea de progreso. A juicio de San Agustín existe un solo ciclo de nacimiento y de muerte, en el marco de un desarrollo unilineal y de un ordenamiento divino. La metáfora de progreso debe entenderse sobre la base de que todo está sometido a la voluntad y designio divinos, es decir, prevalece una visión teológico-metafísica del orden y el desarrollo social¹⁵.

La idea cristiana de progreso y perfeccionamiento material, cultural, espiritual e intelectual de la humanidad implica, amén de una acumulación necesaria e inmanente, la degeneración y decadencia de todos esos logros y avances del hombre: "la concepción de un declive moral y espiritual está inevitablemente relacionada con la posesión de facultades por parte del hombre, que son esenciales para su progreso material y espiritual sobre la tierra"¹⁶. Lo que defienden los pensadores cristianos es que el progreso de la civilización conlleva una fase o etapa de decadencia y desintegración¹⁷. A comienzos del siglo XIII la idea cristiana de progreso se encontraba en pleno auge, en la medida en que se tiene la conciencia de que la humanidad ha experimentado con el tiempo un auténtico progreso cultural. Y al igual que en Grecia y Roma apareció con fuerza la conciencia del progreso en las artes y las ciencias, en los siglos XII y XIII surgió un gran interés por la tecnología y la ciencia, de las que hablaremos a continuación desde la perspectiva de Ortega y Gasset.

3. Ortega y la técnica: reflexiones sobre la idea de progreso bajo el prisma de *Meditación de la técnica*

La reflexión y análisis que Ortega realiza sobre la técnica queda muy bien clarificada especialmente en tres trabajos suyos, *La rebelión de las masas*, *Meditación de la técnica*¹⁸ y *El mito del hombre allende la técnica*¹⁹. En este último,

¹⁵ En el siglo XVIII la voluntad de Dios ha desaparecido bajo la forma del deísmo, y en el siglo XIX, tal voluntad divina, ha desaparecido por completo. En cualquier caso, en la época moderna, Dios ha desaparecido por completo del horizonte intelectual europeo; por eso hablará Newton, en el siglo XVIII, de "la diosa razón".

¹⁶ Véase R. A. NISBET, ob. cit., p. 90.

¹⁷ La metáfora agustiniana del fin del mundo se mantuvo entre los siglos VII y XI.

¹⁸ Comparto la convicción de Javier Echeverría de que "*Meditación de la técnica* es una de las grandes obras de la filosofía de la técnica y algunas de las propuestas del filósofo siguen teniendo plena vigencia", J. ECHEVERRÍA, "Sobrenaturaleza y sociedad de la información. *La Meditación de la técnica* a finales del siglo XX", *Revista de Occidente*, 228 (2000), p. 21.

Ortega nos dice que “el hombre [...], es un ser técnico”²⁰. Para el pensador madrileño gracias a la técnica –una de las dimensiones de la cultura y de la vida– el hombre se levanta, y enfrenta, a la naturaleza, pues es un ser extraño en ella, un tráfugo. Mediante la técnica el hombre es capaz de dominar la naturaleza, de adaptarse a ella –aunque el hombre también adapta la naturaleza a sí mismo–, pues la técnica es un elemento más de la cultura del hombre, y la cultura debe entenderse como una estrategia adaptativa mediante la que el ser humano es capaz de acomodarse al medio en que está inmerso y con el que no coincide: “Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues [...], el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento”²¹. La técnica constituye y resume esa muy peculiar naturaleza humana indisolublemente unida a la cultura, la historia y la vida²².

Para Ortega la técnica es una de las principales dimensiones de la vida humana y tiene su lado positivo, en tanto que permite al hombre moldear, humanizar y transformar la naturaleza a su medida y en función de sus intereses y proyecto vital –éste es pre-técnico o extranatural, aunque se necesite de la técnica para poder llevarlo a cabo–, construyendo, a su vez, una sobrenaturaleza que media entre el hombre y la circunstancia. La construcción técnica de esta naturaleza artificial supone una modificación en las relaciones del hombre con la naturaleza y del hombre consigo mismo. El filósofo también nos habla en gran parte de su obra, sobre todo en *La rebelión de las masas*, de las consecuencias negativas a que ha dado lugar ese progreso científico y tecnológico. Ortega nos va a alertar de que la técnica (que para él está indisolublemente unida a la ciencia y al hombre), aunque tiene consecuencias positivas, también posee una dimensión negativa, en la medida en que hará creer al hombre medio que se encuentra en un mundo sobrado donde todo es abundancia, seguridad y certidumbre, esto es, un mundo donde todo es técnicamente posible. El pensador español no niega el servicio prestado por ciencias y técnicas, sino que advierte contra lo que considera un peligro, a saber, el excesivo especialismo encarnado por el técnico y el científico. Un especialismo que se convierte en barbarie y hace de ambas figuras el prototipo de *hombre-masa*.

¹⁹ En opinión de Carl MITCHAM, *La Meditación de la técnica* completa *La rebelión de las masas* con una antropología de la técnica, C. MITCHAM, “La transformación tecnológica de la cultura”, *Revista de Occidente*, 228 (2000), p. 35.

²⁰ “El mito del hombre allende la técnica”, IX, 618.

²¹ *Ibid.*, p. 620.

²² L. ESPINOSA RUBIO, “La técnica como radical ecología humana”, en María del Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas de Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998, p. 119.

La reflexión que Ortega realiza sobre la técnica y el progreso está directamente ligada y unida a su reflexión sobre la vida humana como realidad radical, primera y primordial —núcleo rector de su metafísica—. La vida es proyecto o programa de futuro y se compone de dos elementos: el hombre y su mundo o circunstancia. En cuanto ser para mundo —aunque también mundo para el ser—, el hombre debe enfrentarse a eso *otro* que no es él, pues no coincide con la naturaleza externa en la que se encuentra. Por esto último el hombre utiliza la técnica, que se constituye en un instrumento para dominar y controlar aquello que se levanta frente a él, y que le ofrece múltiples resistencias y dificultades para llegar a ser el que en proyecto es, es decir, para realizar su vocación y cumplir con su destino. A través de la técnica, el hombre modifica o reforma el medio en que se encuentra inmerso. Lo que se debe a que el hombre es el único ser capaz de fantasía e imaginación, esto es, el único ser capaz de ensimismarse, de meterse dentro de sí, de retirarse virtual y provisionalmente del mundo, inventando y ejecutando todo un repertorio de actos técnicos, no prefijados o impuestos, con los que cambiar y reformar el mundo en torno y adaptarlo a sí mismo. La capacidad de ensimismamiento del hombre supone que éste con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas sea capaz de actuar sobre las cosas, transformarlas y construir en su derredor un margen de seguridad. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse²³. Dice Ortega en *La idea de principio en Leibniz*: “El hombre es un animal inadaptado. Es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo [...]. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño [...] en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo— [...]. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad. El hombre es el ente infeliz y, por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de un técnica infinita. La física es, pues, el *órganon* de la felicidad, y, por ello, la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La

²³ Según Ortega, cabe distinguir “tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º.) el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la *alteración*; 2º.) el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* [...], la *teoría*; 3º.) el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la *vita activa*, la *praxis*”, *Ensimismamiento y alteración*, V, 304. Si bien, lo que Ortega defiende es la complementación de la acción con la contemplación, de la praxis y la teoría, pues esto es lo que constituye la identidad humana en su plenitud.

capacidad de construir un mundo es inseparable de su capacidad para destruirlo”²⁴. Ortega no es contrario a los progresos de la ciencia y de la técnica, si bien es cierto que el filósofo se inclina más favorablemente hacia los progresos que se puedan acometer en el ámbito de la cultura, en cuanto cultura del espíritu como decía el humanista español Luis Vives.

La técnica es uno de los elementos constitutivos de la vida. Y la vida es el nuevo ser originario que crece a lo largo de la historia. El devenir histórico de la vida humana constituye tanto un proceso como un progreso. Las nociones de “acumular ser”, “ser más” y “crecer en su ser” son nociones que constituyen la base de la nueva idea de progreso en Ortega²⁵. Para el filósofo la vida del hombre “está hecha con la acumulación de otras vidas; por eso su vida es sustancialmente progreso; no discutamos ahora si progreso hacia lo mejor, hacia lo peor o hacia nada [...]. Cuanto más se acumule el pasado, mayor es el progreso”²⁶. El progreso de la vida individual, la de cada cual, también presupone una utopía, un ideal. Este ideal no es algo irrealizable en la filosofía orteguiana, sino que, por el contrario, hace referencia a algo factible y realizable, en la medida en que se refiere a una potencia o posibilidad de *ser* del hombre. Lo ideal queda inscrito en lo real-fáctico²⁷. En opinión del filósofo: “sólo progresa quien no está vinculado a lo que era ayer, preso en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese modo de ser a otro. Este peregrino del ser es [...] el hombre [...]. El progreso exige, junto a la capacidad de no ser hoy lo que ayer se fue, la de conservar eso de ayer y acumularlo”²⁸. Se observa la visión dialéctica de la vida en la filosofía de Ortega, en la medida en que sólo progresa aquel ser que no queda preso en lo que ayer fue; sin embargo, el progreso exige que esta nueva forma a la que se emigra conserve y aproveche la forma anterior, amén de superarla. La vida humana acumula pasado conforme va progresando y “progresar es acumular ser, tesaurizar la realidad. El individuo no estrena la humanidad [...]. Su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo [...]. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un segundo, tercero, etc.”²⁹ El ser del hombre es mutable, variable y, en

²⁴ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, VIII, 86.

²⁵ Véase J. RODRÍGUEZ AMARO, “Hacia un nuevo concepto de progreso en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Estudios humanísticos*, 18 (1996), p. 187.

²⁶ “Misión del bibliotecario”, V, 222.

²⁷ “Estética en el tranvía”, en *El Espectador I*, II, 38.

²⁸ “Un rasgo de la vida alemana”, V, 201 y ss.

²⁹ *Historia como sistema*, VI, 42 y ss.

este sentido, progresa y crece, bien hacia lo mejor o bien hacia lo peor³⁰. El hombre es proyecto o programa de futuro, lo que implica que el hombre es posibilidad o potencia de *ser*. La realización de esa posibilidad de *ser* del hombre pasa por que éste sea capaz de salir victorioso de su enfrente dialéctico con la circunstancia en la que se encuentra inmerso. Todos los esfuerzos que el ser humano realiza están encaminados hacia una posición en la que se logre un sentimiento de seguridad, esto es, un sentimiento de haber superado todas las dificultades de la vida y de haber emergido seguros y victoriosos respecto de toda la situación que nos rodea³¹.

Desde antaño, el hombre ha inventado diversos modos de enfrentarse a su circunstancia más inmediata, con el fin de realizarse, de satisfacer una serie de necesidades vitales y de lograr ese bienestar y felicidad que tanto anhela y busca. Tales modos de actuación frente a la naturaleza es lo que llamamos cultura. Dentro de la realidad cultural aparecen los actos técnicos, los cuales “modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay [...]. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos definir [...] como la reforma que el hombre impone a la naturaleza, en vista de la satisfacción de sus necesidades”³². El hombre lleva a cabo una transformación técnica del mundo a través de las acciones tecnológicas, con el fin de adaptarlo a sus necesidades y, así, configurar un mundo nuevo o naturaleza artificial frente al mundo originario. Si proyectamos estas ideas al momento presente, podemos decir que ese nuevo mundo o sobrenaturaleza se corresponde con la actual circunstancia o entorno tecnológico, esto es, con el mundo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTIT). Este mundo de las tecnologías transforma la sociedad dando lugar a la sociedad de la información, la cual también se intentará modificar en virtud de nuevas acciones técnicas³³. Uno de los fines perseguidos por el hombre a través de la configuración de esta nueva naturaleza artificial es que ésta contribuya a su bienestar, pues lo que persigue el hombre no es solamente estar, sino estar bien, lo mejor posible: “el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien. Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar”³⁴. Hombre, técnica y bienestar se encuentran indisolublemente unidos en la filosofía de Ortega.

³⁰ Para Ortega: “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente. Si el ideal cuya aproximación mide y prueba nuestro avance es ficticio e insuficiente, no podemos decir que la vida humana progrese”, “Azorín: primores de lo vulgar”, en *El Espectador II*, II, 163.

³¹ Véase A. ADLER, *El sentido de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p. 29.

³² José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*. Madrid: Santillana, 1997, p. 23.

³³ Véase J. ECHEVERRÍA, ob. cit., p. 30.

³⁴ *Meditación de la técnica*: V, 328.

3.1. La crítica de Ortega al progresismo de la modernidad y del siglo XIX

El siglo XIX es el siglo de la ciencia física, del positivismo, de los grandes avances científicos y sus concreciones técnicas, los cuales, junto a otros acontecimientos como la Revolución agraria, la moral calvinista, etc., posibilitaron que tuviera lugar la Revolución industrial, primero en Inglaterra y posteriormente en el resto de Europa; si bien los frutos obtenidos en el siglo XIX se produjeron gracias al trabajo de excelentes hombres en los siglos precedentes, sobre todo a partir del siglo XVI. Este científicismo y positivismo del siglo XIX, con sus raíces en el siglo XVI, es algo que Ortega criticará, en la medida en que, y por ejemplo, “los médicos del siglo XIX se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error [...], sino una reviviscencia del pasado [...]”. El positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo moderno. Y viceversa: cuanto no sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a no-moderno³⁵. El hombre moderno tiene la creencia de que puede conocer la realidad a través de la ciencia y, por ende, de haber superado la ceguera dogmática en la que se sustentan las religiones y las tradiciones.

Este desarrollo científico y técnico caminaba indisolublemente unido a la idea de progreso que imperaba en la Europa Moderna y en el siglo XIX, donde este último hizo “del avance su ideal [...] ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad!”³⁶. La época moderna hizo “del progreso el centro de nuestras preocupaciones [...]”. El siglo progresista no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista³⁷. La idea de progreso –la más influyente, dominante y omnipresente en el pensamiento moderno– es una idea que aparece en el siglo XVII, ligada al universo burgués, a la filosofía moderna del progreso y a la cultura científica del siglo XVI. El credo del progreso alcanzó su cenit en el periodo que va desde 1750 a 1900 y se erigió en una verdadera fuerza ideológica, en una forma de libertad y de poder que destronó al decadente poder espiritual de la religión en el siglo XVIII, aunque las doctrinas progresistas encontraron serias dificultades para llenar el vacío dejado por la sabiduría y la providencia: “El progresismo cultural [...] ha sido la religión de las dos últimas centurias”³⁸. En el siglo XVII, y de manera paralela al triunfo de la razón humana apriorística –que ya no reside en la verdad revelada y la pro-

³⁵ “Nada moderno y muy siglo XX”, en *El Espectador I*, II, 23 y ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 23.

³⁸ *El tema de nuestro tiempo*, III, 195.

videncia divina ni en la experiencia individual y la tradición moral—, asentada sobre principios científicos, esto es, físico-matemáticos, se afirma el progreso inevitable, ilimitado y natural de la humanidad, con una tendencia hacia la perfección, lo que hace decir a Ortega que “el error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta”³⁹. La idea moderna de progreso aparece unida al poder de la razón, frente a la concepción cíclica de griegos y cristianos. Esta nueva situación hace decir a Nisbet lo siguiente: “Que la idea emergería por primera vez en la mente occidental como repudiación y antítesis del ciclo clásico y la épica cristiana, es, desde mi punto de vista realista en la historia de las ideas, el aspecto más importante de la idea de progreso”⁴⁰. De la teoría de génesis y decadencia de las épocas anteriores, se pasa a la teoría de génesis y crecimiento progresivo y acumulativo, donde no tiene cabida la decadencia ni la degeneración. Es un momento donde la pura razón asentada sobre principios científico-matemáticos ejerce un dominio e imperio absoluto. Se produce una racionalización de todos los ámbitos sociales: el económico, el político, etc., tal y como sostiene, por ejemplo, Tierno Galván en su libro *La Ilustración*. Lo que responde a que la tarea de la razón fue asumida por los sistemas empresariales y burocráticos de la sociedad industrial.

En la época moderna se habla de un progreso continuo y necesario en el ámbito del saber y del conocer que no tiene límites. Como muy acertadamente dice Paul Hazard: “¡Qué sentimiento de triunfo y qué gozosa espera en esta sola palabra: el progreso! [...]. Nuestros métodos progresan. Nuestra ciencia progresa. Nuestro poder de acción aumenta. Incluso la calidad de nuestro espíritu mejora. Todas las ciencias y todas las artes, cuyo progreso estaba casi completamente detenido desde hace dos siglos, han recuperado [...] nuevas fuerzas y han comenzado [...] una nueva carrera”⁴¹. Así lo afirman también teóricos del progreso como Bacon, Hegel, Condorcet, etc. Los racionalistas Descartes y Leibniz también defienden que es algo natural y normal que el conocimiento humano progrese y se desarrolle constantemente, o sea, de forma acumulativa y con seguridad. Los racionalistas, que lógicamente identificaban su fe en el progreso con su idolatría hacia la omnipotencia de la pura razón humana, físico-matemática y analítico-abstracta, también eran conscientes de todas aquellas situaciones que podrían suponer obstáculos para ese progreso del conocimiento. Bien es cierto que autores como Condorcet venían a decir que

³⁹ *Historia como sistema*, VI, 42.

⁴⁰ R. A. NISBET, ob. cit., p. 103.

⁴¹ Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de Julián Marías. Madrid: Ediciones Pegaso, 1988, p. 293.

los obstáculos que pudieran aparecer no detendrían ese progreso, aunque habría que hacerles frente.

El imperio de la razón progresista hará desembocar al hombre en el imperio de la sinrazón, es decir, en un mar de irracionalidad. El hombre dieciochesco cree que todo es posible y realizable, lo que le conduce a realizar verdaderas aberraciones, al querer ir más allá de donde puede llegar. El hombre moderno, debido a su afán racionalizador, pretende traspasar límites que le están vetados, de ahí la tesis: “el sueño de la razón produce monstruos”. Esta tesis aparece, desde un punto de vista literario, en la novela gótica del XIX, donde por poner un ejemplo, se puede citar la obra de Mary Shelley, *Frankenstein*. Todo esto responde a la fe que el hombre moderno depositó en la ciencia, en la pura razón matematizante: “Se cree que la ciencia sustituirá a la filosofía, a la religión, y que bastará a todas las exigencias del espíritu humano. Y por reacción, ya protestan otros; reprochando a la ciencia, que ha fijado cuidadosamente sus propios límites, querer rebasarlos, hablan de su excesivo orgullo y proclaman [...] la bancarrota de la ciencia”⁴².

La fe en el progreso y en la ciencia que a él iba asociada era una auténtica ideología que dominaba la atmósfera intelectual del siglo XVIII: “La ciencia se convierte en un ídolo, en un mito. Se empiezan a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral”⁴³. Tal y como lo planteó Hobbes en su tiempo, la felicidad no reside en haber progresado, sino sólo en estar progresando. La creencia en el progreso define al hombre moderno. Ordena su mundo y le da sentido, a la vez que le sirve de sustento espiritual. El progreso aparece ligado a lo sagrado secularizado y, en este sentido, tiene la fuerza de lo trascendente. El hombre moderno, afianzado en el progreso, logró confianza en sí mismo y en el camino de autorrealización y perfección. Así, y dentro de la filosofía del progreso social, cabe destacar la tesis de Kant de que la humanidad evoluciona y progresa hacia un estado de perfección moral y social en el tiempo, esto es, hacia un estado *nouménico*, donde todos los hombres en cuanto seres morales, racionales y autónomos se conviertan en legisladores universales. Es Kant, a juicio de García Morente, quien “puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso”⁴⁴. Lo que se debe a que “Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido. Desde este instante la historia de la humanidad puede ya despegarse como un

⁴² *Ibid.*, p. 294.

⁴³ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁴ Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 96.

progreso, puede pensarse como una educación del género humano”⁴⁵. Junto con Kant⁴⁶ son muchos los que piensan que la humanidad se dirige hacia un estado de perfección del género humano, hacia una sociedad perfecta⁴⁷. Lo que responde a los ideales de perfección de la ilustración francesa, es decir, a la concepción de un progreso interminable del conocimiento, de la razón y a una mejora eterna social y moral inspirada en la ciencia moderna⁴⁸. En este sentido hay que decir que el mundo se ha visto convulsionado por una serie de movimientos políticos utópicos que pretendían crear un paraíso terrenal transformando radicalmente las instituciones de la sociedad, desde la familia a la propiedad privada, pasando por el Estado. Unos movimientos que alcanzaron su apogeo en el siglo XX, con las revoluciones socialistas que tuvieron lugar en China, Rusia, Cuba, etc. Bien es verdad que hacia finales de siglo casi todos los experimentos habían fracasado, y en su lugar surgieron intentos de crear democracias liberales menos radicales desde el punto de vista político. Así lo ha reflejado Fukuyama en sus tesis sobre el *fin de la historia*, donde nos habla del desmoronamiento de los regímenes del “socialismo real” en Europa del Este, esto es, de la derrota del socialismo y de la victoria final del capitalismo y del liberalismo como sistema político.

La realidad del progreso y la evolución cultural indujo a muchos pensadores modernos a creer que los seres humanos eran infinitamente dúctiles, en la medida en que podían ser moldeados por el ambiente social hasta el punto de desarrollar conductas sin límites preestablecidos. En este punto es donde se originan los prejuicios contra el concepto de naturaleza humana⁴⁹.

Todas estas ideas son anticipaciones de la teoría de la evolución social del siglo XIX. Al igual que los teóricos del progreso buscaban una ley natural de ese progreso ilimitado e inevitable de la civilización, los evolucionistas sociales van a buscar, tal y como más adelante veremos, una ley del desarrollo social de la humanidad. En Cordorctet y en Kant (dos de los máximos representantes de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ Dice Ortega: “como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son sólo y un único *ismo*”, *El tema de nuestro tiempo*, III, 185.

⁴⁷ En la idea de que la civilización camina hacia un estado de perfección hincan sus raíces las *utopías* de Tomás Moro o de Campanella, que a su vez se convierten en anticipaciones del anunciado en el siglo XX paraíso comunista, donde cabe destacar todos los crímenes que se cometieron bajo los regímenes socialistas de Lenin y Stalin, con el objetivo de dar lugar al advenimiento de ese soñado paraíso terrenal.

⁴⁸ J. HABERMAS, ob. cit., p. 266.

⁴⁹ Véase F. FUKUYAMA, ob. cit., 2002, pp. 33 y 34.

esa idea de progreso universal en el siglo XVIII) existen precedentes del evolucionismo unilineal y etnocéntrico decimonónico. Los siglos XVIII y XIX se han caracterizado por esa embriaguez, fe y culto en el progreso ilimitado del saber, del conocer y del intelecto humano. Los pensadores progresistas creen “en un aumento cuantitativo de las cosas y de las ideas”⁵⁰. Una idea de progreso que también aparece ligada al paradigma de la modernidad y a ese proyecto emancipador de Habermas –ligado a las teorías críticas–, que según él no está acabado, sino por completar.

Si bien es cierto que la creencia en ese desarrollo progresivo de la condición humana persiste hoy día, no es menos verdad que tanto hoy como en la época moderna aparecen detractores de ese progresismo: “Ningún otro grupo del siglo XIX expresó de una forma más amplia y profunda las dudas sobre el progreso que la notable escuela de filósofos morales escoceses, que contaban entre sus miembros a David Hume, Adam Ferguson y Adam Smith, entre otros”⁵¹. Ferguson, o el propio Voltaire, sostenían que existen periodos de decadencia y degeneración, y no sólo de progreso. El propio Ortega, como más adelante podremos ver, será de esta opinión, en la medida en que para él la historia se compone de innumerables retrocesos, decadencias y degeneraciones. Por ello critica la idea progresista, pues según ésta: “la humanidad progresa necesariamente [...]. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre [...]. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora. He aquí [...] una de las razones por las cuales dije a ustedes que no soy progresista”⁵². El progresismo y sus consecuencias será algo que Ortega asocie a la rebelión de las masas, en tanto que éstas creen que todo es certidumbre y seguridad, olvidando el riesgo y el peligro que supone la vida por el simple hecho de vivirla. La cultura europea peligrará, dirá Ortega, pues “el progresismo, al creer que se había llegado a un nivel histórico en que no cabía [...] el retroceso, sino que mecánicamente se avanzaría hasta el infinito [...] ha dado lugar a que irrumpa la barbarie en el mundo”⁵³.

4. Principales repercusiones del progresismo del siglo XVIII en el pensamiento evolucionista decimonónico

En el siglo XIX, con el nacimiento de la disciplina antropológica, los evolucionistas sociales, herederos de esa idea de progreso universal dieciochesca,

⁵⁰ “Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez), en *El Espectador* I, II, 50.

⁵¹ *Id.*, R. A. NISBET, ob. cit., p. 125.

⁵² *Ensimismamiento y alteración* (1939), V, 306.

⁵³ *Meditación de la técnica*, V, 332.

van a defender que la humanidad en su conjunto ha pasado por una serie de etapas o fases de desarrollo⁵⁴. Al respecto, se puede citar a Morgan, Ferguson o Tylor, autores que defendían que la humanidad evoluciona o progresa sobre la base de tres periodos: salvajismo, barbarie y civilización, que, a la vez, se componen de subetapas. Ortega también hace referencia a este análisis taxonómico de las diferentes culturas en su obra de 1924 *Las Atlántidas*, donde dice que “siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado *salvajismo* [...]”. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica [...]. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando desaparecer”⁵⁵.

Tanto en el siglo XVIII, con la idea de progreso y la teoría de la historia y el derecho natural-racional, como en el siglo XIX, desde la perspectiva de los evolucionistas, las palabras progreso, desarrollo, avance e historia natural se consideran análogos⁵⁶. En los siglos XVIII y XIX, también se pensaba que ese progreso se debía a fuerzas inmanentes a la propia humanidad. Los evolucionistas sociales (Marx, Maine, Tylor, Morgan, Spencer, etc.) utilizaban el método comparativo, que aparece ligado a la noción de progreso de la Ilustración (*Aufklärung*) y al desarrollo de la teoría científica, en tanto que la ciencia física y la biología, que en esos momentos ejercían una soberanía absoluta dentro de un marco positivo o científico, servían de modelo a las ciencias sociales, que adoptaron los métodos de estas ciencias de la naturaleza, con el objetivo de adquirir el rigor y la objetividad que éstas poseían. Para estos científicos sociales Europa, y más concretamente Inglaterra, era la cima de la civilización y representaba el más elevado nivel de progreso y la forma más elevada de existencia que se puede alcanzar. También decían que todas las culturas caminaban o se dirigían hacia ese estado superior, es decir, hacia ese estado de modernidad a que había llegado la civilización europea: “durante dos siglos el mundo dominado por la civilización europea vivía sostenido por la fe en el progreso, es decir, creía que la humanidad había por fin montado en un convoy llamado *cultura*, el cual [...] por necesidad mecánica, había de llevarla en incesante avance a formas de existencia cada vez mejores y así hasta el infinito [...]”. La fuerza creadora de esa cultura progresiva o progrediente era la razón, la

⁵⁴ Para los evolucionistas, y para todos los teóricos que aquí están apareciendo, existía una equivalencia entre progreso, desarrollo y evolución.

⁵⁵ *Las Atlántidas* (1924), III, 306.

⁵⁶ La teoría de la evolución social del siglo XIX es una continuidad de la idea de progreso general de los siglos XVII y XVIII.

inteligencia"⁵⁷, y, en esta línea, sigue diciendo Ortega que "el europeo no entiende más historia que la que va movida por la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente"⁵⁸.

Los filósofos sociales del siglo XIX afirmaban que la Inglaterra victoriana representaba el más alto grado de desarrollo socio-cultural, lo que refleja la perspectiva etnocéntrica en la que estaban sumidos estos pensadores decimonónicos⁵⁹. Para los evolucionistas sociales, presos de un determinismo racial y biológico, las culturas del pasado se encontraban en una fase de desarrollo y evolutiva retrasada, por lo que no habían contribuido al progreso. El progresista siente "fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo [...]. Cree que el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto [...] que habita el hombre prehistórico"⁶⁰. El progresista siente desdén hacia el pasado, lo descalifica, pues sólo centra su atención en el futuro, en el porvenir, lo que hace decir a Ortega que "el progresismo es falso porque se refiere al porvenir, y está ciegamente seguro de que el hombre progresará con astronómica necesidad [...]. Con tal o cual retroceso parcial, la vida humana no ha hecho sino progresar, para bien o para mal, por lo menos en el hecho único que aquí nos interesa de que ha progresado en la complicación de urgencias o problemas"⁶¹. Y sigue diciendo el pensador madrileño en esta línea: "El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado"⁶².

Los evolucionistas progresistas evaluaban todos los sistemas socio-culturales desde su propia perspectiva, que no era sino etnocéntrica. Lo que responde a que las creencias en el progreso tienen mucho de autoengaño e

⁵⁷ *La razón histórica*, XII, 246.

⁵⁸ "Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana", en *El Espectador VIII*, II, 671.

⁵⁹ El etnocentrismo supone adoptar un punto de vista central, es decir, de hegemonía cultural, en cuanto pensar que lo propio, la propia cultura, es lo mejor y, por tanto, es lo que debe imitar y servir de modelo cultural. Sin embargo, aunque todos los pueblos o naciones son en alguna medida etnocéntricos, no se debe universalizar lo particular, pues esto puede degenerar en intolerancia hacia el otro. Otro de los problemas que puede acarrear ese sentimiento étnico de identidad nacional es que se convierta en cerrado o asesino, en tanto que rechaza todo lo diferente (hay que tener presente que el concepto de diferencia implica jerarquía) y se mate por él. Una identidad nacional abierta, en cuanto convivir con el otro, con la diferencia, es lo que debería acontecer. En el caso de Ortega, hay que decir que para él la democracia y la integración de todos los pueblos de Europa, no es contraria a ese sentimiento étnico, mientras éste no se quiera imponer. Es más, el cosmopolitismo, el sentirse ciudadano del mundo refuerza aún más si cabe esa identidad nacional.

⁶⁰ "El Quijote en la escuela", en *El Espectador III*, II, 281.

⁶¹ "A «veinte años de caza mayor» del Conde de Yebes", VI, 479.

⁶² *Historia como sistema*, VI, 22.

ideología que interesa al etnocentrismo y a intereses nacionales. El progresista “con una ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible”⁶³. Para estos científicos o teóricos sociales, como, por ejemplo, los ya citados Comte⁶⁴, Marx, Maine, Tylor y Morgan, la civilización europea era la que aglutinaba y condensaba los máximos progresos en todos los campos. Bien es verdad que todos los progresos tecnológicos y materiales se producen y se llevan a cabo en Europa, debido a que la actividad y el discurso lógico-científico, principalmente androcéntrico, se origina en el continente europeo: “En los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que su horizonte es el horizonte y que más allá de él no hay nada [...]. Esto es, en efecto, lo que ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea. Porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, le eran desconocidas, y los destinos no-europeos que habían llegado a su noticia eran tratados como formas marginales de lo humano [...], sin otro sentido que subrayar más el carácter [...] central de la evolución europea. Más o menos, se hacía siempre eje de la visión histórica la idea de progreso [...]. Cuando un pueblo parecía no haber contribuido a él, se le negaba positiva existencia histórica y quedaba calificado como *bárbaro* o *salvaje*. Ahora bien, ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etc.”⁶⁵. El término progreso sólo es aplicable al primer mundo, con sus grandes logros y con las infinitas conquistas que le ofrecen su ciencia y su tecnología. Como dice Jacques Ellul: “el ideal de la ciencia moderna de dominar las fuerzas de la naturaleza y la idea de progreso no nacieron en el mundo clásico [...], sino en el Occidente cristiano”⁶⁶.

5. La importancia del progresismo racionalista en la gestación del *hombre masa*

Ortega será crítico de ese progresismo (científico y técnico), del idealismo y del

⁶³ “Para un museo romántico”, en *El Espectador* VI, II, 515.

⁶⁴ Según A. Comte, padre de la sociología positivista, el conocimiento pasa por tres etapas de desarrollo: la religiosa, la metafísica, la positiva o científica. En el siglo XIX el conocimiento se encuentra en la última fase, la más avanzada.

⁶⁵ *Las Atlántidas* (1924), III, 305 y ss.

⁶⁶ J. ELLUL, *La Subversión du Christianisme* (La Subversión del Cristianismo). París: Editions du Seuil, 1984, p. 201 (la traducción es del autor).

racionalismo tradicional apriorista⁶⁷, afirmando que la razón pura tendrá que someterse al dictamen de la razón histórica. Dice el pensador español en uno de los párrafos de *Ensimismamiento y alteración* que muy bien podría resumir gran parte de su filosofía: “yo no soy progresista [...]”. ¡Ni progresista ni idealista! Al revés, la idea de progreso, el idealismo [...]; el progreso y el idealismo son dos de mis bestias negras [...], los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad⁶⁸, y sigue diciendo: “progresismo [...], utopismo son solo y un único *ismo*”⁶⁹. Si bien, todos estos pensamientos e ideas se podrían condensar en una de las tesis más famosas de Ortega, a saber: “*No soy nada moderno; pero muy siglo XX*”⁷⁰. El filósofo censura, sobre todo, que el progresismo se lleve a sus últimas consecuencias, en la medida en que supone defender “que el progreso presente será superado por el de mañana, y, por tanto, nuestra vida actual, la vida del progresista, no tiene más valor que el de preparar el futuro. El progresismo es [...] futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, es una de las enfermedades de nuestro tiempo”⁷¹. Una enfermedad que Ortega también asocia al papel que el racionalismo moderno ha jugado en la gestación del *hombre masa*. Este movimiento filosófico, con sus mitos de progresismo e industrialismo, con su creencia en el poder ilimitado de la razón, ha producido tal *autosuficiencia* operativa en el hombre medio, que éste, sin especial esfuerzo de su parte, se ha creído un hombre superior y se ha cerrado herméticamente en sí mismo⁷². El imperialismo de la razón occidental, en cuanto fe vulgar en la razón, degenera en la apología de aquellas actitudes que son tanto más racionales, cuanto más eficaces y metódicamente organizadas⁷³. Para Ortega, una de las consecuencias del progresismo (que tiene su momento álgido a finales del siglo XIX) y del racionalismo es la rebelión de las masas⁷⁴ —o más bien del *hombre masa*—, al

⁶⁷ Ortega pretendía acabar con la pleamar del nihilismo rectificando dos errores: el de un racionalismo suplantador de la espontaneidad, es decir, que pone los productos de la razón en lugar de la realidad vivida y recluye así la realidad en lo ideado, y el optimismo metafísico que empezó en Grecia, que el barón de Condorcet y de más racionalistas del XVIII santificaron bajo el nombre de progresismo. Véase D. BLANCO FERNÁNDEZ, “El aristocratismo de Ortega”, *Sistema*, 76 (1987), p. 77.

⁶⁸ *Ensimismamiento y alteración* (1939), V, 302.

⁶⁹ *El tema de nuestro tiempo*, III, 185.

⁷⁰ “Nada moderno y muy siglo XX”, en *El Espectador I*, II, 24.

⁷¹ “Para un museo romántico”, en *El Espectador VI*, II, 516.

⁷² Véase Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 70.

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ En opinión de Ortega: “La rebelión de las masas puede, en efecto, ser tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también puede ser catástrofe en el destino humano”, *La rebelión de las masas*, IV, 193.

creerse éstas en posesión de un poder excepcional. Las masas piensan que el mundo les ofrece todo lo que necesitan para conseguir todo aquello que se proponen. Ese poder excepcional del que se cree depositaria la masa es el poder de la razón. Lo que nos lleva a afirmar que la rebelión de las masas es una y misma cosa con la rebelión de la razón científico-técnica e instrumental contra cualquier otra instancia y su proclamación como poder absoluto y universal, al alcance de todos⁷⁵. Este imperialismo de la razón pura⁷⁶, abstracta y científico-matemática es algo que Ortega va a rechazar y criticar considerablemente a lo largo de gran parte de su obra. Frente a ese utopismo y misticismo racionalista y su vertiente científicista, Ortega va a proponer el imperio de la razón histórico-vital, pues para él, el devenir histórico y vital del hombre y de los pueblos polariza la idea de progreso. Un progreso que incluye etapas o periodos de retroceso: “no hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo es posible en la historia –lo mismo el progreso triunfal [...] que la periódica regresión”⁷⁷.

El *hombre masa*, tal y como lo define Ortega, es producto del siglo XIX, en que se produjo un aumento de bienestar y del repertorio de posibilidades vitales, gracias al advenimiento del liberalismo, la democracia y a los progresos en el ámbito de la ciencia y la técnica: “tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica”⁷⁸. Esto refleja en buena medida la íntima trabazón de las dimensiones política, social, económica y técnica.

Tanto los progresos científicos, el aumento de abundancia material, como el industrialismo no son fruto del siglo XIX, sino que es la consecuencia del trabajo realizado desde el siglo XVI por parte de figuras sobresalientes en el campo de la ciencia: “Ninguno de esos principios fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención sino en su implantación”⁷⁹. En este contexto, y contra todo pronóstico, este hombre hermético e indócil se rebela. El *hombre masa*, producto de este siglo, va a hacer un mal uso de las facilidades y posibilidades que usufructúa. Este hombre vulgar va a creer que todo es posible y realiza-

⁷⁵ Véase Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., p. 71.

⁷⁶ En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega proponía, frente a la razón pura revolucionaria y dogmática, el imperio de la razón vital.

⁷⁷ *La rebelión de las masas*, IV, 193 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 177.

ble, por lo que olvida las dificultades y acedías de la vida misma. Esta fe progresista del *hombre masa*, hace decir a Ortega que “de puro parecemos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia”⁸⁰. El *hombre masa* viene a ser el nuevo fenómeno sociológico, y confiere un carácter de naturaleza a la cultura; es un bárbaro vertical, un primitivo que no se atiene a normas, en pleno disfrute de derechos y beneficios, por lo que supone una vuelta al estado de naturaleza, barbarie y animalidad, en cuanto se encuentra al nivel del animal, alterado, extasiado, dominado por las cosas que le rodean. El comportamiento del *hombre masa* pone en crisis a la propia cultura occidental⁸¹. El *hombre masa* no se integra en la cultura que le ha hecho surgir: “el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza”⁸². Este nuevo tipo humano, que surge y se rebela en el siglo XIX, se encuentra un mundo socialmente perfecto, donde no ve limitaciones de ningún tipo, cuando, y según Ortega, “para el *vulgo* de todas la épocas, *vida* había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia”⁸³. A este hombre nuevo fruto del siglo XIX el mundo se le presenta únicamente lleno de posibilidades y facilidades gracias a los avances científico-tecnológicos, pero olvida que la ciencia y la técnica pueden llegar a convertirse, como decían los miembros de la *Escuela de Frankfurt*, en fuerzas opresoras y represivas para con el hombre, en la medida en que éste puede llegar a quedar sometido a su propia lógica de dominio, a su propia lógica científico-instrumental. Bien podría compartir Ortega la crítica de los frakfurtianos a la razón instrumental y sus consecuencias, pero no puede ver sólo alineación universal donde también hay una vertiente deportiva y festival de la vida, en tanto que el filósofo exalta la importancia que la técnica tiene para la vida del hombre⁸⁴. También Heidegger nos venía a decir que la técnica es una forma de verdad caracterizada por el dominio sobre las cosas y sobre el hombre. Y si bien es cierto que el desarrollo tecnológico de finales del siglo XX fue uno de los factores que más contribuyeron a la aparición de la democracia liberal, no es menos verdad que muchos avances tecnológicos del pasado redujeron las libertades humanas⁸⁵.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁸¹ Véase Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., p. 69.

⁸² *La rebelión de las masas*, IV, 196.

⁸³ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁴ Véase L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit, p. 142.

⁸⁵ Véase F. FUKUYAMA, ob. cit., p. 35.

6. Conclusiones y valoración personal

Nuestro tiempo se caracteriza por ser el tiempo de la técnica, esto es, de un fenómeno excepcional localizado espacio-temporalmente⁸⁶. Vivimos bajo el brutal gobierno de la tecnociencia⁸⁷, si bien es verdad que de manera paralela nos encontramos inmersos en una crisis de los principios generales de la cultura y de la educación, en la medida en que nos hallamos sometidos al imperio de la vulgaridad o de la mediocridad uniformadora, que Ortega asociaba a la rebelión de las masas⁸⁸. La técnica nos ha hecho progresar pero a la vez retroceder, en tanto que nos ha condenado a ese mundo platónico de las sombras, del que muy acertadamente nos habla José Saramago en su libro *La Caverna*, es decir, a ese mundo de lo superfluo, de la mera apariencia y del vago conocimiento que es donde el hombre en su versión pragmatista y utilitarista se mueve a sus anchas. Podríamos recordar ese maravilloso fragmento del Libro VII de *La República* de Platón que viene a colación con lo aquí expuesto: “Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados [...], las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza [...]. Extraños son esos prisioneros. Pero son como nosotros”⁸⁹. Este fragmento es, al mismo tiempo, un auténtico tratado sobre la educación y sobre la ignorancia del hombre.

⁸⁶ Véase M. A. CORDERO DEL CAMPO, “La idea de la técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), p. 176.

⁸⁷ Nuestra barbarie procede fundamentalmente del grupo técnico. El hombre de ciencia actual es el “prototipo de *hombre masa*. La ciencia misma, que es la raíz de la civilización, lo convierte directamente en *hombre masa*, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno. Generación tras generación, el hombre de ciencia ha tenido que ir reclusándose en un campo de ocupación intelectual y, de esta manera, perdía contacto con el resto de partes de la ciencia. El elitismo de Ortega es inconciliable con la tecnocracia por dos razones: porque el tecnócrata fía su labor de mando a la ciencia particular en que es experto. Y lo que es más grave, que en el resto de campos que no son de su especialidad se comporta como un sabio (Véase D. BLANCO FERNÁNDEZ, “El aristocratismo de Ortega”, *Sistema*, 76 (1987), p. 86).

⁸⁸ Para Ortega la técnica no puede seguir viviendo si el hombre no se atiene a los principios de la cultura: “La técnica es consustancialmente ciencia y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas por los principios generales de la cultura”. Esto se debe a que la técnica fue creada por un impulso cultural, especialmente de las minorías selectas. Sigue Ortega diciendo: “El actual interés por la técnica no garantiza nada, y menos que nada el progreso mismo o la perduración de la técnica. Bien está que se considere el tecnicismo como uno de los rasgos de la cultura moderna”, *La rebelión de las masas*, IV, 196 y ss.

⁸⁹ PLATÓN, *La República*, introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, 514a-515b. Madrid: Gredos, 1986, p. 338.

La importancia de los *mass media* en la psicología del hombre moderno

Todas las comodidades y facilidades a que ha dado lugar el desenfrenado desarrollo científico y tecnológico han hecho que el hombre actual de la era del informacionalismo sea un ser caprichoso, *un niño mimado* o un bárbaro –como decía Ortega–, un ser que confunde sus deseos con la realidad –aunque los éxitos de la técnica moderna han producido en el hombre una crisis de los deseos–, y cuyo proyecto de vida es, la mayoría de las veces, la “ausencia” de proyecto, ya que no hace lo que tiene que hacer, sino que realiza lo que es más cómodo, práctico y le reporta mayores beneficios, sobre todo y ante todo materiales. El *hombre masa* actual siente desprecio por lo que no sea inmediato, se deja cegar por el utilitarismo, el confort y un pragmatismo absoluto. Es el hombre moderno un “individuo” que lo quiere todo aquí y ahora, un ser consumista, producto de esta sociedad y cultura de masas, que apenas posee capacidad reflexiva y crítica, pues son los *mass media* los que piensan, reflexionan y eligen por él, incluso llegando a ofrecerle una identidad: “los años noventa han traído en el campo de la cultura mediática en general y en el de la televisión en particular un amplio fenómeno que no puede describirse sino como el dictado de la vulgaridad del *hombre masa*, sostenido por el circuito del experto-ilusionista que consulta cada día el panel de audiencia y decide qué sigue en antena y qué se elimina. La cultura, la educación, el amor y las relaciones personales, las diversiones con su inconfundible estilo orgiástico, parecen responder al guión escrito por Ortega. El *hombre masa* o el bárbaro vertical parece bien asentado en Occidente. Las dramáticas preguntas que se hiciera Ortega hace setenta años tienen plena vigencia, aun cuando estos temores parezcan extrañamente fuera de lugar en este prolongado fin de fiesta que venimos disfrutando”⁹⁰.

Los *mass media*⁹¹ quitan tiempo a la reflexión y al juicio crítico por parte del ser humano. Estos medios de comunicación obnubilan al hombre, tal que

⁹⁰ José LASAGA MEDINA, “Introducción a un artículo de Saul Bellow”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3, (2001), p. 296.

⁹¹ “El siglo XX fue una edad dorada para los medios de comunicación de masas. La tecnología hizo posible, primero a través de la radio y después a través de la televisión, llegar con el mismo mensaje a toda la nación al mismo tiempo y posteriormente, a través del satélite, a todo el mundo. Los medios basados en el éter fueron los mejores instrumentos de propaganda que ha tenido nunca el mundo [...]. La televisión desempeñó el papel principal durante la segunda mitad del siglo XX, y el dominio de la cultura de masas por parte de la televisión ha supuesto un considerable apoyo para la moribunda nación-estado [...]. Todos los que somos espectadores de la televisión podemos reunirnos y comportarnos como buenos ciudadanos y consumidores, de modo que continúan girando con suavidad las ruedas del aparato productivo”, A. BARD, y J. SÖDERQVIST, *La Netocracia*. Madrid: Prentice Hall, 2002, pp. 143-144.

muchas veces la imagen que de los acontecimientos nos ofrecen, y también de la realidad, aparece sesgada o, en parte, manipulada o tergiversada. Sin embargo, a juicio de Marcuse: "La mera supresión de todo tipo de anuncios y de todos los medios adoctrinadores de información y diversión sumergiría al individuo en un vacío traumático en el que tendría la oportunidad de sorprenderse y de pensar, de conocerse a sí mismo (o más bien a la negación de sí mismo) y a su sociedad"⁹². Los *mass media* invaden nuestras ciudades y llegan a pueblos lejanos. La radio, la televisión, etc., actúan como mecanismos para la estandarización cultural en nuestro mundo, es decir, se ha producido un predominio del nivel medio, una mediocrización de la cultura. Este cuarto poder es, en realidad, el primer poder. Los poderes fácticos, económicos y políticos, saben que hacerse con el poder de los medios de comunicación les posibilita maximizar en alto grado sus intereses, económicos o políticos, en tanto que manipulan a las masas para usarlas en su propio interés. Se podría hablar de la dictadura de los *mass media*, en cuanto fabrican y moldean la opinión pública⁹³. Unos medios de comunicación de masas que aparecen bajo el aura de este desarrollo científico-tecnológico.

El imperio del *hombre masa* técnico-económico

La tecnología rodea al hombre europeo de bienes y servicios baratos, de pan empaquetado, transporte subterráneo, pantalones vaqueros, agua corriente y aparatos eléctricos que se encienden al toque de un dedo. Este hombre no se plantea el que no haya luz solar o aire que respirar⁹⁴. El hombre actual piensa que esas cosas, agua, luz, etc., deben estar ahí porque sí, ya que al hombre moderno no se le pasa por la cabeza que eso pueda faltar y, a su vez, piensa que todas las facilidades y bienestar que le acontecen es obra de la naturaleza de una manera espontánea, por lo que es un ser ciego al carácter milagroso de la naturaleza. En la civilización actual, en la sociedad de masas, ha triunfado el hombre vulgar, al que interesan sólo las facilidades, comodidades y riqueza que la vida puede ofrecerle, a la vez que huye y reniega del esfuerzo, abomina del sacrificio y la disciplina como si de una enfermedad se tratase. Con la técnica y la tecnología ha surgido un nuevo estilo de vida y una nueva manera de percibir el mundo y los objetos, lo que se debe a que el desarrollo tecnológico envuelve nuestras vidas. Las máquinas nos afectan a todas horas y por

⁹² H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 274.

⁹³ Véase A. BARD, y J. SÖDERQVIST, ob. cit., p. 66.

⁹⁴ Véase S. BELLOW, "Prólogo a La rebelión de las masas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), p. 298.

doquier; su precisión, su velocidad, su eficacia dan lugar a la configuración de un nuevo tipo humano. Y ¿cuáles son los rasgos básicos de este nuevo tipo de hombre? Este modelo humano —*el hombre masa*— se caracteriza por tener un enorme sentimiento de poder, en cuanto con sólo pulsar unos botones consigue comunicarse con lugares remotos, compra un libro que está en una tienda muy lejana, logra que el ordenador le obedezca, etc. El *hombre masa* es el *hombre-pla-neta*, en la medida en que para él no existen distancias, y gracias a la informatización se convierte en un *cyborg* (híbrido entre el humano y la máquina)⁹⁵. El hombre de la era tecnológica posee confianza en sí mismo, aunque también vacío interior, desorientación e incertidumbre. Al hombre actual la técnica le proporciona posibilidades ilimitadas, aunque también da lugar a una pérdida de identidad en el ser humano: “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. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica formalista—, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”⁹⁶.

Vivimos inmersos en una sociedad y cultura del conocimiento —de una globalización científica y tecnológica—, donde la ciudadanía de esta sociedad debería ser capaz de diferenciar y seleccionar la comunicación que le llega en forma de mensajes rápidos y superficiales, así como impulsar y desarrollar su pensamiento crítico y su capacidad de discernimiento. En la medida en que esto acontezca será posible que se dé verdaderamente una democracia.

El *hombre masa* postmoderno sólo tiene ojos para valorar lo inmediato, es un ser sumergido en el presentismo. El tiempo y el espacio se han acortado y sólo tiene valor el instante presente, el pasado ya no es y el futuro no existe, todo lo contrario a lo que Ortega proponía, pues para el filósofo madrileño la vida es proyecto, programa de futuro, lo que implica tener en cuenta el pasado de cara al presente y al porvenir.

El hombre técnico, en cuanto ser hedonista e individualista, quiere disfrutar de las cosas y quiere hacerlo ya, al instante. El consumismo se convierte en una de las caras más oscuras de este hombre. El sentido de la vida queda polarizado en torno a la posesión de cosas, del ámbito del ser se ha pasado al ámbito del tener, del tener más que nadie, pues casi todo se mide en función de la capacidad adquisitiva de cada cual. Hoy día, lo que la gente busca y compra es aquello que le otorga distinción, es decir, se adquieren productos

⁹⁵ Véase M. T. AGUILAR GARCÍA, “Del hombre masa al Cyborg”, *El Basilisco*, 32 (2002), p. 62.

⁹⁶ *Meditación de la técnica*: V, 366.

de marca, ya que éstos son signo de posición socio-económica y estatus –aunque también se juega con las apariencias–, y también manifiestan y reflejan diferencias de clase. Si bien, el consumo masivo y de calidad no es extensible a todas las clases sociales, sino sólo a aquellas que mayor nivel de renta y riqueza poseen. Los individuos de las clases acomodadas de la sociedad consumen determinados bienes y servicios, a saber, aquellos que reflejan un determinado rango o estatus social. Y es que la necesidad de reconocimiento social es consustancial al hombre. El ser humano necesita ser reconocido por los demás, lo que responde a “la exigencia intersubjetiva de reconocimiento de status propio por parte de algún otro ser humano [...]”. Deseamos tener un Jaguar no tanto porque nos gusten los coches bonitos como porque queremos superar el BMW de nuestro vecino”⁹⁷. Ahora hay más productos de consumo, la mayoría de ellos artificiales. Se ha conseguido satisfacer las necesidades urgentes de muchos hombres, pero también una alienación del hombre, que es un *homo consumens*, un bárbaro, pues vive únicamente para poseer y consumir, pero siempre insatisfecho, un hombre que tira las cosas que todavía sirven para comprar otras nuevas. Muchísimas cosas son sintéticas, manipuladas. Estamos rodeados de cosas inútiles. La ideología consumista de la que se siente portador el *hombre masa* es en gran medida reforzada por los *mass media*. Los medios electrónicos y el desarrollo de las estructuras organizadas de comunicación privilegian los flujos informativos centralizados, verticales, unidireccionales, de consumo privado y de segunda o tercera mano⁹⁸. Las nuevas tecnologías de la información juegan un papel importante en el aumento del consumo de bienes y servicios por parte de las masas. La imagen y la publicidad determinan el consumo de masas y contribuyen a la estandarización y la homogeneización, esto es, refuerzan la mediocridad plebeya. Los medios de comunicación de masas contribuyen a hacer del hombre un consumidor hedonista, plural y versátil, que sólo busca emociones y placeres a través de un consumo ostentoso y masivo⁹⁹.

Vivimos bajo el imperio y la dictadura del *hombre masa* económico, el cual se caracteriza por poseer un espíritu gregario y por estar dominado por el “se” (el impersonal). La sociedad y cultura de masas en la que anida este tipo humano vulgar destaca por la mediocridad, la vulgaridad, la nivelación y la estandarización, es decir, se trata de una sociedad mecanizada y atomizada, en la que no existe ninguna diferenciación interna. El *hombre masa* socio-económico carece

⁹⁷ F. FUKUYAMA, ob.cit., p. 80.

⁹⁸ Véase J. HABERMAS, ob. cit., p. 212.

⁹⁹ Véase J. CASARES RIPOL, *Una aproximación socio-económica a “La rebelión de las masas”*. Madrid: Dykinson, 1995, p. 69.

de individualidad y de sentido moral, es un ser irreflexivo e irresponsable que apela únicamente a sus derechos y no a sus obligaciones¹⁰⁰. Este tipo humano vulgar aparece como consecuencia del crecimiento económico de las últimas décadas. La época de prosperidad que estamos viviendo incita al hombre moderno a buscar la autocomplacencia, el confort y el placer. La sociedad industrial o post-industrial es el modo de vida más exitoso que el hombre ha disfrutado. La gente come mejor, duerme mejor, posee alojamientos más confortables, se traslada mejor y más cómodamente, y tiene una mayor esperanza y calidad de vida, aunque también mayor desorientación e incertidumbre.

Otra de las características de este tipo humano materialista, analizado en su dimensión psicológico-económica, es el dominio de lo fáctico. Importan los hechos, no las ideas. Es un ser que ha abandonado el espíritu y la reflexión, y carece de ideas y proyectos, aún cuando lo tiene todo¹⁰¹. El tiempo es oro por lo que no se puede perder especulando, ni contemplando. El hombre es pragmático y utilitarista hacia el mundo. No se estudia para saber más, para adquirir conocimientos y cultivarnos, sino que el fin perseguido a través del estudio es conseguir un buen empleo para ganar mucho dinero y, así, satisfacer esos deseos y necesidades materiales y artificiales en aumento, necesidades represivas como decía Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*. Esas necesidades artificiales y superfluas han sido generadas por la técnica, por el mundo tecnificado en el que vivimos. Y es que la técnica es la producción de lo superfluo y, como dice Ortega, para el hombre sólo lo superfluo es necesario. En el nuevo mundo originado por la tecnociencia al hombre ultramoderno, sumamente individualista, no le asombra ni sorprende casi nada: que haya trasplantes de corazón, que un artefacto se pasee por la luna, que pueda observar objetos a millones de años luz, etc. Y si se admira se admira poco y durante poco tiempo. Como un niño, una vez que ha jugado con un juguete, lo olvida. Si bien es cierto que este *hombre masa*, al creer que todo lo puede, se asombra cuando, por ejemplo, surge una enfermedad y no la puede combatir con premura. El hombre de hoy en día, no acepta la muerte como algo consustancial a la vida, no se ha acostumbrado a vivir con ella, a aceptarla sin más, sino que aspira a que la técnica vaya estirando su tiempo, negándose a aceptar que “el hombre –como decía Heidegger– es un ser relativamente al fin –a la muerte– [...]”. En cuanto *poder ser* no puede el *ser ahí* rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *ser ahí*. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebas-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰¹ Véase M. T. AGUILAR GARCÍA, ob. cit., p. 62.

ble¹⁰². Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. El conocimiento de que mi muerte es inevitable hace que este tiempo sea limitado para mí. Cuento con una determinada cantidad de tiempo disponible para llevar a cabo mis proyectos, y esta situación afecta mi actitud hacia los mismos. El conocimiento de la finitud y limitación temporal de mi vida inyecta una angustia subyacente en mis proyectos¹⁰³. El miedo a la muerte forma parte de la naturaleza del hombre y no varía sustancialmente de una cultura humana a otra. Aunque también es cierto que el hombre cada vez tiene más esperanzas en que pueda existir una ruta genética hacia la prolongación de la vida humana. Como muy bien acertadamente dice Francis Fukuyama: "Si existe un atajo genético hacia la inmortalidad, la carrera por encontrarlo ya se ha iniciado en el seno de la industria biotecnológica"¹⁰⁴. Y todo ello a pesar de las consecuencias tan desastrosas a que puede dar lugar la manipulación o alteración genética en los seres humanos.

Para el hombre hedonista y narcisista todo lo que suene a sacrificio, a dureza, le resulta no sólo duro, sino que lo quiere evitar. Lo que a este hombre interesa es vivir el presente y que éste sea lo más cómodo posible. Decía Ortega que "bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro: convencido de que no tiene sorpresas ni secretos [...]; seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente"¹⁰⁵. Surge una idolatría del mundo terrenal y una idolatría del hombre hacia sí mismo. En este contexto es donde se mueve a sus anchas ese tipo humano que Ortega denominó *hombre masa* y que todos llevamos dentro, si bien es cierto que unos más que otros. De ahí el pesimismo de Ortega, aunque no es para menos, ya que ese progreso material de la humanidad se puede convertir en retroceso, pues si miramos hacia el futuro, encontramos motivos para que el hombre medio no vaya a conservar este nivel ni alcanzar uno mayor. Por el contrario, es muy probable que retroceda a niveles inferiores¹⁰⁶. Sin embargo es evidente que en el momento presente se dan una serie de circunstancias que no permiten ver la vida como algo absolutamente maravilloso, ya que están sucediendo fenómenos desastrosos que hasta el propio *hombre masa* percibe como tal. Me refiero al fenómeno del terrorismo, las guerras, la sobreexplotación de los recursos naturales, etc. De lo que se deduce que el hombre

¹⁰² M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 272-274.

¹⁰³ Véase P. L. BERGER, y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 45.

¹⁰⁴ F. FUKUYAMA, ob. cit., p. 105.

¹⁰⁵ *La rebelión de las masas*, IV, 169.

¹⁰⁶ Véase S. BELLOW, ob. cit., p. 299.

medio no puede pensar que comprende o controla todo lo que está ocurriendo. Por esto dice Saul Bellow que “si la humanidad está hoy desmoralizada, acaso haya que buscar la causa no en la rebelión de las masas sino en los reveses sufridos por la sociedad de masas, en la sombra densa de sus temores, sobradamente realistas, y sobre todo en el dolor del alma perseguida, mutilada y no del todo eliminada. Ortega ve el siglo XX desde su perspectiva: ve un tipo humano disminuido y fatalmente desfigurado, una nueva fuerza en el mundo que suma cientos de millones de individuos y que ha llegado a dominar la civilización moderna”¹⁰⁷.

Si bien es verdad que el hombre occidental no puede controlar determinados fenómenos, no es menos cierto que puede intentar evitar otros muchos, en el sentido de valorar los costes de algunas de sus acciones. Bajo el sistema capitalista y la economía de libre mercado, se están produciendo verdaderos desastres medio-ambientales y ecológicos, lo que se debe a que impera la economía ortodoxa o clásica, que actúa movida por el principio de la *crematística*, o sea, el arte de ganar dinero al precio que sea, a la vez que se basa en valoraciones subjetivas o preferencias individuales expresadas en el mercado. El sistema capitalista sólo se dedica a realizar una valoración económica de los desastres medio-ambientales que produce. Las empresas y las grandes multinacionales no piensan en las consecuencias que estos desastres ecológicos pueden tener de cara a las generaciones futuras. En el sistema capitalista impera una lógica individualista, insolidaria y egoísta, donde cada cual mira por su propio interés y beneficio de una forma racional y no por el de la comunidad. Las consecuencias de esos desastres naturales son padecidas fundamentalmente por los pobres. Hay millones de refugiados del medio ambiente. Este panorama tan desolador me lleva a compartir con Gadamer la convicción de que “el reto que nos presenta el mundo en evolución es considerable: evitar las guerras suicidas, proteger la naturaleza que nos sustenta y a la que sustentamos, favorecer el bienestar del ser humano, atender y cuidar nuestros ámbitos de libertad, tanto en el propio país como en los demás países y continentes”¹⁰⁸.

Un factor importante de esta crisis es el alto nivel de vida en los países desarrollados. Lo que se refleja en un nivel de consumo ostentoso, enorme, que raya el despilfarro. De la misma manera que el crecimiento y desarrollo económicos no pueden ser ilimitados, pues los recursos no lo son, tampoco este nivel de consumo puede ser infinito. La cuestión que se plantea es cómo mantener el bienestar de la sociedad sin sobreexplotar los recursos y preservando el medio ambiente, o sea, hacer realidad un desarrollo sostenible. En mi opinión, la solución es evidente: se debe producir un cambio en nuestro estilo de

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 299-300.

¹⁰⁸ H. G. GADAMER, ob. cit., p. 124.

vida, esto es, un cambio de mentalidad en ese nuevo tipo humano que el filósofo español denominó *hombre masa*, y que responde, en este caso, al modelo de hombre europeo instalado en occidente.

Resumiendo, la inestabilidad de la etapa en la que nos encontramos radica en el hecho de que existe un desfase entre una evolución económica y técnica demasiado rápida, y una evolución intelectual y moral de la humanidad muy pobre, como también dijo en su momento J. J. Rousseau. El excesivo individualismo y el enorme crecimiento económico atentan contra el mundo de la praxis comunicativa cotidiana, esto es, contra las formas vitales que estructuradas comunicativamente conforman el mundo de la vida. Se deberían potenciar las relaciones comunicativas entre los seres humanos, es decir, las posibilidades de comunicación y expresión, frente a la devastación de las capacidades comunicativas del mundo vital por la excesiva racionalidad burocrática, técnica, económica y administrativa¹⁰⁹. De esta forma sí que se podría contribuir a un mayor desarrollo moral e intelectual de la humanidad.

El hombre de hoy no es más inteligente, ni más honesto ni más equilibrado. Lo que ocurre es que vivimos en un mundo donde escasean los fines y abundan los medios. El *hombre masa* está instalado en un mundo sobrado “del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias”¹¹⁰. La excesiva comodidad técnica que este tipo humano usufructúa supone que haya perdido la conciencia cultural y moral, o lo que es lo mismo, se ha producido una pérdida neta en la calidad espiritual de la vida y la cultura. Es la reificación universal, donde el primitivismo ante la técnica se une en raíz al primitivismo social e histórico¹¹¹. Todo esto supone una crisis de finalidad de un pensamiento abocado al vacío. Vivimos una época donde predomina el nihilismo, la nada, el absurdo, el vacío existencial, esto es, la falta de imaginación¹¹² y deseo que inventan o forjan proyectos de vida. Ante esta situación, sería conveniente impregnar de valores humanos y democráticos esta sociedad tecnológica, materialista y consumista, es decir, humanizar la globalización y la nueva circunstancia o entorno tecnológico. Es de máxima urgencia humanizar la técnica —una técnica humana y humanizadora con su entorno vital o circunstancia—, sin caer en la simpleza de venerarla o demonizarla, en la medida en que nos es

¹⁰⁹ J. HABERMAS, ob. cit., pp. 252 y ss.

¹¹⁰ *La rebelión de las masas*, IV, 210.

¹¹¹ Véase L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit., p. 140.

¹¹² Como muy bien dice Ortega: “Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica” (*Meditación de la técnica*: V, 357). La técnica y la imaginación caminan de la mano, en cuanto: “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía”, “Prólogo para alemanes”, VIII, 29.

consustancial¹¹³. Ortega no abomina del progreso ni de la técnica, pues ambas realidades se constituyen en dimensiones esenciales de la vida humana. Lo que el pensador madrileño predica es que se deben reconocer ciertos límites y, sobre todo, dotar de un sentido humanístico a ambos fenómenos. ●

¹¹³ L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit., p. 141.