

POIESIS, CREACIÓN Y TÉCNICA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Poiesis, creation and technique in Ortega y Gasset's philosophy

Marcos ALONSO FERNÁNDEZ
*Universidad Autónoma de Madrid*¹

Recibido: 7 de mayo de 2018
Aceptado: 14 de mayo de 2018

RESUMEN

El presente artículo trata de exponer la propuesta de Ortega y Gasset en torno a la categoría de poiesis. Esta categoría, en cierto modo despreciada o al menos soslayada por la tradición filosófica occidental, se destaca en la filosofía de Ortega gracias a la base biológica de su planteamiento. A lo largo del artículo mostraremos cómo la poiesis –dentro de la cual podemos englobar conceptos como los de creación o técnica– merece un estatus propio dentro de las discusiones sobre las relaciones entre teoría y práctica. Esta reivindicación de la poiesis nos proporcionará una base más firme desde la que reflexionar sobre el tecnologizado mundo actual.

Palabras clave: Poiesis, creación, técnica, tecnología, biología, Ortega y Gasset

ABSTRACT

The present paper tries to expose Ortega y Gasset's proposal around the category of poiesis. This category, in some way despised or at least bypassed by western philosophical tradition, is highlighted in Ortega's philosophy thanks to the biological basis of his approach. Through the paper we

1. El presente trabajo se ha llevado a cabo gracias a la Universidad Autónoma de Madrid y un contrato post-doctoral cofinanciado por el Fondo Social Europeo a través del Programa Operativo de Empleo Juvenil y la Iniciativa de Empleo Juvenil (YEI).

will show how poiesis –under which we can encompass concepts as creation or technique– deserves an independent status in the discussions about theory and practice relationships. This claim of poiesis` importance will provide us a stronger basis to reflect upon the technological world of today.

Key words: Poiesis, creation, technique, technology, biology, anthropology, Ortega y Gasset

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la tradición filosófica occidental, las reflexiones sobre teoría y práctica han dejado habitualmente fuera una tercera dimensión fundamental: la *poiesis*. Para la tradición filosófica, una vez se aclara qué es la acción y a dónde debe dirigirse dicha acción, ya está todo resuelto, y *la manera efectiva* de llevar esa acción a cabo no entra siquiera en consideración, dando por hecho su secundariedad e irrelevancia, entendiendo que los medios para desplegar la acción, o no tienen ninguna influencia sobre la acción misma, o quedan diluidos y comprendidos en alguna de las otras dimensiones, negando así su especificidad. Esta presentación, simplista e injusta respecto de muchas propuestas filosóficas concretas, no está, sin embargo, desencaminada respecto del conjunto de la tradición filosófica occidental, para la cual lo instrumental siempre ha sido sinónimo de indignidad y envilecimiento.

En este artículo expondremos algunas ideas de Ortega y Gasset que, a nuestro juicio, podrían contribuir a problematizar este desprecio de la poiesis, revalorizándola y atribuyéndole un estatus propio. Estas ideas, hay que puntualizar, no acabaron articulándose de manera perfecta y armónica en el pensamiento de Ortega, y en muchos casos no podemos hablar más que de ideas apuntadas y todavía por desarrollar. Esta precariedad, sin embargo, no resta valor a la filosofía orteguiana, sino que más bien la hace más estimulante, invitándonos a retomar estos hilos de reflexión prometedores y fecundos.

2. LA ORIGINAL APROXIMACIÓN ORTEGUIANA AL PROBLEMA DE LA POIESIS

La precariedad a la que hacíamos alusión se debe, entre otros motivos, a que en el pensamiento del filósofo español tiene lugar una pugna entre una herencia principalmente (neo)kantiana y una nueva filosofía, de cuño fenomenológico pero propia y original, que, desde una radicación vital intenta re-interpretar ciertos fenómenos desatendidos por la tradición filosófica, entre

ellos la técnica. Esta tensión de la obra orteguiana es a lo que J. L. González Quirós se refiere cuando dice que:

... si analizamos detenidamente el pensamiento de Ortega buscando su fondo más original, iremos a parar a una formulación más arriesgada pero que apunta a la novedad esencial de las ideas orteguianas al respecto. Hay en Ortega una idea central sobre la técnica que es original y poderosa pero que, en diversos pasajes de sus escritos, se ve afectada por una cierta “evolución” que le lleva, un tanto en zigzag, de profesar una mayor cercanía a las ideas y objeciones más habituales en otros pensadores (una visión de fondo muy crítico y negativo de la tecnología) a su propia e innovadora concepción (2006, p. 10).

Una concepción, continuará diciendo González Quirós, que tiene que ver con la relación entre lo posible y lo imposible, que tiene que ver con la idea de creación –de poiesis, podríamos decir². Este punto, como ha señalado P. Cerezo, conecta a Ortega con Aristóteles, a la vez que nos muestra la doble acepción de poiesis como facilitador de la acción y de poiesis como creación:

Ortega continúa y, a la vez, profundiza la línea de Aristóteles que entiende la *téchne* como *hexis* o disposición intelectual en orden al operar (*poiein*) o producir lo que en cada caso se necesita. Aristóteles aseguraba que la *téchne* o bien imita la naturaleza o bien suple sus procesos llevándolos a cabal desarrollo (Cerezo, 2011, p. 241).

La comprensión que aquí vamos a poner en juego de poiesis engloba tanto la dimensión creativa como la dimensión instrumental. Esta intuición, que ya está recogida en su origen griego, tiene desde nuestro planteamiento una explicación más concreta si cabe. Pues como ya sucede en Aristóteles, en este trabajo defenderemos que la praxis, así como la *theoria* y la *poiesis*, deben entenderse principalmente como dimensiones propias de la vida. Exponer y justificar este punto nos llevaría demasiado lejos, pero valga un ejemplo como indicación del problema al que apuntamos –especialmente para exponer el caso de la *poiesis* y su doble vertiente creativo-instrumental. Esta identificación entre la dimensión creadora y la instrumental, y su relación primaria con la vida, puede verse de manera más clara si cabe respecto de organismos simples como las amebas. La ameba que necesita un pie para andar crea un pie. La creación, desde esta perspectiva, es una categoría eminentemente vital; concretamente la creación es uno de los momentos de la mediación instrumental, el momento en el que un

2. Una idea en la que también coincide Quintanilla: “el ámbito definitivo de la técnica, como el de la metafísica, viene a situarse en la condición humana de tener que transitar entre la posibilidad y la realidad” (1994, p. 219).

organismo conductual no dispone de los medios necesarios para llevar a cabo una acción y requiere, para ello, crear nuevos órganos. En el animal esto casi siempre sucede a lo largo de muchas generaciones a través de la variación genética y desembocando en cambios morfológicos; mientras que en el ser humano esta creación de nuevos órganos ha acortado sus plazos gracias al desarrollo por parte del hombre de la capacidad para crear órganos externos, esto es, artefactos³. Pero en la ameba, como decimos, ambos momentos, el creador y el instrumental, son mucho más difíciles de discernir.

Así pues, si pasamos a entender la poiesis, así como la técnica, como realidades eminentemente vitales, toda esta problemática se aclara, y la propuesta filosófica de Ortega se carga de una imprevista profundidad. Algunos autores (Garrido, 1983; Benavides, 1988) han apuntado ya la importancia de la biología –principalmente a través de von Uexküll– en la conformación del pensamiento orteguiano. Sin embargo, todavía no se ha estudiado la obra de Ortega desde la constatación de esta impronta biológica; algo que ayudaría mucho, por ejemplo, para comprender su filosofía de la técnica. Sí ha habido intérpretes, como I. Quintanilla, que han reconocido la novedad del planteamiento de Ortega sobre este tema. Este autor piensa que el camino más interesante y fecundo de la reflexión orteguiana sobre la técnica se encuentra en esta reflexión más fundamental sobre la poiesis; un camino que, en opinión de Quintanilla, Ortega abandona en un determinado momento de su obra: “Ortega no fue capaz, o no quiso, llevar hasta las últimas consecuencias la teoría de la técnica que se contiene en la Meditación, y en esta deserción se esconde, también, una clave para comprender el estatuto de la filosofía de la técnica hoy” (2013, p. 3). Esta afirmación parece demasiado severa, pues Ortega no “desertó” de su filosofía de la técnica, simplemente la desarrolló hasta donde pudo. No obstante, es cierto que su pensamiento al respecto es incompleto y requiere de estudios que lo sigan desarrollando en el sentido que el propio Ortega apuntaba.

Quintanilla, en cualquier caso, es de los intérpretes que más clara e insistentemente reconoce la originalidad del planteamiento orteguiano y el mérito de haber abandonado una tradición que imposibilitaba pensar verdaderamente la técnica⁴:

3. Desde la perspectiva inversa también podemos entender que las creaciones humanas, en tanto que instrumentos, son formas de uso solidificadas, con lo que las creaciones nunca se desprenden completamente de su carácter instrumental.

4. Quintanilla advierte de que “Importa destacar que estas tres visiones “arcaicas” del cambio tecnológico promueven un modelo conceptual que imposibilita –y hace inútil– una filosofía de la técnica propiamente dicha. En la medida en que pervivan –y obviamente perviven, sobre todo fuera de la filosofía–, la filosofía de la técnica será un producto confuso, innecesario y sospechoso” (2013, p. 6 nota).

Ortega propone en su Meditación, y por primera vez con claridad en la historia del pensamiento –si exceptuamos tal vez a Lewis Mumford, cuya *Técnica y civilización* se publica en el 34–, una teoría del cambio tecnológico en la que éste no es ni determinante, ni determinado, ni neutral. Y esta línea es precisamente la que marca la división entre la filosofía de la técnica arcaica y la contemporánea. La noción positivista de que es la técnica la que determina el sentido de todo el cambio social –el Renacimiento se explica por el cañón y el Gótico por el arbotante–; la marxista clásica de que el cambio tecnológico viene determinado por los cambios en la estructura de producción –como medio de producción producido–; o las típicas “historias de inventos e inventores” que muestran el cambio tecnológico como una sucesión de invenciones “talentosas”, previas a toda valoración axiológica o política y en las que se descuida tanto el uso del artefacto como la fase de innovación social, son ejemplos respectivos de nuestras tres viejas historias de la técnica. Es precisamente el no partir de ninguno de estos tres presupuestos, como hace la Meditación, lo que inaugura la filosofía de la técnica actual (Quintanilla, 2013, p. 6)⁵.

En otro texto, este mismo autor remarca el valor de la aproximación orteguiana en los siguientes términos: “El análisis de la doctrina orteguiana de la técnica, además de destacar su extraordinario vigor y originalidad, nos invita a contemplar el evento técnico desde un mayor nivel de radicalidad” (1994, p. 209). Tras lo cual Quintanilla explicará que este nivel de radicalidad consiste en comprender que “La noción de *téchne* no sólo no es subsidiaria de las de *physis*, *polis* o *episteme* ni subsumible en las de trabajo, instrumento o interés, sino que es, en cierto sentido, mucho más básica que todas ellas al conformar junto con la *theoría* –como correlato eminente e ineludible de la misma– el fundamento original de la razón. Será, así, precisamente desde una meditación de la técnica, desde dónde habrá que recobrar y esclarecer hoy

5. En este sentido podríamos apuntar la importancia que tiene el hecho de que Ortega, al contrario que muchos otros pensadores europeos, perteneciera a un país técnicamente atrasado, o mejor dicho, que no había adoptado plenamente la técnica moderna económico-industrial. Esto situaba al pensador español en una situación ventajosa frente a pensadores alemanes como Jünger o Heidegger, anglosajones como Chesterton o norteamericanos como Mumford. Pues estos autores vivieron ya siempre atrapados, casi podríamos decir “asfixiados”, por la técnica moderna, mientras que Ortega tuvo la experiencia de un mundo no completamente dominado por la técnica económico-industrial moderna (un mundo moderno que sí conoció después en sus viajes por Europa y América). Esta situación le proporcionó al filósofo español una sana y necesaria distancia interpretativa (algo que muchos otros filósofos no pudieron tener, ya que su interpretación estuvo siempre mediada por una primera reacción emocional de rechazo), al mismo tiempo que le puso en contacto con un mundo conformado por técnicas diversas a las preponderantes en el mundo moderno.

el sentido primordial de la *theoría*” (1994, p. 209). Más allá de los matices que desde nuestro planteamiento deberíamos introducir a estas afirmaciones, Quintanilla acierta en la idea de fondo: que la filosofía orteguiana rescata “un ámbito de reflexión filosófica específico para la *téchne*” (1994, p. 212), el cual no había existido propiamente como tal en toda la tradición filosófica previa. Los dictámenes positivos sobre la filosofía de la técnica orteguiana se repiten en muchos intérpretes, como J. Conill, para quien la filosofía orteguiana de la técnica no es “ni ontologización mediante la fenomenología o la postfenomenología heideggeriana, ni naturalización mediante las ciencias naturales y las ciencias sociales naturalizadas, sino rehumanización en una hermenéutica raciovitalista, que amplía el horizonte hasta lo que Ortega denomina la “sobrenaturalidad”” (2013, p. 54). J. L. Molinuevo también reivindicará la propuesta orteguiana en los siguientes términos, con especial mención a su carácter latino, exponiendo que su filosofía permite:

... una salida de nuestra modernidad latina alternativa respecto al pensamiento en «nuestro tiempo», que es bastante problemática en casos como los de Heidegger, Benjamin y los mismos francfortianos. Porque todos ellos, sin excepción, son críticos de la técnica, aunque estos últimos sean partidarios de la Ilustración. Y así, nos hemos acostumbrado a la antítesis entre humanismo y técnica, al tópico de la crítica a la razón instrumental, que tan negativamente ha contribuido a la separación de humanidades y ciencias (Molinuevo, 2000, p. 10).

3. IMPLICACIONES DE LA RECONSIDERACIÓN ORTEGUIANA DE LA POIESIS

Las consecuencias que trae consigo el planteamiento orteguiano son muchas. Quizás la principal es la de bajar a la razón de su pedestal, deshaciendo un prejuicio favorable a la teoría (frente a la poiesis) que parecía consustancial al hombre y a la filosofía. Desde la interpretación de la filosofía orteguiana que aquí se despliega, diríamos que lo que en última instancia lleva a Ortega a esta reforma sustancial del planteamiento filosófico tradicional es la radicación biológica de su filosofía, la cual le muestra a las claras que la razón no es ni más ni menos que una función vital. La novedosa filosofía de la técnica orteguiana se basa precisamente en una comprensión de la técnica desde su base bio-antropológica, una aproximación que deshace muchas viejas aporías. Quintanilla no hace referencia a esta base biológica, pero su análisis del valor de la reflexión orteguiana sobre la técnica apunta claramente a ello. Pues, a su juicio, uno de los puntos fundamentales de la filosofía de la técnica orteguiana es la “íntima solidaridad entre técnica y teoría postulada

por Ortega” (Quintanilla, 1994, p. 219), el hecho de que “Por activa o por pasiva, la meditación orteguiana de la técnica nos fuerza así a recapacitar la relación esencial entre *poiesis* y *theoria*, entre nuestro pensar el ser y nuestro construir el ser. Lejos de ser un rasgo contemporáneo, los límites del *homo theoreticus* no pueden ser sino *a nativitate* idénticos que los del *homo faber*” (Quintanilla, 1994, p. 219).

Un punto éste en el que Quintanilla se pone decididamente del lado de Ortega, al criticar la identificación heideggeriana de técnica, metafísica y pensamiento calculador tendente a la dominación: “En efecto, es inadmisibile desde el planteamiento orteguiano que la mutua implicación de definiciones que teoría y técnica mantienen en el pensamiento occidental, hasta el punto de hacer posible una relectura de toda la metafísica en clave tecnológica, pueda indicar, en principio, una forma espuria de aproximación al ser tal y como Heidegger sugiere” (1994, p. 221). Y esto es así porque “La conciencia tecnológica del mundo no desvirtúa de suyo la realidad, al contrario, en implicación mutua con la *theoria*, funda la realidad para el hombre” (Quintanilla, 1994, p. 221). Y es que, en efecto, desde este punto de vista, la teoría es siempre productiva, y la poiesis es siempre interpretativa. Nuestra inteligencia crea interpretaciones, planos intelectuales sobre la realidad para poder orientarnos en ella, y nuestra técnica es siempre interpretativa, requiere en todo momento estar conectada a una comprensión intelectual que la confiera sentido. Esta confluencia de sus respectivas características sucede porque técnica e interpretación son sólo el anverso y el reverso de una misma realidad: la capacidad mediadora de los organismos conductuales. Ambas vertientes de la mediación están mucho menos separadas de lo que creemos (e incluso en animales menos complejos estas dos vertientes son prácticamente indiferenciables), de ahí que pudiera hablarse de un “binomio técnica-interpretación”, remarcando su trabazón e imbricación.

Se trata, por tanto, de repensar la poiesis fuera del esquema filosófico tradicional para empezar a pensarla efectivamente, evitando caer en prejuicios destinados a ocultarla o relegarla a un segundo plano. Pero al hacer esto, el planteamiento en su conjunto necesita ser reformulado: la comprensión que tenemos de la teoría, praxis y poiesis, así como de sus relaciones cambia completamente. Un cambio positivo, pues de este modo se superan muchas de las contradicciones y limitaciones del planteamiento anti-técnico tradicional. J. Marías ha expuesto muy claramente hasta qué punto la categoría de *poiesis* ha sido olvidada y desatendida por la tradición:

En ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental había ninguna palabra para expresar la idea de creación; tanto en griego como en latín se

recurre a palabras usuales, de significación por lo general muy laxa, a las cuales se va inyectando un sentido más preciso. En griego se ha empleado sobre todo el verbo *poiein* (*poieîn*), el verbo más amplio para «hacer» o «producir», desde la fabricación hasta la poesía; o bien los sustantivos *ktisis* (*ktîsis*), creación, *ktisma* (*ktîsma*) criatura, y el propio verbo *ktisein* (*ktîzein*), relacionados con la idea de «fundar» y «fundación». En latín, el verbo *facere* alterna con el más específico *creare* –de la misma raíz que *crescere*, crecer–, un término de la lengua rústica que quiere decir producir o hacer brotar y por extensión elevar a cualquier magistratura: *consulem creare*; para los nombres, predominan *creatio*, *creatura* y, por supuesto, *creator*, que dentro del cristianismo reciben un sentido mucho más concreto que el que tenían en la lengua clásica; en algunas ocasiones se usa *condere*, fundar (Marías, 1973, p. 32).

Mientras que, como apunta Mumford, “Es característico que en griego clásico la palabra *tekhne* no distinga entre producción industrial y arte «refinado» o simbólico” (2013, p. 19), en castellano y en la mayoría de lenguas romance la palabra *poiesis* ha perdido su principal significado y la palabra *poesía* se refiere primariamente a un género literario. Este olvido de la vida y de la categoría de creación, es más un encubrimiento que un verdadero olvido. Pues si bien el discurso dominante ha intentado enmascarar y relegar esta dimensión de la realidad, nunca ha podido hacerlo plenamente; y al mismo tiempo corrientes alternativas han tratado de hacer frente a estos errores de la tradición predominante. El caso más claro es el de la filosofía judeo-cristiana, que a pesar de no tener el mismo peso que Grecia en la conformación de la tradición filosófica occidental, tiene un papel decisivo. Como Quintanilla ha destacado, las ideas de creación, construcción y la propia dimensión técnica del ser humano están mucho más representadas y valoradas dentro de la tradición bíblica que en el pensamiento griego. La clave estaría, según explica Quintanilla, en que “en la tradición bíblica, el hombre no es un elemento más del sistema. Es hijo y heredero del constructor” (1999, p. 156), y en que “la “naturaleza” cristiana no es la *physis* de los griegos, ni la diosa *Natura* de los romanos sino la *Creación*; y la creación es, por lo pronto, un enorme *artefacto*” (1999, p. 156). Ortega ya había intuido esto al explicar que el hombre –y especialmente la tradición judeo-cristiana– ha imaginado a Dios⁶ como un creador porque, de manera inconsciente, el hombre siempre se ha sabido como un ser eminentemente creador: “Como él es *homo faber* ve también en Dios un fabricante superlativo” (VIII 394)⁷. Las categorías

6. Según Ortega “Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre” (VII 642).

7. Como muestra de la evolución en su pensamiento podemos hacer referencia aquí al pasaje de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, de 1916, donde Ortega

cristianas, una vez más, se revelan como portadoras de grandes intuiciones antropológicas; en este caso conteniendo dentro suyo la idea de la intrínseca tecnicidad del ser humano.

Más allá de esta tradición judeo-cristiana, la reivindicación de la categoría de la creación, si bien se encuentra camuflada –no ausente– en el pensamiento Antiguo y Medieval, sólo aparece de manera verdaderamente explícita en el propio surgimiento de la Modernidad. Como también expone Quintanilla, el *modus operandi* de la ciencia moderna “no se cifra, como superficialmente se cree, en la *observación* sino en la *invención*” (1999, pp. 189-190), precisamente porque “el experimento moderno es un caso límite de producción ideal que, cuando se puede, se ensaya realmente en un laboratorio” (1999, p. 190). El problema con la Modernidad es que este re-descubrimiento de la creación se da desde el principio mezclada y contaminada por un profundo intelectualismo, lo cual le lleva a ni siquiera ser consciente de su carácter creador, hablando en cambio de “descubrimientos”.

En cualquier caso, ninguna de estas corrientes se hizo plenamente cargo de la base bio-antropológica de esta dimensión de la creatividad, con lo que muchas veces dicha idea quedó sepultada y relegada en favor de otras propuestas. Era necesario llegar a un grado suficiente de desarrollo en la disciplina biológica, así como a un grado suficiente de extravío en la tradición filosófica, para que pudiera surgir una reivindicación de la creación como núcleo de una vida más allá de prejuicios anti-vitales.

Es en este contexto, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en el que surgen pensadores como Nietzsche, Bergson, o el propio Ortega. En Ortega esta categoría de la creación –de base eminentemente biológica– se erigirá de hecho como la idea-fuerza central de su pensamiento. Como dice F. J. Martín, “los motivos de la *creación*, temáticamente, constituyen el centro de irradiación del pensamiento orteguiano”, ya que “La creación es la idea-fuerza de este pensamiento” (1999, p. 277). Martín ha insistido en esta idea, explicando que “la vida es *faena poética*: faena, porque hay que hacerla, construirla; poética, porque es un hacer que no es reproducir algo

critica a Spencer por sostener esta misma idea: “Nada extraño es que si Aristóteles hace de Dios un profesor de filosofía en superlativo, llegue otro día el ingeniero Spencer e imagine a su Dios, que él llama lo incognoscible, como un anónimo ingeniero que hace rodar la máquina del mundo” (VII 642). Es cierto que en el texto antes citado de *Sobre la realidad radical*, Ortega no asume la concepción de Dios como fabricante, sino que la expone como creencia básica y común a la humanidad. No obstante, es claro que de 1916 a 1930 su comprensión de dicha idea ha variado, y a principios de los años 30 ya no critica ingenuamente a la técnica, sino que la entiende como algo absolutamente fundamental en el ser humano.

ya hecho, sino que es un hacer que es un crear, inventar” (1999, p. 254). Una idea que remarcará también J. Conill al afirmar que “para Ortega, la vida es “una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento”” (2013, p. 57). Por eso, desde el planteamiento orteguiano convendríamos con la idea heideggeriana de que “poéticamente habita el hombre” (Heidegger, 1997, p. 147), pero tomando esta afirmación en sentido literal, es decir, entendiendo que el hombre habita de manera productiva, poiética. En este sentido J. M. Atencia ha contrapuesto esta importancia de la categoría de creación en Ortega frente a Heidegger (Cf. Atencia, 2003, p. 80) y su obsesión por el ser-para-la-muerte.

P. Cerezo ha destacado también la importancia de la creación en Ortega, en este caso en relación a su ética. Para este autor, esta “interpretación de la vida en términos de creatividad” que Ortega pone en juego principalmente a partir de los años 20, le acaba llevando ya a partir de los años 30 en su madurez, “a una posición diametralmente opuesta al culturalismo de la primera fase” (Cerezo, 1984, p. 39). Cerezo ve en Cervantes (2011, p. 234), Nietzsche (2011, p. 141)⁸ y Spinoza (Cf. 2011, p. 229) los antecedentes de una ética de la alegría creadora (Cerezo, 1984, p. 375), que es como este autor caracteriza la ética orteguiana. Esta ética tendría también como una de sus piedras angulares a la ética griega⁹, si bien más la aristotélica¹⁰ que la intelectualista ética socrática (Cerezo, 1984, p. 350 nota), una ética aristotélica “de la creación y la perfección”, la cual “obliga a reparar tanto en la *actividad* como en la *obra* que se lleva a cabo” (Cerezo, 1984, p. 355). De modo que en Ortega, dirá Cerezo, “la herencia nietzscheana vuelve a pasar por el cedazo de Aristóteles, y la autoexigencia de la vida ascendente se traspone al alma grande del creador” (1984, p. 368).

Otros autores como I. Quintanilla y J. L. González Quirós han reivindicado esta dimensión de la creación y la invención como el fondo metafísico decisivo del que manan las ideas orteguianas sobre la técnica. González Quirós dirá que sólo en la madurez de Ortega se abrirá paso “a su concepción más madura, a ver la técnica como la invención-creación del mundo humano a través de la categoría de posibilidad” (González Quirós 2006, p. 13), lo que le llevará a sus ideas más “originales y profundas” (2006, p. 12) sobre este tema, las ideas que están relacionadas con “su concepción del hombre como

8. Es Nietzsche sobre quien Cerezo hace recaer el mayor peso de la influencia orteguiana: “La clave más adecuada para entender la ética orteguiana vuelve a ser la moral nietzscheana de creación. (...) *ethos* heroico de creación” (1984, p. 366).

9. “El suelo del planteamiento orteguiano vuelve a ser de nuevo la ética griega” (Cerezo, 1984, pp. 349-350).

10. Cerezo recalca la “afinidad del planteamiento orteguiano con la ética aristotélica” (Cerezo, 1984, p. 354).

“fabricante de nato de universos” (2006, p. 15). Estos autores centrarán su estudio en la obra tardía de Ortega, donde podemos leer ese párrafo donde Ortega expresa que “Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérselo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (VI 814).

González Quirós entenderá que esto se aplica de manera muy clara en las tecnologías digitales: “El punto realmente interesante del pensamiento orteguiano en lo que se refiere a las tecnologías digitales es el que nos hace ver cómo la tecnología consiste en la puesta a punto de posibilidades que hay que inventar porque las posibilidades no comparecen a primera vista más que de una manera elemental” (2006, p. 20). Algo en lo que coincidirá plenamente J. L. Molinuevo, quien afirma que “Esta inserción que hace Ortega de la técnica en un proyecto vital pretécnico, el de la vida como posibilidad, significa situarnos en la que es la categoría central de las nuevas tecnologías: la realidad como posibilidad” (Molinuevo, 2000, p. 8). Por ello dirá González Quirós que “La tecnología es mucho más que manipulación, que instrumentación, que fabricación de máquinas. Hacer tecnología es invertir en posibilidades, es algo que tiene que ver más con el juego y con la creación que con la reacción y la defensa frente a la necesidad” (2006, p. 20). Como este mismo autor concluye en otro de sus escritos, “No son ni el deseo, ni la necesidad, ni el hastío, ni la huida lo que hacen que el hombre sea técnico: es su libertad frente al medio y su poderosa imaginación lo que le permite pensar independientemente de la realidad efectiva, en una realidad más amplia, más compleja e interesante, en la realidad de lo posible” (González Quirós, 2013, p. 108).

Estas reflexiones de algunos de los intérpretes orteguianos más reconocidos pueden, y, a nuestro juicio deben, enmarcarse en la comprensión biológica (no biologicista reduccionista) de la acción a la que ya hemos apuntado. La clave estaría en que la conducta humana abre, debido a su gran poder (técnico e intelectual) un margen de variabilidad muy grande, creando lo posible en lo que en principio parece dado de antemano¹¹. En este sentido, aunque se

11. En este sentido habría que hacerse cargo de la posible objeción que estaría su- puesta en una distinción tajante y radical entre elegir e inventar, tal y como I. Ellacuría da a entender al decir que “El hombre necesita no sólo su facultad de elección, sino de antemano su facultad de invención” (1996, p. 452). En este sentido habría que decir que, si bien inventar algo nuevo no es propiamente elegir, no puede cortocircuitarse la continui- dad entre ambas instancias, so pena de postular una capacidad inventiva abstracta y vacía. Ciertamente, cuando inventamos estamos en cierto modo alumbrando algo nuevo; pero esto nuevo siempre depende de las condiciones previas, en las cuales en cierto sentido esta- ba ya inscrito. La mejor manera de entender este intrincado problema es desde la metáfora

entiende la reivindicación de Quirós de la invención frente a la necesidad y el deseo, parece que habría lugar para compaginar estas instancias, desde la lógica antes expuesta de una necesidad y un deseo excesivo que da lugar a una creatividad también excesiva.

Quintanilla ahondará más en esta reivindicación de la concepción orteguiana de la creación como invención de posibilidades. Al igual que González Quirós, Quintanilla entenderá que “Ortega hace desembocar una meditación de la técnica en seria reflexión sobre la noción de posibilidad y, en general, sobre la modalidad del ser” (1998, p. 37). Una aproximación que, según este autor, supone una “coincidencia de Aristóteles y Ortega en vincular una meditación de la técnica con el viejo tema metafísico de la modalidad del ser, es decir, con la reflexión sobre la “posibilidad” o “imposibilidad” de las cosas” (1999, p. 193). El punto clave para Quintanilla consiste en que “La razón del hombre –sea cual sea el contenido que le demos luego a este logos primordial– lo es en la medida en que se proyecta la posibilidad de otro orden de cosas sobre la facticidad de lo dado” (2013, pp. 6-7), y esto es así porque:

La inteligencia humana es siempre inteligencia creante; no hay otro modo humano de hacerse cargo de las cosas. Sólo un ser que construye casas, y precisamente porque construye casas, puede abrir los ojos y ver un bosque en una masa de árboles, y un árbol en determinado vegetal, y un vegetal en determinada cosa y una cosa, en fin, en determinada situación (Quintanilla, 2013, pp. 6-7).

4. POIESIS Y THEORIA DESDE LA PERSPECTIVA BIOLÓGICA

Como venimos viendo, teoría y poiesis necesitan ser pensadas conjuntamente. Desde otros presupuestos y en otros términos, P. Cerezo llegará a

del “estiramiento”, entendiendo que la realidad se “estira”, se amplía, se abre dando lugar a novedades que, en cierto modo ya existían previamente, y en cierto modo no estaban en lo anterior. La técnica material que nos rodea es un ejemplo claro de esto: la cabaña que construimos es algo nuevo respecto de los árboles que la componen, pero esos árboles preexistían a la cabaña y la contenían, en cierto modo, como posibilidad. Pero entendiendo que este “contener a la cabaña” es una expresión metafórica, en tanto que sólo cuando un ser como el hombre crea la cabaña podemos retrospectivamente decir que *ya* había allí una cabaña. Este problema, básicamente lo que Aristóteles logró pensar bajo los conceptos de potencia y acto, es, desde luego, un complejo problema metafísico, en el que –como tantos otros– la solución consiste en mantener un equilibrio donde se respeten ambos extremos de la argumentación (en este caso reivindicar la capacidad creativa de los seres vivos y especialmente del hombre, sin por ello caer en un idealismo que entienda dicha creación como creación *ex nihilo* omnipotente).

una postura muy similar en relación a la relación ontológica del ser humano con la posibilidad. Este intérprete afirmará que:

La razón de ser del hombre como quehacer consiste en una nueva estructura ontológica de la vida, en la que se ha roto el vínculo natural inmediato con el medio. A partir de este momento, la vida ya no puede ser reactiva, sino «proactiva», *sit venia verbo*, esto es, anticipadora de sí y en permanente diálogo con su circunstancia. En definitiva, una vida con fantasía, vertida hacia el no-ser (= posibilidad) desde el ser inmediato, y viniendo al ser (= presente) desde el no-ser (= futuro) (Cerezo, 1984, p. 399).

Todo esto nos lleva una vez más a buscar los fundamentos biológicos de esta dimensión metafísica humana. Y si bien no es muy difícil filiar esta dimensión de la creatividad con sus presupuestos vitales, desde el planteamiento que venimos poniendo en juego esto puede hacerse de una manera precisa y concreta. La clave está en partir del dato radical y primario que es la coexistencia, la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia. Pues, como dice F. J. Martín, “La vida, pues, en tanto que coexistencia de un yo con su circunstancia, es *creación*” (1999, p. 223). Sólo desde este reconocimiento, desde este punto de partida, podemos empezar a entender en todo su radicalismo qué significa que la vida sea creación. Pues sólo para un ser como es el ser vivo tiene sentido hablar de una circunstancia con la que se dialoga activamente y no ya de un simple medio. Como explica J. B. Fuentes, “Ningún organismo, ni el más elemental y puramente fisiológico, vive de este modo estrictamente “enclaustrado”, o “cercado”, sino siempre “circunscrito”, y activamente circunscrito por medio de su selección orgánica objetualizadora” (2005, p. 9). Será así esta relación con el entorno lo que conforme la capacidad creativa de los seres vivos, especialmente de los animales, ya que “en el caso de los animales sensorio-motores, dicha circunscrición activa adopta ya la forma de la conducta, que en efecto “pone frente a sí”, como efectivas co-presencias, y por tanto como genuinos contenidos-de-objeto (cognoscitivos-intencionales), los términos mismos a los que puede alcanzar su acción motora” (Fuentes, 2005, p. 9). Como explica Fuentes,

... si la idea de *construcción* quiere decir algo efectivo y viable en el contexto orgánico o biológico es sólo en la medida en que se la entiende como efectiva *construcción conductual u operatoria inmediata o directamente* efectuada con y entre medias del medio ambiente, una construcción conductual inmediata ésta que por tanto *sólo se hace accesible en el seno de un ambiente fenoménico o inmediateamente observable*. Así pues, lo “inmediateamente observable” es sin duda algo “dado inmediateamente”, pero no ya en cuanto que “*dado-en-sí*” o

“*dado-como-terminado*”, sino más bien en cuanto que “*dado-como-susceptible de ser operatoria o conductualmente alterado, variado o construido*” (2003, p. 48).

El organismo conductual crearía así su mundo en función de su conducta, de sus acciones. Y esto tanto en un plano intelectual, con las interpretaciones proyectadas, como en un plano material con las técnicas construidas y desarrolladas. Fuentes, no obstante, puntualiza esta descripción para que no se entienda este objetualizar como una reproducción de la distinción metafísica clásica entre sujeto y objeto, pues “los organismos deben ser vistos, no sólo ya como objetualizadores, sino como constructores orgánicos de su “(micro) mundo” (2005, p. 9). Pues si algo significa “mundo” es “totalidad envolvente”, y son los organismos, y sólo los organismos, los que construyen sus “totalidades envolventes” medioambientales mediante su acción orgánica” (Fuentes, 2005, p. 9).

Este mundo construido por los seres vivos conductuales es el nicho biológico del que habla la biología: “Desde las humildes lombrices, como ya explicó detalladamente Darwin, hasta los más complejos seres vivos, en una medida mayor o menor, todos construyen su propio nicho ecológico; el lugar en el cual su vida se hace posible” (Diéguez, 2014, pp. 135-136). Una construcción que, es importante remarcar, es precaria y móvil como la propia vida de la que surge, debemos entender “la construcción de su propio mundo-entorno como una construcción que se encuentra siempre *en curso*, o sea que es *in-fecta*, y no *per-fecta*” (Fuentes, 2010, p. 60).

No es necesario aquí remarcar hasta qué punto la tesis central del proyecto filosófico orteguiano, su idea de que “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757), apunta directamente a esta cuestión. Algunos autores ya han apuntado a la posibilidad de interpretar la filosofía de Ortega en esta dirección, como anticipación de una ecología radical (Espinoza 1998; Beneite-Martí 2017). Aquí, y para concluir, sólo expondremos algunos textos en los que Ortega claramente está problematizando esta distinción tajante entre poiesis y theoria. Uno de estos textos es el importante *Misión del bibliotecario*, reivindicado por autores como P. Dust (Cf. 1993, p. 123). En esta obra Ortega no conceptualiza la mentada unión entre técnica e inteligencia, sino que, lo que es incluso más significativo, parte de su indiferenciación: “Las ideas que sobre las cosas nos forjamos son el mejor ejemplo de ese instrumental que interponemos entre nosotros y las dificultades que nos rodean. Una idea clara sobre un problema es como un aparato maravilloso” (V 359). Las ideas son instrumentos, aparatos, algo que interponemos –como una sobrenaturaleza– entre nosotros y la circunstancia. F. J. Martín lo ha expresado claramente:

Que el hombre sea, a decir de Ortega, «técnico», quiere significar que el hombre se fabrica instrumentos con los que llevar a cabo sus «haceres» de un modo más adecuado y satisfactorio para sus pretensiones. Y no hay que pensar sólo en quehaceres de tipo manual, pues el conocimiento engloba en sí, también, un buen número de quehaceres del hombre. De este modo se entiende que Ortega pueda decir desde bien temprano en su obra que los conceptos son el «instrumento u órgano» de la filosofía (1999, p. 58).

En otro texto orteguiano de finales de los años 30, su curso *El Hombre y la gente*, Ortega vuelve a mostrar –pues no la explica explícitamente, sino que la da por hecho– su comprensión unitaria entre capacidad técnica y capacidad intelectual. Justo al comienzo de esta obra, Ortega defenderá que la labor del hombre es humanizar el mundo, que el hombre

... hace que lo otro –el mundo– se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo [o sea, hoy], llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada (V 537-538).

Más allá de la fuerza de las expresiones orteguianas, y su sorprendente relación con el mundo con que hoy nos encontramos (un mundo cada vez más cubierto de sobrenaturaleza humana, con nuevas tecnologías como internet, una realidad que encaja sorprendentemente bien en la imagen orteguiana de “alma materializada”¹²), es importante advertir que el texto no distingue, en lo que se refiere a esta humanización del mundo, entre técnica material y técnica intelectual. De hecho, Ortega da a entender con su expresión “alma

12. Esta expresión del “alma materializada” ha hecho pensar a algunos autores que Ortega está aquí haciendo una anticipación de lo que a partir de los años 90 ha sido internet, como J. Bustamante ha señalado en algunos trabajos (Cf. Bustamante, 2011, p. 17). También Echeverría defiende que la filosofía de la técnica orteguiana y en especial su idea de sobrenaturaleza se adapta como un guante a la realidad de las nuevas tecnologías como internet, lo que este autor denomina como el *tercer entorno*: “La tesis orteguiana de la sobrenaturaleza, por tanto, se adecúa perfectamente a lo que habitualmente se denomina sociedad de la información” (2000, p. 30). El texto de *Misión del bibliotecario* antes comentado y su reflexión sobre el significado y función del libro creo que nos da muchas claves para entender el fenómeno de internet, pues el increíble progreso de las computadoras en los últimos 50 años y la creación de la Red han supuesto, de manera similar o incluso superior a la creación de la imprenta, una acumulación de información impresionante, cuyas consecuencias todavía no podemos llegar a atisbar.

materializada” que no se puede distinguir entre ambas, y que la humanización del mundo es a un tiempo material e inmaterial.

Como venimos exponiendo, esta comprensión unitaria se debe a la base biológica desde la que Ortega elabora su filosofía. Esta radicación vital que sitúa en un mismo nivel, y de manera coimplicada, a la capacidad técnica y a la capacidad interpretativa, va a traslucirse en numerosas tesis del planteamiento orteguiano. Por ejemplo, en que el ser es una construcción, en que el ser no es más que un plan de atenuamiento para el quehacer humano; en que el mundo –como construcción interpretativa fundamental– es un mundo radicalmente humano y artificial; o en que las creencias, como cimientos de estos edificios que son los mundos humanos, permanecen ocultos para el hombre que habita dichos mundos.

5. CONCLUSIONES

En definitiva, a lo largo del artículo hemos podido comprobar cómo en la filosofía orteguiana se pueden encontrar elementos importantes y valiosos para llevar a cabo una reivindicación de la muchas veces olvidada categoría de poiesis. Esta reivindicación se hace, en el planteamiento orteguiano, a través de una reconceptualización de categorías tradicionales como son las de praxis, la de *theoria* o la de la propia poiesis. Como hemos defendido, conceptos como los de creación, novedad, instrumento, producción o técnica son repensados por Ortega desde su origen biológico más fundamental, lo cual le proporciona una visión muy sugerente y hasta podríamos decir que única de estos fenómenos. En cualquier caso, y más allá de en qué cifremos el motivo último de esta originalidad orteguiana, lo que el presente artículo ha mostrado es que en la filosofía de Ortega seguimos encontrando un campo extremadamente fértil para el pensamiento actual. Una fecundidad y actualidad que, además, no está reñida con una bien encaminada historia de la filosofía o, incluso, metafísica: pues abordar el problema de la poiesis, aparentemente una cuestión erudita o doxográfica, nos coloca en una posición inmejorable para tratar los problemas más acuciantes del tecnologizado mundo de hoy. Sin este paso previo de ponernos en claro sobre los términos con los que hablamos, todo lo que podamos decir sobre el impacto de internet o de la medicina moderna en nuestra vida queda lastrado conceptualmente, lo cual a su vez tiene graves consecuencias prácticas. De ahí la importancia de aprovechar propuestas como las de Ortega, cuyas ideas todavía hoy pueden seguir iluminándonos.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ATENCIÓN PÁEZ, José María. (2003). “Ortega y Gasset meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 6, pp. 61-95.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. (1988). *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- BENEITE-MARTÍ, Joshua. (2017). *José Ortega y Gasset y Ramon Margalef i López. Dos fuentes para la constitución de una perspectiva ecológica*. (Tesis doctoral) Valencia: Universitat de Valencia.
- BERGSON, Henri. (1994). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. María Luisa Pérez Torres.
- BUSTAMANTE DONAS, Javier. (2011). “La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología”. En *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Alonso Bedate, Carlos (Ed.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 15-32.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CONILL SANCHO, Jesús. (2013). “La victoria de la técnica, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, nº 1), pp. 43-57.
- (2016). “De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche”. *Revista de Hispanismo filosófico*, Asociación de Hispanismo Filosófico, nº 21, pp. 71-92.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2014). “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) nº 29, pp. 131-153.
- DUST, Patrick H. (1993). “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 7, pp. 123-134.
- EACHEVERRÍA EZPONDA, Javier. (2000). “Sobrenaturaleza y sociedad de la información: La Meditación de la técnica a finales del siglo XX”. *Revista de Occidente*, nº 228 (*Ortega y la sociedad tecnológica*), pp. 19-32
- ELLACURÍA BEASCOECHA, Ignacio. (1996). *Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de «Meditación de la técnica»*. *Escritos filosóficos*, vol. I, San Salvador: UCA, 1996, pp. 415-518.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. (1998). “La técnica como radical ecología humana”. *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Paredes Martín, María del Carmen (Ed.) Salamanca: departamento de filosofía y lógica, pp. 119-142.
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. (2003). “Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento”. *Estudios de psicología*, nº 24 (1), pp. 33-90.

- (2005). “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis”, y sobre las relaciones entre ambas ideas, sobre (ii) el alcance de la idea de “evolución conjunta de los organismos y sus medios”, sobre (iii) las posibilidades de reconstrucción en clave aristotélica de la teoría de la evolución entendida desde la “selección orgánica” y, por último, sobre (iv) la idea de “ser en el mundo” en clave “natural” o “física” (íntegramente corpórea)”, pp. 1-18. Eprint de la UCM: www.es/eprints/view/subjectcs
- (2010). “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”. *Psycología Latina*, vol. 1, pp. 27-69.
- GARRIDO JIMÉNEZ, Manuel. (1983). “El yo y la circunstancia”. *Teorema*, (Madrid), vol. XIII, n° 3-4, pp. 309-343.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. (2006). “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”. *Revista de estudios orteguianos*, n° 12/13, pp. 95-111.
- (2013). “El centauro Quirón”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, N° 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 99-109.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- MARÍAS AGUILERA, Julián. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de occidente.
- MARTÍN CABRERO, Francisco José. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis. (2000). “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”. *Revista de Occidente*, n° 228 (*Ortega y la sociedad tecnológica*), pp. 5-18.
- MUMFORD, Lewis. (2013). *El mito de la máquina*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010). *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio. (1994). “Ortega y la importancia de meditar la técnica”. *Diálogo filosófico*, (Madrid), n° 29, pp. 209-223.
- (1998). “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) n° 40, pp. 27-44.
- (1999). *Téchne. Filosofía para ingenieros*. Madrid: Noesis.
- (2013). “Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en “La idea de principio en Leibniz””. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, N° 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 1-18.
- VON UEXKÜLL, Jakob. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.