



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Colegio de Filosofía

**EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA
EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

DIEGO ESPÍRITU CHÁVEZ



ASESORA:

Dra. María Antonia González Valerio

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, que me enseñaron
la posibilidad de otro mundo
dentro de este.

A Adrián y Mariana, mis hermanos,
por la cercanía de su memoria
cuando la distancia ha sido mucha.

A Polo, Luis, Athziri, Abril y Kevin,
mi otra familia, por estar
cuando nadie más ha estado.

A Magali, Pedro, Adriana y Carlos,
por Ciudad Universitaria.

A Luckie, Citlali, y Ambar
por el café y las palabras.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, así como al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras por la oportunidad de formarme dentro de sus aulas y pasillos, pues ahí no sólo me preparé profesionalmente, sino y sobre todo, como persona. Por la UNAM soy quien soy en tantas formas.

A mi asesora de tesis, la Dra. María Antonia González Valerio, por las enseñanzas en estos años y su amistad, así como por creer en mí cuando apenas iba dando mis primeros pasos. Trabajar cerca de ella me hizo ir por caminos del pensamiento que de otra forma no podría haber recorrido. Por la paciencia y guía, gracias.

Al grupo Arte + Ciencia, por dejarme formar parte de su notable equipo de trabajo. Ahí no sólo encontré colegas capaces de los cuales aprender, sino amigos. Sobre todo a Luisa Valender y Sebastián Lomelí que me motivaron en todo momento a concluir mi investigación y me aconsejaron cuando más lo necesité. Trabajar con ellas y ellos ha sido una de las experiencias culminantes de mi formación como universitario y ser humano.

Al Instituto de Investigaciones Filosóficas por todas las facilidades otorgadas en la realización de esta tesis, pero sobre todo al Sr. Miguel Sánchez, bibliotecario, por ayudarme en todo momento al escudriñar el Archivo Gaos durante la transcripción de las últimas notas de José Gaos.

A mi familia y amigos. Sin su apoyo simplemente no podría haber realizado este trabajo. A ellas y ellos les debo memorias incontables. A Violeta por depositar su confianza en mí cuando necesitaba apoyo aún sin conocerme. A todos ellos por su amistad incondicional y compañía me hicieron no sentirme solo en medio del frenesí de una ciudad en la que al principio no me reconocía.

A Margo Glantz, Dolores Castro, Carlos Martínez Rentería y Greta Rivara por mostrarme que se puede también pensar desde la literatura. Y finalmente, a Antonio Calera-Grobet, Lauri García Dueñas, Emiliano Escoto, Andrés Paniagua y Emmanuel Vizcaya, por la poesía, gracias.

ÍNDICE

Las últimas notas	5
Introducción.....	8
1.-José Gaos: pensamiento y vida.....	15
Transtierro.....	16
Filosofía de la filosofía	23
2.-La meditación técnica de Ortega y Gasset	29
Antecedentes: <i>El ser y el tiempo</i> de Heidegger	30
La razón vital	38
La meditación de la técnica.....	48
3.-El problema de la técnica en José Gaos	61
Una aproximación crítica a Ortega	62
<i>Sobre la técnica</i>	69
<i>Tecnocracia y cibernética</i>	83
La existencia vacía.....	98
Conclusiones.....	108
Bibliografía.....	111

Las últimas notas

Era el 10 de junio de 1969 cuando José Gaos moría en un salón del Colegio de México justo en el momento en el que firmaba el acta de un examen doctoral. El corazón volvió a fallarle a tan sólo un par de líneas de imprimir su nombre en el original del acta. “Por la mañana de ese mismo día, en un cubículo que me facilitaba El Colegio de México para poder trabajar sin interrupciones, alguno de mis libros, había recibido la visita del maestro.”¹ Leopoldo Zea se encontraba en la oficina de la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM cuando una llamada de teléfono le informó del fatal suceso. “Como si presintiese su fin, había dicho a un profesor de mi Facultad que esperaba para plantearme un problema, que le dejase pasar, porque tenía prisa, con palabras que éste no ha olvidado después: “Déjeme pasar, usted tiene tiempo, yo ya no lo tengo.”² De esa forma, relata en el prólogo de *En torno a la filosofía en México*, era que Leopoldo Zea, uno de sus discípulos, se enteraba de la muerte de su maestro: “Pese a su ya crónica enfermedad cardíaca la noticia parecía absurda, imposible, quizá porque piensa uno que personas como el maestro Gaos no podía o no debían morir.”³

Al revisar las notas de una de sus múltiples libretas en el archivo *José Gaos* del Instituto de Investigaciones Filosóficas, una hoja fue la que inevitablemente nos llamó la atención a mí y al bibliotecario —el Sr. Miguel Sánchez, al que agradezco infinitamente su apoyo en la realización de esta tesis. Gaos fecha en esas libretas hasta el día 8 de Junio, dos días antes de su muerte, donde en la última nota apunta: “Más que en la técnica y la tecnología —la cibernética— que no es más que el desarrollo de ideas del XIX o anteriores; no ha

¹ Leopoldo Zea, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

pensado una sola idea nueva y radical; las ideas que lo mueven son las del XIX; y en cuanto a obras, aparte las de la técnica, es de una franca decadencia: sus obras maestras de arte son de técnica: ésta ha exqueletizado al arte.”⁴ José Gaos moriría dos días después. Una letra ajena a la suya marcaría en hojas posteriores la fecha: 10 de junio de 1969.

Entre otros asuntos, las últimas notas de José Gaos dedicaron al tema de la técnica un lugar primordial.⁵ Digresiones esporádicas sobre tauromaquia, así como apuntes del insomnio que sufría se combinaban con notas al margen de diversos y muy distintos temas.

Una especie de ímpetu asistemático estructuraba las notas:

A lo largo de mi vida he dormido regularmente a diario mucho —ocho horas, mínimo—, bien sin soñar, o sin recordar, al despertar de haber soñado. O bien lo soñado. Pero desde que a la media noche entre el 18 y el 19 de febrero de 1969 entre en cardiología, no he dormido así una sola noche, he tenido diario insomnio mayor o menor, hasta el máximo de esta noche, entre el 13 y el 14 de Marzo, y de vida en la cama de las 12 a las 9 de la mañana, levantándome cada pocas horas hasta tres veces y sin dormir, ni siquiera amodorrarme, ni soñar más que a lo sumo alguno que otro rato tan corto que no lo he advertido. Pero al insomnio de esta noche debo lo que me parece gran idea, con lo que me cuesta que haya venido el empezar este cuaderno.⁶

No se debe buscar una verdad donde tal vez sólo existan los esbozos de una pregunta: aquello que en algún momento fue considerado digno de publicar, salvo los tomos que están por hacerlo, ya fue publicado. Lo demás puede caer dentro del terreno de la especulación teórica. “Le responsabilizo —agregó casi al terminar— a que mi obra, que no puedo por mí mismo juzgar, sea conocida. Para mí, buena o mala, es la culminación de esta accidentada existencia.”⁷ Le dijo Gaos a Zea, quien recuerda: “Hablamos cerca de una hora sobre su obra

⁴ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64687, Nota 41.

⁵ Empezaré a utilizar la notación tal como José Gaos la usa en sus cuadernos de notas, citando al Instituto de Investigaciones Filosóficas como fuente y su respectivo fondo y folio. No alteraré en ningún momento la transcripción, la fue hecha por mí, con ayuda de Miguel Sánchez, bibliotecario a cargo del Archivo Gaos en el Instituto de Filosofía de la UNAM.

⁶ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 8.

⁷ *Ibid.*

y sobre lo que quería que hiciese con ella, y quien debería hacerlo. Parte de esto quedó escrito en un testamento manuscrito del que me entregó una copia.”⁸

El problema de la técnica fue uno de los que hasta sus últimos días mantuvo a José Gaos en vilo: “El problema de la técnica no es el de sus posibilidades es su propio dominio, que pueden concederse indefinidos: es el moral de su reacción sobre el hombre aún no tecnificado del todo.”⁹ Pero ¿qué fue lo que sostuvo José Gaos sobre tal problema? ¿bajo qué premisas piensa los conceptos principales del mismo? Los alcances o la estrechez de su argumentación no pueden ser valorados más que a la luz de su filosofía.

⁸ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p.8.

⁹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64667, Nota 23.

Introducción

El fuego fue heredado sin la capacidad para manipularlo. Hizo falta la sabiduría técnica que Prometeo robó a Hefesto y Atenea “ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien.”¹⁰ El ser humano fue arrojado una tierra gobernada por artefactos. La naturaleza le fue “dada” con un ímpetu propio, pero sin las herramientas que le permitiría modificarla. Sin la técnica, la humanidad hace mucho habría dejado de andar entre la fuerza de los cauces naturales: lanzados a un mundo donde las sendas fluviales imponen la trayectoria de presas o las fallas terrestres modifican la geografía urbana, el ser humano es consciente de la necesidad técnica.

Hablar de la técnica es hablar de un concepto equívoco: cada sociedad ha concebido su propia perspectiva técnica. El progreso técnico ha sufrido un avance vertiginoso cuya rapidez nos hace creer en una ubicuidad aparente. No hay forma de entender, por ejemplo, la relación actual entre ciencia y técnica —a través de la tecnología— sin tener claro que esa relación no ha sido eterna: técnica no implica necesariamente tecnología, ni tampoco ha estado siempre ligada a la ciencia. La polisemia del concepto encuentra su equivocidad en la historia y el progreso técnico actual no se entendería sin la estrecha relación con la ciencia y tecnología. Hablar de la técnica es hablar de un fenómeno complejo y problemático.

El propósito de este trabajo es comprender cómo es que José Gaos aborda este problema desde una crítica y explicar por qué ve en la tecnocracia —o dominio de la técnica— no sólo la culminación del progreso técnico, sino la degradación del ser humano. El problema de la técnica en Gaos no es otra cosa que el problema mismo de la vida, donde los efectos negativos de la técnica, son los efectos negativos de la vida. Por lo anterior,

¹⁰ Platón, *Protágoras*, 321d.

sostendré que, para Gaos, **la aceleración, inherente al movimiento vehicular de la tecnocracia, va en detrimento de la vida política y contemplativa del ser humano, teniendo como consecuencia una existencia vacía.**

La crítica de Gaos es una conjunción de diversos elementos. La razón vital de Ortega y Gasset, por ejemplo, se encuentra presente en ella. El raciovitalismo de Ortega es un horizonte crítico de la filosofía moderna tal como él la entendía. Atento al pensamiento de Heidegger y al inicio seguidor de Dilthey, Ortega notó cómo la tradición filosófica occidental fue relegando el carácter vital de la existencia. La vida no era entendida en sí misma como un aspecto indisoluble del ser humano, sino que se trataba de extirparla teóricamente. El error no sólo era metódico, sino que tenía consecuencias ontológicas muy importantes. La razón vital era, pues, la vida, en tanto existencia actual y no sólo como concepto, horizonte no sólo del pensamiento, sino como punto crítico para la racionalidad de la filosofía moderna. Pero a eso llegaremos más adelante.

El concepto de masificación de Ortega también está estrechamente ligado con el de tecnocracia tal como lo concibe Gaos; la noción de ahorro de esfuerzo, de Ortega, parece equivalente a la forma en que Gaos concibe la aceleración. En ambos, el vacío de su época es el momento donde la técnica encuentra un sitio ideal para su proliferación irreflexiva. La principal diferencia radica en que la argumentación de uno carece de la división histórica explícita del otro: Ortega concibe la técnica como un despliegue a través de épocas que va definiendo al ser humano, mientras Gaos concentra su crítica en el movimiento de aceleración que le es esencial a la técnica. Así para Ortega el problema es más un horizonte hermenéutico para la comprensión del ser humano, y no tanto una crítica explícita a la sociedad masificada que Gaos apunta. Ambos parten de una circunstancia concreta, pero derivaran distintas consecuencias.

Una de las aristas que tampoco se puede obviar en la argumentación de Gaos y como consecuencia de su estrecha relación con Ortega, es la del propio Heidegger. Gaos alude al dominio de la técnica como responsable de un olvido del pensamiento. El eco del filósofo alemán resuena de forma más nítida en este punto. Sin embargo, el pensamiento de Heidegger sobre el problema no es uniforme y a lo largo de su obra es objeto de cambios en la argumentación, que si bien no son contradictorios entre sí, tendrían que ser objeto de un estudio más detallado.

Es posible encontrar referencias a este problema ya desde *El ser y el tiempo* de 1927 y hasta *Identidad y diferencia* de 1957, así como en la célebre conferencia que lleva por título *La pregunta por la técnica* de 1949.¹¹ Es en esta última donde Heidegger acuña uno de los conceptos más originales del tema: el de lo *Ge-stell* como esencia de la técnica. Desde esta perspectiva, la técnica es el hacer aparecer de las cosas en su esencia, por lo cual no debemos reducirla a una perspectiva instrumental y meramente útil; es decir, en Heidegger la técnica no nos remite nada más a la concepción de un objeto a la mano en su inmediatez práctica, sino que también es un ámbito donde la esencia del ser humano se muestra como un constante provocar de la naturaleza: la esencia de la técnica no es algo técnico, sino el principio a través del cual el ocultamiento del ser o su aparecer puede ser entendido. La técnica como un desocultar del ente, no es otra cosa que la verdad como *aletheia*: nos muestra lo que está oculto en la naturaleza al demandar su aparecer como energías. En este trabajo me detendré en el primer aspecto de la técnica en Heidegger, es decir, el problema de la técnica en su sentido utilitario y pragmático, donde la naturaleza es concebida como un útil, pues considero

¹¹ “lo dicho por Heidegger en *El ser y el tiempo* es fundamental para entender lo dicho sobre la técnica. De ninguna manera hay una ruptura entre lo dicho en su magna obra publicada en 1927 y la conferencia *La pregunta por la técnica*, pronunciada en 1953” dice Felipe Boburg (*Heidegger y el problema de la técnica*, p. 24).

que, aunque José Gaos podría acercarse a lo *Ge-stell* desde su crítica, es en la concepción de la técnica como útil donde Gaos encuentra mayores similitudes.

Además, aunque la noción de ahorro de Ortega se acerque, como veremos, al existencial *ser-en-el-mundo* de Heidegger —si la pensamos como categoría para explicar la alteración de la naturaleza—, Ortega lo hará desde la circunstancia de la razón vital, mientras que Heidegger lo hace el horizonte de la utilidad: el paralelismo del utensilio técnico o artefacto en Ortega guarda una estrecha relación con la forma en que Heidegger concibe el útil, pero hay diferencias. Hay que agregar que la argumentación de Gaos no orbitará alrededor de los existencialistas del *ser-en-el-mundo* o *el-ser-ahí* directamente, sino más bien a través de la triple identidad entre naturaleza, entorno y circunstancia que sostendrá Ortega. La deuda conceptual de Ortega hacia Heidegger no sería total y, por consecuencia, tampoco la de Gaos.

Así, será la *Meditación* de Ortega el horizonte más importante desde el cual Gaos mantendrá un diálogo. En *José Gaos y la crítica de la técnica*, Antolín Sánchez Cuervo dice: “La meditación gaosiana sobre la técnica se inscribirá así en [...] una vicisitud filosófica de crisis profunda, asimilada desde una hermenéutica moderada de la sospecha, en clave historicista y subjetivista [...] que radicaliza algunas tesis orteguianas fundamentales: la razón histórica y su quicio perspectivista y una implícita «filosofía de la filosofía».”¹² Continúa más adelante al afirmar que “Gaos rebasa la tesis orteguiana planteada en su ensayo «Meditación de la técnica»¹³ [...] según el cual la técnica moderna sería fruto de una fe desmesurada en sus supuestas capacidades para satisfacer necesidades vitales y no

¹² Antolín Sánchez Cuervo, “José Gaos y la crítica de la técnica”, p. 203.

¹³ José Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, p. 366.

meramente biológicas hasta caer en el tecnicismo y en un consecuente vaciamiento de la vida.”¹⁴

En el mismo sentido, Sánchez Cuervo también concede que la crítica de José Gaos “coincide con la orteguiana a la hora de identificar esa condición regresiva de la técnica moderna. Pero muestra una profundidad crítica mucho mayor que la de su antiguo maestro.” En Gaos, el problema de la técnica es, en última instancia el de la vida, y como consecuencia José Gaos encontrará ahí un punto de separación de las tesis fundamentales de Ortega, acercándose más a pensadores como Jacques Ellul en su análisis del sistema técnico y a Robert Wiener en su concepción de la cibernética, sin atravesar directamente por los existencialistas de Heidegger.

Una vez establecidas estas consideraciones previas, explico cómo expondré el problema de la técnica en la filosofía de José Gaos. Esta tesis consta de tres capítulos, además de un prefacio y las conclusiones.

En el primer capítulo me detengo en el pensamiento y vida de José Gaos. En concreto me refiero al tema de la filosofía de la filosofía, así como el de su condición de transtierro, respectivamente. Explicaré aquí las condiciones sociopolíticas en las que llegó José Gaos a México desde España y por las cuales, su exilio habría de ser fundamental para entender su pensamiento. Así mismo, desarrollaré tanto las premisas como los motivos que llevaron a Gaos a pensar la filosofía misma, es decir, a tener a la filosofía como objeto de su propio pensar filosófico. El objetivo es situar a Gaos en su contexto histórico como exiliado (o *transterrado*), así como sentar las bases filosóficas que van a propiciar el desarrollo posterior

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

de sus demás problemas. En José Gaos no hay filosofía sin vida, ni vida sin filosofía y la mayor parte de su vida fue el transtierro.

En el segundo capítulo, “La meditación técnica de Ortega y Gasset”, me detendré en el pensamiento de Ortega y Gasset como piedra angular de la filosofía de José Gaos, dado que este fue uno de los discípulos más destacados de Ortega, si no es que el más destacado de ellos. La pertinencia de Ortega en Gaos se explica tanto por su concepto de la razón vital, como por su tratamiento del problema de la técnica. Por un lado, Ortega defenderá que la vida no debe ser reducida a un mero concepto filosófico tal como lo hizo la tradición racionalista moderna, sino que deber ser tomada así, tal cual como vida, como existencia actual; por el otro, la reflexión que Ortega dedica al problema de la técnica es fundamental para Gaos: es inevitable, al abordar el tema en Gaos, las constantes recurrencias que tiene con la nomenclatura de Ortega, en particular con su *Meditación de la técnica*. La herencia conceptual en Gaos es evidente. Si para Gaos no hay filosofía sin vida ni vida sin filosofía y, para Ortega, la razón vital es el concepto esencial de su crítica a la modernidad ¿no será el raciovitalismo un concepto esencial para entender *la filosofía de la filosofía* de Gaos?; finalmente, el problema de la técnica en Ortega orbita desde una perspectiva histórica y epocal donde no sólo la razón vital tendrá, como concepto, una importancia explicativa, sino también el diálogo que Ortega mantiene indirectamente con Heidegger, en particular con ciertos conceptos de *El ser y el tiempo*.

Finalmente, en el último capítulo, “El problema de la técnica en José Gaos”, desarrollo el problema en cuestión. Ahí empiezo con un acercamiento crítico a Ortega a través del concepto de *homo faber* por parte Gaos, entre otros. El problema de la técnica en la filosofía de José Gaos, como dije, es una crítica a la proliferación técnica de la época moderna o, bien, al movimiento de aceleración de la tecnocracia; sin embargo, su crítica no

puede entenderse sin la herencia conceptual de parte de Ortega, pero esta misma herencia será parte de una crítica de parte de Gaos. En la primera parte de este capítulo explicaré el por qué. Continuaré exponiendo los argumentos de Gaos en dos de los textos que dedica al tema: *Sobre la técnica y Tecocracia y cibernética*. Así, terminaré estableciendo por qué la existencia vacía es la consecuencia directa de la tecnocracia tal como José Gaos la entiende. Dicho esto, empecemos.

JOSE GAOS: PENSAMIENTO Y VIDA

Transtierro

El término de *transterrado* es el resultado de pensar la filosofía desde la circunstancia.¹⁵

Dicho de otra forma, José Gaos hacía de la filosofía misma su objeto de estudio, sin olvidar el entorno en el que se encontraba:

En una conferencia pronunciada en 1963, el famoso neologista se refirió al origen y significado de la voz “transtierro”. En ella relató cómo, al desembarcar en nuestras costas, “desde el primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra patria a otra.” Poco había de figurado en esa imagen de suave movimiento entre dos puntos de una misma geografía; en su experiencia, las similitudes entre México y España eran tan grandes que, si percibió alguna extrañeza, ésta nunca superó a la que resintió transitando entre Gijón y Valencia, entre Zaragoza y Madrid. Todo había sucedido, por consiguiente, como si las aguas atlánticas representaran apenas un paréntesis oceánico, tras el cual se reanudarán los accidentes del paisaje cultural. Pese a la evidente idealización, lo cierto es que los exiliados republicanos encontraron en los países de habla hispana una cierta continuidad de costumbres, de historia y —elemento muy significativo— de lenguaje¹⁶

La herencia de esta perspectiva histórica se debe a su cercanía con el raciovitalismo de José Ortega y Gasset, su maestro. Distanciados al final de su estancia en España, José Gaos se encontraría con él en París después de ser nombrado rector de la Universidad de Madrid en el año de 1937, de forma muy discreta. Gaos simpatizaba con el partido socialista y Ortega, con el de la República; sus afiliaciones políticas serían una brecha insalvable: “yo no me hice socialista por ser marxista: ésta es la verdad. Aún hoy, no tengo sobre el marxismo más que unas cuantas ideas, todas de segunda...o enésima mano, menos las que

¹⁵ “El desterrado no tiene tierra (raíz o centro). Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz... idealización y nostalgia, nutriendo la comparación constante. La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que lo rodea”, dice Adolfo Sánchez Vázquez en *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, p. 37; a propósito del párrafo citado comenta José Antonio Matesanz en *De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez*, p.88: “Desde una actitud muy realista, y habría que agregar, muy española, Sánchez Vázquez se niega a comulgar con esa visión idealizada, a aceptar el término transtierro y vive su exilio plenamente, en toda su crueldad, como desterrado.”

¹⁶ Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938 – 1969*, p. 205.

puedan representar los escasos textos, frases, de Marx, leídas: ésta es otra verdad.”¹⁷ Con todo, la influencia de Ortega sobre Gaos es indudable.¹⁸

Para 1938, José Gaos abandonaría España en una empresa tanto personal como profesional, llevándolo en un primer momento a la ciudad de Morelia, en Michoacán. Ahí iniciaría un camino en el magisterio que culminaría una visión filosófica propia, cada vez más distanciada de Ortega, pero sin abandonarlo por completo. La escuela de Madrid, destruida por la guerra civil de Franco, tendría no sólo en María Zambrano a una de sus *transterradas* más importantes.

Tras su labor de magisterio en Morelia, Gaos imparte un seminario en la Casa de España —hoy Colegio de México—, así como en la Universidad Nacional Autónoma de México. Aunado a eso, Gaos enseñó durante sus primeros años en diversas instituciones privadas y públicas desde griego a psicología, para solventar sus gastos, tal como lo recuerda su discípulo Fernando Salmerón.¹⁹ La acogida de José Gaos en México tradujo el agradecimiento en enseñanzas. Con la ayuda de Alfonso Reyes y de Daniel Cosío Villegas, José Gaos encontraba paulatinamente un lugar dentro de la cultura mexicana. También influyó el hecho de que el gobierno de Lázaro Cárdenas haya encontrado en el exilio español

¹⁷ Esas notas forman parte de un esbozo de artículo para *Hora de España* que nunca se publicó” citado por Aurelia Valero (AJG, fondo 2, carpeta 1, f. 30131).

¹⁸ “Pese a no coincidir en el terreno político, Gaos supo valorar la congruencia del maestro, fundada, según le explicó alguna vez, en que “si uno no se atiene a ideas firmes, si no se piensa más que lo que conviene pensar en cada momento, acaba por morir la inspiración”. Por cariño hacia su persona y respeto ante esos principios, el discípulo tomó públicamente su defensa, cuando el 18 de marzo de 1937, en plena Guerra Civil, el periódico *La Libertad* publicó un suelto titulado “De espaldas al pueblo. José Ortega y Gasset, observador neutral”. Aunque Ortega fue absuelto de perjurio y deslealtad, en el juicio mental que Gaos le interpuso resultó culpable de un cargo igualmente grave. Para este severo juez, el acusado había incurrido en la irresponsabilidad del intelectual, es decir, “un decepcionarse de las cosas porque la realidad no responde a la idea”. La responsabilidad exigía, por el contrario, “o atenerse exclusivamente a las ideas, o comprometerse a seguir con la realidad a pesar de la infidelidad de ésta a la idea, pues que esta infidelidad es forzosa” comenta Aurelia Valero, (p.p. 64-65).

¹⁹ Mesa redonda incluida en el ciclo *Pensar en español* sobre “José Gaos: reflexiones de ida y vuelta”, disponible en la dirección <https://www.youtube.com/watch?v=NOzxCJjv14>, minuto 16:00.

uno de los ímpetus vitales de la incipiente sociedad post revolucionaria, cuyas instituciones apenas se alzaban. Gaos abocó su pensamiento casi por completo, pero sin perder de vista sus propios objetivos:

La captación de Gaos para México era uno de los elementos clave de la política de Lázaro Cárdenas (1934-1940) respecto a los intelectuales mexicanos como A. Reyes y D. Cosío Villegas. Cárdenas, aprovechando la crisis en la que se halla sumergido el mundo occidental con motivo de la Segunda Guerra Mundial, propugna un populismo nacionalista, luchando contra los intereses foráneos a México y nacionalizando el petróleo. Una de sus preocupaciones más importantes era elevar el nivel educativo, fortaleciendo las universidades (para lo que la llegada de los profesores españoles era clave), creando el Instituto Politécnico Nacional, y promoviendo iniciativas culturales privadas como la Editorial Fondo de Cultura Económica (1934), La Casa de España en México, ambas entidades promovidas por D. Cosío.²⁰

El panorama de la filosofía mexicana y la vida intelectual del país lo hace volcarse a pensar su profesión ¿iba por el camino correcto?, ¿eran esos los temas en los que debía hurgar? Pronto el pensamiento toma una senda autocrítica, al plantearse a la filosofía como problema filosófico en sí mismo. Aunque esto no era nuevo, dentro de las circunstancias del México de entonces, el impulso de Gaos al pensamiento filosófico hecho en México representó uno de sus momentos más importantes. José Gaos comenzó a instruir con el rigor filosófico: ir a la fuente, atender la historia, no olvidar ni postergar la circunstancia. Por eso, como dice Carlos Beorlegui, José Gaos “dedicará parte de su esfuerzo en los primeros años de su llegada a México a traducir a varios de los grandes filósofos como Heidegger y otros filósofos alemanes [como Husserl], y a promover la traducción de casi todos los clásicos de la Filosofía en el FCE [Fondo de Cultura Económica] y en otras editoriales mexicanas.”²¹ De esa forma, la circunstancia permea el pensamiento de Gaos hasta volcarlo sobre sí mismo.

²⁰ Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, p. 518.

²¹ *Ibíd.*

Gaos comienza a pensar sobre el pensamiento, a hacer filosofía de la filosofía, en una especie de *metafilosofía*²² tanto de la voluntad del sistema como de lo esporádico del estilo ensayístico del que decía, caracterizaba el quehacer filosófico en Hispanoamérica:

Según explicó en la primera intervención, “filosofía de la filosofía” constituía un sintagma de origen diltheyano que denotaba el acto de abordar la disciplina en sus propios términos. Tal era, precisó, el sentido de la reflexión que hacía todo filósofo al tomar por objeto de estudio, no tanto Dios, el Mundo y el Hombre, como en la conocida tripartición kantiana, cuanto la naturaleza del saber que enmarcaba y orientaba esa misma reflexión. Dicho de otro modo, se trataba de la búsqueda, tan antigua como la propia filosofía, de su definición²³

A pesar de la distancia con Ortega —tanto personal como filosófica—, el sustrato filosófico del raciovitalismo o razón vital²⁴ habría marcar la vocación pedagógica y la visión filosófica de José Gaos. Cuando Gaos llega a México, su trabajo aún no poseía una perspectiva filosófica particular y bien desarrollada, aunque en España contaba ya con una trayectoria: “en sus conferencias americanas de 1938 empieza a mostrar lo que van a ser sus nuevos derroteros filosóficos, entroncando, por otro lado, con lo que había sido una de sus preocupaciones de sus años jóvenes: lo que aparecía para él como el escándalo de la

²² “En los 33 años que vive en México [Gaos] produce una vasta obra en la que, partiendo de tesis básicas orteguianas, llega a una concepción subjetivista y escéptica que él llama «filosofía de la filosofía», en la que ésta queda convertida en «confesión personal», despojada de toda ascendencia metafísica o religiosa. Después de su muerte, se ha publicado su obra tal vez más importante: *Del hombre*, en la que expone con espíritu sistemático su antropología filosófica. Desde el punto de vista del filosofar latinoamericano hay que destacar, entre los más altos logros de la actividad filosófica de Gaos, el vigoroso impulso que imprime a la historia de las ideas en América Latina y, particularmente, en México. Su contribución en este campo es excepcional en tres sentidos: 1) por sus reflexiones sobre el pensamiento latinoamericano; 2) por su enfoque metodológica que se revela fecundo al rechazar el inmanentismo en la historia de las ideas, pues, como él dice: «No hay propiamente "historia" de las ideas abstractas» (lo que recuerda no sólo a Ortega, sino, mucho antes, al Marx de *La ideología alemana*), y 3) por el acierto con que dirigió e inspiró el Seminario, fundado por él, para estudiar la historia del pensamiento latinoamericano y, especialmente, el mexicano” dice Adolfo Sánchez Vázquez en *De la filosofía de nuestro tiempo*, pp. 285 – 286.

²³ Aurelia Valero Pie, *op. cit.*, 126.

²⁴ La razón vital o raciovitalismo como se mencionó en la introducción es el concepto a través del cual Ortega hará una crítica al racionalismo de la filosofía moderna: la vida no es sólo concepto, sino existencia en sí misma. Volveremos a esto en el capítulo dedicado a esto.

pluralidad de las corrientes filosóficas.”²⁵ José Gaos encontraba un paralelismo entre la historia de España y la de México que habría de representar uno de los ímpetus fundamentales en su labor filosófica.

Aunado a una *metafilosofía* atravesada por la circunstancia, la actividad magisterial de José Gaos implicaba la revalorización de la filosofía que le precedía y la reconstrucción de una tradición a partir de ella. El denominador común que atravesaba la labor filosófica de José Gaos no se reducía a la reflexión sobre el pensamiento mismo desde la propia circunstancia, sino que se extendía a una concepción del rigor que buscaba ir a la fuente. “De ahí que la mayor preocupación de Gaos en su tarea académica fuera siempre animar a sus estudiantes a conocer mejor y valorar más el pensamiento autóctono, promoviendo proyectos de investigación y tesis doctorales sobre la historia del pensamiento hispanoamericano.”²⁶

Esta concepción del rigor filosófico como una verdad atravesada por la historia tendría consecuencias ontológicas en su visión. La posibilidad de hablar de alguna verdad en la historia de la filosofía era la de su postulación de preguntas concretas sobre un relativismo latente: si la historia del pensamiento occidental se bifurca hacia múltiples e incontables sendas, ¿cómo es que podemos encontrar un factor común como garantía de avance epistémico? La pluralidad del pensamiento no era sino la expresión de la pluralidad misma de lo real. Es la naturaleza histórica de la verdad en la filosofía lo que impulsa a Gaos a pensar sobre el pensamiento: la *metafilosofía* de José Gaos surge como una forma de subsanar las dudas esparcidas por todas partes de la memoria filosófica

[José Gaos] advierte la caducidad de todo sistema filosófico, y se dedica a estudiar la relación entre la filosofía y su historia, convirtiéndose la propia filosofía en el objeto de sí misma. Siguiendo a Dilthey, denominará a esta

²⁵ Carlos Beorlegui, *op. cit.*, p. 519.

²⁶ Cfr. Carlos Beorlegui en “José Gaos” de *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” [1300-2000]*.

preocupación *teoría de la filosofía* o *filosofía de la filosofía*. Estas reflexiones filosóficas las retomará en México con más hondura y profundidad, dedicándose a hacer una revisión crítica de la historia [...] esta visión panorámica de la historia de la filosofía le lleva a concluir que ningún pensador ni sistema filosófico es verdadero del todo, y todos los son en parte, porque cada uno aporta su peculiar perspectiva.²⁷

Así, de la incomunicación esencial de los individuos a través de la historia, aparece la *epocalidad* en la filosofía. El corolario de su *metafilosofía* no es otro que la pregunta hecha por el individuo ensimismado en su propio monólogo. “Si la verdad no es absoluta sino histórica ¿podemos seguir hablando de verdad y de conceptos que puedan servir para todos, ¿el modo como Ortega trataba de escapar a este problema era distinguir y conjugar entre perspectiva y absolutez de su punto de vista.”²⁸ Esto quiere decir que la perspectiva es verdadera, pero no es total sino parcial, lo cual impide que pueda abarcar lo *real* que constituye nuestro objeto de pensamiento: la realidad nos desborda. La verdad, dice Beorlegui explicando a Gaos, es la suma de todas las perspectivas. “Es en función de esta incomprendibilidad última como hay que explicar las escuelas filosóficas y el público en general de los filósofos, la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía.”²⁹

De esta forma, la historicidad de Gaos define no sólo su visión filosófica sino —o sobre todo— su magisterio. La *metafilosofía* pugna por un todo incluyente cuya diversidad de perspectivas, otorguen un valor a cada una. Esto aplicado al contexto propio de Gaos, era una suerte de genealogía en suelo hispanoamericano: la filosofía de Gaos es el rigor de ir a la fuente para dialogar con los autores olvidados por la circunstancia que los desborda.

Gaos funde el contenido de su pensamiento, que es la filosofía atravesada por la historia en tanto que método, con la circunstancia concreta: pensarlos de forma separada

²⁷ Carlos Beorlegui, *op. cit.* p. 520.

²⁸ *Ibid.* p. 521.

²⁹ José Gaos, *Del Hombre*, pp. 569-570.

sería un error. Gaos hereda los problemas de Ortega, pero les plantea una solución concreta desde la realidad hispanoamericana. Es a esta razón histórica y vital a la que Sánchez Cuervo —junto con la implícita *metafilosofía*— atribuye el problema de la técnica en José Gaos. Es decir, en estos elementos está el motivo que habría de impulsar la forma en que Gaos elabora su crítica a la técnica. El porqué lo explican sus propios argumentos.

Filosofía de la filosofía

La reflexión de José Gaos sobre la filosofía es, por un lado, una filosofía que hace de ella misma su objeto y, por el otro, una reflexión sobre el ser humano. En palabras de Gaos, la filosofía de la filosofía

ha concluido que toda la filosofía es en conjunto subjetiva —o válida únicamente para su sujeto, o su autor [...] la Filosofía de la Filosofía es una teoría del tropo de Agripa, de la discrepancia de los filósofos: quien discrepe de ella, la confirma; quien asintiere a ella, la invalidaría [...] por eso no hay un diálogo filosófico [...], a fondo no puede haber más que monólogo en soledad. No es mi culpa, ni por ende mío el remedio —imposible de que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía — *y la misma enseñanza de la Filosofía*.³⁰

¿Cómo es que Gaos llega a esta conclusión de consecuencias graves para la filosofía?

Vida y filosofía en José Gaos son elementos inseparables. Esta fórmula conjuga en una misma ecuación ambos elementos. Gaos aplica a sí mismo sus concepciones que hace de ella. Sin embargo, las premisas que lo llevan a concluir el carácter subjetivo de la filosofía, son el resultado de su propia filosofía de la filosofía. Gaos encontró en la filosofía de la filosofía un asidero de la diversidad y pluralidad epistémica de la tradición filosófica. La *metafilosofía* de José Gaos hacía evidente un relativismo al historizar ideas cuyas consecuencias tenían una fuerte carga solipsista.

Existe una pluralidad inherente a la tradición filosófica. La historia de la filosofía para Gaos plantea un problema esencial a tratar, donde nota que la tradición está hilvanada por una pluralidad hecha por diversas y distintas perspectivas, cada una de las cuales ha fungido como una verdad en su momento y para su autor. Sin embargo, pensar la filosofía como una verdadera filosofía o la filosofía verdadera es algo contradictorio. Afirmar que tal o cual

³⁰ José Gaos, Obras Completas, Vol. XII, *De la Filosofía*, p. 427.

sistema es *la* filosofía, equivale a decir *Yo soy la filosofía*, donde el *yo* denota una diferencia: “yo y no tú”.³¹ Esta fórmula simple es lo que define la pugna al interior de la tradición filosófica. El problema de la pluralidad filosófica de la tradición se agrava aún más: “Los hechos son en rigor, la existencia de tantas definiciones o concepciones de la filosofía cuantas filosofías con su concepción de ser la filosofía y entre ellas la del autoagnosticismo de la filosofía.”³²

Dado que la naturaleza misma de la filosofía para Gaos es algo indefinible, no podemos definir realmente qué es la filosofía. Para Gaos, existe una incapacidad inherente a la filosofía de poder definirse. Si no puede haber disolución entre historia y filosofía y no es posible definir qué es la filosofía misma, Gaos concluye que “no puedo ser [él mismo] ninguna otra cosa antes que la resolución de este problema.”³³ La cuestión, pues, para Gaos no sólo es el de la pluralidad epistemológica que muestra la historia filosófica, sino también la incapacidad de poder conocer qué es eso que piensa la filosofía y por qué en esencia es tan múltiple.

El escepticismo epistémico es una de las consecuencias. Si la filosofía no puede definirse o bien, es la pluralidad de perspectivas lo que la define, entonces el problema de la filosofía es una aporía en apariencia irresoluble. Problema sin salida porque ante tal variedad de verdades y postulados, el relativismo aparece como ese elemento que irrumpe a través de la inmanencia de la crisis metafísica en las filosofías del XX. Y muy ligado a este escepticismo

³¹ Así lo dice José Gaos, citado por Andrea Luquín Calvo, cuando afirma que: “En substancia lo plantea la historia de la filosofía. Este hecho de que la filosofía sea una pluralidad de filosofías de las que cada una se conceptúa de *la* filosofía verdadera y la verdadera filosofía. Estas conceptualizaciones son contradictorias. Yo soy la filosofía, yo soy *la* filosofía; «yo» significa en cada caso una filosofía distinta de las demás, en parte, y parte principal, contradictoria de las demás; lo que además dice tácitamente: yo y no tú, ni tú, ni tú” en “José Gaos y *De la filosofía*” en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, p. 77.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 76.

epistémico está que “*la filosofía de la filosofía* surge para el filósofo cuando un ser humano es volcado hacia la reflexión filosófica sobre su vida, sobre la existencia.”³⁴

Gaos debe el concepto de *filosofía de la filosofía* a Dilthey.³⁵ Este concepto más que conducir a una disciplina como tal, hace cuestionar no sólo a la filosofía como objeto de reflexión, sino al sujeto mismo que la hace. La filosofía de la filosofía nace del ímpetu de un sujeto que se encuentra con una pluralidad de perspectivas al interior de la filosofía misma. Con todo, existe redención en el “reconocer la pluralidad y la individualidad que latían en todo discurso.”³⁶ Gaos, nos dice Andrea Luquín Calvo, “encuentra en la aceptación de esa pluralidad el motivo por el que la verdad no puede dejar de ser también plural. El error había sido precisamente considerar a esos discursos como fundantes, como esenciales. Así, *la filosofía de la filosofía* despoja de toda trascendencia metafísica o totalizante al pensamiento.”³⁷

Las consecuencias de la filosofía de la filosofía en Gaos lo llevan de la pluralidad al relativismo y a un casi inercial escepticismo hacia la propia filosofía. Sin embargo, es precisamente en el reconocimiento de la incapacidad de precisar qué es la filosofía, lo que permite a Gaos entender las causas de no poder trasmitirla sin que esto implique una renuncia.

³⁴ *Ibid.*, p. 78.

³⁵ “Según Dilthey, no podemos decidirnos entre estos tres grandes tipos de concepción del mundo. En cuanto filosofías dadas. En cuanto metafísica, sobre todo, el pensamiento filosófico entra siempre en una u otra de estas tres categorías. Pero así como el relativismo historicista se superaba en cierto modo por la integración de todos los momentos de la evolución, por la afirmación de un pensamiento que deviene incesantemente, así aquí también se salva de alguna manera el relativismo de las posiciones parciales y fatales cuando el pensamiento se eleva sobre la filosofía misma, y reflexiona sobre ella, convirtiéndose en una especie de filosofía de la filosofía. En una doctrina de las concepciones del mundo. Este asunto está extensamente tratado en los escritos reunidos en el volumen VIII último aparecido de los escritos de Dilthey. El tema de las concepciones del mundo como el de la historia del espíritu, se relaciona estrechamente en Dilthey con el problema antropológico. Las tres concepciones de la realidad responden a tres tipos de hombre” dice Juan Carlos Torchia Estrada, “Francisco Romero. Tres Lecciones sobre Guillermo Dilthey en su Centenario”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, No. 20, año 2003, p. 221.

³⁶ Andrea Luquín Calvo, *op. cit.*, p. 78.

³⁷ *Ibid.* pp. 78-79.

Aunque la historia de la filosofía sea una pluralidad latente cuya esencia sea su difícil definición, esto plantea una nueva forma de historizar las ideas. La *metafilosofía* arroja los elementos que conforman la esencia de la filosofía o, en otras palabras, delimita su objeto de estudio en su dificultad de aprehensión. Todo esto a pesar de que la verdad de la filosofía o las filosofías sólo lo sea, en sentido estricto y con apego a las tesis de Gaos, para el autor mismo. Considerar la pluralidad de filosofías al interior de la tradición hace a Gaos concluir un subjetivismo que atraviesa antes por lo relativo de la historia. El carácter subjetivo de la filosofía, pues, se nos revela como la característica primordial que para Gaos la define. Si la filosofía es por definición subjetiva, entonces cierta filosofía sólo será verdadera para el que la hace: la filosofía no podría ser transmitida y por tanto, la enseñanza de la filosofía carece de sentido.

Sin llegar a este sinsentido de las últimas consecuencias, la concepción de la filosofía que arroja la reflexión de Gaos acerca de la misma, tiene un aspecto fructífero. Por un lado, “si hablamos de una historia es que en esa pluralidad hay unidad. Si las obras de filosofía [...] son cuerpos de expresiones que notifican los filosofemas o juicios filosóficos [...] debemos partir de que la unidad no puede encontrarse en el destinatario, ni en los autores, ni en los filosofemas, sino en los conceptos.”³⁸ Es la forma en que la historia de la filosofía ha hilvanado esos conceptos fundamentales que la filosofía encuentra unidad.

En *De la Filosofía*, Gaos afirma que: “La filosofía de la Filosofía es una teoría o un dar razón teórica de la Filosofía y ella misma es Filosofía: luego debe darse razón de sí misma, caer bajo sí misma o cerrarse sobre sí misma: su última cláusula de ser el final del dar razón de la primera.”³⁹ En este punto Gaos vira, fuera de la razón, hacia motivos irracionales, pues

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁹ José Gaos, *OC*, XII, *De la Filosofía*, p. 83.

“el encuentro de la filosofía con su historicidad no está tanto en los filosofemas como en los conceptos que los forman, y su origen está en la subjetividad que decide por ellos por motivos irracionales.”⁴⁰ Para encontrar la razón de ser de la filosofía Gaos tiene que apelar al ímpetu *mocional* del ser humano: “Cima y final de la filosofía: los hombres pensamos conceptos que no comprendemos porque no los pensamos por razones, empíricas, ni puras, sino por motivos irracionales.”⁴¹ Son estos motivos los que hacen regresar a Gaos, de la reflexión del carácter subjetivo de la filosofía, al análisis de su propia vida —ligada con el problema de la filosofía a través del magisterio—, tal como atestigua en *Dos Ideas de Filosofía*:⁴²

En la actualidad de la filosofía, a quien su vocación por esta lleva a hacerse *profesional* de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, *decepcionado*, de la filosofía, esto es, de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una reflexión sobre sí, sobre su ser, sobre su vida...

De esta manera, Gaos reinterpreta a Ortega a través su propia concepción subjetiva de la filosofía. Para Gaos, entonces, “salvar la circunstancia de la filosofía era salvar la suya propia o viceversa.”⁴³ No se trata simplemente de hacer de la filosofía un horizonte hermenéutico o bien como parte vital de la circunstancia; la cuestión es mucho más compleja: salvar la circunstancia para Gaos implica salvarse a sí mismo y esto es precisamente lo que define la concepción filosófica de José Gaos: “Mi filosofía debe ser, pues, un rehacer la idea

⁴⁰ “Este es el punto en que la razón en su intento por dar razón de sí misma, se ve remitida a unos motivos no racionales, subjetivos. Es decir, la razón pura no puede dar razón de sí sólo mediante la razón práctica, pues no existe posibilidad de objetivar con independencia absoluta de toda emoción y moción” dice Andrea Luquín Calvo, *op. cit.*, p. 82.

⁴¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64661, Nota 1.

⁴² José Gaos, *OC*, III, *Dos Ideas de Filosofía*, p. 50.

⁴³ Andrea Luquín Calvo, *op. cit.*, p. 70.

de mi vida personal y de la vida de mi colectividad, comprendiendo la idea del mundo, por mi razón, atendiéndome exclusivamente a lo radical: un rehacer por mi razón la idea de mí mismo.”⁴⁴

⁴⁴ José Gaos, *OC*, II, *Curso de Metafísica*, p.4.

LA MEDITACIÓN TÉCNICA DE ORTEGA Y GASSET

Antecedentes: *El ser y el tiempo* de Heidegger

Antes de hablar del problema de la técnica en Ortega y, por tanto, de la forma en que se relaciona con el de Gaos, tengo que detenerme en uno de los referentes más importante del tema: Heidegger. Abordar el problema de la técnica en Heidegger es un camino para aterrizar la relación entre Gaos y Ortega. El problema de la técnica en *El ser y el tiempo*⁴⁵ sienta las bases:

La preocupación por las consecuencias para la vida humana de parte de los avances tecnológicos es perfectamente justificada; Heidegger mismo participaba de estas preocupaciones, pero su concepción de la filosofía o, para ser más exactos, su concepción de la esencia del pensar —basada en una interpretación profunda y detenida del desarrollo de la historia de la filosofía occidental, desde sus orígenes hasta nuestros días—, le lleva a la conclusión de que primero debemos pensar en verdad la técnica, lo cual quiere decir pensar la *verdad de la técnica*, y para ello es indispensable liberarse del enfoque técnico de la técnica, es decir, liberarse del afán de dominar o controlarla para ponerla al servicio del hombre, porque en la medida en que planteamos la técnica como un problema técnico, y eso es lo que se hace cuando se le pretende dominar o controlar, mas se reafirma el dominio de la técnica sobre nosotros.⁴⁶

¿Cómo aborda Heidegger la técnica en *El ser y el tiempo*? La pregunta por la técnica se realiza como un modo de ser del *ser-ahí* (*Dasein*). Comenta Felipe Boburg: “la ontología fundamental, elaborada en *El ser y el tiempo*, cuestiona esos dos conceptos que, precisamente Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, había señalado como las dos formas de pensar lo absoluto: substancia y sujeto.”⁴⁷ Heidegger apunta en la relación sujeto-sustancia el

⁴⁵ Heidegger solo esboza en *El ser y el tiempo* problemas relacionados con la técnica. Su estudio *La pregunta por la técnica* es esencial para poder entender cómo piensa Heidegger la técnica: “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica [...] La esencia de la técnica moderna lleva al hombre al camino de aquel desocultar” (*Filosofía, ciencia y técnica*, Martín Heidegger, pp. 113,135). Es principalmente con ésta con la que Ortega y Gasset mantiene un diálogo en su *Meditación de la técnica*.

⁴⁶ Felipe Boburg, “Heidegger y el problema de la técnica”, en Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez Vilalta (coord.) *Martín Heidegger. Caminos*, p. 24.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

fundamento ontológico de la tradición occidental: “se sustentan en la supuesta identidad entre el ser y lo presente.”⁴⁸ Es decir, que tanto la idea de sujeto como la de sustancia son interpretados “como ante los ojos (*Vorhandenheit*), que será también el origen de la noción de objeto.”⁴⁹

Ahora bien, Heidegger tiene que poner entre paréntesis tanto al sujeto como la sustancia para hablar del problema, por lo cual “señala que no vamos a hablar del hombre sino de nosotros mismos, tomados en la más originaria inmediatez, y llama a eso que somos nosotros mismos *Dasein*, expresión alemana, común y corriente, que Heidegger escoge por su composición morfológica: *da* = ahí, *sein* = ser.”⁵⁰ El análisis ontológico de Heidegger en *El ser y el tiempo* eventualmente lo lleva a relacionarlo con el de la técnica, dado que para explicar mejor la conexión que tenemos con el ser, acude al concepto del *ser-en-el-mundo*: “con la que apunta a una relación anterior a la de sujeto-objeto y que posibilita esta. El *Dasein*, nosotros mismos, como repite insistentemente Heidegger, *somos-en-el-mundo* antes de conocerlo y eso significa que nuestra relación original con el ser y los entes es un habitar y no una relación epistemológica.”⁵¹ Y esta noción es fundamental dado que “la técnica es para Heidegger una forma de habitar.”⁵²

La forma de habitar técnicamente el mundo del ser humano lo relaciona directamente con el útil:

Así pues, el camino que dirige el pensamiento de Heidegger a la cuestión de la técnica se inaugura desde *El ser y el tiempo*. No es casual que en esa obra precisamente Heidegger escogiera para aclararnos su noción de mundo a ese ente tan próximo a nosotros, que es el útil o utensilio. El útil, en la experiencia que tenemos de él al usarlo, al tenerlo guardado, al buscarlo porque lo necesitamos, etc., jamás se

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

nos da como un ser-ante-los-ojos, nunca es un objeto, y nosotros, el *Dasein*, en cuanto usuarios de útiles, tampoco nos comportamos como sujetos epistemológicos. El útil siempre está en algún contexto, en algún mundo, que precisamente se estructura a partir de nosotros, del *Dasein*.⁵³

El manejar útiles es el modo del *ser-ahí* de “curarse de”. El ser ahí que existe en la cotidianidad existe en el modo de la cura.⁵⁴ La cotidianidad del *ser-ahí* —que en cada caso somos nosotros mismos— es *curarse* de útiles. Y el útil sólo es posible en un cúmulo de referencias y relaciones, nunca aislado. ¿Qué quiere decir esto? tomemos el ejemplo usado por Heidegger: un martillo. Las referencias sin las cuales el útil no es posible, son una cadena de funciones: el martillo se usa *para* martillar, lo cual lo hace *para* colgar un cuadro en la pared. Son referencias del “curarse de” el “para” de un útil.⁵⁵

El martillo refiere a todos esos objetos: a todos los “para”. Cualquier útil refiere al *todo* de útiles: al mundo circundante y a la *naturaleza* que forma parte de este mundo. El *ser-ahí* que se cura de manejar un útil se conforma con el útil al manejarlo. Así, el mundo y la *naturaleza* tal como se va conformando para Heidegger tiene una relación ineludible con aquello que es *a la mano* (que no es otra cosa que el modo de ser del útil), pero su forma de representarse el útil, no viene dada por el uso de una tecnología avanzada: el ejemplo paradigmático del uso de la técnica en Heidegger es un martillo.

El modo de ser en el mundo del *ser-ahí* se manifiesta tal como lo explica Gaos: “Quien martilla con un martillo *sabe* martillar, *ve* cómo hay que usar el martillo *en torno*, sin que este “ver en torno”, entrañado por todo “curarse de” útiles, sea un ver en el sentido

⁵³ Felipe Boburg, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁴ “La expresión ‘curarse de’ tiene ante todo su significación pre científica y puede querer decir llevar a cabo, despachar, liquidar algo” Heidegger explica el “curarse de algo” (*El Ser y el tiempo* § 12, p. 69).

⁵⁵ “Un útil *en cuanto tal* no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas relaciones o “referencias”, que por tanto no le son extrínsecas, sino que lo constituyen en cuanto útil o en lo que *es* en útil, o que constituye su *ser* mismo” (José Gaos, *Introducción a El Ser y el tiempo*, p. 28)

exclusivo de la percepción visual, sino una generalización de ésta, ni un saber en sentido intelectual alguno, sino el *saber* hacer que entra en el *hacer* mismo.”⁵⁶ Este movimiento del martillo que hace alrededor de todo aquello que lo hace funcional, constituye el plexo de referencias necesario que le da sentido: aquello que va creando el trabajador manual al martillar es a lo que hace referencia Heidegger y que sólo dentro de un mundo, de la naturaleza, podría darse.

El mundo, que en última instancia es la naturaleza con las que se las tiene que ver el trabajo de un útil, es visto desde este plexo. “Las ‘referencias’ del ‘para’ de los útiles y del ‘curarse de’, de la ‘conformidad’ y del ‘conformarse’ o, en suma, la ‘significatividad’ *constituye* el *ser* mismo del mundo, la ‘mundanidad’.”⁵⁷

El sitio de los útiles constituye su *estar a la mano*, una espacialidad *a priori* del ser en el mundo: el espacio del útil es un *estar a la mano* para el *ser-ahí*. Es la utilidad latente de aquello con lo que se puede crear o trabajar. Utilidad a la espera de ser usada. El útil aunque puede ser un cuerpo, no es tratado en su individualidad por Heidegger sino que es parte de un todo funcional. Al final el útil usado está estrechamente relacionado con el uso de la naturaleza. Sin embargo, Heidegger señala que la naturaleza no debe entenderse tan sólo como esto: “De su forma de ser “a la mano” puede prescindirse y descubriéndose y determinársela a ella misma simplemente en su puro ‘ser ante los ojos’.”⁵⁸

El develar de la naturaleza a través de lo útil no se basta en lo dicho, sino que “a este descubrir de la naturaleza le permanece oculta la naturaleza como aquello que ‘vive y crea’,

⁵⁶ José Gaos, *Introducción a El Ser y el tiempo*, p. 28.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §15, p. 84.

nos sobrecoge, se apodera de nosotros como paisaje. Las plantas del botánico no son flores del camino, el “origen” geográfico de un río no es la ‘fuente soterraña’.”⁵⁹

¿Qué quiere decir con esto Heidegger? La intervención de la naturaleza por la mano humana —la intervención artificial— viene ya atravesada por el crecimiento y desarrollo mismo de lo natural: no hay puentes o caminos que no consideren el clima, así como cualquier construcción vienen definidas en algún punto por la intencionalidad de lo natural. Lo artificial no sólo no puede emular en su totalidad la naturaleza, dada la mediación de la técnica, sino que además está condicionada por ella. Todo útil hace referencia a otros; no sólo en su dimensión de utilidad, sino además en una dimensión natural: usar algún utensilio, algún martillo siempre implica la consideración implícita de las condiciones naturales. La naturaleza impone sus reglas en la elaboración de productos y útiles. Si un modo de ser del *ser-ahí* es el manejar útiles, deberíamos concluir a la naturaleza como determinante del *ser en el mundo del ser-ahí*.

La naturaleza será vista como una suerte de útil más. La utilidad como factor del mundo es una característica del *ser-ahí* y al no poder existir el *ser* sin el *ahí*, es decir, al no poder concebir al ser humano sin un mundo al que es arrojado, la naturaleza en la que está envuelta el *ser-ahí* es invariablemente comprendida como un ente más. Así nos lo refiere Jorge Linares cuando dice que “El *estar-en-el-mundo* enlaza al *Dasein* con los entes que *salen al encuentro* en el entorno [...] incluso la naturaleza entera como ente, así como el conjunto de los objetos técnicos (*útiles* o *utensilios*) que nos rodean.”⁶⁰ Si es el plexo referencial lo que provoca la utilidad de las cosas o, mejor dicho, si es su relación con su

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Jorge Linares, “La concepción heideggeriana de la técnica. Destino y peligro para el ser del hombre” en *Signos filosóficos*, núm. 10, p. 19.

estar-a-la-mano, la naturaleza se va a entender como algo pragmático, que en su inmediatez nos sirve:

Heidegger advierte que esta forma de comprender la naturaleza prescinde de lo que ella es en su *pura* presencia ante nosotros. Técnicamente, la naturaleza no es contemplada ni admirada, se le comprende como una gran reserva de *materia prima* para fabricar los útiles como el receptáculo de las obras, como un útil que sirve-para fabricar otros útiles [...] en la mundanidad instrumental incluso la naturaleza entera, en tanto *ente*, se concierte en útil para satisfacer las necesidades humanas.⁶¹

La noción de lo natural como una suerte de *stock* que provee de lo necesario para que el ser humano cumpla sus deseos tiene que ver con el *mundo* en el cual lo pragmático de la naturaleza en su inmediatez utilitaria se inscribe. ¿Cómo podríamos explicar esta relación *existenciaría* entre lo natural y el *ser-en* del *Dasein* o *ser-ahí*?, ¿cómo la naturaleza es un aspecto más del *estar-a-la-mano* del mundo? ⁶²La mundanidad del mundo implica que la naturaleza sea concebida como un ente más, pues, en *El ser y el tiempo*, esta no es vista más allá de su instrumentalización. La naturaleza es un instrumento.

Y esto se debe en parte a la concepción que tiene Heidegger de la técnica en *El ser y el tiempo*: “se puede advertir que la descripción de los entes *a-la-mano* se parece más al mundo histórico de la técnica premoderna que al mundo de la tecnología actual.”⁶³ El mundo y su aspecto técnico “está más cercano a la técnica antigua y al mundo de las técnicas tradicionales.”⁶⁴ La naturaleza es un mero instrumento, porque en *El ser y el tiempo* no habría forma de concebir lo natural sino es a través de lo útil en tanto elemento del *ser-ahí*. La naturaleza se revela, sí, como algo que puede ser usado para satisfacer las necesidades y

⁶¹ Jorge Linares, *op.cit.*, p. 23.

⁶² “Heidegger anticipaba ya en *El ser y el tiempo* un posible peligro que consiste en la absorción del sujeto en la intencionalidad pragmático-técnica [...] observaba que la naturaleza entera se la comprende como una gran reserva de “materia prima” que sirve-para-fabricar otros útiles.” dice Jorge Linares en *Dos filosofías alemanas de la técnica: Martin Heidegger y Günther Anders*, p. 3.

⁶³ Jorge Linares, *op.cit.*, p.25.

⁶⁴ *Ibid.*

deseos del ser humano, pero no es vista como algo más. La técnica nos hace pensar que tenemos el dominio sobre la naturaleza, aunque realmente no podamos ver cómo esta se impone en una totalidad que nos abarca en tanto mundo que nos antecede.

Hay, pues en *El ser y el tiempo*, una reducción funcional de la naturaleza en beneficio de las necesidades humanas: la naturaleza es vista indirectamente, mas no en toda su complejidad: “Cuando Heidegger escribía en *El ser y el tiempo* que sólo reparamos en ente-instrumento cuando éste se descompone o deja de funcionar, lo hace desde el esquema de la funcionalidad.”⁶⁵ Esto es, ser en el mundo implica estar en un constante descubrir de la instrumentalidad inherente a las cosas: nos entendemos así, nos movemos así y fuera de ello no hay demasiado: todo en el plexo remite a otra cosa. “El modo en que hemos determinado el mundo a partir de funciones, de algo-sirve-para-algo, es tan amplio que casi queda nada, ningún ente o porción del ente que pueda escapar de allí.”⁶⁶ La naturaleza es mero instrumento, pues su única función es la de servir para algo más.

Si hiciéramos la pregunta de qué es la naturaleza en *El ser y el tiempo*, probablemente Heidegger se encogería de brazos. En este mismo esquema se va a mover Ortega. La especificidad de lo vivo se perderá dentro de un esquema instrumental que tan sólo explica los fines humanos. Dicho de otro modo, la visión ontológica del útil en los existenciaris del *ser-ahí* no nos da las herramientas discursivas para comprender la singularidad de lo natural, que es visto tan sólo de manera indirecta, a saber, por medio de la categoría de lo útil. El problema de la técnica en Heidegger es restrictivo en este sentido: una suerte de condena

⁶⁵ María Antonia González Valerio, *Cabe los límites. Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*, p. 183.

⁶⁶ *Ibid.*

pragmática que yace en el ser de las cosas, su naturaleza instrumental. En Ortega el problema estará orientado en un sentido muy similar:

Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. *La piedra no será nunca nada nuevo y distinto*. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza.⁶⁷

El aspecto instrumental de la naturaleza visto en *El ser y el tiempo* no considera realmente la especificidad de lo vivo y por la tanto, tampoco la singularidad de la naturaleza: esta sólo se entiende en tanto ente dentro de un esquema inmediato, funcional y pragmático. Es importante mencionar esto porque ni Heidegger ni Ortega se demoran en la caracterización de lo natural y es de esta caracterización (o ausencia de ella) de donde parte su visión técnica: considerar a la naturaleza como un útil o stock material es una premisa en el problema de la técnica de ambos: “Lo sorprendente no es la afirmación de una razón vital, sino que Ortega considere que el mundo natural es precisamente lo contrario de eso. ¿Cómo es posible que su pensamiento inmanentista sólo tenga ojos para lo humano y lo natural le parezca casi la antítesis?”.⁶⁸ Las consecuencias en el problema de la técnica tal como lo aborda Ortega es lo que veremos a continuación.

⁶⁷ José Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, en Marialba Pastor (coord.), *Filosofía de la vida* (antología de textos), p. 151.

⁶⁸ María Antonia González Valerio, *op.cit.*, p. 183.

La razón vital

El problema de la técnica en Ortega más que serlo, es una meditación. La cual mantiene una estrecha relación respecto de algunas categorías de *El ser y el tiempo* de Heidegger y sobre todo con la noción de razón vital. El origen de esta unidad inseparable entre filosofía y vida es muy concreto. José Ortega y Gasset encontró en la vida la categoría fundamental para erigir una crítica a la filosofía moderna. En Ortega encontramos una perspectiva diferente de la tradición filosófica moderna cuya fundamentación epistémica la definió en buena parte.

La filosofía moderna había hecho un recorrido desde Descartes hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuya característica principal era un ímpetu epistémico: si bien no uniforme, existía una necesidad de fundamentación científica del conocimiento o, por lo menos, de lo que lo sostenía. Ya en la crítica kantiana el giro subjetivista de Descartes había tomado un sentido inédito en la tradición: la de encontrar aquellas condiciones que hacían posible de una u otra forma el pensar. Las revoluciones modernas en la ciencia fueron empujando a que la filosofía caminara a un lado de los avances de la misma. Aunque como forma de validación, la filosofía moderna había girado hacia un subjetivismo cuyo ímpetu epistémico aún conservaba dejos trascendentales, pero cada vez se iba alejando más de los fundamentos del pensamiento clásico. Así la revitalización de la filosofía criticista por el neokantismo concibió al sujeto como un concepto impostado a la realidad o, mejor dicho, uno al que la realidad le es impostada como concepto. La conciencia se iba erigiendo como un horizonte existencial desde donde había que pensarla.

El espíritu de la ilustración trajo consigo un optimismo desmedido por la técnica y el método científico. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX donde tanto los valores como ese optimismo fueron fracturados, por la constelación tripartita de la filosofía de la

sospecha: Nietzsche, Freud y Marx a través de su crítica al cristianismo, el inconsciente y el capital fueron un duro golpe a la perspectiva moderna que no era capaz de ver los huecos en sí misma. Frente al ímpetu epistémico de la filosofía moderna, la crítica, sobre todo la de Nietzsche, hacía entrever que en la tradición había ocurrido un olvido ontológico gravísimo: el del ser atravesado por la vida y el tiempo.

Wilhelm Dilthey asimiló bien esta crítica desde sus propios postulados. Su pensamiento reflejaba de una u otra forma un alejamiento del trascendentalismo, aún presente en la filosofía moderna. Poco a poco la historia como horizonte hermenéutico fracturaba las verdades con mayúscula, dejando fragmentos de certeza esparcidos por todo el tiempo. Si bien Dilthey vio en el kantismo un apoyo para sus propios argumentos, Ortega vio en el abandono del mismo un punto de partida: “Ortega como muchos otros estaba muy atento al pensamiento de Heidegger, de modo que ubicar la originalidad del pensamiento de Dilthey parecía difícil a la luz del asombro general que presentaba Heidegger.”⁶⁹ A pesar de ello, Dilthey había representado para Ortega un momento importante de pensamiento: era ese tomar distancia del trascendentalismo donde la vida comenzaría a fungir como categoría esencial para la filosofía. Dilthey ayudaría a Ortega a emanciparse de aquellas influencias neokantianas que en un inicio le interesaban. La razón vital comienza ahí donde el ímpetu epistémico de la modernidad acaba.

Pero ¿en consiste la razón vital en concreto? Para Ortega la razón vital funge como una crítica a la filosofía moderna. La vida como categoría filosófica es el eje de esta crítica pero ¿por qué? Ante la avasallante reflexión sobre la conciencia desde la fenomenología y

⁶⁹ Greta Rivara, “Ortega y Gasset según Gadamer. La hermenéutica a la española”, en *Gadamer y las Humanidades*, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, p. 92.

su consecuente subjetividad, Ortega sostiene la vida como un entramado de sentidos al que somos arrojados. Parte de esta concepción de la vida la hereda Ortega de Nietzsche, al cual también le debe en cierta medida su alejamiento con el trascendentalismo e ímpetu epistémico de la filosofía moderna. La vida constituye en primer lugar, la vía filosófica desde la cual Ortega hace su crítica a la modernidad como un alejamiento de sus postulados de fundamentación epistémicas, así como de la necesidad ontológica de un horizonte trascendental en que apoyar sus argumentos.

La vida, para lograr ser un horizonte crítico, tendrá que ser atravesada por dos elementos: la circunstancia y la perspectiva. Es en la conjunción de circunstancia con perspectiva, donde la categoría de vida encontraría su fuerza crítica. La cuestión radicaba en no pensar la vida en función exclusivamente de la fundamentación del conocimiento objetivo. Traerla de vuelta hacia donde pertenecía: ahí con el ser humano en toda su existencia y no como un filosofema desollado. Era en cierta medida entender que dónde estamos ya existía algo previo. Un horizonte de perspectivas conforma la circunstancia a la que somos, para bien o para mal, arrojados. Ese horizonte de perspectivas que constituye la circunstancia en las que se desarrolla la vida es precisamente la tradición. Perspectivas todas latentes de ser interpretadas en esa ecuación inseparable de razón y vida que habita la circunstancia. La razón vital es un horizonte crítico de la filosofía moderna porque sitúa la vida junto con la razón, a través de entender la vida como un conglomerado de perspectiva inserto en una circunstancia.

La virtud de Ortega radica en que, además de hacer funcionar en este horizonte crítico de la Modernidad la categoría de la vida, incorpora en ésta la idea de la circunstancia y la perspectiva, ejes de la razón vital, con la cual, además, logró criticar a la razón histórica, pues ésta no lograba abandonar las pretensiones de fundamentar teóricamente las ciencias del espíritu, justo como sucede con Dilthey en quien la categoría de vida se agota en dichas pretensiones [...] el tema de la vida

se plantea como una experiencia de la vida entendida como circunstancialidad, lo que permite formular la postulación de la razón vital.⁷⁰

La razón vital es pues la conjunción de vida y razón a través de la incorporación de la perspectiva y la circunstancia. Esto acerca a Ortega un poco más a la forma en que la filosofía clásica concebía el ser y lo alejaba del tratamiento epistémico de la tradición moderna:⁷¹ “Ortega forma parte de esa nueva labor que se le planteaba a la filosofía, no volver a sacrificar la historicidad de la vida, una vez que se le había descubierto, en nombre de una garantía para fundamentar el conocimiento objetivo.”⁷² Ortega entiende la necesidad de volver al pensamiento antiguo para la formulación de su razón vital y “esta lectura procede de su cercanía con Heidegger. Si en la subjetividad moderna el problema central es la auto fundamentación del yo, criticar la filosofía moderna es salir de este horizonte de auto fundamentación; una relectura de la filosofía antigua podía ayudar a ello, ya que, señala Gadamer, en la filosofía antigua, la autoconciencia no estaba autofundamentada, tampoco la referencia al sí mismo.”⁷³ La razón vital es crítica porque piensa la vida y con ello funge como una afrenta a los postulados de la modernidad.

Ahora bien, que Ortega haya unido razón con vida a través de su cercanía con el pensamiento, apunta hacia algo más importante que es el olvido de la vida, no sólo como concepto, sino como categoría vital. No es una abstracción derivada de la vida, sino la vida misma, pues la razón vital es pensar aquello que antecede y sucede al concepto: la existencia.

⁷⁰ Greta Rivara, *op. cit.*, p. 95.

⁷¹ “Con este tema, Gadamer, siguiendo a Ortega, piensa desde los problemas de la Modernidad el pensamiento antiguo para el cual no hay una subjetividad o un yo, sino que el *seiende* es primariamente un viviente, la importancia no está como en la Modernidad en la realidad vista siempre desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, el idealismo ya es en parte crítico de la Modernidad, porque aun cuando tenga al yo como principio fundamental, introduce el concepto de espíritu, lo cual lleva al tema de cómo la conciencia se manifiesta en la vida” comenta Greta Rivara (*Ibid*).

⁷² *Ibid*. p. 97.

⁷³ *Ibid*. p. 97.

La vida es un todo que acontece con y a pesar de nosotros; un conglomerado de sentidos que se bifurcan en distintas trayectorias. ¿No es acaso esta la pluralidad que Gaos apunta en su filosofía de la filosofía? La razón vital es una forma de abordar la historicidad del mundo a través de sus múltiples sentidos, que no son otra cosa que las perspectivas que atraviesan la circunstancia.

La razón vital no es, pues, en última instancia un filosofema: “la vida para Ortega no es un dato de la conciencia, tampoco un en sí que subsiste inamoviblemente y del cual dependen causalmente los entes. La vida es siempre vida humana y la vida humana es el horizonte de mostración y advenimiento de sentidos. Lo que hace Ortega con esto es priorizar ontológicamente a la vida ante toda concepción o bien psicologista o bien meramente epistémico-instrumental.”⁷⁴ Por eso para pensar la vida, nos dice Ortega, hay que pensarla no al margen de la existencia, si tal cosa es posible, sino y sobre todo, como una imbricación con el pensamiento a través de la historicidad de sí misma: la vida es mundo y circunstancia y la historia, como proyección de múltiples sentidos, es el signo que define a la vida misma. La razón vital o el raciovitalismo de Ortega como crítica a los vicios de la filosofía moderna representa la piedra angular del pensamiento de Gaos. Pero, ¿por qué?.

La cercanía de la filosofía de la filosofía de Gaos con la razón vital de Ortega es estrecha. En ambos la relación entre vida y filosofía se da de tal forma en que no podemos pensar la una sin la otra. En efecto, mientras que para Ortega la relación filosofía-vida ocurre como un horizonte hermenéutico para comprender la tradición filosófica moderna, para Gaos esa misma relación hace que exista una constante pugna entre su manera de ver la filosofía y su vida misma. Gaos concibe las consecuencias de la relación filosofía-vida que plantea la

⁷⁴ *Ibid.*, p. 100.

razón vital de Ortega como un dilema en el existir propio. Es decir, no puede haber filosofía sin vida para Gaos, ¿cómo pensar su reflexión sobre la filosofía si no es a través de la historicidad que rigió el rigor metódico en su magisterio?, ¿cómo entender la filosofía de la filosofía si no es por esa conjunción razón-vida que Ortega vio como un horizonte hermenéutico? La razón vital de Ortega permea la filosofía de la filosofía de José Gaos a través de la realización efectiva de la conjunción razón-vida en su propia existencia: “cuando Gaos llega al punto de llenar esta laguna [la del sujeto], cuando ha de dar la clave de la subjetividad, la encuentra, en un segundo momento de coincidencia esencial con Ortega, en la actividad: si el «yo» orteguiano es la actividad radical que permite articular la circunstancia, el «yo» de Gaos se manifiesta asimismo como esencialmente activo.”⁷⁵ Es en este punto donde Gaos diluye la filosofía con su vida, al entender su biografía como conciencia misma de las vivencias del sujeto que, en este caso, es él mismo.

Cuando nos percatamos de que las perspectivas y la circunstancia de la razón vital son muy parecidas a la pluralidad que acusa la filosofía de la filosofía de José Gaos, la cercanía entre razón vital y *metafilosofía* es más pronunciada. Recordemos que para Gaos la pluralidad que arroja la reflexión de la filosofía es la misma que constituye la tradición filosófica. En otras palabras, Gaos reconstruye la historia a través de la reflexión misma de la historia. Hay, dijimos, una historicidad en su filosofía de la filosofía que lo lleva a concluir la pluralidad indefinible que la caracteriza. ¿No es esto la historia misma del mundo que constituye el espacio-tiempo en donde la razón vital de Ortega toma lugar? Ese mismo horizonte histórico donde Gaos encuentra la pluralidad irresoluble de la tradición filosófica es el mismo desde donde Ortega sitúa la razón vital para hacer crítica de la visión

⁷⁵ Salvador Feliu, “Conceptos e individuos. El problema de la comprensión en *De la filosofía*”, en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, p. 150.

instrumental-epistémica de la filosofía moderna. Un mismo horizonte que lleva a distintos caminos.

La cercanía con Ortega es más evidente cuando nos percatamos que esta reinterpretación de la razón vital por parte de Gaos, los empareja en el ímpetu crítico: “La estrecha relación que Gaos establece entre filosofía y biografía personal [...] pueden leerse como una modulación personal de los temas orteguianos del raciovitalismo (la vida en que ha de arraigar la razón para adquirir dirección y sentido).”⁷⁶ Por un lado Ortega apuntando el olvido de la vida por parte de la razón moderna e instrumental y Gaos pensando la filosofía en sí misma a partir de su vida en tanto que sujeto. “La modernidad es para Gaos, una quiebra antropológica entre fe y razón [...] individualismo, racionalidad e inmanencia son los rasgos de lo moderno que se oponen a la comunión social, la creencia y la afirmación de la trascendencia.”⁷⁷ Lo interesante es que mientras la crítica a la modernidad de Ortega lo lleva a alejarse de un ímpetu trascendentalista a través de Dilthey pero fundamentado en Heidegger, en Gaos existe a través de una conjunción entre razón y vida una crítica hacia la modernidad que lo lleva a acusar las consecuencias de ésta: la contingencia e inmanentismo que han dejado tras de sí la crisis metafísica. Esta disparidad puede explicarse si situamos ambos dentro de su contexto: Ortega apuntaba a la modernidad misma, mientras que Gaos lo hacía con sus consecuencias: la existencia vacía producto de la aceleración de la tecnocracia.⁷⁸ Y es en este punto donde convergen razón vital y filosofía de la filosofía para escampar el problema de la técnica. José Gaos dice:

⁷⁶ Sergio Sevilla, “Gaos, lector del fin de la modernidad”, en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, p. 162.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸ “La dimensión sobrenatural del hombre es, para Gaos, una dimensión trascendente; y la crítica del cientificismo implica una crítica del inmanentismo y del racionalismo” comenta Sergio Sevilla en la página 166 del mismo texto.

La técnica es la espectacular motivación secreta de la ciencia moderna, que se presenta como investigación desinteresada, como pura “teoría”. ¿Serían posibles el totalitarismo y el historicismo y la tecnificación creciente de la vida, sin una autoconfirmación del hombre occidental en “esta vida”, en “este mundo”, por la correlativa despreocupación respecto de “otra vida”, del “otro mundo”, sin este “inmanentismo”, sin una “irreligiosidad” [...] en todo caso es claro que el fin de la modernidad es interpretado como fin de la filosofía.⁷⁹

Gaos concebía en este radical inmanentismo de las filosofías de la modernidad, comenta Sergio Sevilla, “un exclusivo más acá de una homogeneidad dominable por la técnica científica, que se ha extendido desde lo físico hasta lo biológico, psíquico y social”.⁸⁰ Es decir que para Gaos la crítica que hace desde la filosofía de la filosofía hacia la Modernidad lo lleva hacia una crítica de la técnica. Esto es fundamental, porque en esta crítica confluye no sólo la razón vital de Ortega con la *metafilosofía* de Gaos, sino que apunta en direcciones que Ortega probablemente no alcanzó a ver: las consecuencias del dominio de la técnica en la época moderna como síntomas del inmanentismo de la crisis metafísica.

Sin embargo, los pensamientos en forma, más allá de un apunte crítico, se encuentran en Gaos publicados desde los años 40 con *Metafísica de nuestra vida* hasta 1959 en *Sobre la técnica* con su respectiva complementación con *Tecnocracia y cibernética*. Es imposible que no haya estado familiarizado con las nociones de Heidegger expuestas en 1927 en *El ser y el tiempo*⁸¹ y con las que “luego años después, se retomarán —aunque con un cambio decisivo

⁷⁹ José Gaos, *OC*, III, p. 247.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁸¹ Además, como dice Nayelli Castro (p. 2 de *El ser y el tiempo de Martin Heidegger, en la traducción de José Gaos*) “En el prólogo que redacta para ésta, Gaos relata que empezó a estudiar la obra y a tomar notas «para una eventual traducción» en 1933 (1996: 11). Sin embargo, las vicisitudes de la guerra y su partida a México a fines de los años 30 interrumpieron el estudio y traducción de la obra hasta 1941, fecha en que retomó la traducción «para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México» (1996: 11) Este proceso de explicación y traducción se prolongó hasta 1947, pero antes de publicarse en el Fondo de Cultura Económica, en 1942 y 1943, la revista mexicana Filosofía y Letras publicó los primeros párrafos de la traducción de Gaos”

[...] —en textos como por ejemplo—: “La cosa” (1951), “Construir, habitar, pensar” (1952) o “Serenidad” (1959)”.⁸² Recordar también que *La pregunta por la técnica* de Heidegger tiene por origen una conferencia dada en 1949 y retomada en 1953 en la academia Bávara de Bellas Artes.⁸³

Aurelia Valero Pie, en *José Gaos en México: una biografía intelectual*, dice al respecto de las reflexiones de Gaos sobre la técnica, que la tecnocracia estaba caracterizada “por la omnipresencia de aparatos, máquinas y artefactos, desde los simples pluma-fuente y reloj de pulsera que se llevan consigo, hasta las tan innovadoras como contradictorias tecnologías bélicas y biomédicas.”⁸⁴ Continúa al relatar cómo se sintió José Gaos al percatarse de que Ortega se había anticipado a sus reflexiones: “La lucidez con que supo identificar uno y otro síntoma se vio empañada, no obstante, al comprobar que sus ideas, lejos de exhibir dotes de ingenio, expresaban un lugar común entre sus coetáneos. El anuncio de la más reciente publicación de Ortega —“la última sin duda”— venía a dar al traste con sus propias pretensiones de originalidad. Con el título *Meditación sobre la técnica*, la obra del maestro parecía adelantarse a sus reflexiones sobre el mismo tópico, usurpándole así los laureles de la novedad.”⁸⁵

Sin embargo, la publicación de *Sobre la técnica* es muy posterior a la primera edición de *Meditación sobre la técnica* de Ortega, la cual es el resultado de una serie de conferencias impartidas en el año de 1933 en la Universidad de Verano de Santander y que después serían publicadas bajo ese título en su primera edición en 1939. Muchos años antes de *Sobre la técnica* e incluso de *La pregunta por la técnica* de Heidegger:

⁸² Josep M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, p. 44.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938 – 1969*, p. 246.

⁸⁵ *Ibid.*

El hecho de que esta afirmación sea unos años anterior a la heideggeriana «pregunta por la técnica» (el texto de Gaos es de 1946) no impide ver una similitud estructural entre ambos: el predominio de la técnica, hacia la que tienden todos los desarrollos teóricos, guiados por la física, hace que los entes se presenten como homogéneos, borrando de ellos lo que hay de diferente y originario [...] Pero la supresión técnica en Gaos a un más allá trascendente al mundo de los fenómenos, que parece construir su única forma de pensar la diferencia y el sentido, en la medida en que no está sometido al dispositivo técnico.⁸⁶

El Ortega de *La Meditación* está más cercano al Heidegger de *El ser y el tiempo* en sus categorías, por lo cual es muy probable que Ortega tuviera conocimiento de las nociones tempranas sobre la técnica en Heidegger y Gaos a su vez hubiera comenzado a pensar a partir de Ortega. “Al pronto —confesaba— el movimiento que le produce a uno la anticipación del otro sobre lo que uno proyecta publicar: impresión de ‘perdido el tiempo’ y el trabajo propio —cosa siempre ingrata.” Y continuaba: “ya el otro día me había dicho [Joaquín] Xirau que uno de los temas en que pensaba para sus próximas conferencias de aquí, de México, era la técnica —tema que ya había tratado en Santander [...] ¿Es que todos pensamos en lo mismo —se lamentó—, hacemos lo mismo?”⁸⁷ Que Gaos se haya adelantado a Ortega parece improbable.

⁸⁶ Sergio Sevilla, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁸⁷ Archivo José Gaos, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1, exp. 100, f. 20100, enero de 1940 [citado en Valero Pie, Aurelia, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938 – 1969*, México, Colegio de México, 2015, pp. 217-218.]

La meditación de la técnica

Antes de su *Meditación* y mucho antes de la conferencia *El mito del hombre allende la técnica* dictada en el Coloquio de Darmstadt de 1951 —al cual asistió Heidegger⁸⁸—, Ortega comienza a pensar la técnica desde *La rebelión de las masas*:

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 con los principios generales de la cultura. Si se embota este fervor —como parece ocurrir—, la técnica sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó. Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es causa sui, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas. Voy, pues, a la advertencia de que el actual interés por la técnica no garantiza nada, y menos que nada el progreso mismo o la perduración de la técnica⁸⁹

Esquirol menciona que Ortega tuvo que delimitar de la forma más precisa posible el problema de la técnica en su pensamiento, al decir que “la cuestión de la técnica ya había tenido un papel relevante en el diagnóstico que el autor madrileño hacía de la sociedad de su tiempo. Así, por ejemplo, en uno de sus escritos más representativos: *La rebelión de las masas*, publicado por primera vez el año 1929, Ortega incluye la técnica en la figura conceptual del «hombre masa».”⁹⁰

Ortega ve en el hombre-masa un ente inserto dentro de una homogeneidad moldeable “Yo creo [...] que este hecho es más bien síntoma de otra cosa, de otra grave cosa: de la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente.”⁹¹ Y continúa cuando dice que “Triunfa hoy sobre todo el área continental una forma de homogeneidad que

⁸⁸ Heidegger presentaría una conferencia ahí que después se publicaría con el título de “*Bauen, Wohnen, Denken?*”, es decir, “Construir, habitar, pensar”.

⁸⁹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 197.

⁹⁰ Josep M. Esquirol, *op.cit.*, p.15.

⁹¹ José Ortetga y Gasset, *op. cit.*, p. 116.

amenaza consumir por completo aquel tesoro. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro.”⁹² La homogeneidad es el sustrato desde el cual el hombre-masa cultiva su existencia y por la cual sus rasgos principales son borrados paulatinamente, en un todo frenético que no difumina la individualidad: “La masa, en efecto, nos remite a imágenes de cantidad, plasticidad y homogeneidad. Por definición, la masa es moldeable, y por eso mismo es la masa el material más adecuado para los totalitarismos de todo tipo.”⁹³ Parecería ser que la única forma de salvar la masa es una circunstancia donde se apunte la diferencia, es decir, ir en contra del ímpetu estadístico que la unifica cualitativamente.⁹⁴

Si a Ortega en *La rebelión de las masas* le interesa el ser humano contemporáneo en cuanto a una crisis de la cultura y civilización occidental, ¿cómo entronca todo esto con lo que Ortega piensa en *Meditación de la técnica*? Dice Ortega: “No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso.”⁹⁵ Y esta visión de progreso, aunada con la homogeneidad propia del hombre-masa de la civilización occidental, es lo que propicia en la *Meditación de la técnica* el concepto de la época de la técnica, tiempo contemporáneo en el cual Ortega se inserta y desde el cual habla

En nuestro tiempo resulta fácil aventurar que el futuro conocerá avances tecnológicos verdaderamente espectaculares, pero, incluso en este tipo corriente

⁹² *Ibid.*, p. 121.

⁹³ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁴ Josep M. Esquirol, *op.cit.*, pp. 22-23.

⁹⁵ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 194.

de predicción Ortega plantea un interrogante. La técnica es producto de una preocupación, de un trabajo y de un esfuerzo cultural; es fruto de una cultura que va más allá de la propia técnica, y de ahí lo pertinente de preguntarse: ¿será el interés exclusivo por la técnica garantía del progreso de la técnica? Lo que conviene decir, según Ortega, es que sólo el renovado interés por la cultura que forma su matriz podría mantener el impulso técnico [...] ⁹⁶

El hombre-masa de Ortega asimila el paulatino crecimiento de la civilización occidental, — que aunque no limita a Europa, sí la hace protagónica de su pensamiento— como una especie de privilegio *per se* en la naturaleza en espera de ser explotado por su manos. Una carencia de conciencia: “Dicho de otra manera, el hombre masa es incapaz de valorar la excelencia (científica, técnica, humanista, política...) que se da en la base de la situación que tiene la suerte de vivir. No advertir lo anormal de lo normal: he ahí otra de las deficiencias que se prolongan hasta hoy; como si la comodidad y las seguridades institucionales, entre otras cosas, fuesen dadas por naturaleza.”⁹⁷

La técnica se va erigiendo como una de las características esenciales de la sociedad masificada: “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. 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.”⁹⁸ Es precisamente esta noción de progreso cuya ciencia aplicada, deriva la técnica en tecnología embistiendo paulatinamente la humanidad en su diferencia: el ser humano es *arrojado* de bruces a un mundo completamente tecnificado, cuya incomprensión o, mejor dicho, falta de conciencia es parte de este mismo ente que somos en cada caso nosotros. Esto hace suponer al hombre-masa que la esfera técnica en la que se ha convertido

⁹⁶ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁷ *Ibid.* p. 20.

⁹⁸ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 49

siempre ha estado ahí, sin ninguna clase de *esfuerzo* previo. Cuando el hombre-masa se percata que el mundo no ha sido así siempre, sino que el progreso técnico ha sido paulatino, lo aborda un extrañamiento. A esto volveremos más adelante.

En su *Meditación de la técnica*, la noción de esfuerzo de Ortega es vital. “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”,⁹⁹ es la premisa con la que Ortega comienza el recorrido histórico de su pensamiento del problema, una vez establecido, no como prolegómeno o preludio, el carácter particular de la técnica en función del hombre-masa como trasfondo. A partir de esto, Ortega plantea la necesidad elemental del ímpetu humano para satisfacer sus necesidades, desde donde la técnica es vista como el ahorro de esfuerzo en tanto que el ser humano busca no sólo vivir, sino vivir bien.¹⁰⁰ La tensión que existe entre la necesidad humana de vivir, tiene en la fuerza de la naturaleza una resistencia, misma que lo impulsa a hurgar entre la escasez de recursos en su entorno, una fuente de satisfacción de sus necesidades. Mientras eso sucede, el ser humano realiza una epojé de la necesidad: “En efecto, mientras se está construyendo una casa o se está arando la tierra o, incluso, mientras se está cazando, no se está ni comiendo ni descansando. Esto es lo que significa que las necesidades quedan momentáneamente aparcadas —epojé de la necesidad— para así poder preparar el contexto de manera que, en lo sucesivo, sea más fácil satisfacerlas.”¹⁰¹ Así, Ortega define la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades.”¹⁰²

⁹⁹ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, p.15.

¹⁰⁰ En este punto es difícil no pensar en las reflexiones tempranas de Platón y Aristóteles como antecedentes claro, en concreto su recorrido de la *techné griega* como menciona Nussbaum (*La fragilidad del bien*, p. 136) [la *techné*] "es una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto dominio sobre la *tyche*: se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la producción y el dominio de las contingencias "

¹⁰¹ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 23

¹⁰² Ortega y Gasset, *op. cit.*, p.28.

Esquirol comenta esto como la primera definición que dará Ortega de la técnica. Sin embargo, no se trata sólo de la mera satisfacción de necesidades, sino de la paulatina construcción de otro mundo encima del dado (a través de la inevitable modificación de la naturaleza). El mismo Ortega advierte que la “técnica cuya misión es resolverle al hombre problemas se le ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema.”¹⁰³ El ser humano construye la circunstancia: “la técnica es, por lo tanto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho de otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone.”¹⁰⁴ Así la naturaleza obliga al ser humano a hacerse de herramientas para a su vez obtener recursos. Ortega aquí introduce la tesis principal del raciovitalismo de su filosofía al sostener, desde una reflexión de la técnica, por qué el ser humano *es* con sus circunstancias, ¿no es esto acaso el *ser-ahí* en su tener que vérselas con el mundo de Heidegger?

En este punto la concepción de la técnica en Ortega tiene en la reflexión de *El ser y el tiempo* de Heidegger un vínculo importante.¹⁰⁵ En concreto, la noción del ahorro del esfuerzo se acerca a la del *ser-en-el-mundo* de Heidegger, al ver ambos en estas categorías, una modificación de la naturaleza: uno desde la circunstancia y el otro desde la utilidad, Ortega y Heidegger respectivamente. Sin embargo, se debe señalar que Heidegger no va a

¹⁰³ *Ibid.* p. 20.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 42.

¹⁰⁵ Dice Ortega (*El mito del hombre allende la técnica*, p. 619): “¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo? ¿Por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos fabriles se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etcétera, se halla la creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arquitectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos. No puedo ahora diferenciar entre sí los dos tipos de instrumentos; solo diremos que hay una notable diferencia entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y desgasta, los instrumentos técnicos, es decir, que, cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace funcionar. Esto es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hombre no aparece tan simple. No los gasta, ni mucho menos los desgasta.” El paralelismo del *utensilio técnico* de Ortega con el *útil* de Heidegger es indudable.

hablar de la buena vida, sino de la obra y el plexo, es decir, que mientras para Ortega la noción del ahorro del esfuerzo es un medio para el ser humano en tanto consecución de lo que considera necesario para vivir bien, para Heidegger la técnica representa un horizonte ontológico para entender el plexo de referencias que representa lo artefactual en el mundo.

El raciovitalismo de Ortega es una de las tesis que fundamenta su visión sobre la técnica y, a pesar del parentesco con ciertas categorías de Heidegger, la circunstancia se puede defender a sí misma como un concepto que sostiene dicha perspectiva. A diferencia de Heidegger cuya interpretación remite al análisis existencial del *ser-ahí*, la de Ortega nos hace pensar en el mundo como circunstancia, y a su vez con naturaleza. En este punto, mientras para Ortega el ser humano es colocado en una circunstancia,¹⁰⁶ Heidegger lo hará en términos *ser-en-el-mundo*. Una genealogía puede mostrarnos una herencia incluso fenomenológica.¹⁰⁷

Como corolario de este primer acercamiento de Ortega a la técnica, encontramos una triple identidad entre naturaleza, circunstancia y mundo. Aquí el raciovitalismo, a través de la circunstancia, se aleja de la analítica existencial de Heidegger y el vínculo se disuelve gradualmente. Esta identidad entre circunstancia y mundo que, a su vez, encierra la

¹⁰⁶ Ortega también introduce el concepto de “extrañamiento: “este ser, precisamente el hombre, no solo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento solo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser.” (*El mito del hombre allende la técnica*, p. 620)

¹⁰⁷ Comenta Esquirol (p. 25): “Ortega insiste en su conocida tesis: yo soy yo y mi circunstancia. Me hallo, ya desde el principio, en un entorno, en un contexto, en un mundo, en una circunstancia. La cercanía con Husserl y también con la analítica existencial de Heidegger salta a la vista. Husserl hablaba del mundo circundante (Umwelt), del mundo natural (natürliche Welt) y del mundo de la vida (Lebenswelt). Fijémonos en cómo lo describe Ortega: «Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra.». Resulta altamente significativa esta identificación entre naturaleza, mundo y circunstancia; corresponde a lo que acabamos de mencionar de Husserl. También la fenomenología husserliana enseña, y Ortega lo sabe bien, que no hay mundo sin yo. Considerar el mundo como algo independiente es ya una interpretación teórica derivada de mi primera experiencia del mundo: «Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.» Pues bien, originariamente, el mundo se nos presenta —y, por lo tanto, es— como el conjunto de facilidades y de dificultades del contexto; algo que sólo tiene sentido en función del yo para el que son tales la facilidad y la dificultad.”

naturaleza, la desconoce la nomenclatura de Heidegger. A pesar del fundamento fenomenológico posible que encontramos en Ortega, pues Heidegger comprende el problema en clave ontológica, el aporte principal del español radica en su viraje hacia el entorno, entendido como circunstancia, —concepto clave para la *metafilosofía* de Gaos a través de la conjunción razón y vida. La circunstancia existe en función del yo y esta la podemos interpretar, desde el problema de la técnica como naturaleza intervenida por el ser humano, en un ímpetu de ahorro de esfuerzo para satisfacer las necesidades básicas y no sólo vivir, sino vivir bien. En este ímpetu se crea un mundo artificial impostado al de la naturaleza, cuyos elementos pueden ir desde el utensilio hasta la obra de arte.

Ortega se pregunta: “¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que no pertenece a este *mundo* espontáneo y originario, que no se acomoda en él.”¹⁰⁸ Esquirol apunta una segunda definición de la técnica en Ortega, que se desprende de la primera como un ahorro de esfuerzo que modifica la naturaleza:

Por de pronto, tenemos ahí otra definición de técnica: técnica es creación, y creación de un mundo; de un mundo nuevo, distinto del anterior mundo dado. No es que no haya mundo y la técnica cree a partir de la nada. Hay ya mundo y la técnica es la acción humana que consiste en crear un mundo nuevo a partir del anterior mundo dado. Pero, entonces, si ya hay mundo, ¿por qué crear uno nuevo (un mundo de utensilios y artefactos, y un mundo de arte)? La respuesta orteguiana que acabamos de citar viene a decir que el hombre crea porque no pertenece al mundo dado (llamado «naturaleza»). El hombre, aun estando inserto en este mundo, le es extraño y determina una diferencia; es más, el hombre no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Una anomalía que surge del mundo y que luego se mantiene voluntariamente como anomalía. Con la idea de extrañamiento se acerca Ortega aparentemente a la condición de «arrojado» (*Geworfenheit*) de Heidegger.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, p.102.

¹⁰⁹ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 26.

Esquirol advierte una segunda definición de la técnica cuya consecuencia directa es atravesar la técnica con la historia: la técnica no sólo es el ahorro del esfuerzo por el ser humano para satisfacer necesidades, sino que a su vez esto está directamente ligado con el bienestar como destino final de la técnica. Así, la triple identidad que para Ortega existe entre naturaleza, circunstancia y mundo casi termina por completar su perspectiva sobre la técnica.

En 1951, Ortega y Gasset imparte la conferencia “El mito del hombre allende de la técnica”.¹¹⁰ Aquí existe una recuperación de la técnica en su dimensión *poiética*. El ser humano es un ser técnico y “La técnica, por tanto, es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo*, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*.”¹¹¹ Existe como consecuencia una percepción del mundo como creación o, en otras palabras, la fundación de un mundo desde la producción técnica. Pero esta instauración es artificial a partir de un mundo previo, natural digamos.¹¹² No hay en este punto un alejamiento significativo con lo que Ortega menciona en su meditación. Sin embargo, ¿por qué el ser humano comienza a crear un mundo que va desde el utensilio hasta el arte, pasando por los artefactos? Porque el mundo produce en él una especie de *extrañamiento* que lo hace sentirse ajeno a ese mundo originario: “Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, solo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento.”¹¹³ Más allá de que pueda brotar una duda respecto a su cercanía con

¹¹⁰ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Tomo IX, Revista de Occidente, p. 617.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 619.

¹¹² “El mundo originario es lo que, de modo tradicional, llamamos «naturaleza».” Afirma Ortega (*El mito del hombre allende de la técnica*, p. 619).

¹¹³ *Ibid.*, p. 620.

Heidegger —en concreto de la condición de arrojado del ser humano en *El ser y el tiempo*—, el concepto de extrañamiento es clave para entender la forma en que el problema de la técnica termina por configurarse:

Del extrañamiento, de la no pertenencia al mundo, surge la voluntad de buscar y de edificar un nuevo mundo. Pero el «mito» que explica Ortega sirve para indicar algo transcendentemente intermedio entre el extrañamiento y la creación técnica: *lo interior*. El extrañamiento del hombre con respecto al mundo, esta anomalía que podía haber sido su muerte, se convierte en una mirada interior, en un acceso a un mundo interior de imágenes.¹¹⁴

Es a partir de este extrañamiento que el ser humano comienza a fundar un mundo. Lo crea. El ser humano no sólo vive sino que quiere vivir bien. Y así como Ortega considera una triple identidad inicial en su visión de la técnica, considera como conceptos intercambiables bienestar, ser humano y técnica: “«Desde el punto de vista del simple existir el animal es insuperable y no necesita la técnica. Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es a *nativitate* técnico, creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos.”¹¹⁵ El *sapiens* del homo ha sido reducido al parecer al actuar del *faber*. En un ímpetu *poiético*, la fundación de un mundo superpuesto a otro, termina por postergar el *logos* por la *techné*.

No sólo la técnica supone un ahorro de esfuerzo en cuanto a la necesidad biológica y demás pulsaciones inmediatas. El hombre no sólo inventa un mundo a partir del extrañamiento, sino que en un *proyección* comienza a inventarse a sí mismo a partir de lo que quiere. De aquello que imperiosamente busca su voluntad hurgando en el mundo o la

¹¹⁴ Josep M. Esquirol, *op.cit.*, p. 26.

¹¹⁵ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*. p. 40.

circunstancia.¹¹⁶ Sin embargo, pareciera que el mundo erigido por encima del mundo originario representa la materialización artificial del vacío: “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; 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.”¹¹⁷

Finalmente, tenemos en Ortega un desarrollo doble de la técnica, por un lado la identidad entre naturaleza, mundo y circunstancia y, por el otro, entre ser humano, técnica y bienestar. Pero como vimos también esta posibilidad que se origina del encuentro del deseo y el extrañamiento, de la imaginación, tiene en la interioridad humana la fuente de una crítica: ¿cómo el progreso técnico satisface nuestras necesidades pero igual nos sentimos tan vacíos? La indeterminación es libertad, pero también una condena, porque todo es nada. No tenemos realmente la capacidad de reinventarnos a nosotros mismos, como lo queremos a hacer con el mundo artificial levantado por la técnica.

Si la técnica nos permite encontrarnos en tanto producimos inteligiblemente el mundo, el espacio infinito de posibilidades en el que nos podemos constituir es también el origen de una explosión artificial. En el extrañamiento se encuentra el germen de la tecnificación. La circunstancia es, por tanto, también la instancia donde comienzan a brotar los deseos proyectados hacia todas partes y, por tanto, hacia ninguna. El vacío de la época técnica de Ortega, no es otra cosa que el sitio donde la tecnocracia de Gaos se instaura. Mientras para Ortega el vacío produce una crisis en la interioridad del ser humano, en Gaos

¹¹⁶ “La verdad del *Gestell* se caracteriza por este desencubrimiento o desnudamiento violento que busca obtener el máximo provecho del ente” dice Felipe Boburg (*Heidegger y el problema de la técnica*, p. 31).

¹¹⁷ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 103.

la aceleración de la técnica en la época contemporánea encuentra en la índole vehicular su sentido. Nos vamos olvidando del artificio de la técnica pensando, como hombre-masa, que todo se nos ha dado de la misma forma que nos fue “dado” el mundo originario de la naturaleza. Pero lo artificial es una paulatina construcción cuyo ímpetu nos impele cada vez más hacia el olvido de nosotros mismos en el reemplazo de las facultades físicas a través de una máquina.

En el recorrido histórico de Ortega, nuestra época técnica apenas y vislumbra en el vacío la alta tecnificación que critica sin titubeos José Gaos. Desde la técnica del artesano cuya reformulación de la *techné* griega nos hace entender la técnica como un saber transmisible y su dimensión *poiética*, hasta la técnica de la época moderna donde la ciencia tiene un papel protagónico. Frente a lo finito de lo humano, lo infinito de la técnica. El hombre-masa de Ortega es arrojado al mundo que lo recibe en una circunstancia extraña, iniciando así un proceso vertiginoso hacia la nada de sí mismo. Un vaciado de sus deseos que lo hace olvidarse del carácter heterogéneo de la técnica moderna como expresión de la ciencia:

Pero Ortega confiesa que lo que a él personalmente le interesa más es el tecnicismo específico de la técnica moderna, entendiendo por «tecnicismo» el método que opera en la creación técnica. El tecnicismo de la nueva técnica se diferencia de todos los anteriores porque, igual que hará la física, analiza y descompone la naturaleza. Técnica y ciencia son consustanciales; tesis en que Ortega insiste tanto como hará Husserl por los mismos años y más tarde Heidegger. Técnica y física modernas son, en realidad, la misma cosa, fruto del mismo modo de pensar, del mismo «tecnicismo», que dirá Ortega.¹¹⁸

La perspectiva epocal a partir de la cual mira el fenómeno Ortega, hace de su reflexión una histórica. La historicidad en el análisis de Ortega sobre la técnica muestra una

¹¹⁸ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, pp. 46- 47.

relación inversamente proporcional: conforme el progreso paulatino de la técnica es aún mayor, la conciencia del ser humano sobre esta disminuye. Otra manera de decir lo anterior es que conforme la tecnificación de nuestro mundo es más grande, la degradación del ser humano, en términos de conciencia de sí, también prolifera. Ortega aborda el problema de la técnica a partir de un horizonte histórico, logrando así comprender, a través del concepto de hombre-masa en primer lugar, la vida misma atravesada por la técnica como una progresiva homogeneización: la historia de la técnica es la historia del progreso a través de los avances científicos y tecnológicos, cuyas consecuencias están estrechamente ligadas a una despersonalización del ser humano.

La necesidad humana de sobrevivir, la cual funciona como un axioma dentro de su reflexión: el ser humano se ha caracterizado por buscar alternativas a sus deseos más básicos, caracterizándose como un ente primordialmente volitivo cuyas necesidades y deseos evolucionan de la sobrevivencia a la persecución del bienestar. Esta evolución de necesidades básicas a aquellas creadas tiene en la técnica su correlato: de aprender a utilizar herramientas, así como fabricarlas para conseguir alimento hasta las comodidades contemporáneas de la aplicación tecnológica en la vida diaria. El ser humano no sólo sufre un proceso de homologación respecto de sí mismo hacia otros, sino que además comienza a perder conciencia de todo el proceso histórico que ha llevado a la técnica al sitio en donde se encuentra. La satisfacción de necesidades por parte del ser humano a través de la historia es la historia de la técnica y esta historia es también la del esfuerzo por satisfacerlas.

Más allá de las coincidencias con Heidegger, Ortega logra explicar en la triple identidad la ecuación de la técnica desde una perspectiva histórica inédita: el ser humano es la paulatina degradación de su conciencia respecto de su propia vida. Dado que la historia de la técnica está imbricada con la del ser humano de una manera que no podrían ser

explicadas la una sin la otra y el vaivén que representa la pugna entre el ser humano y la circunstancia, ¿no sería esta visión de la técnica que propone Ortega una manera de entender su razón vital? Es decir, la circunstancia que representa como categoría la esencia del raciovitalismo, está representada en este problema como naturaleza o la fuerza que opone resistencia a la voluntad humana; al final de cuentas la historia de la técnica o la división epocal de la misma que realiza Ortega a través del concepto de hombre-masa, es otra manera de abordar la categoría de la vida, el eje de la razón vital o raciovitalismo.

Ortega explica uno de los aspectos de la vida, pero la vida al fin. La sociedad masificada es un estadio histórico cuya característica principal es la homogeneización humana; la pérdida gradual de conciencia de sí mismo: de su historia y por tanto, de su vida. La técnica, pues, para Ortega funciona como horizonte hermenéutico desde el cual podemos comprender la existencia. Más que una crítica, esta reflexión aborda el problema de la técnica de forma descriptiva. A Ortega le interesa comprender la vida como categoría ontológica y la técnica es una de sus facetas a través de la historia. Entender la técnica sería para Ortega entender una parte fundamental de la vida porque vida, recordemos, es siempre historia y existencia (no sólo un filosofema o concepto aislado). Ortega apunta el retroceso del ser humano respecto del progreso técnico, sin embargo no lo condena, si acaso lo señala. El hombre-masa es más que una crítica de una sociedad masificada, un hecho de ella. Así, Ortega ve en el problema de la técnica la conjunción entre razón y vida a través de la historia, entendiendo la circunstancia como naturaleza y las perspectivas como formas de ver el mundo en tanto medio de satisfacción de necesidades. Por tanto, la razón vital es el sustrato que en todo momento subyace la reflexión de Ortega sobre la técnica. Si esto es así y la razón vital es esencial también para la filosofía de la filosofía de Gaos ¿cómo la reflexión de Ortega sobre la técnica se relaciona en concreto con la de Gaos?

EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA EN JOSÉ GAOS

Una aproximación crítica a Ortega

A diferencia de Ortega, Gaos va a partir del concepto de *tecnocracia*.¹¹⁹ Esto por el posicionamiento de Gaos a través de un ímpetu crítico al respecto del problema de la técnica. Una crítica al fenómeno mismo, pero que además apunta los límites de la reflexión raciovitalista, incapaces de pensar aspectos fundamentales en una profundidad crítica. El problema de la técnica en José Gaos parte, pues, como un acercamiento crítico a Ortega.

En primer lugar, Gaos afirma que Ortega “reduce el *sapiens* [del ser humano] al *faber*”:

Según Ortega la técnica serían las actividades específicamente diferenciales del hombre para realizar el programa que es el ser de este. Esta concepción hace radicar la técnica en la del hombre que se hizo Ortega tras el impacto de Heidegger entendiendo el *Entwurf*, de éste como proyecto no como proyección o como proyectil; y la extiende justamente, tanto como la *faber* del hombre, pero más de la cuenta de esto: reduce el *sapiens* al *faber*, sin siquiera plantearse el problema de la relación entre los dos, de la extensión e intersección y sentido de la *faber* mismo, en el de la relación de la máquina, la mecánica y el mecanicismo y el materialismo que no pueden traducirse sin más a la etapa actual y futura de la técnica. ¿Cómo siempre se embala en una idea que en el camino hace centellear otras lo deja en La religión, técnica?¹²⁰

¿Cómo entiende Ortega al *homo faber*? En *La rebelión de las masas*, Ortega dice que “La paz no «está ahí», sencillamente, presta sin más para que el hombre la goce. La paz no es fruto espontáneo de ningún árbol. Nada importante es regalado al hombre; antes bien, tiene él que hacérselo, que construirlo. Por eso, el título más claro de nuestra especie es ser homo faber.”¹²¹ El ser humano, considera Ortega, se define por su capacidad creadora como un ente capaz de erigir un mundo artificial por encima de la naturaleza. Esta es una de sus

¹¹⁹ José Ortega y Gasset, *La meditación de la técnica*, p.118

¹²⁰ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64657, Nota 18.

¹²¹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 288.

cualidades que lo hacen ser quien es. En *La meditación de la técnica*, Ortega vuelve a referirse al *homo faber* esta vez en contraste al despliegue histórico de la técnica, en su momento primitivo:

El primitivo no sabe que puede inventar, y porque no lo sabe, su inventar no es un previo y deliberado buscar soluciones. Como antes sugerí, es más bien la solución quien le busca a él. En el manejo constante e indeliberado de las cosas circundantes se produce de pronto, por puro azar, una situación que da un resultado nuevo y útil. [...] Todas las técnicas primitivas tienen originariamente un halo mágico y sólo son técnicas para aquel hombre por lo que tienen de magia. Este hombre, pues, no se sabe a sí mismo como inventor de sus inventos. La invención le aparece como una dimensión más de la naturaleza —el poder que ésta tiene de proporcionarle ella a él, y no al revés, ciertos poderes. La producción de utensilios no le parece provenir de él, como no provienen de él sus manos y sus piernas. No se siente *homo faber*.

En este punto, el *homo faber* se va dibujando como un ser cuya consciencia creativa le es inherente. Además, el *homo faber* en Ortega obedece a una facultad productora: construye, alza murallas, hace martillos, etc. ¿Cómo aparece esta capacidad de raciocinio en esta consciencia creadora? Ortega no “repara en la contradicción profunda ‘hombre-técnica’ son sinónimos”, dice Gaos.¹²²

Ni en la *Meditación*, ni en *La rebelión*, así como tampoco en la conferencia de 1951, *El mito del hombre allende la técnica*, Ortega delimita de manera precisa al *homo faber*. Sin embargo, la preocupación de Gaos por el ser humano y su capacidad creadora lo lleva a pensar en la tecnocracia como esencia de su época: hablar de dominio de la técnica sin referirnos a los elementos de la época técnica tal como la entiende Ortega, tampoco sería posible.¹²³

¹²² Cfr., n. 110.

¹²³ Ortega, a través de la razón vital, actualiza categorías esenciales para pensar el problema de la técnica. Entre ellas el olvido que acusa Heidegger en la época de la técnica a través del hombre-masas; la época a la que hace crítica Gaos es la radicalización de aquel estadio que apunta Ortega en su meditación: la tecnocracia de Gaos es el colmo de la época técnica de Ortega.

En *Sobre la técnica*, Gaos introduce así el concepto:¹²⁴

El nombre ‘técnica’ es de antiguo origen. Como que no es más que una modificación fonético-gráfica de una palabra griega derivada de aquella también griega, que los latinos traducían *ars*, de donde derivó española *arte*. Técnica y arte aparecen así identificados en la antigüedad. La divergencia a que han llegado no encubre el común origen: las obras así de la técnica como del arte son obras, radicalmente, del *homo faber*, *del* animal fabricante de utensilios, instrumentos, armas, ornados, desde antes o después estéticamente.¹²⁵

La crítica de Gaos va más allá del corolario del *homo faber* a partir del concepto de “proyección”. Es decir, apunta hacia algo más profundo no enunciado de forma explícita por Ortega: “De aquí también la enorme improbabilidad de que se constituya una «tecnocracia». Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediabilmente de segundo plano.”¹²⁶ Ortega apenas esboza el problema envuelto de un halo de escepticismo justo al final de la *Meditación*: “Los «tecnócratas» de quienes proceden, son demagogos y, por tanto, gente sin exactitud, poco escrupulosa y atropellada. Pero lo que tenga ese cuadro numérico de caricatura y exageración, no hace sino poner de manifiesto un fondo verdadero e incuestionable: la casi ilimitación de posibilidades en la técnica material contemporánea.”¹²⁷ Gaos concibe la vida atravesada por la técnica misma y trae a colación la pugna entre Heidegger y Ortega, por si esto no fuera obvio.¹²⁸

¹²⁴ Originalmente publicado en *Acta Politécnica Mexicana*, Vol. 1, julio-agosto, 1959. No sería muy aventurado pensar este texto como una especie de réplica hacia la acogida del gobierno cardenista, pues tal como lo atestigua el mismo Gaos “Un profesor de filosofía a quien se le pide un artículo para la revista de un Instituto Politécnico, se siente en el acto tentado irresistiblemente a escribir sobre la técnica”

¹²⁵ José Gaos, *OC*, XV., p. 307.

¹²⁶ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 67.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹²⁸ Gaos dice (*OC*, XV, p. 306.): “En razón conjunta de lo apuntado en los dos apartes anteriores, se comprende que el filosofar sobre la técnica haya dado desde hace ya decenios toda una nueva disciplina filosófica, formalmente manifiesta como tal en secciones de tal título dentro de enciclopedias filosóficas, y que haya ocupado expresa y repetidamente a filósofos de los mayores de nuestros días, como los que sostuvieron un memorable duelo sobre el tema, Ortega y Gasset y Heidegger, para nombrar sólo al más ilustre, sin duda, del orbe hispánico y al más influyente, quizá de los extraños a este orbe”.

Gaos precisa que Ortega entiende por técnica las actividades que hacen del ser humano un ser diferenciado de otros entes.¹²⁹ Después al afirmar que esta concepción “hace radicar la técnica en la del hombre que se hizo Ortega tras el impacto de Heidegger”, apunta una confusión del *homo faber*: “sin siquiera plantearse el problema de la relación entre los dos, de la extensión e intersección y sentido de la *faber* mismo, en el de la relación de la máquina, la mecánica y el mecanicismo y el materialismo que no pueden traducirse sin más a la etapa actual y futura de la técnica.”¹³⁰ Así, la crítica que parece lanzar Gaos a Ortega, mucho tiempo después, es la de no detenerse suficiente en el carácter específico de lo humano en cuanto a la técnica y el *logos* desde una perspectiva contemporánea, más apegada a la ciencia: “[Ortega] No repara en la contradicción profunda [de que] 'hombre-técnica' son sinónimos”.¹³¹

Otro punto es que Gaos problematiza el desarrollo de la física moderna como lo haría también Ortega. Menciona que “La ciencia, o por lo menos la física moderna, a su vez, puede datarse de los años por los que Galileo renunció expresamente a la resolución de tales problemas acerca de la naturaleza o esencia del movimiento y de sus causas.”¹³² Ortega por su parte afirma que “El tecnicismo de la técnica moderna se diferencia radicalmente del que ha inspirado todas las anteriores. Surge en las mismas fechas que la ciencia física y es hijo de la misma matriz histórica. Hemos visto cómo hasta aquí el técnico, obseso por el resultado final que es el apetecido, no se siente libre ante él y busca medios que de un golpe y en totalidad consiga producirlo. El medio, he dicho, imita a su finalidad.”¹³³ El paralelismo

¹²⁹ ¿No es acaso esto sino la paráfrasis de la antigua cosmovisión griega que encontraba en Aristóteles en la especialización de la *techné* uno de los rasgos distintivos del género humano?

¹³⁰ *Ibid.* nota 18.

¹³¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64657, Nota 18 (*Cfr. N. 103*).

¹³² *Ibid.*, p. 309.

¹³³ Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, p. 111.

respecto se estrecha cuando Gaos dice que puede “hablarse de ‘tecnificación’ de nuestra vida, de una “tecnocracia” en el sentido del imperio de la técnica sobre nuestra vida.”¹³⁴ Así lo atestigua Ortega cuando dice que “Galileo cuando ve moverse un cuerpo hace todo lo contrario: se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto. Esto es el nuevo modo de operar con el intelecto: «análisis de la naturaleza».”¹³⁵

Sin embargo, mientras Ortega apunta el problema, José Gaos lo tomara como punto de partida en *Sobre la técnica*. Y aunque la diferencia inicial entre ambos sea el punto de partida, no se agota ahí. Gaos no titubea en un tono abiertamente crítico, mientras que Ortega se balancea en el concepto del “tecnicismo”, viendo como algo improbable la instauración de la “tecnocracia”: Gaos parte de la innegable certeza de la misma. La técnica ha atravesado nuestra vida de tal forma que el concepto —o su análisis— puede ser redundante si no se ahonda en el imperio de la técnica del mundo contemporáneo. Gaos sabía que el aporte respecto del tema y en función de lo dicho por Ortega, tendría que venir de la circunstancia propia apuntando así los límites Ortega.¹³⁶

La relación con la ciencia ha fundido en la técnica una fuerza inusitada. Ortega concibió la época de la técnica como una evolución histórica en la que “la técnica misma predomina sobre las técnicas especiales”¹³⁷ y en las que pueden “también clasificarse las técnicas en una técnica de las diferentes «artes», una técnica del saber, etc.”¹³⁸ La sinergia

¹³⁴ José Gaos, *OC*, XV, p. 308.

¹³⁵ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 113.

¹³⁶ Gaos precisamente no habla en ningún momento de la época de la técnica cuyo estadio pertenece a los últimos enunciados por Ortega en su meditación, pero es éste desde donde habla Gaos y que apenas piensa Ortega, como dije en notas anteriores.

¹³⁷ *Cfr. Diccionario filosófico de Ferrater Mora*, artículo referido a la “Técnica”.

¹³⁸ *Ibid.*

entre ciencia y técnica ha impuesto un dominio sobre la época contemporánea. En este sentido, Gaos mira en perspectiva el concepto desde la propia circunstancia.

El artefacto técnico extiende su historia desde la *techné* griega hasta la tecnocracia, donde la física y la biología moderna han modificado nuestras estructuras fundamentales. Gaos ahonda en el mismo sentido que Ortega establece, pero va a trazar con su visión moderna una crítica. El movimiento de la aceleración de la época moderna es propio del ser humano tecnificado: ha construido un mundo encima de otro, ha elegido el automóvil y la aceleración del proyectil. El progreso técnico conlleva una rapidez innecesaria e irreflexiva a los ojos de Gaos. Esta rapidez ¿no es el ahorro del esfuerzo con el que el hombre inocentemente inicia la faena técnica pero desmedido? Sí, aunque la aceleración del ser humano en la tecnocracia lleva a su límite aquello cuya imaginación difumina. Parecería que el espíritu tan sólo puede cultivarse en reposo y no en el vacío que señala Ortega con cierta nostalgia: “estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos.”¹³⁹

Mientras que una figura como la del autor o el filósofo mismo puede gozar de visibilidad, para Ortega, la improbabilidad de que se instaure una tecnocracia tiene que ver con su carácter anónimo: “Uno de los inventos más formidables de los últimos sesenta años ha sido el motor de explosión. Pues bien, ¿cuántos de ustedes, que no sean por su oficio técnicos, recuerdan en este momento la lista de nombres egregios que llevaron sus inventores?”¹⁴⁰ Sin embargo, la crítica de Gaos apunta a la aceleración desde el concepto de “tecnocracia” al decir que:

¹³⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴⁰ José Ortega y Gasset, *La meditación de la técnica*

Mi idea de imperio tecnocrático puede ser considerada por muy derrotista, pero:

- a) Y si a la técnica sólo puede vencerla una superior o esta es invencible, o inalcanzable por la inferior?
- b) El imperio tecnocrático, al no ser desafiado en serio todavía, no se ha defendido con el fachismo tecnocrático a qué recurriría: se imagina el poder de él? ¹⁴¹

¿Qué es esta *tecnocracia* que critica José Gaos en un tono aparentemente derrotista sino una conciencia plena de sus circunstancias? Con todo, el pensamiento de Ortega en cuanto al problema de la técnica es esencial al tema de la técnica en José Gaos. Pero ¿cómo argumenta Gaos respecto de la técnica?

¹⁴¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64665, Nota 19.

Sobre la técnica

En *Sobre la técnica*, Gaos plantea el problema desde una perspectiva diferente. Por un lado, la categoría de vida adquiere un sentido vehicular, en tanto concepto atravesado por la historia y la aceleración del vehículo en esa época. Por el otro, Gaos ve en el fenómeno de la tecnocracia la radicalización del progreso técnico de la época moderna. La aceleración será el rasgo distintivo de una época en que la técnica parece hilvanar el día a día del ser humano. De cualquier forma, es importante tener en cuenta que Gaos, al igual que Ortega, considera la categoría de vida atravesada por la técnica como un horizonte filosófico, pero mientras que para Ortega tendrá una intención más descriptiva, para Gaos será un punto de partida hacia una crítica del fenómeno técnico. Un mismo horizonte pero diferentes momentos de inflexión.

En cierta forma, Gaos diagnostica el problema de la técnica como consecuencia de la carrera imperialista que fueron las guerras y su posterior crisis humanista. A través de un análisis del problema de la técnica, Gaos concluye que la tecnocracia no es sino el síntoma de la degradación humana, en tanto que pérdida de conciencia de sí mismo. Los cambios de paradigmas que Gaos ve en las filosofías modernas de la tradición occidental —a partir de su filosofía de la filosofía— hacen que desemboque en un profundo escepticismo, donde el subjetivismo es resultado de la pluralidad de la misma. Dado que en Gaos no podemos disolver el binomio filosofía y vida, la misma crítica que Gaos hace a la filosofía, tendría que tener sus efectos o interpretaciones en el mundo fáctico de la existencia y con ello, en el problema de la técnica.

Dicha conjunción de elementos fungen como una inversión de los valores modernos, en tanto que lo inmanente se había colocado como signo en contraposición con una tradición

metafísica.¹⁴² Por eso, nos dice Sánchez Cuervo, “todo intento restaurador de la metafísica o del conocimiento metafísico o trascendente, será cuando menos [para Gaos] sumamente atormentado.” La filosofía de la filosofía de Gaos piensa sobre aquello en que la secularización de la razón moderna derivó:

La filosofía como tal atravesará, en pleno siglo XX, un momento de *impasse*, casi de punto muerto si es que no de amenaza para su propia supervivencia. «Son filosóficos nuestros días?» se pregunta en este sentido Gaos sin ofrecer otra respuesta que la necesidad de ahondar en ella, Su densa, y en ocasiones, espesa, «filosofía de la filosofía», dará buena cuenta de ello [...] La meditación gaosiana sobre la técnica se inscribirá así en [...] una vicisitud filosófica de crisis profunda, asimilada desde una hermenéutica moderada de la sospecha, en clave historicista y subjetivista que radicaliza algunas tesis orteguianas fundamentales: la razón histórica y su quicio perspectivista y una implícita «filosofía de la filosofía»¹⁴³

Así, “la técnica se dibuja como un fenómeno estrechamente ligado a esta evolución secular e inmanente de la razón moderna [...] entendida como un dominio sistematizado sobre lo otro —el mundo natural y también el mundo del sujeto— es expresión nítida y radical de esta ineptitud.”¹⁴⁴ La razón, nos dice Gaos, se diluye bajo el ímpetu utilitario del progreso técnico, dejando poco a poco el ser humano en un olvido de sí mismo. La filosofía de la filosofía de Gaos nos hace ver la relación que existe entre esta irracionalidad proveniente de la ciencia moderna con respecto a la vida, así la técnica con respecto a la filosofía tardomoderna: “la progresiva naturalización de la filosofía consumada en la tecnocracia y el progresivo vaciamiento del entramado de esencias que dotaban al mundo de consistencia ontológica son en realidad [...] la trasmutación de la comunidad racional en irracionalidad totalitaria.”¹⁴⁵

¹⁴² Antolín Sánchez Cuervo, *op. cit.*, p. 202.

¹⁴³ *Ibid.* p. 203

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 203

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 204.

La técnica representa entonces el punto más álgido de esta existencia vacía, que en todo caso se manifiesta ya en la filosofía tardomoderna.¹⁴⁶ Dado el progreso técnico por un lado y, por el otro —pero no separados— los cambios al interior de la tradición filosófica occidental, Gaos habría de diagnosticar en el dominio de la técnica un síntoma de cierta crisis de conciencia en el sujeto. La técnica es, en esta medida, la culminación de un proceso de secularización y fragmentación filosófica.

La esencia de *Sobre la técnica* es el concepto de aceleración. Ahí confluye esta relativización del pensar y la degradación del ser humano o, por lo menos, ahí Gaos encuentra una de las causas principales de este vacío existencial. La técnica tendrá en el movimiento vehicular su carácter distintivo: “La aceleración de la producción estriba en la aceleración del movimiento, transmitida vehicularmente”.¹⁴⁷ El ser humano moderno irá así mutando de *homo faber a homo economicus* en tanto receptor de todos los cambios de la tecnocracia.

La aceleración representa una contradicción en el ser humano distinta a la que señala Marx se da entre clases: “la lucha entre la finitud temporal y la 'infinitud' esencial del hombre.”¹⁴⁸ Antolín Sánchez Cuervo observa que Gaos “se preguntará en la lección XXXIX de *Del hombre* si la opción por la aceleración, en lugar de por el retardo no obedecerá en definitiva a un peculiar «constitución y funcionamiento» propio de «la subjetividad humana» en cuanto tal, a una posible «antinomía no conceptual, como la del amor y odio».¹⁴⁹ El

¹⁴⁶ Puntualiza Sánchez Cuervo: “Sin embargo, no todo el pensamiento moderno será para Gaos reducible a este esquema materialista-mecanicista. El mundo de lo «sobrenatural», entendiéndolo por ello no algo sobrehumano sino el ámbito de la libertad, el espíritu y la autonomía o voluntad moral [...] pervivirá en autores como Locke, Voltaire y Montesquieu [...] Sólo que [...] esta línea de pensamiento moderno acabará disolviéndose a partir de la primera mitad del siglo XIX. Por una parte el evolucionismo ligado al historicismo, el positivismo y la psicología científica; por otra [...] la triple reacción contra Hegel significada en el voluntarismo (Schopenhauer y Nietzsche), el existencialismo (Kierkegaard) y el materialismo (Feuerbach y Marx)” (p. 205).

¹⁴⁷ José Gaos, *OC*, XV, p. 311.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 314.

¹⁴⁹ Antolín Sánchez Cuervo, *op. cit.*, p. 209.

carácter vehicular define nuestra existencia en tiempos del dominio de la técnica o, en otras palabras, es la aceleración de procesos productivos un síntoma del relegar muchas valiosas experiencias humanas, entre ellas, el pensar mismo.

El movimiento de carácter vehicular, que provoca la aceleración, es concebido por Gaos a través de la imagen de un viaje sin meta ni trayecto, en el cual las necesidades creadas van en detrimento de una vida más lenta, donde el pensamiento y demás experiencias puedan suceder, el cual “alcanzará para Gaos su punto culminante en la cibernética.”¹⁵⁰ En la cibernética, Gaos encuentra la culminación de la técnica moderna a través de la aceleración: “Gaos incide en la índole «vehicular» de la inteligencia técnica, ligada a la modernidad a la comunicación y regulación de mensajes entre «el hombre y las máquinas, las máquinas y el hombre, las máquinas entre sí, pero no entre los hombres mismos sin máquinas».”¹⁵¹

Aquí valdría la pena detenerse en la inclusión del fenómeno de la cibernética por parte de Gaos a partir Norbert Wiener, profesor norteamericano responsable de acuñar el concepto. La cibernética es definida por Norbert Wiener en *La cibernética o el control de los animales y máquinas* de 1948 como el desarrollo de “un lenguaje y técnicas que nos permiten acometer efectivamente el problema de la *regulación de las comunicaciones en general*, y también encontrar el repertorio conveniente de ideas y técnicas para *clasificar sus manifestaciones particulares*.”¹⁵² Wiener comenta que, entonces, “no existía una palabra para designar este complejo de ideas, y a fin de designar el campo entero con un solo término, me vi obligado a inventar uno [...] la palabra “cibernética” [...] puse juntas las ideas de *comunicación y regulación*”.¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Antolín Sánchez Cuervo, *op. cit.*, p. 212.

¹⁵³ José Gaos, *OC*, IV, p. 666.

El autor estadounidense concentra en el concepto de cibernética tanto la noción del comunicar como la de regulación. ¿A qué se refiere con esto? “Cuando me *comunico* con otra persona, le transmito un *mensaje*, y cuando esta persona se *comunica* a su vez conmigo, me devuelve un *mensaje* de la misma naturaleza que contiene *informes* accesibles ante todo ella y no a mí.”¹⁵⁴ Es decir que para Wiener, la cibernética en su estado más elemental consiste —en este aspecto comunicativo—, en la transmisión de mensajes cuya información conjunta la técnica —de comunicar— y hecho —comunicado—. En otras palabras, “la *sociedad* sólo puede comprenderse por medio de un estudio de los *mensajes* y de las “facilidades” de *comunicación* de que dispone; y que, en el desarrollo futuro de estos mensajes y estas “facilidades” de comunicación, los mensajes entre el hombre y las máquinas, las máquinas y el hombre, y la máquina y la máquina, están llamados a desempeñar un papel creciente sin cesar”.¹⁵⁵

Y esto precisamente a lo que Gaos llama tecnocracia cuando dice que la cibernética es la paulatina sustitución del ser humano por las máquinas: “la tesis de la importancia creciente de las máquinas para el hombre, de la maquinización, o mecanización, creciente del hombre: la tecnificación o tecnocracia, en cuanto la técnica es de máquinas, llevada a su colmo.”¹⁵⁶ Sin embargo, la esencia de la cibernética tal como la entiende Gaos a través de Wiener, no se agota en su aspecto comunicativo: “la teoría de la *regulación*, en las realizaciones del *ingeniero*, sea por un humano, sea por un animal o una mecánica, es un capítulo de la teoría de los mensajes.”¹⁵⁷

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ José Gaos, *OC*, XIV, p. 667.

¹⁵⁷ *Ibid.*

La cuestión para Gaos es la de una teoría de la regulación de las comunicaciones en general, es decir, una que incluya tanto el fenómeno de los aparatos eléctricos hasta lo verbal-social. En suma, la cibernética, tal como la interpreta Gaos, es en esencia la trasmisión de información y mensajes o, siendo más precisos, la de su regulación y control. La regulación de las comunicaciones de Wiener es adoptada por Gaos para relacionarla con su crítica a la técnica. Gaos dice que “Las necesidades y complejidad de la vida moderna hacen más necesario que nunca este proceso de información, y nuestra prensa, nuestros museos, nuestros laboratorios científicos, nuestras universidades, nuestras bibliotecas y nuestros manuales, están obligados a dar satisfacción en las necesidades de este proceso.”¹⁵⁸ Y es en esa necesidad de regular las comunicaciones que la sociedad tiene que ejercer, donde Gaos ve cómo la dominación técnica encuentra paulatinamente su justificación en la conciencia del ser humano.

La influencia de las tesis de Wiener es muy importante. Es un elemento esencial para consolidar su crítica a la técnica. Sin esta noción, el problema de la técnica no estaría completo en su aspecto más relevante: la radicalización del movimiento de aceleración en la cibernética. Wiener es una pieza fundamental para Gaos, en tanto que el concepto de cibernética echa luz sobre lo que Gaos vislumbra a través de Ortega: “Vemos la idea de información abarcar la cultura entera, la vida humana entera, —y en conjunto a la comunicación, con su información y a la regulación de ellas, o a la Cibernética, erigirse como una disciplina de universal dominación [...] ¿A dónde llegará? ¿a dónde prevé, quisiera, llegar?”¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 669.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 669.

Así, la tecnocracia muta en cibernética a través de un imparable movimiento de aceleración, en el cual la deshumanización es una de las notas fundamentales del proceso o, como dice Sánchez Cuervo, la “devaluación del vínculo comunicativo en una «sociedad de la información» en la que lo relevante es la circulación esquematizada y más o menos homogeneizada de la información. En definitiva, la informatización de las relaciones humanas y la amputación, si es que no eliminación, de la expresión humana.”¹⁶⁰La cibernética representa a través de la sustitución de la facultad humana por máquinas, la apoteosis de la aceleración como esencia de la tecnocracia; la erosión de lo humano es una de las consecuencias de esta proliferación irreflexiva de lo técnico.

La supuesta tendencia gaosiana al solipsismo, su concepción «personalista», con unos u otros matices, de la filosofía, su radicalización, del perspectivismo orteguiano y su supuesta dificultad para trascender el cerco de la confesión, su reconocimiento de la «soberbia» característica del filósofo en tanto que afán individual intelectualizado de dominación o su siempre atormentada asunción de la intersubjetividad o la alteridad ¿no serían, entre otras cosas, un reflejo de la moderna devaluación de la comunicación y su creciente sustitución por mera información? La propia desazón de la filosofía de la filosofía trasluce en muchos momentos delata de alguna manera este *impasse* a que ha llegado el pensamiento moderno y en el que la técnica ha resultado, finalmente, tan decisiva.¹⁶¹

Si bien, la aportación de Wiener en la concepción del problema de la técnica en Gaos es esencial, no es la única relevante. La perspectiva de Jacques Ellul sobre el tema parece complementar, junto con la reflexión de Wiener, dos aristas que consolidan la crítica de Gaos. Andrés Sánchez Peralta dice al respecto: “La obra de Ellul gira alrededor de dos eventos fundamentales. De un lado, su encuentro con el pensamiento marxista y del otro, su conversión al cristianismo que lo llevó a la teología reformada de Calvino y Barth. Su

¹⁶⁰ Antolín Sánchez Cuervo, *op. cit.*, p. 213.

¹⁶¹ *Ibid.*

notoriedad la debe sobre todo a sus análisis de la técnica como fenómeno más importante del mundo moderno, a sus aportes como teólogo y como moralista. Sobre la técnica, se destacan sus libros *La Technique ou l'enjeu du siècle*, *Le système technicieniv* y *Le bluff technologique*. El propósito de la primera de ellas es el de analizar el fenómeno técnico en su conjunto para tomar conciencia de su importancia.”¹⁶²

¿Qué nos dice Jacques Ellul y por qué podría ser tan importante para la crítica de Gaos? La obra de Ellul es polifacética en sus temas, pero el de la técnica siempre fue uno a partir del cual los demás giraban. A Ellul se le debe, en otras cosas, la noción del *sistema técnico* o, bien, el sistema tecnocientífico o tecnociencia. Al respecto ayuda la reflexión de Esquirol sobre la obra del francés:

Hay algo en lo que coinciden Ellul y Heidegger: nunca acabaremos de entender la técnica contemporánea si nos mantenemos exclusivamente en la concepción instrumental y «antropocéntrica» de la técnica. Se suele pensar de ordinario, que la técnica es un instrumento en manos del sujeto humano; un instrumento que, como tal, es neutro desde el punto de vista ético, puesto que todo depende del uso que de él hagamos y de los objetivos que queramos alcanzar. Junto con ello, suele ocurrir que, o bien determinamos una característica de la técnica como si fuese la esencia del todo y no tan sólo *una* característica del todo. Ellul (y aquí ya no ha de coincidir con el proceder de Heidegger) nos indica que, para comprender la situación, debemos cambiar estas dos últimas maneras de acercarnos al tema, lo cual es precisamente lo que se intenta con la noción de «sistema técnico»¹⁶³

Para Ellul, la técnica se ha ido introduciendo paulatinamente en el entorno natural, teniendo como resultado de esta progresiva dominación artefactual la sociedad técnica. Esta

¹⁶² “La obra de Ellul gira alrededor de dos eventos fundamentales. De un lado, su encuentro con el pensamiento marxista y del otro, su conversión al cristianismo que lo llevó a la teología reformada de Calvino y Barth. Su notoriedad la debe sobre todo a sus análisis de la técnica como fenómeno más importante del mundo moderno, a sus aportes como teólogo y como moralista. Sobre la técnica, se destacan sus libros *La Technique ou l'enjeu du siècle*, *Le système technicieniv* y *Le bluff technologique*. El propósito de la primera de ellas es el de analizar el fenómeno técnico en su conjunto para tomar conciencia de su importancia.” Andrés Sánchez Peralta, *La noción de ambivalencia de la técnica de Jacques Ellul*, p. 93.

¹⁶³ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 136.

tesis, nos comenta Esquirol, la defendió Ellul en su trabajo de 1954 *La technique on l'enjeu du siecle*; es decir, mucho tiempo después de la primera edición de la Meditación de Ortega y tan sólo seis años antes de *Sobre la técnica* de Gaos. La tesis tenía consecuencias importantes: “la tecnificación de la sociedad alcanza a todos los ámbitos de la misma: trabajo, ocio, educación, cultura, política, administración...y que esta tecnificación implica homogeneización y, sobre todo, una cierta abstracción: como si la técnica tomase unos aspectos de las cosas y relegase otros.”¹⁶⁴ La sociedad técnica prolifera a través de los diversos estratos de la misma. En este punto, para Ellul nada escapa de la tecnificación.

Esquirol continúa “podría creerse que un proceso tan intenso y extenso de tecnificación llevará a lo que algunos autores como L. Mumford y N. Weiner¹⁶⁵ [...] ponen bajo la imagen de la *Megamáquina*.” La cual no es sino un ente artefactual plenamente organizado a su interior, donde el ser humano no es sino una pieza más del todo. Un sistema técnico que reduce todos los resquicios de la estructura social hacia lo que él mismo representa. Parecería que no hay espacio, pues, para reductos naturales: el entorno es atravesado plenamente por la técnica. Sin embargo, para Ellul existen vacíos no tecnificados y el proceso de proliferación técnico no termina por invadir irremediablemente la sociedad. La cuestión radica en no identificar el sistema técnico con la sociedad técnica: el sistema termina por insertarse dentro de la sociedad pero no la absorbe.

Ellul lo explica cuando dice que “El sistema existe, pero existe en la sociedad, viviendo al mismo tiempo en ella, de ella, e instalado sobre ella. Hay dualidad exactamente como entre la Naturaleza y la Máquina [...] la sociedad también es un “producto natural”. A

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁵ En la nota al pie 5, Esquirol aclara que “Weiner considera la sociedad como un sistema cibernético” (*Los filósofos contemporáneos y la técnica* p. 137)

un cierto nivel, cultura y naturaleza se intercalan, formando la sociedad”.¹⁶⁶ Es decir, para Ellul la relación que existe entre lo natural y lo artefactual es que lo artificial —la máquina, en este caso— funciona gracias a los recursos naturales, pero no termina por transformar la naturaleza en una máquina; además, la cultura es concebida por Ellul como una suerte de entramado con lo natural donde el sistema técnico viene a instalarse. La sociedad técnica, con toda la proliferación artefactual, recibe al sistema técnico, el cual no muta dicha sociedad de forma radical. Para Ellul, en efecto, la técnica es determinante para la sociedad, pero no la determina.

La homogeneización radical de los planteamientos utópicos donde la técnica termina por arrasarse con todo, no es viable para Ellul: “lo que tenemos ante nosotros es la tensión entre sociedad y sistema técnico; eso sí, con un creciente e inquietante dominio del segundo”.¹⁶⁷ El sistema es la conjunción de varios aspectos. En primer lugar lo define el ser una red de interrelaciones, cuyos elementos tienen una inclinación a relacionarse entre ellos, más que con factores externos. En segundo lugar, dichas relaciones van cambiando constantemente, lo cual hace del sistema algo dinámico y, finalmente, el sistema está en relación con otros sistemas: “El sistema técnico puede compararse a un organismo que, como tal, tiende a autodeterminarse.”¹⁶⁸

Sin embargo, más allá de la caracterización del sistema técnico por Ellul, es importante la manera en que articula el fenómeno técnico y el progreso técnico. “Según Ellul, el progreso técnico no se reduce al perfeccionamiento o a la evolución de las técnicas [...]; con progreso «técnico» se quiere aludir a una necesidad de cambio intrínseca a la misma

¹⁶⁶ Jacques Ellul, *Le système technicien*, París, Calmann-Lévy, 1977, p. 25-26 (citado por Esquirol).

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 140.

técnica, puesto que ocurre como si la misma técnica, demandara su propia transformación.”¹⁶⁹ El progreso técnico se circunscribe a la noción del desarrollo de la técnica misma, pero uno de sus aspectos esenciales es la aceleración: “Algo, hoy en día, más que evidente: las cosas cambian muy rápidamente, casi hasta causarnos vértigo. Una de las consecuencias del cambio acelerado es la de que cada vez es más difícil prever el futuro inmediato, y mucho más preverlo a medio o a largo plazo: ¿Cómo será el mundo dentro de un siglo? El cambio acelerado comporta necesariamente continuas exigencias de adaptación.”¹⁷⁰

La concepción del ser humano dentro del sistema técnico también llama la atención. “Es necesaria una cierta mutación mental para que el *homo sapiens* se convierta en el hombre técnico, y esta mutación se efectúa mediante la exclusividad de lo visual con relación a lo hablado.”¹⁷¹ El ser humano en el sistema técnico de Ellul no está del todo consciente que está inserto en él. Sin embargo, para él, la liberación del sistema técnico, por decirlo de una forma, no consiste en el determinante rechazo al mismo, sino por el contrario una aceptación que conlleva el tomar conciencia del mismo. Es rebasar el estado natural de pre comprensión en el que el ser humano se sitúa respecto de su circunstancia. En palabras de Ellul: “Veo el Estado moderno, veo la burocracia, veo el dinero, veo la técnica. Son lo que son. Yo rechazo simplemente el creer en ellos [...] Los dejo en su existencia y no creo en su valor, ni en su bondad, ni en su verdad, ni en su utilidad, ni en su gratuidad.”¹⁷²

El paralelismo con una parte de la crítica de Gaos es evidente. Por un lado el concepto de aceleración como elemento del progreso técnico; por el otro el movimiento del fenómeno

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Josep M. Esquirol, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷¹ Jacques Ellul, *La parole humiliée*, p. 167.

¹⁷² Jacques Ellul, *Ce que je crois*, pp.7-17.

técnico y del progreso en Ellul no es sino el mismo que deshumaniza en Gaos. La proliferación constante de lo artefactual en uno y otro son en esencia la misma, dado que la naturaleza se ve atravesada constantemente por la técnica. En este sentido, la forma en que el ser humano se involucra con el sistema es muy similar también a la de Gaos: en ambos existe una constante tensión con la sociedad altamente tecnificada. Mientras que para Gaos esa tensión se resuelve a través del reposo y el ralentí del frenético movimiento de la tecnocracia, en Ellul hay la constante necesidad de tomar conciencia respecto de la aceleración —que, en última instancia define el progreso del sistema técnico. Ambas posturas pugnan por una suerte de libertad respecto de la sociedad técnica o, en el caso de Gaos, la tecnocracia.

Aunque las reminiscencias con el hombre-masa de Ortega sean inevitables, el vacío del que habla Ortega no nos dirige a una erosión de lo humano de una manera tan categórica como en Gaos: la técnica moderna concebida en Ellul, si bien no concibe la radicalización del sistema técnico como un dominio completo de lo natural, reconoce la incapacidad inicial del ser humano de saberse parte de un engranaje mayor, tal como Gaos también lo concibe en tanto que máquina. La diferencia la marca el propio Gaos, cuando dice:

Yo me inclino a pensar que [...] al supertécnico —el superhombre técnico se le plantea el problema de su esencia técnica, supertécnica y que la solución no podrá ser a su vez técnica —contra Ellul— porque esta entraría a su vez en el problema... Ellul me repondría que al supertécnico ya no se le planteara el problema de su esencia técnica: la técnica le habrá identificado-contentado consigo mismo —en cuanto supertécnico, sin residuo... O en mi concepción que la opción por el infinitismo tecnológico será tan dogmático y resuelto como la por el teológico [*sic*], religioso; en vez de vivir en la incertidumbre de la opción antinómica [...] Para él el peligro de la técnica está en su multiplicación con la de los hombre mismos, pero la correlativa aristocratización de la técnica parece inconciliable con su condicionamiento por la multiplicación de los hombres: la técnica no es obra de ciencia de genios sino de ciencia de científicos, en masa al servicio de empresarios de producción en masa para masas... La idea opuesta

(¿) sería (¿) usar todos los hechos entre todos para cada uno más él —si fuera posible (como parece negar Ellul)¹⁷³

Mientras que para Gaos es muy importante la concepción de Wiener de la cibernética, para Ellul tal noción utópica no es viable. En efecto, el progreso técnico implica un movimiento frenético de la intervención artefactual en la naturaleza —punto donde parece acercarse mucho a la aceleración de Gaos—; sin embargo, no es suficiente para decir que la sociedad eventualmente puede ser copada por la técnica. El fenómeno técnico es un aspecto esencial de la sociedad, pero no lo define puesto que la sociedad siempre será el receptáculo de la técnica, el cual no se agota en ella misma. La cultura no es sólo lo técnico. Gaos aquí se acerca más a la concepción distópica de Wiener y se aleja de la noción de sistema técnico de Ellul, al concebir como el colmo de la tecnocracia como la cibernética.

La definición de Wiener del concepto de cibernético es fundamental para entender la crítica de Gaos, pero también lo es, la lectura del sistema técnico de Ellul y su consecuente caracterización del ser humano respecto a la sociedad técnica, así como de la aceleración como uno de los aspectos esenciales del progreso técnico. Por todo lo anterior ¿sería muy arriesgado afirmar que fue en la conjunción de los conceptos de Wiener y Ellul donde Gaos encontró la pieza clave para su crítica y, por tanto, para una separación de Ortega? Fue en ese crisol —el de sus distintas influencias— donde Gaos argumentó desde otro sitio al de Ortega: en la aceleración que concluye en cibernética se separa de la visión histórica de Ortega. No se trata tan sólo de apuntar y delimitar el problema de la técnica. Para Gaos se

¹⁷³ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64669, Nota 23.

trata de criticarlo frontalmente. El problema de la técnica para Gaos es una crítica desde la filosofía hacia la vida, desde su filosofía de la filosofía hacia la técnica.

Tecnocracia y cibernética

Gaos en *Sobre la técnica* reconoce la aceleración como la cualidad de la técnica moderna. Es el movimiento de índole vehicular, el cual define el poderío de la técnica en la época contemporánea. “En el movimiento reconoció la filosofía clásica el fenómeno a la vez más patente, más general y más problemático del mundo sensible.”¹⁷⁴ La física moderna es también uno de los puntos más importantes donde descansa el progreso técnico. Mejor dicho, la técnica en su relación estrecha con la ciencia encuentra en la física un campo de experimentación vasto. Desde Galileo hasta la actualidad, los movimientos telúricos que ha sufrido el campo de la ciencia han tenido en los vehículos un sitio de aplicación. El vehículo es la representación material del concepto de velocidad y aceleración a través del cual Gaos hace manifiesta la técnica moderna.

Dice Gaos “El tiempo marcha hacia adelante y su marcha es irreversible”,¹⁷⁵ desde una suerte de nostalgia por la lentitud y se pregunta por qué no el retardo puede ser el horizonte desde el cual pensemos: ante la avasallante velocidad de las máquinas en el curso de la vida humana, ¿cuáles serían las posibilidades o límites del retardo? En otras palabras, para Gaos, el ser humano moderno se ha de caracterizar por haber elegido la aceleración como una de sus notas características en su existencia cotidiana. Pero ¿por qué no habitar un proceso vital mucho más lento?, ¿por qué esperar a ser rebasados por los vehículos en su concepción más amplia? “El homo faber ha llegado a ser el homo economicus”¹⁷⁶ dice Gaos al referirse que en la época de tecnificación actual, la aceleración del movimiento se traduce

¹⁷⁴ José Gaos, “Sobre la técnica” en *Obras completas, Tomo XV, Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia de antropología e historiografía el siglo del esplendor en México*, p. 309.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 310.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 311.

en aceleración de producción. “Diversificación al máximo de los productos, producción en serie, en masa. Producción creadora de necesidades de consumo. La abundancia creciente, indefinida, en variedad y volumen, acabará en la saturación, el bienestar universal.”¹⁷⁷

Así para Gaos al final de *Sobre la técnica*, el problema adquiere un tinte moral donde la virtud descansa en el ralenti y no en la proyección frenética hacia cualquier lado en un instante: “La prisa es la delación de la pugna entre un propósito de acción y una limitación temporal. El tiempo de la vida humana entera es finito.”¹⁷⁸ ¿Qué quiere decir con esto realmente Gaos? Apela a la prisa en el ser humano por la dominación de la naturaleza y sus congéneres: “En el fondo de la técnica moderna se libra la lucha entre la finitud temporal y la infinitud 'esencial' del hombre”; si Gaos ve en la tecnocracia un motivo de crítica desde su filosofía es por lo anterior, es decir, el hecho de que para él lo efímero de la existencia se ve representado la velocidad de lo intrascendente, y lo verdaderamente importante, el pensar, la contemplación, la existencia misma, se ven perjudicadas por la proliferación de la técnica moderna.

El problema de la técnica en Gaos se construye alrededor de una relación estrecha con la ciencia, en particular con la física moderna; a partir de ahí, habrá de interpretar la tecnificación del mundo como una paulatina aceleración que se inició en la edad moderna, pero que alcanza uno de sus puntos más altos en la era contemporánea. La técnica moderna queda delimitada por una crítica hacia cualquier apología de lo que Gaos entiende como *tecnocracia*. En contra de la voracidad artificial por dominar el entorno que le antecede, Gaos apela a la lentitud y al reposo, en tanto formas de búsqueda a cualquier pregunta humana y, en última instancia, filosófica. La redención humana de la tecnocracia está en la

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 313.

suspensión de la prisa: “El hombre actual anda desorientado buscando fuera de sí en la técnica, en el universo, lo que, cuando se dé bien cuenta de lo que le pasa vuelva a buscar en sí el sentido de su ser así.”¹⁷⁹

Es precisamente en esta perspectiva muy particular de Gaos donde complementa otro texto: *Tecnocracia y cibernética*.¹⁸⁰ Leída el 17 de agosto de 1967 como parte del último curso que Gaos leyó en el Colegio de México, dado entre 1966 y 1967, pero publicada de manera póstuma hasta 1973 como parte de *Historia de nuestra idea del mundo*, *Tecnocracia y cibernética* habría de ampliar y delimitar su crítica partiendo de donde *Sobre la técnica* había terminado: la técnica moderna como tecnocracia. Si bien es cierto que Gaos discute el problema desde la cuestión del movimiento y cómo éste afecta a los vehículos, la visión de Gaos no se limita a eso sino que, por el contrario, intentará ahondar en el contraste entre la prisa o aceleración del mundo tecnificado y la nostalgia por una lentitud que propicie la vida pausada. En *Tecnocracia y cibernética* esta visión no se verá alterada sino que tendrá una precisión.

Tanto la definición del *homo faber* como la mención de la *techné* griega¹⁸¹ permanecen en el mismo sentido de *Sobre la técnica*. Es decir, sigue existiendo entre ambos

¹⁷⁹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64666, Nota 21.

¹⁸⁰ José Gaos, “Tecnocracia y Cibernética” en *Nuestra Idea del mundo*, p. 661.

¹⁸¹ La formulación del problema de la técnica en Platón no sólo parte de la técnica como una forma de satisfacción de las necesidades humanas frente a lo contingente, sino además como una vía de la creación, entendida ésta casi en tantos sentidos como la producción técnica lo hace. En una paulatina degradación ontológica mediada a su vez por el concepto de mimesis, la relación entre *poiesis* y *techné*. La dimensión poiética de la técnica en Platón será una de las notas esenciales que permanecerán hasta bien entrada la tradición filosófica de occidente y definirán buena parte de la filosofía moderna. Si Platón nos muestra la relación estrecha que existe entre creación y técnica desde la trinchera idealista, entendida esta como una forma de visión ontológica que nos hace valorar positivamente la forma encima del simulacro, ¿cómo lo hace su “contraparte” materialista representada por el pensamiento de Aristóteles? Es fácil, por ejemplo, acusar de una simple inversión material al estagirita. Sin embargo, el problema de la técnica tal como lo concibe Aristóteles habría de permear la visión del concepto hasta Heidegger, haciendo en el diálogo de Ortega con la tradición una referencia impostergable. La dimensión *poiética* de la técnica en Platón conlleva un conocimiento para la eventual satisfacción de las necesidades humanas, siendo Aristóteles un crítico del tercer hombre platónico.

una relación tal que no puede haber uno sin el otro y viceversa. Cuando menos en un sentido etimológico y semántico:

Las palabras “técnica” deriva de la griega *techné*, que los latinos tradujeron por *ars*, “arte”, “Técnica”, y “arte” fueron, pues, originalmente sinónimos, y su sentido el amplio en el que abarcaban las “áreas útiles”, las “bellas artes” y hasta las “artes liberales”. En este amplio sentido es fundamental el propio de la palabra “artefacto”, hecho por el arte humano, producto del arte humano, o “artificial”, en contraste con lo “natural”, con los “productos de la naturaleza”. Se trata de aquella “exclusiva del hombre” por la que se ha denominado a éste *homo faber*, fabricante o fabricante de “útiles” o “utensilios” entre los que han tenido desde los orígenes mismos de la Humanidad un puesto preeminente las “armas”.¹⁸²

La premisa con la que parte Gaos no es sino el axioma de toda filosofía que pretenda pensar el fenómeno de la técnica, esto es, la conjunción —aunque sea mínimamente esbozada— de la cosmovisión griega con su relación con la creación humana. En sentido estricto, el *homo faber* no es otra cosa que la consecuencia de la dimensión *poiética* de la *techné* tal como la entendían los griegos. De cualquier forma, aunque estructura un argumento similar al de *Sobre la técnica*, José Gaos habría de precisar “movimiento” a través de la delimitación de aquello que entiende por “vehículo”. Esto es muy importante ya que de eso depende la crítica entorno a la prisa del mundo tecnificado. Así, el sentido de “arte” y “técnica”, menciona Gaos, son distintos; sería un anacronismo hacer un paralelo de significados entre aquellos que ostentaban los griegos y cómo los entendemos nosotros, pues “Si decimos 'el arte', entendemos preferentemente las bellas artes plásticas [...] cuando decimos 'la técnica', mentamos un conjunto, nada precisamente delineado, de *artefactos* [...] y de *procedimientos*.”¹⁸³

¹⁸² *Ibid.*, p. 661.

¹⁸³ *Ibid.*

Aunque lo anterior pueda parecer baladí, es importante en tanto que el concepto de “artefacto” tiene un sentido particular en la visión de Gaos. La *techné* o mejor dicho, la técnica tal como la entendemos hoy, se relaciona directamente con el ser humano en su capacidad creadora con el artefacto. Técnica y *homo faber* encuentran en su creación la razón de ser de su relación tanto conceptual como fenoménica. Es importante señalar que esta serie de procedimientos y artefactos no se limitan a una materialidad para Gaos. Es decir, aquello que el ser humano produce a través de una técnica puede extenderse desde una bomba atómica hasta una pieza musical o novela. El artefacto es el punto donde convergen las tensiones entre la capacidad *poiética* del ser humano y sus diversas facultades.

Sin embargo, lo anterior no agrega nada, o por lo menos no es nada nuevo acerca del problema de la técnica en general.¹⁸⁴ Es la interpretación de estas premisas fundamentales lo que nos interesa de José Gaos, que aunque no añade una nueva argumentación a lo desplegado en *Sobre la técnica*, sí delimita de forma más precisa su crítica. Los conceptos “movimiento” y “vehículo” abonan ahora a la discusión del fenómeno de la cibernética. Esto no modifica el hecho de que Gaos conciba la aceleración no como una virtud sino como un vicio del mundo contemporáneo altamente tecnificado, cuya cura se encuentra la lentitud o pasmo del ser humano.

Como dijimos, aquello en lo que Gaos no ahonda en *Sobre la técnica* lo hace en *Tecnocracia y cibernética*, es decir, la relación con la ciencia en tiempos de la técnica

¹⁸⁴ “Sin embargo, con su reflexión sobre la tecnificación de la vida en el mundo contemporáneo y su deuda con el despliegue del pensamiento moderno, Gaos no hace sino transitar por un lugar más o menos común en la reflexión de su tiempo, desde el ensayo de Benjamin sobre la reproductibilidad de la obra de arte en la era de la técnica hasta el ensayo de Habermas sobre la ciencia y la técnica como ideología, pasando por las meditaciones de Heidegger, Ortega, Marcuse —en el mismo contexto del exilio español del 39— Eduardo Nicol, por citar sólo algunos nombres [...]Un aspecto más singular de la crítica gaosiana puede encontrarse en su reflexión sobre la aceleración en tanto que ingrediente esencial de la técnica” comenta al respecto Antolín Sánchez Cuervo (pp. 208 -209).

moderna. En *Sobre la técnica* Gaos advierte que “este artículo no se va a tratar primordialmente de las relaciones entre ciencia y la técnica modernas, sino de las relaciones entre la técnica moderna y nuestra vida.”¹⁸⁵ En *Tecnocracia y cibernética* Gaos permanece en la misma dirección pero además habla desde nuestra idea del mundo, desde donde nos dice “la técnica moderna tiene mucho más que ver con la ciencia moderna, con todas las ciencias, exactas, demás naturales y humanas, en que ciencia moderna viene especializándose crecientemente; pero fundamentalmente con la Física.”¹⁸⁶

Aquello que apunta en el primer texto, en este lo amplía de tal forma que la técnica moderna afecta nuestra idea del mundo explícitamente, es decir, que la relación estrecha entre ciencia y técnica —en concreto, para Gaos, con la Física— afecta nuestra vida y, por tanto, nuestra idea del mundo.

Lo que es la técnica moderna parece tener que ver con la ciencia moderna, es el *fundarse* en ésta, el ser la *aplicación*, utilitaria, de la ciencia. Pero ya tuvimos ocasión de percatarnos de que la técnica tiene con la ciencia otra relación, en cierto modo inversa de la anterior, y más radical y decisiva: el ser la aplicación utilitaria, la técnica, el *motivo* promotor de la ciencia misma. Lo más radical y decisivo de esta relación estaría en las relaciones, a su vez, entre la *vida*, la *ciencia* y la *técnica*: la vida la humana, por supuesto, produciría, por medio de la ciencia, la técnica, útil a sus fines, o medio para conseguir éstos;¹⁸⁷ y esta producción ha venido históricamente creciendo, con velocidad acelerada, hasta el punto actual [...] que puede hablarse de una “tecnificación” de la vida, o de una “tecnocracia”, en el sentido de una dominación de la vida por la técnica, característica, distintiva, de “nuestra vida”, o “nuestro mundo”¹⁸⁸

¹⁸⁵ José Gaos, *Sobre la técnica*, p. 308.

¹⁸⁶ José Gaos, *Tecnocracia y cibernética*, p. 662.

¹⁸⁷ En este punto parecería complicado no recordar lo dicho por Ortega en una segunda definición sobre la técnica, tal como lo dice Esquirol. Es decir, que para Ortega la técnica además de ser una forma de ahorrar esfuerzo para conseguir un objetivo primordialmente material, *es también una vía hacia el bienestar*. El ser humano *no sólo quiere vivir, sino que quiere vivir bien*. Esto es el resultado de su proyección y del hecho de que sus facultades rebasen las necesidades más básicas hacia un deseo o pulsión por una imagen propia o deseo.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Resaltan los términos de “velocidad acelerada” y “tecnocracia” como dos elementos imprescindibles de su crítica. En *Sobre la técnica*, Gaos hace referencia a la velocidad y aceleración del ser humano con miras a la dominación de la naturaleza y de sus mismos congéneres, sin embargo y, a pesar de que ya lo menciona entonces, ahora es claro cómo es que esa voracidad no se dirige hacia otra dirección que la inevitable ironía: el ser humano en su afán de conquistar al otro y a la naturaleza va imponiendo un gobierno sobre sí mismo que poco a poco desconoce.

Ahora bien, a través de lo que él llama el aspecto cuantitativo y cualitativo de la técnica moderna es como ahonda en el problema. Si el horizonte de Gaos es la vida, la técnica moderna la aceleraría, aumentando la velocidad en la que el mundo se construye artefactualmente. Es en este sentido y no otro en el que Gaos habla de la tecnificación distintiva de nuestro mundo. Para conocer el aspecto cuantitativo de la técnica moderna basta “pasar simple revista a los *artefactos*, en el sentido más amplio, no sólo que prueban nuestras circunstancias, concéntricas en nuestro entorno, sino que llevamos *con* nosotros mismos, *en* nosotros mismos.”¹⁸⁹ Gaos enlista una serie de artefactos e invenciones que van desde el teléfono hasta la televisión pasando por la radio y los ferrocarriles que, en sus palabras, “han venido reemplazando, ya a seres vivos, como los animales de carga y tracción; ya a órganos incluso nuestros, como nuestras piernas o pies, en sus funciones naturales.”¹⁹⁰ Sin embargo, más importante es el aspecto cualitativo de la técnica moderna, pues de él se deriva la consecuente tecnificación de nuestra vida o mundo. ¿A qué se refiere con el aspecto cualitativo de la técnica moderna? A su índole o sentido: “Nos lo revela el hecho de que, si no la totalidad de los artefactos que sirven a nuestra vida dominándola, los más

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.663.

característicos de ellos son vehículos propiamente tales, o de índole vehicular.”¹⁹¹ Para Gaos, la consecuencia directa de la tecnocracia es la tecnificación de nuestra existencia tanto en su aspecto contemplativo como en su aspecto, digamos, político, esto es, el vaciamiento de las cualidades de pensamiento humano, así como su capacidad de relacionarse con el mundo y el otro si no es a través de la mediación técnica.

Si bien Gaos no esgrime categorías de la forma que lo haría el raciovitalismo de Ortega en su *Meditación* o la analítica existencial de Heidegger en *El ser y el tiempo*, Gaos logra delinear una crítica hacia el fenómeno de la técnica moderna. ¿Cómo lo hace? En *Sobre la técnica* la pregunta o el problema es analizado desde su relación con nuestra vida: una paulatina aceleración de la producción humana cuyo resultado es una serie de artefactos que habitan el mundo; esto es consecuencia de la voracidad artefactual del ser humano por conquistar la naturaleza. Ante esto, Gaos propone una ralentización de nuestra vida en función de lo que hemos producido: es en el pasmo en donde el pensamiento encuentra cabida y nuestra vida puede encontrar un mejor curso. Sin embargo, en *Tecnocracia y cibernética* Gaos ahonda en aquello que no hizo en *Sobre la técnica*, es decir, en la relación de la técnica con la ciencia. Esto lo lleva a pensar su postura de forma más precisa sin abandonar la necesidad de *ralentizar* nuestra vida en contra de la aceleración propia de la técnica moderna (a través de la aplicación utilitaria de la ciencia, en concreto de la Física moderna). La tecnocracia es, bajo este esquema, el resultado de dos aspectos que se desprenden de dicha relación: por un lado, el cuantitativo, aquellos vehículos que aprovechan la aceleración del movimiento para el eventual reemplazo de la fuerza natural;

¹⁹¹*Ibid.*

y por el otro, el cualitativo, el cual consiste en subrayar aquello que sólo nombra en el cuantitativo, es decir, el sentido vehicular de la técnica moderna:

Un instante de reflexión basta para advertir que no sólo el teléfono, el interfono, la radio, la televisión, sino también los lentes y los audífonos, son vehículos, ya no de aquello de que lo son los propiamente tales, a saber, de *seres* desde los humanos hasta la piedras transportadas por los camiones materialistas; pero sí de *partes*, en algún sentido, de los seres, o de *fenómenos* o *procesos*, que tienen lugar en unos y entre otros, como la voz y el sonido [...] en fin, una reflexión del todo general y a fondo del todo, a saber, sobre la esencia misma del artefacto, enseña cómo y por qué es, y no puede menos de ser, vehicular: los artefactos todos desde los más insignificantes de uso personal, hasta los más voluminosos y complicados de los servicios públicos, la industria y la investigación científica [...] son reducibles a movimientos de móviles en el espacio, que es lo que son los *vehículos, móviles en el espacio*.¹⁹²

Existe en la visión de la técnica moderna de José Gaos una relación inseparable entre el concepto de movimiento y el de vehículo. Si nos preguntáramos cómo es que la aceleración del mundo y por lo tanto de nuestra vida ocurría, la respuesta desde Gaos es el vehículo como receptáculo de la relación entre ciencia y técnica moderna. Al vehículo Gaos lo entiende en su acepción más amplia, casi remitiéndose a su sentido más elemental y literal. Ahí busca capturar todo el movimiento de aceleración característico de la técnica moderna. Si la aceleración es aquello por lo que adolece nuestra vida o nuestro mundo, es porque hemos sido gobernados paulatinamente por artefactos cuyo propósito es el movimiento intempestivo hacia el reemplazo de nuestras facultades. El vehículo es donde el fenómeno de la técnica moderna tiene su mayor apogeo, la cual divide en dos aspectos para pensarla el cualitativo y el cuantitativo, el sentido y los artefactos, respectivamente. El sentido del artefacto en Gaos, es una traslación figurada entre el sentido estricto del significado del “vehículo” y el de la índole del problema de la técnica moderna.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 663-664.

La cuestión siguiente en el texto abona en el tema de la cibernética. Sin embargo, no modifica en ningún momento la perspectiva de Gaos sobre el problema. Es decir, desde la actualidad que le toca vivir a Gaos no sólo nuestras capacidades físicas están siendo reemplazadas por el artefacto producido, sino además nuestras facultades mentales: “las máquinas de calcular —ah éstas son instrumentos de los órganos del *cuerpo* humano, en cuanto éstos son órganos de la *mente* o el *espíritu* humano, en una forma, con un sentido, en que y con que no lo son los demás artefactos.”¹⁹³ El tecnicismo en su producción de artefactos va incluyendo paulatinamente aquellos en los que no sólo el esfuerzo físico es reducido, sino también el mental. Una especie de premonición a las súper computadoras que no mucho tiempo después su procesador habría de caber en la yema del dedo pulgar. Sin embargo, “estas máquinas, las de calcular, son parte del más reciente y ambicioso desarrollo de la técnica, bautizado con el nombre de 'cibernética' que reclama la mayor consideración aparte posible.”¹⁹⁴ Gaos ve en la cibernética tal como él la entiende una extensión última del tecnicismo que lo angustia en un sentido filosófico y también moral.

El fenómeno de la cibernética tiene una relación directa con su significado o raíz etimológica que hace a Gaos acuñar la palabra de *gubernética*, como aproximación literal del sentido de “cibernética”. La cibernética no es sino la extensión de la tecnocracia en su aspecto cualitativo. Para Gaos la palabra “cibernética” etimológicamente se emparenta, pues, con “gobernar”, en tanto que “el griego *Kybernetes* es el nombre del *piloto* de una embarcación, y él deriva del verbo *Kybernán* —dirigir una embarcación.”¹⁹⁵ A partir de aquí, Gaos empieza una especie de digresión acerca de las implicaciones etimológicas y

¹⁹³ *Ibid.*, p. 665.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

semánticas del término, dejando de forma tangencial el fenómeno mismo al que obedece dicha nomenclatura. Lo importante es cómo esto precisa la visión de la técnica en Gaos a partir de sus corolarios. Hay una estrecha relación con la máquina, tal como Gaos la entiende: receptora y fundadora de un devenir cibernético en el mundo de la técnica moderna, es decir, “desde los *mensajes eléctricos* hasta la *sociedad*, pasando por las *máquinas* de calcular y otros *aparatos* automáticos y el *control sobre las máquinas*, el *sistema nervioso*, la *psicología*, el *lenguaje* y el *método científico*.”¹⁹⁶ ¿De qué forma Gaos engloba todo esto? En el concepto o idea de “mensaje”: “Recuerden la índole *vehicular* de la técnica moderna, y reparen en que un mensaje requiere un mensajero...lo que se ocurre inmediatamente es si la palabra «mensaje» aplicada a mensajes tan diversos como los eléctricos, los nerviosos y los lingüísticos y sociales será «unívoca» y no «equivoca», incluso «multívoca».”¹⁹⁷

Especula José Gaos para terminar preguntándose ¿a dónde llegará la cibernética? “Vemos la idea de información abarcar la cultura entera, la vida humana entera –y en conjunto a la comunicación, con su información y a la regulación de ellas, o a la Cibernética erigirse como una disciplina de universal –dominación.”¹⁹⁸ La cibernética como culminación de la proliferación técnica de la tecnocracia, provoca no sólo el enajenamiento de nosotros mismo hacia nuestro pensamiento, sino que, como dice Gaos, de la cultura entera: nuestra comunicación con otros seres humanos es desprovista de los elementos esenciales o, mejor dicho, al ser atravesada por la técnica, hace imposible el pensar no alterado técnicamente, ni la convivencia con el entorno en general, así como en otros seres humanos. La vida en su aspecto político y contemplativo se ve mermada por la tecnocracia.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 666.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 667.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 669.

Existe una estrecha relación entre el acto de gobernar y la técnica misma. “La técnica da al Estado un poder que hace imposible limitarlo, en todo caso por los mismos ideados por el liberalismo clásico”,¹⁹⁹ nos dice Gaos. La identidad entre el término de cibernética con *gubernética* tiene en Gaos implicaciones políticas: “Así pues, una máquina de gobernar un Estado mundial, la máquina más propiamente cibernética o gubernética, en vez de los políticos y los organismos y procedimientos tradicionales de la política.”²⁰⁰ Y es aquí donde de pronto la crítica de Gaos hacia la tecnocracia toma un giro al mencionar que la “idea de la máquina de gobierno universal es de un religioso católico, de un padre dominico –lo que indica la penetración de las ideas mecanicistas hasta el recinto de [...] la religión.”²⁰¹ Esta idea lleva finalmente a Gaos a afirmar que “la cibernética misma [...] pretende cibernetizar, es decir, gobernar, nada menos que a Dios mismo.”²⁰²

Finalmente, de esta digresión sobre la delimitación del problema de la cibernética dentro, a su vez, del de la técnica moderna, Gaos encuentra la confirmación de la índole vehicular de la misma. Es decir, en el fenómeno de la cibernética Gaos encuentra las notas definitivas para el problema de la técnica. Tal como lo dice él mismo:

La índole vehicular de los artefactos queda confirmada definitivamente por las ideas dominantes de la Cibernética: las ideas de *comunicación* de *mensajes*, con su información, y *regulación* o *control* de la *comunicación* por medio de *mensajes* de regulación o control. Confirmada así la índole vehicular de los artefactos, la cuestión es lo imbricado en esta índole [...] Empieza a descubrirlo el darse cuenta de una esencial condición de posibilidad de uso de los artefactos: la previa *mecanización* de los movimientos de que vienen a ser instrumentos, incluso por reemplazo.²⁰³

¹⁹⁹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8, Folio 64686, Nota 40.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 670.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Así lo confirma más adelante al tildar esta serie de especulaciones como “teología cibernética”:
Ibid., p. 673.

²⁰³ *Ibid.*

Tras el repaso artefactual que hace Gaos en *Tecnocracia y cibernética*, el problema de la técnica como crítica queda, desde su pensamiento, definido en sus elementos. Por un lado la cuestión cualitativa, por el otro la cuantitativa que en concreto, no es otra cosa que reconocer en la aceleración del movimiento de nuestro mundo o nuestra vida, la causa de la índole vehicular de lo producido por la técnica moderna —la cual emparenta Gaos con la aplicación de la física moderna. Gaos, en su crítica, busca apuntar hacia el espacio propicio para la reflexión en este aumento paulatino de la velocidad que deviene en tecnocracia. Sin embargo, ¿no es el tecnicismo de Gaos la máquina tal como la observaba ya Ortega al decir que: “La historia del pensamiento humano se reduce a la serie de observaciones que el hombre ha hecho para sacar a la luz, para descubrir esa posibilidad de máquina que el mundo lleva latente en su materia?”²⁰⁴ ¿Y no es esto a su vez una redefinición o actualización del mecanicismo moderno: “El mundo, como puro mecanismo, es, en cambio, la máquina de las máquinas?” La cercanía entre ambos en este punto es evidente.²⁰⁵

Para Gaos “el hombre podría mecanizar sus movimientos y usar artefactos, puesto que ha mecanizado los unos y usa los otros *efectivamente*; pero si *podía* hacer ambas cosas, también *podía no* haberlas hecho, no hacerlas.”²⁰⁶ Ante esto se abre la posibilidad misma del movimiento al preguntarse “¿de qué maneras podía, puede el hombre mecanizar sus movimientos y usar artefactos?”²⁰⁷ Al responder esta pregunta Gaos termina de puntualizar el carácter de aceleración de la técnica moderna:

²⁰⁴ Ortega y Gasset, *La meditación sobre la técnica.*, p. 62.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ José Gaos, *op.cit.*, p. 675.

²⁰⁷ *Ibid.*

La respuesta la da ahora la consideración del *supuesto* de la mecanización *de los movimientos* y del *uso de artefactos*, artefactos que consisten últimamente en móviles, y uso que consiste esencialmente en *movimiento*: el supuesto de éste mismo, el *movimiento* y sus *posibilidades* [...] El movimiento consiste en recorrer espacio en el tiempo. Se define esencialmente, pues, por *velocidad*: espacios recorridos en tiempos determinados. Ahora bien, la velocidad tiene dos posibilidades: la *aceleración* y el *retardo*: recorrer más espacio, o menos espacio, en el mismo tiempo, o el mismo espacio en menos o más tiempo [...] ¿me moveré más a prosa o más despacio? [...] Si está segunda posibilidad les ha hecho sonreír o hasta reír, por sorprenderles pareciéndoles absurda, es simplemente que están ustedes acostumbrados a la *opción* de la *aceleración* hecha por el hombre²⁰⁸

Así es como Gaos encuentra las últimas aristas de su crítica hacia el tecnicismo o tecnocracia de la época moderna. Parecería incluso en este punto que el problema de la técnica en José Gaos se reduce a una especie de inevitable disyuntiva entre acelerar o ir más despacio.²⁰⁹ Como si la vida se jugará en esos términos. El argumento de Gaos va de la definición del movimiento como desplazarse en el espacio a través del tiempo, hasta el ahorro de aquel por ésta en la velocidad, para concluir en las posibilidades del movimiento como alternativas de la misma: acelerar o ir más lento. Es en la conciencia del frenesí donde Gaos sitúa la reflexión, “todos nuestros vehículos son para ‘facilitar las comunicaciones y transportes’, como se dice, queriendo hacerlos más rápidos y suprimir las dificultades, los obstáculos que se oponen a su mayor rapidez.”²¹⁰

Al final para Gaos, la cuestión de la aceleración no es otra cosa que la técnica moderna. Hay casi una identidad entre ellas. Ve en el manejador de un vehículo la imagen

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 675.

²⁰⁹ Es posible que Gaos vislumbrara en Ortega la posibilidad de esta posibilidad, valga la redundancia. En *Meditación de la técnica*, Ortega dice: “la satisfacción de estas necesidades suele imponer otra necesidad: la de desplazarse, caminar, esto es, suprimir las distancias, y como a veces importa que esta supresión se haga en muy poco tiempo, necesita el hombre suprimir tiempo, acortarlo, ganarlo. Lo inverso acontece cuando un enemigo —la fiera u otro hombre— pone en peligro su vida. Necesita huir, es decir, lograr en el menor tiempo la mayor distancia. Siguiendo por este modo llegaríamos, con un poco de paciencia, a definir un sistema de necesidades con que el hombre se encuentra.” Sin embargo, la diferencia aquí radica que la definición de Ortega por un lado remite a la circunstancia del raciovitalismo y por el otro al bienestar como fin de la técnica.

²¹⁰ José Gaos, *op.cit.*, p. 676.

de la técnica moderna, donde el *homo faber* deviene *homo Viator*: “Si la técnica es de vehículos, o sea del movimiento, es porque la vida humana es viaje, el hombre mismo *homo viator*, movimiento —[...] ¿hacia dónde?, ¿realmente hacia su propia negación, aniquilación?; o, si no, ¿hacia qué?...”²¹¹ Somos viajeros que buscamos recorrer trayectorias en una velocidad que las anule, pero realmente sin un destino preciso. Y esta imagen no es sino la culminación de tres elementos: el ser humano, la técnica y la ciencia. Gaos mismo reconoce lo que cualquiera puede advertir a estas alturas: “este artículo, podría concluirse, es expresión de la actitud romántica, reaccionaria de una *laudator temporis acti* y condenador del tiempo presente y futuro. Puesto que el avance de la historia ha consistido en la aceleración creciente de la vida humana ¿no basta retroceder en la historia hacia el pasado para volver a vidas humanas retardadas, retardatarias? [...] Lo que pasa es que la *Zeitkritik*, como dicen los alemanes, es cosa complicada.”²¹²

²¹¹ José Gaos, *op.cit.*, p. 681.

²¹² *Ibid.*

La existencia vacía

La conocida distinción entre vida contemplativa y vida activa encuentra en la proliferación técnica un factor que ensancha la brecha entre ambas. Digamos que mientras que el aspecto contemplativo se ha relacionado más con la teoría en el ser humano, la vida activa se emparenta más con un constante hacer comunidad: un acto político, frente a un acto más bien solitario de comprensión teórica. Esto, a grandes rasgos y sin entrar en los matices filosóficos de la argumentación que tal distinción conlleva, se ve también afectado significativamente en la manera en cómo entendemos un mundo atravesado por la técnica: ¿cómo es posible una vida en comunidad cuando la constante alienación del ser humano respecto de sí mismo es acrecentada por la proliferación técnica?, ¿cómo, incluso, si esta enajenación de sí mismo se radicaliza puede dar espacio a un momento de reflexión tal como los antiguos lo concebían e incluso todavía en las postrimerías de la modernidad?

El acto de hacer comunidad que nos remite hasta la definición aristotélica del ser humano como animal político, así como a la distinción moderna que tiene este aspecto respecto del contemplativo, se ven, ambos, suspendidos por el imperio de la técnica: en un mundo donde la aceleración es un factor esencial para entenderlo, no hay realmente espacio para detenerse a reflexionar sobre ese mismo transcurso; o bien, en el mismo frenesí que caracteriza a la época, la comunicación con otros seres humanos se ve significativamente mermada. La existencia se torna, en general, vacía frente al frenesí técnico. Sin embargo, antes de llegar a esta consecuencia, tendríamos que detenernos en cómo, la forma en que Gaos aborda el problema de la técnica, lo va a diferenciar de la forma en que lo hace Ortega y, por tanto, será esta distinción factor esencial para concluir una existencia vacía como resultado de la tecnocracia.

Para marcar de manera más nítida la separación entre él y Ortega, apelar en un primer momento a sus recuerdos ayuda:

Don José Ortega y Gasset ha sido el principal de mis maestros... He seguido siempre reconociéndome como su discípulo, en los mismos términos en que creí deber hacerlo en una de mis primeras publicaciones de México, y que son éstos: precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega—, prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que él no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones, en las que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte o después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándome la hasta el punto de olvidar su origen ²¹³

Gaos también recuerda: “Durante los años mentados en el pasaje que acabo de recordar, me tuve por su discípulo más cercano, devoto y fiel, creyendo poder pensar que por tal discípulo me tenía él mismo. Más tarde fui reemplazado legítimamente en tal condición por alguno de los discípulos de Ortega de la generación siguiente a la mía. Pero este reemplazo no es, a buen seguro, bastante para hacer que lo que fue no haya sido.” ²¹⁴ Es complicado señalar el punto exacto donde el pensamiento uno termina y comienza el otro. En el problema de la técnica existe esa dificultad esencial, pero sin la cual no podría ser posible la relación entre uno y otro: el pensamiento de Ortega es condición necesaria para que el de Gaos pueda desplegar sus conclusiones. Es decir, los conceptos de Ortega

²¹³ José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, p. 99.

²¹⁴ *Ibid.*

funcionan como premisas de las cuales Gaos parte para llegar otros sitios: sus conclusiones son el punto de partida de Gaos hacia un destino diferente.

Incluso la manera de concebir el magisterio era similar. Así lo recuerda otro de los discípulos de Ortega, Luis Recaséns Siches: “aparte y además del contenido orteguiano, mayor o menor, que tengan algunas de las producciones filosóficas de Gaos, éste, en su función magisterial de inconmensurable calibre, fue, en las relaciones con sus discípulos, maestro en un estilo similar al de Ortega. Gaos fue maestro de maestros [...] no siempre ni precisamente porque hayan aceptado la filosofía de Gaos, sino porque recibieron de éste la inspiración para filosofar por sí mismos.”²¹⁵ Y así lo recuerda Gaos cuando dice que “Más propiamente discípulos míos son algunos de los integrantes de las otras tres promociones, que llamaré historiadores, de los hiperiones y de los hegelianos.”²¹⁶

Aunque la dificultad de poner límites de una filosofía respecto de la otra radique en este hecho, aquí también se encuentra una de sus virtudes: la mutua relación de reciprocidad que existe entre maestro y alumno, en la cual ambos aprenden el uno del otro. Pues, como señala Recaséns Siches: “tal convicción rezuma múltiplemente en la obra de José Gaos. Es así, a pesar de su tendencia al solipsismo filosófico; y a su tesis de la "incomunicabilidad" de la filosofía, en la medida en que ésta entraña una dimensión de unicidad individual, o de singularidad intransferible del propio punto de vista, del cual nadie puede escapar.”²¹⁷

El carácter subjetivo de la filosofía que Gaos concluye tras su reflexión de la misma tiene como una consecuencia ineludible su incomunicabilidad o incapacidad de trasmisión. Sin embargo, es en esas conclusiones donde Gaos también se separa respecto de los

²¹⁵ Luis Recaséns Siches, *Gaos y José Ortega y Gasset*, p. 282.

²¹⁶ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p.168.

²¹⁷ *Ibid.* p. 284.

problemas planteados por Ortega. ¿Cómo concebir la aceleración como esencia de la técnica, sino es como un aspecto innegablemente ligado a la crisis filosófica con la que Gaos se encuentra? La tecnocracia no es sino el resultado de la incapacidad del ser humano de poder comunicarse y de poder transmitir, en última instancia aquello que es. Filosofía y vida son en Gaos elementos inseparables y la proliferación técnica es, de cierta forma, síntoma del solipsismo irremediable de la conciencia humana —en pleno siglo XX. Más allá de la aporía que pueda significar el subjetivismo e incomunicabilidad de la filosofía, la *metafilosofía* de José Gaos hace posible el diagnóstico de esta crisis humana, a través del concepto de la tecnocracia. Mientras que la crítica de Ortega se concentra en el aspecto epistémico e instrumental de la razón moderna, Gaos es más radical y ataca en la esencia misma de la filosofía, es decir, critica al pensar mismo; si pensamos que filosofía y vida son aspectos inseparables de la visión de Gaos, el problema de la técnica no es otra cosa que el problema mismo de la vida, donde los efectos negativos de la técnica, son los efectos negativos de la vida. Si Ortega no contempla este aspecto crítico del problema de la técnica, Gaos lo retoma para sostener que la aceleración, inherente al movimiento vehicular de la tecnocracia, va en detrimento de la vida política y contemplativa del ser humano, y por ello tiene como consecuencia una existencia vacía.

Recaséns dice: “paréceme, empero, oportuno comentar que incluso en las concepciones más personales de Gaos, como la de la individualidad de la filosofía, y, por tanto, incomunicabilidad de la filosofía de cada filósofo, puede advertírsela huella de un tema orteguiano: el del perspectivismo. Aunque Gaos lo llevó a unos últimos extremos, a los cuales Ortega y Gasset no habría asentido de ninguna manera.”²¹⁸ En términos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 285.

condicionales, Ortega representa la premisa necesaria para el pensamiento de Gaos, pero no basta: sin los conceptos de la razón vital que Ortega acuña y explica, José Gaos no podría haber construido su filosofía de la filosofía. Sin embargo, el alumno es más radical que el maestro tanto en su forma de concebir la filosofía, como la vida misma y, por tanto, más radical aún en su crítica. Dice Ortega:

El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquél dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mí, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber salido misionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo...²¹⁹

Lo anterior es la esencia de la razón vital: la vida como existencia actual y no sólo como categoría. Concebir la vida como una premisa, es el punto a partir del cual Gaos haría orbitar su filosofía. La razón vital es la conjunción inseparable de vida y pensamiento, de ser humano y mundo, de existencia y entorno. José Gaos no podía entender de otra forma la filosofía. Su crítica sería más radical porque a partir de esto llevaría hasta sus últimas consecuencias el pensamiento: el solipsismo filosófico como única salida posible al relativismo de la tradición y la consecuente incomunicabilidad de la filosofía. Esto no lo vio el optimismo vital de Ortega.

La diferencia esencial entre ambos radica en la elección de una dimensión humana sobre otra, es decir, “Gaos propende a acentuar la dimensión de lo volitivo. Lo cual, por otra parte, tiene también una dimensión orteguiana, pues en la «metafísica según los principios

²¹⁹ José Ortega y Gasset, *OC*, VI, p. 344.

de la razón vital» se hace patente que mi existencia consiste en estar constantemente decidiendo sobre sí misma, sobre lo que voy a hacer, o, lo que es igual, sobre lo que voy a ser.”²²⁰ En efecto, la impronta de Ortega es insoslayable. Pero Gaos se separa en ese punto donde todo puede verse difuso por su proximidad. Ortega, a pesar de abrazar la razón vital como una categoría donde vida y pensamiento no se pueden separar, termina por inclinar la balanza al intelecto cuando acepta “que es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí, y no la voluntad.”²²¹ Si el dominio de la técnica implica el eventual vacío de la existencia y para Gaos la conjunción entre filosofía y vida era algo vital que denota una actual existencia, es decir, de plena conciencia sobre la voluntad humana, podemos ver el porqué de su radical crítica hacia el fenómeno de la tecnocracia a partir de su pensar sobre la filosofía.

Aunque Gaos tenía una personalidad en esencia intelectual, fueron la existencia como actualidad y el impulso de su voluntad las directrices de su vocación filosófica.²²² Los matices respecto de una prioridad frente a otra, son los que marcan la distancia: “Gaos entendió que el filósofo es el salvador no sólo del hombre, sino también el salvador de las cosas de su circunstancia. Y, así, entre otros ejemplos, recordemos los deliciosos ensayos que dedicó a la caricia y a la mano; y, tangencialmente, a la temperatura vital.”²²³

²²⁰ Luis Recaséns Siches, *op cit*, p. 285.

²²¹ Incluso tras decir que “en la medida en que yo puedo ser anti-algo, yo he sido anti-intelectualista, A la hora de mi juventud imperaba en Europa un culto al intelecto que a mí me parecía idolátrico y de gran beatería. Pero es preciso reobrar contra el vicio opuesto, renovando la fe, no en el intelecto, que es un mero instrumento orgánico, sino en su empleo vital, en el pensamiento.”

²²² “El testimonio estricto de lo vivido como tal es lo único que puede tener valor, interés de verdad —por subjetivo que sea— también para otros o intersubjetivo —paradoja que exponer—, a falta —quizá forzoso por la naturaleza, misma de las cosas del caso— de toda investigación científico histórico-social y cultural” dice Gaos (Nota 4, folio 64658, Carpeta No. 8, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Biblioteca Sección de Manuscritos) ; No podemos entender la aporía final de la filosofía de la filosofía, sino es ilustrando la eterna pugna de Gaos consigo mismo respecto de su incapacidad de poder erigir un sistema o sus anhelos nunca concretados de hacer un sistema filosófico. La confesión como género elegido da muestra de su inclinación claramente literaria

²²³ Luis Recaséns Siches, *op cit*, p. 285.

Incluso la escritura en sí misma es uno de los rasgos donde la diferencia se explicita. Mientras que para Ortega el ensayo se prestaba más a las elucubraciones, Gaos, a pesar de reconocer la virtud de este, practicaba un razonar mucho más detallado, con inclinaciones claras al tratado filosófico a través de la confesión: ²²⁴ “Ortega puso siempre máximo empeño, con logrado éxito, en tratar todos los temas filosóficos, incluso los más difíciles, empleando el lenguaje más accesible, ora popular, ora literario, manejando con impresionante y brillantísima destreza imágenes y metáforas, para tratar las cuestiones filosóficas más arduas, lo mismo en la exposición de su propio pensamiento que en la explicación de los grandes clásicos.”²²⁵

Por otro lado, el estilo de Gaos es abiertamente distinto, pues, “reivindica su derecho a una terminología y fraseología tan abstrusa y poco amena, si la juzga indispensable, como las de las ciencias, matemáticas, química, económica o la que sea”. El estilo de Gaos pugnaba por la construcción de un sistema, sin que esto le impidiera reconocer las virtudes de una prosa mucho más clara. “Al fin y al cabo, en la historia de la filosofía encontramos esos dos estilos; el liso y llano —y fascinantemente literario—, por una parte y, por otra, el estilo esotérico, accesible sólo a quienes fueron entrenados en él [...] los estilos esotéricos fueron preferidos por Aristóteles, Santo Tomás, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger y otros. También Gaos mostró su predilección por el estilo esotérico.”²²⁶

²²⁴ “Entre sus folios, la exposición sistemática de su pensamiento no deja de mostrarnos la visión íntima de sí mismo. Su concepción de la filosofía como *confesión personal*, como únicamente comprensible por el propio sujeto que la formula, conforma una visión imposible de ignorar cuando se consultan sus documentos. Quien se acerca a su archivo tiene así la impresión de encontrarse no solo ante la generación de sus ideas, sino ante la propia búsqueda de un ser empeñado como pocos en esa profesión que busca salvar (la del filósofo), para salvarse a sí mismo” dice Andrea Luquín Calvo (p. 64).

²²⁵ Luis Recaséns Siches, *op cit*, p. 286.

²²⁶ *Ibid.* p. 286.

Con todo, el argumento de Gaos se sigue a partir de la conjunción indisoluble entre razón y vida que hereda de Ortega. Las consecuencias en apariencia trágicas para la actividad filosófica, no son sino la perspectiva desde la cual Gaos logra diagnosticar el problema de la técnica: sin la crisis que él hace manifiesta a través de su crítica filosófica, el dominio de la técnica y su consecuente deshumanización, no podría ser deducido simplemente de la observación de su entorno. Haría falta la radicalidad historicidad y crítica filosófica de Gaos, para ver en la frenética aceleración del progreso técnico, uno de los síntomas de la decadencia humana contemporánea: la tecnocracia es el diagnóstico de Gaos, la cual tiene en la cibernética su expresión máxima. Esto que hoy en día es una realidad impostergable, fue atisbado por la temprana crítica de Gaos.

Así, el problema de la técnica en José Gaos no se puede entender al margen de las tesis de Ortega. Aunque el raciovitalismo cruza a través del pensamiento de Gaos ¿cómo podemos pensar cualquier cosa en él si no es remitiéndonos a su propia historia? No es él mismo una nota al pie del pensamiento de Ortega. El problema de la técnica en José Gaos es una postura pesimista en cuanto al desarrollo avasallador de la técnica, donde más que defender una serie de categorías propias, Gaos encuentra en el entorno, junto con la tradición que trae a cuevas, la fuente de su crítica: no llega a conformar un aparato individual y autosuficiente, pero tampoco lo necesita para hacer una crítica puntual. La reformulación de Gaos respecto de Ortega podría no ser sino la reformulación de un problema muy antiguo. Sin embargo, la aportación de Gaos apunta en una dirección más contemporánea.

Los conceptos de “tecnocracia”, “técnica”, “tecnología”, “tecnicismo” encuentran un cauce en dicha coyuntura, sin dejar de hacer eco de la polisemia histórica del problema. El aporte esencial de Gaos al problema es una perspectiva, donde tanto el movimiento como la aceleración, constituyen las notas esenciales para su crítica.

La índole vehicular es la perspectiva que permite unir los elementos de la crítica a la técnica, en un momento histórico donde el optimismo de la razón se ve afectado por la ignorancia de sus efectos. Al final, uno de los puntos culminantes de la razón instrumental tuvo su efecto en la tecnocracia, pero el ser humano no estaba preparado para la enajenación de sí mismo que conlleva el progreso. La crítica a la técnica de José Gaos es una tentativa de respuesta a estos problemas no vislumbrados en principio.

La conciencia histórica de Gaos tiene un amplio espectro. Su tratamiento de la técnica es una crítica cuya visión es puntual y pertinente. Los argumentos contra el fenómeno de la proliferación técnica, bien podrían pensarse desde el contexto actual. Con un pie en la crítica de la tradición moderna desde la razón vital y otro en la discusión contemporánea de la técnica, la crítica a la técnica en Gaos es un referente en la producción filosófica en español. Los alcances de su crítica hacen parecer el tratamiento de Ortega como uno de índole meramente descriptiva, en tanto que suyo es abiertamente frontal y a momentos normativo.

Del diálogo de Ortega con Heidegger, Gaos hereda también una deuda categorial. Sin embargo, esto no impide en ningún momento que el análisis existencial del *ser-ahí* así como de la crítica vitalista de Ortega desborden su visión. Dicho diálogo, el de Ortega con Heidegger, funge como una condición necesaria para la crítica que él ejerce. Digo necesaria, porque la crítica de Gaos abreva también, como vimos, de otras fuentes, entre ellos la reflexión de Weiner y la de Ellul. El problema de la técnica en Gaos es en última instancia una crítica y dicha crítica es la suma de las categorías que hereda y los conceptos de la discusión contemporánea.

Dicho todo lo anterior, podemos concluir que el problema de la técnica en Gaos es una crítica al fenómeno de la tecnocracia desde la categoría de la vida, tal como él la entiende desde su filosofía de la filosofía, donde la aceleración como rasgo distintivo de este dominio

técnico tiene como consecuencia una existencia sin conciencia plena: vacía, deshumanizada, en el constante frenesí del deseo. Encerrado en la aparente aporía del solipsismo filosófico, la transmisión de conocimiento parece ser un acto imposible de realizar. Sin embargo, su reflexión de la filosofía nos recuerda una relación impostergable con la vida: no hay filosofía sin vida y no hay vida sin filosofía: un bicondicional infranqueable. Sin filosofía, la vida para José Gaos, no sería vida propiamente dicha; pero sin vida, evidentemente, la filosofía no podría ser pensada. Imposible. Si pensamos que el diagnóstico de la tecnocracia no es sino el resultado de la observación del mundo desde la filosofía, y que la vida se relaciona con la filosofía en todo momento, la crítica de la técnica no es sino el resultado de pensar la vida o, bien, el problema de la técnica no es sino el problema de la vida, visto desde la crítica constante tanto de sí mismo y, por tanto, de la filosofía.

Conclusiones

Inicié este trabajo con un recorrido sobre el pensamiento y vida de José Gaos. Por un lado, vimos cómo es que su condición de transtierro representa el porqué de su filosofía: José Gaos no habría pensado lo que pensó de no haberse visto rodeado por las circunstancias que lo motivaron a pensar el pensamiento. Lo anterior puede ser evidente. Sin embargo, su filosofía de la filosofía no puede explicarse plenamente a menos de que la anteceda un recorrido histórico de su vida. La filosofía de la filosofía de José Gaos es, en mayor parte, pensamiento de la historia de la filosofía y la historia en José Gaos es, en última instancia, su vida misma. Así, su condición de transterrado se nos mostró como una causa y principio explicativo de su pensar la filosofía: los motivos mismos de su vida en el exilio, los encontraba en ese contante rigor filosófico.

Una vez establecido ese bicondicional inegable donde la vida, para Gaos, no puede ser sin la filosofía y la filosofía no puede existir sin vida, nos detuvimos en un referente obligado del problema de la técnica no sólo de Gaos, sino del tema en general: Ortega y Gasset. Para Ortega el problema de la técnica debe ser visto a través de la perspectiva historicista de las épocas, es decir, la técnica es un horizonte hermenéutico a través del cual se puede visualizar el desarrollo de la vida humana. Así, el problema de la técnica de Ortega mantiene un diálogo con Heidegger, en tanto que conceptos fundamentales como la naturaleza y circunstancia se ven en constante tensión, salvo que para uno, Ortega, la explicación tiene una intención historicista, mientras que para el otro, Heidegger, la técnica se nos muestra como un horizonte ontológico. Con todo, la técnica vista desde una

perspectiva epocal encuentra en la razón vital su sustento teórico. Y es de esta asociación indisoluble entre razón y vida desde la cual José Gaos comienza su crítica.

Así, en el último capítulo, nos percatamos de las cercanías y diferencias de Gaos respecto a otros tratamientos, pero también se mostró que el problema de la técnica en Gaos es una crítica a la proliferación de la misma y no una explicación ontológica del ser humano, ni un desarrollo historicista del mundo y la circunstancia. El problema de la técnica en la filosofía de José Gaos es una crítica a la tecnocracia, en tanto que esta es la causa del enajenamiento humano: el pensamiento rezagado y la cultura humana mermada por su mediación técnica: la aceleración, inherente al movimiento vehicular de la tecnocracia, va en detrimento de la vida política y contemplativa del ser humano, y por ello tiene como consecuencia una existencia vacía. El problema de la técnica, pues, en Gaos es una crítica a la tecnocracia, dado que esta es la causa del paulatino vaciamiento de la existencia humana.

Podemos concluir que la vida nos revela un horizonte ineludible de pensamiento. Es el espacio mismo donde los problemas se plantean, pero donde también las respuestas comienzan a esbozarse. Atravesar el pensamiento con la existencia no es un postulado filosófico más: simplemente no puede pensarse al margen de la vida. La técnica, dentro de esta perspectiva, es un aspecto de nuestra idea del mundo, donde la velocidad con la que la historia avanza hace ver a la cibernética, hoy, como un fenómeno incluso rudimentario. El progreso técnico se hace manifiesto a través de una ubicuidad virtual y valdría la pena plantear la posibilidad de una crítica desde la aceleración y su respectiva “cura” en la lentitud, propuesta por Gaos.

¿Podríamos hablar en términos de movimiento en una crítica a la técnica en el siglo XXI? ¿Podría la enajenación del ser humano a través del panóptico virtual salvarse con la reflexión que Gaos propone? Tendríamos que aceptar antes el entorno natural como una

fuerza siempre vigente al ímpetu artificial del ser humano. La voluntad del mundo, por decirlo de una forma, se impondrá constantemente a la humana. No habrá sumisión natural. El artefacto no puede conquistarlo todo.

Cabe preguntarse si el optimismo socrático de la aurora griega no se ha presentado con una esperanza revalorada en este imperio de la técnica: ¿no será la existencia vacía de la tecnocracia producto de la racionalidad moderna a la que Ortega criticó y que Gaos retoma desde su crítica? No se trata de sucumbir ante del miedo de un leviatán de acero. La apología por la tecnología puede llegar ser tan dogmática como su rechazo sistemático. Es la arrogancia de la técnica la que nos puede llevar hacia un abismo muy hondo: el vacío de nosotros mismos. *Detenernos* a mirar puede ser en algún punto la única salida. Tomar en cuenta el avance de la técnica no es automáticamente un juicio reprobatorio. Sin embargo, no podemos avanzar irremediabilmente hacia la reproducción en serie de nuestros deseos. Tenemos el fuego, sí. Pero pese a todos los avances tecnológicos, el dominio del entorno es algo aún remoto. Y está bien: tal vez no debamos alcanzarlo y nuestro destino es el de permanecer en el eterno claroscuro de un Prometeo moderno.

BIBLIOGRAFÍA

**Archivo José Gaos,
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México**

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64657.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64661.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64665.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64666.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64667.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64669.

Biblioteca Sección de Manuscritos, Fondo Documental Dr. José Gaos 04, Carpeta No. 8,
Folio 64687.

Bibliografía citada

BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

BOBURG, Felipe, “Heidegger y el problema de la técnica”, Guerra Tejada, Ricardo y Yáñez Vilalta, Adriana (coord.) *Martin Heidegger. Caminos*, México, UNAM, 2009.

FELIU, Salvador, “Conceptos e individuos. El problema de la comprensión en *De la filosofía*”, Sevilla, Sergio y Vázquez, Manuel E. (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

CASTRO RAMÍREZ, Nayelli María, “*El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, en la traducción de José Gaos”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012.

ESQUIROL, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Trad. de José Gaos, México, FCE, 2009.

HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

GAOS, José *En torno a la filosofía mexicana*,

— *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE, 1993.

— *Obras Completas II, Orígenes de la filosofía y de su historia. Antología de la filosofía griega. El significado de Lambda*, prólogo de Emilio Lledó y Bernabé Navarro, México, UNAM, 1991.

— *Obras Completas III, Ideas de la filosofía (1938-1950)*, prólogo de Abelardo Villegas, México, UNAM, 2003.

— *Obras completas IV, De Descartes a Marx. Estudios de historia de la filosofía moderna*, prólogo de Ramón Xirau, México, UNAM, 1997.

— *Obras Completas XII, De la filosofía (curso de 1960)*, prólogo de Luis Villoro, México, UNAM, 1982.

— *Obras Completas XIII, Del Hombre (curso de 1965)*, prólogo de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1992.

— “Tecnocracia y Cibernética”, *Obras Completas XIV, Historia de nuestra idea del mundo (nueva edición cotejada con el manuscrito original)*, prólogo de A. Lira México, UNAM, 1994.

— “Sobre la técnica”, *Obras completas XV, Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia de antropología e historiografía el siglo del esplendor en México Obras completas*, prólogo de Álvaro Matute, México, UNAM, 2009.

GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia, *Cabe los límites. Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*, México, Herder, 2016.

GUERRA TEJADA, Ricardo y YÁÑEZ VILALTA, Adriana (coord.) *Martín Heidegger. Caminos*, México, UNAM, 2009.

LINARES, Jorge, “La concepción heideggeriana de la técnica. Destino y peligro para el ser del hombre”, *Signos filosóficos*, núm. 10, México, UAM, 2003.

LINARES, Jorge *Dos filosofías alemanas de la técnica: Martin Heidegger y Günther Anders*

LUQUÍN CALVO, Andrea, “José Gaos y *De la filosofía*”, *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

MATESANZ, José Antonio, “De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez”, *Revista de la Universidad de México*, no. 22, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación sobre la técnica*, Madrid, Ediciones de la Revista de la Occidente, 1977.

— “Historia como sistema”, Marialba Pastor (coord.), *Filosofía de la vida*, UNAM, 2009.

— “La rebelión de las masas”, *Obras Completas, Tomo IV*, Ediciones de la Revista de Occidente, 1966.

— “El mito del hombre allende la técnica”, *Obras Completas, Tomo IX*, Revista de Occidente, 1965.

PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, 1992.

RECASÉNS SICHES, Luis, “Gaos y José Ortega y Gasset”, *Dianoia*, año 16, núm. 16, 1970

RIVARA, Greta, “Ortega y Gasset según Gadamer. La hermenéutica a la española”, *Gadamer y las Humanidades*, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007.

SEVILLA, Sergio “Gaos, lector del fin de la modernidad”, en Sevilla, Sergio y Vázquez, Manuel E. (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín, “José Gaos y la crítica de la técnica”, *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

SÁNCHEZ PERALTA, Andrés, “La noción de ambivalencia de la técnica de Jacques Ellul”, *Revista S&T*, Universidad ICESI, 2004.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997.

— “De la filosofía de nuestro tiempo” *Filosofía y circunstancias*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

SEVILLA, Sergio y VÁZQUEZ, Manuel E. (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, “Francisco Romero. Tres Lecciones sobre Guillermo Dilthey en su Centenario”, *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, No. 20, 2003.

VALERO PIE, Aurelia, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938 – 1969*, México, Colegio de México, 2015.