

Ensimismamiento y tecnicidad: aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset

Self-absorption and technique: recent contributions for a systematic interpretation of Ortega y Gasset's work



Luis Núñez Ladevéze. Catedrático de la Universidad Complutense (jubilado). Profesor emérito extraordinario de la Universidad San Pablo CEU. Coordinador del Programa de Doctorado en Comunicación Social de CEINDO. Seis seños de investigación. Seis proyectos de I+D como IP desde el 2000. Presidente honorario y fundador de la Asociación Internacional de Investigadores. Fundador y presidente del consejo editorial de *Doxa Comunicación*. Índices i10 24 y h16. Presidente Consejo Asesor del Instituto de las Artes de la Comunicación TRACOR. Consejero del Consejo de Universidades. Vocal en Ciencias Sociales en ANECA, ACAP, ACADEMIA, ANEP, CENAI, AQU, ACSUG, ACSUCYL, IC-MEDIANET. Doctor en Derecho. Licenciado y estudios de doctorado en Filosofía y Letras. Licenciado en Ciencias de la Información. 25 tesis doctorales.
Universidad CEU San Pablo, España
ladeveze@telefonica.net
ORCID: 0000-0002-5684-9885



Ignacio Álvarez de Mon. Licenciado en Derecho por la Universidad Pontificia de Comillas, ICADE (España). MBA por Houston University (EE. UU.). Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Autor de los libros *De ti depende*, *El desafío de la felicidad*, *Eduardo, estás despedido*, *Emprendedores Sociales* y *El trabajo de tu vida*, así como de numerosos casos, artículos y trabajos de investigación publicados por revistas científicas. Profesor de Liderazgo del IE Business School. Como docente, ha trabajado en las Universidades Antonio de Nebrija, como profesor y director del departamento de economía y administración de empresas, Carlos III y Pontificia de Comillas (ICADE), en Madrid. Además, ha sido profesor visitante de Ashridge Business School (Reino Unido), Porto Business School (Portugal), de la Universidad de los Andes (Colombia), del Instituto de Estudios de la Empresa (Uruguay) y del Instituto de Desarrollo Empresarial (Ecuador).
Instituto de Empresa, España
ignacio.alvarezdemon@ie.edu
ORCID: 0000-0002-4014-2180



Margarita Núñez Canal. Doctora por la Universidad CEU San Pablo (2013). Profesora investigadora de ESIC Universidad y ESIC Business & Marketing School España. Investigadora del proyecto CONVERED: CSO2016-74980-C2-1-R "De la cultura de masas a las redes sociales: convergencia de medios en la sociedad digital". Directora de Investigación y de Calidad Académica en ESIC Business & Marketing School.
ESIC Universidad / ESIC Business & Marketing School, España
margarita.nunez@esic.edu
ORCID: 0000-0002-5377-1592

Cómo citar este artículo:

Núñez Ladevéze, L.; Álvarez de Mon, I. y Núñez Canal, M. (2022). Ensimismamiento y tecnicidad: aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset. *Doxa Comunicación*, 35, pp. 379-393.

<https://doi.org/10.31921/doxacom.n35a1680>

Resumen:

La edición digitalizada de las *Obras Completas* del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset, en la que se ha empleado un meticuloso método de trabajo para organizar cronológicamente su labor filosófica y periodística, ha servido de eficaz plataforma para renovar el interés por su labor. Ortega y Gasset pronosticó importantísimos fenómenos, cuya importancia puede actualmente comprobarse, como la aceleración de la técnica, la pérdida de la presencia europea en el mando del mundo, el traspaso a las redes sociales de la rebelión de las masas y la reducción planetaria por el avance de las comunicaciones. El cumplimiento de estas previsiones y la pulcritud de la edición han renovado el interés por estudiar su obra. Un interés que se muestra en la reciente publicación de trabajos que subrayan la originalidad previsor de la filosofía orteguiana. Coinciden en destacar que el meollo que da sentido a su conjunto se encuentra en su filosofía de la técnica. Este trabajo analiza el nuevo enfoque que actualiza la vigencia de la visión del filósofo madrileño centrándola en su concepción de la tecnicidad.

Palabras clave:

Filosofía de la técnica; tecnología; cultura de masas; robótica.

Abstract:

The digitised edition of the Complete Works (Obras Completas) of the Centre for Orteguian Studies of the Ortega y Gasset Foundation (Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset), in which a meticulous work method has been used to chronologically organise his philosophical and journalistic endeavours, has served as an effective platform for renewed interest in his legacy. Ortega y Gasset forecasted several highly important phenomena, the importance of which can now be verified, such as the accelerated advance of technology, Europe's lower profile as a world leader, transfer of the revolt of the masses to social networks, and the close proximity of the planet due to advances in communication. The fruition of these prognostications and the meticulousness of the edition have created renewed interest in studying his work, which has been reflected in the recent publication of writings that highlight the foresighted originality of Orteguian philosophy. These works concur in emphasising that the core essence that gives meaning to Ortega's work as a whole is to be found in his philosophy of technique. This paper analyses a new approach that updates the validity of the Madrid-born philosopher's vision by focusing on his concept of technology.

Keywords:

Philosophy of the technique; technology; mass culture; robotics.

1. El mito del monolito y el origen de la técnica en Ortega y Gasset

Al leer en Ortega que “entre la pura fiera que era el antropeide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza da un salto cualitativo” (VI, p. 317) resulta casi espontáneo, a quien la haya visto, asociar esa imagen a las del comienzo de *2001 Odisea del espacio*, de Kubrick. *El centinela espacial*, breve relato de Arthur Clarke que inspira a Kubrick, impresiona menos que la gráfica secuencia de la narración fílmica. Aquellas imágenes goyescas en que un primate humanoide toma un fragmento óseo de tapir y golpea al rival cuando el ritmo frenético de la lucha pasa a ser acompasado ritual mientras lo blande..., el instante de fulgor en que el espectador percibe que el protagonista se humaniza repentinamente al comprender que adjudica una función de uso a un instrumento... Tal vez se comprenda así, orteguianamente, que si *natura non facit saltus*, el que se da en el antropeide sea justamente lo que origina históricamente seguir en dirección contraria a la de una naturaleza que no lo admite de buen grado.

Vale la pena recordar ese momento épico que liga, a la acción de un antropomorfo, el origen de una expansión fabulosa cuyo tema es representar la historia de la progresión humana. Vale la pena volver ahora sobre ello para ilustrar un comentario con ocasión de haberse publicado recientemente algunos textos ocupados en la filosofía de Ortega y Gasset que han resaltado como eje conductor de su obra la concepción de la tecnicidad. No nos frena que se tilde de simplista la opinión de que en la

película de Kubrick se condensa lo fundamental de esta explicación orteguiana de la historia. Es una narración que enlaza en dos horas intensas el origen del deambular humano con un presente tecnológico que lo proyecta a un incierto futuro robótico. Por si hubiera dudas de que la intención de Kubrick va en esa dirección basta escuchar la solemnidad espacial de los acordes del *Así habló Zaratustra* de Richard Strauss.

Detengámonos, pues, en la inopinada presencia del monolito que ilumina la mente del antropopiteco. Es una explicación mítica para una transformación que alguna vez hubo de producirse. No más mítica que la “mera hipótesis del paludismo” (IX, p. 1347; X, p. 26) o la suposición de Fernando Vela de un cambio por una enfermedad “que produce una hipertrofia del cerebro que a su vez comporta su hiperfunción” (2010). Mítica o hipotética, la explicación como anomalía del salto cualitativo es anecdótica, lo relevante es que el salto, acaso genético, introduce una actividad mental que encadena conductas para ligar un “esbozo de humanidad” a la historia presente y proyectarla hacia un incierto futuro.

El mito del monolito enhebra una narración. Humanizado por la impregnación de un artefacto, tal vez de origen divino o acaso de origen técnico racional, (¿qué otra cosa puede representar el monolito tanto si es como si no es una “cosa” que aparece sin motivo ni causa?), el primate adquiere su ventaja en la lucha por la dominación con sus aparentes semejantes cuando comprende que el hueso que empuña lo usa como “arma”. Nada hay en la pieza del tapir que la haga arma como no sea la función de empuñarla *para hacer* que lo sea. Y esta es la idea que alumbró de su interior el antropoide. Diciéndolo con Ortega, “imagina”, “inventa”, la utilidad práctica de emplear la osificación para atacar con ella, comprende que puede aumentar la eficacia de sus garras agarrando el hueso. Esta comprensión no radica en ni procede de ninguna propiedad del fragmento que enarbola, emerge repentinamente como ocurrencia de quien lo empuña. En términos orteguianos la “intención” de usar de un modo u otro es un “hacer para” (V, p. 368) que procede de una actividad interior.

La técnica proporciona ventajas para “el plan de ataque a las circunstancias” (V, p. 537), un plan que modula el cambio histórico. Los pueblos sin historia están afincados al azar ritualizado de sus técnicas. Ataca el primitivo su entorno con ideas que ejecuta para modificarlo usando utensilios que proyectan fuera de sí su potencia corporal. El hombre tiene historia, no naturaleza, porque este cambio de las circunstancias es nutrido por la novación de ideas técnicas y morales. Ortega asumió que la técnica es socialmente ambivalente, instrumento de cooperación o de dominio que prolonga la corporalidad y las ideas del primitivo más allá de su organismo. Domina el descontrol de la naturaleza y afianza su supremacía al adaptarla a exigencias que desnaturalizan su progresiva hominización. Puede aplicar su fuerza interior para promover la cooperación de unos con otros o para imponer la dominación de unos sobre otros. Por ser técnico, “el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse” (V 540; X, 148).

2. La pretensión de sistema

El más reciente trabajo de conjunto sobre Ortega y Gasset (Alonso 2021) insiste en un pensador cuyas variaciones se explican por presuponer que modifica sus criterios para que sean coherentes con las exigencias incitadas por los cambios del conocimiento. Escribo “insiste”, porque este planteamiento ha sido mantenido, con distinta suerte, desde los primeros trabajos sobre la obra del filósofo madrileño. La orientación de Alonso encuentra el aglutinante de ideas que permiten enhebrar las variacio-

nes de su labor filosófica integrándolas en una perspectiva de búsqueda. Sobreentiende que la pretensión de ofrecer una coherencia global adaptándose a los cambios del paisaje científico y filosófico compromete al filósofo a pasar por distintas fases. La novedad del trabajo de Alonso no procede de encontrar un hilo de coherencia en la profusión de textos orteguianos, sino en fijar en la filosofía de la técnica la comprensión de las modulaciones del hilo. Muchos son los exégetas que han partido del presupuesto de que la obra de Ortega es una continua reelaboración que admite una comprensión de conjunto, aunque solo recientemente se ha ido centrando en que Ortega encuentra lo que busca en su concepción de la tecnicidad. La glosa de Alonso da cuenta de cómo se ha ido centralizando en la filosofía de la técnica ese sustrato de sistematización subyacente a las adaptaciones. No obstante, en contra de lo que cree, no es “la primera obra que aborda las reflexiones orteguianas sobre la técnica de manera integral” (p. 12). “La técnica es para Ortega un elemento constitutivo de la vida humana [...] la condición de posibilidad para que el ser humano pueda ejecutar los diferentes proyectos vitales” escribe García Madalena en su tesis doctoral (p. 19) y Gutiérrez Simón (2020), examina en la suya el aliento práctico que vincula la filosofía orteguiana al pragmatismo. La interpretación de la filosofía orteguiana como una búsqueda de coherencia viene de antiguo. Esa labor tiene dificultades por las licencias de su sugestivo estilo y el modo, tantas veces periodístico (cfr. Blanco 2003)¹, de exponerla en diferentes formatos textuales. El filósofo madrileño ha estado reiteradamente examinado bajo la presunción de que su modo de cultivar la filosofía también ocultaba la pretensión de sistema. Juicio que puede encontrar fundamento en Ortega: “hemos de representarnos las variaciones del pensar [...] como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades sino el hombre es el que cambia y porque cambia va recorriendo la serie de aquellas” (VIII p. 120). Nuestro comentario surge de la habitual convicción de que el trasfondo sistemático del pensamiento orteguiano ofrece un abanico de posibilidades abiertas a la continuación –un filón por explotar– de “enorme potencial y de plena actualidad” (Alonso, p. 13). Su proyección supera la de tantos filósofos que explícitamente desvelan su voluntad de sistema. Alonso administra esta convicción con una precisión propiciada por la digitalización de las *Obras Completas*. Al organizarse el *corpus* orteguiano atendiendo a la estricta cronología de los textos se facilita el decurso interpretativo de un pensamiento original oscurecido por tantas compilaciones arbitrarias de sus publicaciones.

Ayuda a este comentario comprobar que esas facilidades actuales reproducen un enfoque precursor dedicado a examinar su itinerario filosófico. Solo un quinquenio después de su fallecimiento, Jean Paul Borel se sirvió de las *Obras Completas* que comenzó a publicar *Revista de Occidente* en 1946 para “avanzar algunos pasos en la dirección que él no tuvo tiempo de continuar” (p. 41), con la pretensión de encontrar un sistema encubierto en la variedad de la recopilación reordenando las referencias por orden cronológico. El orden expositivo se atiene estrictamente a la cronología de los textos. Se desentiende de las agrupaciones publicadas que reúnen artificiosamente ensayos presentados bajo un mismo título como si pertenecieran a una misma obra. La editorial *Revista de Occidente* había editado entonces nueve volúmenes, de los cuales los tres últimos recopilaban escritos póstumos tan fundamentales como *El hombre y la gente* y *La idea de principio en Leibniz*. Por esta razón es interesante resaltar las afinidades entre esta primeriza visión cronológica de Ortega que rastrea una continuidad de fondo y

1 González Galán (2021) publica un laborioso comentario de ordenación, clasificación y correlación de referencias sobre la acogida española de la obra de Ortega que no afecta directamente a esta investigación.

las recientes que abonan el mismo criterio centrándolo en su filosofía de la técnica. Borel es explícito: “intentaremos mostrar que la obra de Ortega representa un sistema coherente” (p. 23).

3. Yo soy yo y mi circunstancia

El estudio antecesor de Borel también se propone mostrar, como los más recientes de Alonso, Gutiérrez Simón y García Madalena, que hay que interpretar el conjunto orteguiano unitariamente. El hilo que lo enhebra es, para Borel, un proyecto de delimitar el aspecto diferencial entre lo humano y lo animal para delimitar dónde radica lo originariamente humano. La nueva orientación también comparte este criterio, pero concretándolo en que el hombre dispone de un mundo interior de vivencias que se aparea a través de la mediación técnica con un mundo exterior. La confluencia de ambos mundos determina una circunstancia en la que el individuo se socializa. Según Borel lo que humaniza al hombre en Ortega es una intervención reactiva del individuo para realizarse en esa circunstancia previamente dada en que se encuentra y frente a la que reacciona. Siguiendo pacientemente la fecha de los textos del filósofo, y asumiendo acaso el esquema de Fernando Vela, a quien cita², muestra que una *fórmula* expresiva, *yo soy yo y mi circunstancia*, expuesta por vez primera en 1914 en *Meditaciones del Quijote* (I, p. 757), da pie a Ortega a aplicar un método exegético que permite al intérprete penetrar en el sistema ocultado bajo la profusión de sus escritos. Esta *fórmula*, un apotegma al que el filósofo vuelve repetidamente en tantas ocasiones, figura como principio que da sentido al conjunto para explicar que “el mundo es la circunstancia vivida por un sujeto” y “la circunstancia es el lugar donde la acción del hombre se inserta en el mundo” (p. 26). Si la filosofía de Ortega parece dispersa es por el “profundo cambio que ha sufrido el mundo en el que vive y del que habla” (p. 42). La constante que distingue la hominización de la animalidad en el trasfondo del sistema procede de que la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” organiza el método transversal de la razón histórica. Del método emerge el sistema de pensamiento que explica cómo la circunstancia engendra la historicidad. Esta fórmula sirve de hebra del sistema que vertebra su filosofía. La conexión entre fórmula, método de indagación y criterio de sistematización da sentido al *corpus* reunido en las *Obras Completas*. Al pasar por la *Meditación de la técnica* no capta la ligazón entre la “circunstancia” y la dimensión antropológica de la tecnicidad como supuesto explicativo del cambio histórico, pero ya ha mostrado el hilo de continuidad que permite apreciar un sistema en el conjunto.

Nuestro punto de vista comparte que la raíz de la visión orteguiana se encuentra en la interdependencia de la noción de circunstancia con su filosofía de la técnica. Para avanzar otro paso al dado por Alonso al entender que, para Ortega, “la técnica es una dimensión esencial de la vida humana” (p. 19), nos proponemos comprobar que la técnica no es “una”, sino “la dimensión esencial”. Podría decirse que Ortega presentaría al hombre como un ser técnico por naturaleza si no fuera porque el progresivo distanciamiento que se produce históricamente entre el hombre, un animal caracterizado por disponer de un mundo interior, y la naturaleza, entendida como mundo exterior en el que ese ser se desempeña, es consecuencia de la tecnicidad. Como la técnica es una acción que empapa ese mundo exterior, lo que aparece al hombre como natural es ya una desnaturalización que le va distanciando de una naturaleza primordialmente dada.

2 Vela anticipa que la filosofía de Ortega constituye un sistema abierto y se adelanta a contraponer “Yo soy yo y mi circunstancia” al “*cogito, ergo sum*” cartesiano como principios opuestos de cada sistema.

Es el tema del relato de Kubrick. La película imagina cómo surge una “circunstancia” que no puede explicarse como fruto de evolución alguna. Lo distintivo es lo más inescrutable: cómo explicar la aparición de un ser que se distingue por oponer frente al universo exterior un mundo interior particular que adjudica funciones a las cosas para usarlas. En la abrupta génesis de una conciencia que intuye repentinamente una función para atribuirla a un objeto, se transparenta la impronta orteguiana del relato fílmico. Kubrick presenta la historia que Ortega y Gasset narra en su *Meditación de la técnica* al mostrar la tecnicidad como el rasgo distintivo de la narrativa humana frente a una animalidad carente de relato.

4. El hombre no tiene naturaleza, sino tecnicidad

Las recientes exégesis de Ortega y Gasset inciden, como la epopeya de Kubrick, en situar la técnica como centro de su antropología narrativa. El tema concreto de los “dictados hechos a la carrera” (V, p. 527), redactados descuidadamente en las lecciones de la *Meditación de la técnica*, es el enlace de continuidad entre su obra previa y su obra posterior. No entiende aquí Ortega la técnica como una historia de renovación de artesanías, artilugios y mecanización que se va acelerando en la edad moderna cuando pasa a ser una aplicación de teorías científicas empíricamente controladas. La entiende como antropología. Una activa tecnicidad interior está volcada, desde su origen, a la técnica para segregar la historia afrontando la mutación de las circunstancias. En contraste con la fijación del mineral que pareciera ubicado en un espacio fuera del tiempo y divergiendo de la alteración que instala al animal en un mundo que no modifica el régimen de su temporalidad, la fantasía o imaginación idea acciones que cambian la circunstancia en el tiempo, -historicidad-, y el espacio, -sobrenaturaleza-. El hombre no es naturaleza, sino historia, porque desde que se produce una mutación genética piensa cuando hace y hace cuando piensa. La tecnicidad es una reacción antropológica a la circunstancia. Es la condición diferencial, el supuesto explicativo que rige la coherencia en el antes y después de sus textos.

Como para Ortega lo propiamente humano se comprende mediante la contraposición entre la aristotélica fijeza del mundo exterior y la historia mudable de las sociedades, el estatuto de la unidad distintiva no es rígidamente preestablecido, emana de la constante muda de su ser, o, para decirlo usando literalmente otra de sus fórmulas más característica, de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. No hay que ir muy lejos para encontrar el origen de una fisura entre la animalidad y la humanidad pues aparece expreso, en la *Meditación de la técnica*: “no importa, pues, que, en la circunstancia, aquí y ahora no haya fuego. Lo hacemos” (V, p. 557). Hacer fuego es un quehacer que ya es un hacer técnico. Al igual que en el relato del monolito, la historicidad es el elemento que conecta la primitiva acción de “los dos palitos y la yesca para hacer fuego” con la automatización moderna e internet.

Entonces resulta que el hombre nace y se socializa en un medio ambiente que se le presenta como natural, pero está impregnado por la función cultural de los instrumentos ideados para modificarlo. Los hace porque los idea. Hacer es pensar y pensar es un “hacer” pensamientos para usarlos, la especie de operación que los animales no alcanzan nunca a hacer, la que distingue desde su remoto y desconocido origen la animalidad inteligente de la bruta.

La presencia técnica humana es el principal condicionante del cambio histórico de la circunstancia, procede de la inventiva, imaginación, fantasía, y del esfuerzo por adaptar lo externo a un sujeto que idea cómo usar un hueso como si fuera una maza. Nada hay en el hueso cuya naturaleza ósea inspire un uso determinado. Usarlo para algo significa inventar un uso que no está

en el hueso para saberlo como cosa distinta de lo que naturalmente es. Si el saber hacer es un producto técnico, la invención de una función es un acto técnico. Al integrar de este modo la adjudicación de la función a la fantasía de una conciencia, la acción técnica se convierte en intelección para saber usar. Entender el uso de la función adjudicada es un acto que brota de la intimidad. Su expansión es inaccesible a una animalidad que no necesita ser comprendida y distingue a una humanidad que ha de narrarse para ser interpretada: “la historia tiene que tener razón” (VI, p. 539), pues “el supuesto mínimo de la historia es que el sujeto del que habla puede ser entendido” (VIII, p. 121).

5. *Homo sapiens u homo faber. Discrepancia con Husserl*

Las actuales revisiones de la obra de Ortega focalizan el salto cualitativo de lo animal a lo humano, que Borel no llega a encontrar, en la filosofía de la técnica. Lo localizan al comprender la antropología narrativa de la tecnicidad. No la reduce a una historia de inventos o una descripción de cómo unos artefactos se sustituyen históricamente unos a otros. Si para Ortega el hombre no tiene naturaleza, sino historia, es porque la historia del hombre es la historia de la reclusión en sí mismo para comprender qué sentido tiene salir de sí emprendiendo acciones que se manifiestan en la modificación del exterior circundante, de la circunstancia en que se desenvuelve la acción correctora de sí mismo. La reacción ante el entorno está directamente entroncada con la concepción de que la historicidad se funda en que es constitutivamente técnica. No construye porque habita, se construye para habitar, no actúa porque sea, actúa para ser, no existe porque piensa, piensa como forma de existir.

En esta capacidad técnica radica la crítica de Ortega a la definición del hombre “durante una larga tradición como *homo sapiens*, animal racional por naturaleza”. Lo correcto es definirlo como *homo faber* o ser que interviene técnicamente en la naturaleza para modificarla. La racionalidad se manifiesta en esta intervención como algo práctico. Ortega problematiza la definición de *homo sapiens* porque rechaza que el pensamiento sea la garantía de la certeza del mundo exterior, como propone la fenomenología de Husserl siguiendo el modelo del *cogito* cartesiano. La contemplación es “un caso particular de la actividad técnica del hombre” (VIII, p. 621). Con todo, la expresión *homo sapiens* no es rechazada sino problematizada por Ortega:

“los antiguos y medievales tenían su definición mínima del hombre, en rigor y para nuestra vergüenza, no superada: es el animal racional. Coincidimos con ella, la pena es que para nosotros se ha hecho no poco problemático saber claramente qué es ser animal y qué es ser racional” (VII, p. 121).

No es que el razonamiento no sea lo diferencial de la especie, sino que el razonamiento se muestra en la tecnicidad y no cabe separar una cosa de la otra: “hay que invertir el orden tradicional diciendo el hombre no fabrica instrumentos útiles porque piensa y sabe sino al revés que es *homo sapiens*, porque es quiera o no, *homo faber* [...]” (VIII, pp. 621-623).

En Bühler había accedido Ortega a un desarrollo pragmático del *Cratilo* según el cual

“el lenguaje humano pertenece a los «instrumentos, o –dicho en términos platónicos que es un *organon* [...]. La lingüística encuentra así en el sistema de la naturaleza de signo propia del lenguaje el modelo mental del *homo faber*, un fabricante y usuario de instrumentos” (p. 67).

El alma y hasta el propio cuerpo es un utensilio de la vida, “es *mío* porque me es el instrumento inmediato del que me sirvo para habérmelas con las demás cosas [...] es el instrumento u órgano universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia” (X, p. 221).

Cómo genera el hombre este *organon* de hacer cosas, simbolizado en la influencia del monolito, queda fuera de alcance. Lo que dice es que “la historia es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar” (VI, p. 539). Impugna constantemente la pretensión fenomenológica de deducir el mundo a partir del *cogito* cartesiano como establece el programa idealista de su maestro Husserl: “la conciencia de existir yo aparte y antes que el contorno es sólo un pensamiento entre otros de aquel hombre que estaba y está existiendo en el mundo real” (IV p. 575). Aunque en la circunstancia (o sea “el contorno”, cfr. Núñez Ladevéze y Núñez Canal, 2022), el hombre no se halla solo con la realidad, la realidad forma parte de su circunstancia. La praxis humana tiene que habérselas con la circunstancia en la que se socializa, un medioambiente dado de antemano que se figura como natural, “interpretaciones que el hombre da a lo que primeramente se encuentra” (V, p. 571), constituido por un conjunto de creencias y de actividades técnicas preestablecidas. Husserl lo llama “mundo circundante” (1979, § 58 y ss.) y añade “de la vida” (p. 210) o, posteriormente, “mundo de vida” (1991 § pp. 64 y 66).

La discrepancia con Husserl radica en que este mundo de la vida no puede ser pospuesto a la conciencia de la subjetividad. “No vivimos para pensar, sino al revés, pensamos para lograr pervivir (V, p. 539; X, p. 147) [...] *para lograr subsistir*” (V, p. 543; X, p. 151). Para sobrevivir en una circunstancia hacemos un hacha de sílex, una pintura rupestre, una conjura, una norma de conducta, un rito sagrado. Hacemos lo que hemos pensado hacer para sobreponernos en el mundo externo que habitamos. Las ideas no están fuera en el mundo exterior, pertenecen al mundo interior, son intracraneales. “Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir* que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro* mundo o circunstancia” (VI, p. 29). Estar dentro significa que las ideas se viven *incorporadas* sin pensar en que se tienen. Ortega advierte que el *cogito* es algo que podemos o no hacer cuando pensamos: “la reflexión o consciencia es una posibilidad no constitutiva del pensamiento” (VIII, p. 201).

6. Lo que comparte de Husserl: técnica del acto intencional

Usar una cosa requiere pensar, imaginar algo dentro de sí de cómo usar algo que está fuera de quien lo usa. Ortega acepta la analítica iniciada por Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Le objeta la pretensión de deducir la realidad del mundo privilegiando entre tantos otros, un acto fenoménico de conciencia, el *cogito*. “La *conciencia de* es sólo una idea [...] la razón vital no parte de ninguna idea, por eso no es idealismo” (VI, p. 29). La fenomenología presenta el yo del sujeto noético, abstracción teórica, como si fuera un “yo ejecutivo” que realiza la existencia del objeto al que el acto intencional se refiere. Bühler anticipó la posición de Ortega al indicar que

“la fenomenología de Husserl [...] no lo lleva a cabo su [programa] porque construye *todo* el mundo de las significaciones con referencia al sujeto” (p. 86).

El pensamiento resulta ser ejecución de la vida, no al revés. Vivir es “un acontecimiento absoluto que acontece a sí mismo” (VIII, pp. 229 y ss.). Hay que indagar, entonces, qué corresponde a este “dentro” intencional y qué a la ejecución de la intención. Lo que Bühler y Ortega aceptan de Husserl es su análisis del acto intencional: tenemos *conciencia de* lo que ideamos,

algo que se nos ocurre. Lo que dicen contra Husserl es que esa conciencia de que algo ideado se nos ocurra se refiera a una realidad producida por el acto de conciencia. Si Bühler merodea, Ortega penetra hasta el fondo contra la pretensión del *cogito* cartesiano. No existimos porque dudemos, dudamos porque existimos. “Descartes duda del caballo que ve no de que ve el caballo” (IX, p. 499). Ni la vida ni la realidad pueden posponerse a una deducción, “el dolor en que pienso no me duele”, el acto noético de deducir o reflexionar es uno de los modos en que se realiza la característica de una vitalidad peculiar (*Ibid.* VIII, pp. 201 y 229 y ss.). Excogitar es una actividad de la vida que se produce por vivir humanamente. “La *razón* pura en su autenticidad es razón vital” (IX, p.518).

El análisis de Ortega separa dos planos, el externo, que corresponde a la realidad de la vida, y el interno, el acto de pensar. La idea *de algo* que se gesta *en* y emerge *de* es la *cogitatio*. “Toda *pensé, cogitatio*, tiene su objeto [...] El pensar es transitivo -un pensamiento no puede pensarse a sí mismo-, lo más que puede es pensar otro pensamiento distinto del que es” (IX, p. 507). De Husserl acepta, por tanto, que el “*de*”, de toda idea, nace de una técnica interior de contraposición o desdoblamiento (X, p. 226): la acción intencional del sujeto, noesis, consiste en desdoblar la intención en objeto, noema. Resulta muy acertada la puntualización de Borel: “la *razón es técnica de vida**, y pierde toda realidad queriendo ser *solo* teoría, la razón no elige sus problemas, sino que debe resolver los que la vida le propone” (p. 38³). Detecta el punto en que Ortega se separa de Husserl, aceptando, sin repudiarlo, que su análisis de la intencionalidad es una construcción teórica, no reconoce la realidad del existir como el correlato de un acto deductivo. Presenta “todo pensamiento, incluso el presuntamente más contemplativo, como un caso particular” de la tecnicidad histórica. En el curso de 1932-1934 puntualiza que “el pensamiento es un instrumento, un aparato, un mecanismo que el hombre tiene para salir de sí e instalarse en lo real” (IX, p. 114). En las lecciones del año siguiente Ortega escribe: “la filosofía no es vida sino medio para ella, *organon*, instrumento, en suma, técnica [...]es solo una técnica conceptual”. Nada más y nada menos” (IX 198). Descartes no analizó su propio dudar, “mi pensamiento no se ve a sí mismo mientras se ejecuta” (IX, p. 504). La *intentio*, en un acto intencional como la duda, se desdobla como objeto en la conciencia, el cual puede o no referirse a algo exterior a ella conciencia (IX, pp. 506-509). Lo que asume de Husserl es que el correlato del acto deductivo, el *cogito*, es una *noción* de existir, el “*de*” de la referencia interior que determina un dentro, un *obiectum*, no la existencia del ser que excogita ni una realidad externa al acto de referir. Así traza una línea divisoria que separa lo que hay que conceder al idealismo y lo que hay que reconocer de un realismo que no sea ingenuo: “el mundo [...] no existe por sí, aparte de mí. Creer lo contrario fue el error realista que por siempre hemos superado [...] La paradoja del idealismo queda así superada sin recaer en el realismo ingenuo” (VIII, p. 657). “Verdad significa [...] salida de nuestras meras ideas a la [...] auténtica realidad” (IX, p. 113).

Si extraña que Alonso no incluya a Bühler, más aún que tampoco a Husserl en su copiosa bibliografía cuando el propio Ortega lo considera maestro (IX, p. 504) en *El hombre y la gente*, y lo estudia con más atención y respeto que a Bergson Max Scheler y, desde luego, Heidegger:

3 Señalamos con * el énfasis nuestro.

“la conciencia no es una cosa que se refiera a otra sino que es el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo. Resucitando un sugestivo término escolástico se ha llamado a este carácter último y primero de la conciencia: intencionalidad. Husserl propone que siempre que usemos el término conciencia la entendamos como diciendo: «conciencia de...», toda conciencia es conciencia de algo” (VII, p. 493).

Aceptó el análisis de Husserl del acto noético tras acoger la concepción de la intencionalidad de Brentano y de la escolástica. Su respeto por Brentano es explícito y constante. No rectifica este punto esencial en que reconoce a ambos como maestros mientras se desmarca de la filiación cartesiana de Husserl, no del realismo de Brentano.

“Reservamos de toda esa variedad de actos de conciencia [...] solo lo que tienen de una última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos [...] llamémoslo «lo contrapuesto» [...] objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referirse a un objeto” (VII, p. 467).

Un acto psíquico es una técnica mental que consiste en atribuir a un *objectum* una función para sustituir a una cosa que puede ser interior o exterior que no está en el objeto al que se refiere el acto. El *cogito* solo es una entre tantas expresiones de esa técnica.

7. Tecnicidad: desdoblamiento intencional y ensimismamiento

Al centrar en la técnica el eje de coherencia de su filosofía los actuales revisores de Ortega salen al paso de una interpretación instrumentalista de su posición. Ortega sostiene que “a la técnica le es prefijada una actividad que ella debe conseguir” (V, p. 575), “el programa vital es pre-técnico” (V, p. 579). García Madalena abunda en ello (pp. 203 y ss.) El nuevo enfoque fija su atención en que Ortega “ve en el ensimismamiento una novedad absoluta” que sirve de antesala a su concepción de la técnica. Lo que da pie a que Alonso escriba “la técnica está en el mismo origen de la vida humana, no como consecuencia secundaria, sino como el actor principal entrelazada con el ensimismamiento y a su mismo nivel” (pp. 182 y 185). La relación entre “ensimismamiento” y “técnica” es el nivel donde se manifiesta la autonomía, originalidad y sistematicidad de la filosofía orteguiana junto a las múltiples influencias que ha ido recibiendo y sintetizando.

Según el análisis de Husserl, el acto noético es una “contraposición” de la intención de un sujeto que se desdobra en un objeto dentro de sí. La noesis no es un “hacer” ni una vivencia, es una actividad cuya estructura está presente en toda vivencia o acción intencional. El desdoblamiento intencional de la *noesis* se realiza en toda acción consciente. Siendo así cabe, a nuestro juicio, aplicar la navaja de Ockam para reducir a uno solo estos dos “principios co-origenarios” de *ensimismamiento* y *técnica* (Alonso p. 111) que diferencian lo humano de lo animal en la filosofía orteguiana.

Al distinguir actividad y hacer, observa Ortega que “la actividad cualquiera que ella sea, incluso la más inteligente se ejercita mecánicamente” (IX, p. 185). “La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres [...] No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si éste no va debidamente referido a la acción” (V, p. 543; IX, pp. 49 y ss. IX, p. 185)⁴. En la actividad “la razón pasa a ser humilde instrumento[...] se convierte en arsenal de

4 La definición de Ortega incluye: “conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento.” Esta adición es innecesaria. El hombre se ensimisma sin necesidad de preconcebir un plan, “preconcebir un plan” es una acción añadida. (V 544).

instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es el oportuno” (III, p. 651). Ensimismarse es un hacer, no una “actividad”. Una acción voluntaria sobre uno mismo para evitar cuanto perturbe su enfoque sobre el objeto en que se centre su atención o para suspender deliberadamente la actividad y revertir la contemplación sobre el mundo interior de la conciencia conservado en la memoria. La *intentio* desdobra su objeto en las imágenes y registros interiorizados. Tan intencional es atribuir una función a una caña de pescar como adjudicar un significado a un significante. Ambos son desdoblamientos de la actividad. “Suspender su ocupación directa de las cosas, desasirse de su derredor [...] atender a su propia intimidad [...] y no de lo *otro*, de las cosas” (X, p. 142) para volver la atención a nuestra intimidad es un acto vital que ejecuta la misma actividad de adjudicar una función a un objeto externo solo que para saber cómo atenérselas con uno mismo: “*no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura*” (X, p. 147).

El “ensimismamiento” de Ortega engloba actitudes cuya actividad consiste en una técnica de desdoblamiento o de “contraposición” de la conciencia para constituir un objeto usando las imágenes memorizadas como correlato. “La percepción de nuestro pensamiento exige, en efecto, su expresión interior, movimientos embrionarios de la lengua [...] Nuestro cuerpo, desde su faz interna, nos revela nuestro propio pensamiento” (VI, p. 219). Actitudes como reflexión, contemplación, suspensión del ánimo, introversión, examen de conciencia, meditación, autoanálisis, ejecutan –analíticamente hablando– un desdoblamiento intencional de la actividad. Si ese “meterse dentro de sí” es un “retirarse virtual o provisoriamente del mundo” (X, p. 143), para replegarse en las imágenes conservadas del mundo interior, su estructura comparte la forma analítica de toda actividad intencional de desdoblamiento de la subjetividad: la contraposición de un objeto memorizado en los sentimientos que la introversión evoca, como nostalgia, tristeza, pesadumbre. El acto intencional de *referirse a sí mismo*, aplica la misma técnica de “contraposición” interior cuando adjudica un sentido a una actividad externa, por ejemplo, usar un hueso como arma, o cuando se entienden las palabras al meditar adjudicando un significado a un significante. Cuestión distinta es que Ortega no fundiera de antemano ensimismamiento y técnica, sino que las tratase en épocas distintas para llegar al ensimismamiento tras meditar sobre la técnica. “El hombre “es un dentro que tiene que convertirse en un fuera” (247 V, pp. 148 y 149; VIII, p. 613). Todo acto significativo se hace instrumento de la actividad de la vida.

Al destacar la tecnicidad como eje de sistematización del decurso orteguiano se refuerza la orientación que ampara la originalidad de su obra respecto a Heidegger. Frente al pesimismo tecnológico de la posmodernidad, Ortega realza el carácter ambivalente de la técnica y su compatibilidad con distintos mundos culturales (Vázquez y Núñez Ladevéze, 2020). Actualmente es más patente que antaño su perspicacia para anticipar fenómenos globales. Alonso muestra que el diagnóstico orteguiano sobre “la rebelión de las masas” entronca con la revisión que hace Bauman de la Teoría Crítica (p. 109 nota. Cfr. Núñez Ladevéze, Vázquez y Núñez Canal, 2020). La ambivalencia cultural de la técnica científica se muestra al transmitirla Occidente a otros mundos vitales, no los occidentaliza (Núñez Canal y Núñez Ladevéze (2021). “En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas empezamos a respetarlas como estilos de enfrentamiento equivalentes al nuestro” (III, p. 648). La rebelión regresiva de las masas occidentales (Núñez Ladevéze, Núñez Canal y Navarro, 2021) promovida por la desconstrucción crítica de sus raíces (Núñez Ladevéze, Núñez y Álvarez, 2021) acentúa el trasvase de la hegemonía occidental a culturas orientales: Occidente deja de mandar en el mundo (Núñez Ladevéze, Núñez Canal y Álvarez de Mon, 2021).

8. Un realismo pragmático

La cuestión está en delimitar lo que se comprende en el verbo hacer. Bühler anticipa la noción de acto de habla de Austin cuando, también distanciándose de Husserl, define decididamente el hablar como acción (y esta es la *praxis* entera en el sentido de Aristoteles) [...] la inserción del hablar en otra conducta con sentido merece un nombre propio; llegamos a conocer los decires *empráticos* [...] hay para todos nosotros situaciones en las que el problema del momento, la tarea de la circunstancia vital, se resuelve hablando: *acciones* lingüísticas [...] la nota que hay que subrayar en el concepto «acción verbal», y no hay que perder de vista que el hablar [está] acabado (cumplido) en la medida en que ha cumplido la misión de resolver el problema práctico de la situación” (pp. 72-73).

Si *Homo practicus* es el que sabe actuar prácticamente, es entonces una definición correcta. “Las cosas no son originariamente «cosas» [...] y mi relación con ellas *pragmática* [...] una cosa, en cuanto *pragma*, no es algo que existe por sí [...] es algo que manipulo con determinada finalidad” (X, p. 168). Por eso “el mundo consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*” (X 175). Entronca aquí la conexión entre filosofía de la técnica y el pragmatismo que aborda la tesis de Gutiérrez Simón (2020). La circunstancia es un “habérmolas con las cosas”, no un mundo fijo de cosas que “tiene su ser dado ya y logrado”, como el aristotélico, sino un entorno (también aristotélico) donde hemos hecho *pragma* de las palabras y las cosas, del alma y el cuerpo propios y del alma y cuerpo ajenos, *organon* vital. De aquí la desconfianza orteguiana hacia el “reino de los fines”, su rechazo al idealismo y su desapego hacia su inversión eurocéntrica en la desconstrucción heideggeriana, erosiva de las raíces culturales que la han sustentado en Occidente. Heidegger “paralítico” (IX, p. 518) promueve lo que a Ortega le preocupa.

Si el hombre no puede constituirse en fin para sí mismo en la realidad contingente y radical de la vida, es inútil la pretensión de tratar al otro como un fin. Lo accesible es jerarquizar los valores del uso del propio cuerpo y de los ajenos. Frente al pesimismo tecnológico de Heidegger, la singularidad de Ortega radica en entender la técnica como principal condicionante para el “plan de ataque” que modifica la circunstancia, reaccionar contra ella y doblegarla. El mundo externo desnaturalizado por la técnica, convertido en un entorno de asuntos, es un campo pragmático de interacción donde cobran sentido las iniciativas individuales, las relaciones sociales, el decurso de la historicidad que desnaturaliza el hábitat humano y enfrenta comunidades por alcanzar o preservar la supremacía cultural.

El objetivo final de este comentario es aceptar la incitación de aprovechar “un filón sin explotar” (Alonso, p. 13) para hacer algo que vaya más allá de lo expresamente dicho, sin salir de la dirección marcada por el filósofo. Planteamos esta aportación como esbozo para situar el pragmatismo y el realismo de Ortega en su filosofía de la corporalidad. Aunque González Simón advierte de la tentación de “limitarlo a las alusiones a lo que él llama *campos pragmáticos*” (p. 70), es ahí donde se encuentra su “enorme potencial”. Aplicamos el sistema de comunicación del “egregio libro”, *Teoría del lenguaje* (VI, pp. 598 y ss.), a la idea orteguiana de “campo” que, aunque inspirada en la física de su época, encuentra en esta obra. Bühler distingue dos campos, el “mostrativo” y el “simbólico”. (1979, pp. 95, 98 y ss.). Nociones que introducen conceptos temáticamente novedosos desatendidas en estas revisiones. Sirviéndonos, como hace Ortega, del diagrama de Bühler (pp. 44 y ss.), cabe distinguir campo de la expresión o expresividad que emana del que habla, campo empírico que determina el observatorio para la comprobación y refutación de teorías y campo pragmático universal de asuntos interrelacionados compartidos en internet (Núñez Ladevéze, Núñez Canal y Álvarez, 2021). En estos campos la realidad va aparejada a una circunstancia común entendida como entorno

de interacción global. Están ligadas –psicología de Bühler mediante–, a la del cuerpo como “campo expresivo” (X, p. 217) y a la relación entre cuerpos como “campos pragmáticos [...] donde la vitalidad y la espiritualidad nos aparecen desde luego en la carne” (X, p. 230). Tal vez, la tensión entre idealismo y realismo aristotélico se exprese en su más intensa claridad dialéctica en la última lección del curso de 1933 (IX, pp. 119-122). En última instancia, las condiciones de comprobación y de refutación remiten a lo que está al alcance de los sentidos orgánicos a través de medios que modifican ese alcance.

Entender el cuerpo como un campo de expresividad es lo ajustado a una comprensión orteguiana de la comunicación social (Núñez Canal y Núñez Ladevéze, 2021). Si llamamos “campo de observación” a lo que podemos observar, y “campo empírico” a lo que podemos comprobar, verificar o refutar, entonces, nuestro “campo de conocimiento” queda en último término subordinado a la perspectiva raciovitalista de una corporalidad realista. Los datos externos y también los internos nos llegan a través del acoplamiento técnico al sistema sensorio que aumenta o focaliza el acceso a una realidad que los trasciende. El conocimiento depende de una perspectiva, pero la realidad está ahí, dada, lo cual se acerca más a lo que pensaba Aristóteles y a lo que es comúnmente aceptado por la gente. “Se desconfía de la realidad” (VII, p. 449), es decir del realismo ingenuo, porque la perspectiva relativiza de tal modo el campo de observación que la realidad aprehendida directamente por los sentidos es impotente para explicarla. “Eppur si muove”, dijo Galileo asomándose a su telescopio. Nuestro conocimiento abarca lo que entendemos como realidad exterior a la corporalidad accesible a través del observatorio que los instrumentos y la medición procuran a los sentidos a través de la mediación técnica. La constante ampliación del observatorio empírico y del campo de interacción donde comparece la unificación de la interacción humana puede admitir una revisión de la noción de “realismo”. Seres realmente vivientes en un mundo de cosas reales a cuya observación se abren los sentidos a través de aparatos y teorías que desmesuran su alcance. Inventamos ideas que tenemos para usar lo que ese mundo ofrece. Son nuestras, pero la realidad del mundo que habitamos sigue siendo lo otro que no somos, que incluye lo que somos en cuanto nos percibimos como objetos observables dentro de ese mundo. Para ver más de lo que está al alcance inventamos *cosas irreales* que ajustan la teoría fuera de la aprehensión sensorial inmediata. Las irreales coinciden con las reales en ser objetos de un desdoblamiento interior, “en ser aquello a que nos referimos” (VII, p. 466), la matemática pitagórica, la geometría euclidiana, la tabla de Mendeleev, la física newtoniana o la cuántica, la teoría de la relatividad. Según Ortega cada acto de conciencia engendra el instrumento mental de su objeto:

“esa cosa que llamamos «conciencia» es la más rara que hay en el universo: pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de *referirme a -y aquello a que me refiero*. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas sino que el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro” (VII, p. 466).

La técnica como artesanía de la expresividad corporal, amplía el observatorio y globaliza el campo pragmático de interacción. “De pronto el mundo se limita, es un huerto con muros” (III, p. 652). Pudo escribir, “el mundo es una aldea global”.

Cabe diferenciar una doble dirección del progreso técnico que Ortega no distinguió. Por un lado, la incorporación interna de prótesis para la subsanación de la corporalidad, no otra cosa es la cirugía médica como técnica ancestral que ahora introduce el ciborg tecnológico en el cuerpo (Núñez Ladevéze, Vázquez y Torrecillas, 2022). Por otro, la adición de artilugios que prolon-

gan los miembros corporales para ampliar el campo empírico de observación y extienden el campo pragmático de interacción global de internet. Ortega puede incluirse en esta dirección como un anticipador de la ecología de los medios (Núñez Ladevéze y Núñez Canal, 2021). Sin ayuda de la herramienta de una teoría científica aplicada, Aristóteles no podía comprender hasta qué punto los instrumentos técnicos que ideamos modifican el *campo de observación* de los sentidos, el *campo de experiencia* en la circunstancia y el *campo pragmático* de la interacción humana, ahora globalizado en la red. McLuhan lo entendió cuando se refirió a que los medios técnicos prolongan a los sentidos corporales y hacen de la naturaleza del hombre una historia de la tecnicidad (Núñez Canal y Núñez Ladevéze, 2021).

9. Agradecimientos

Este texto ha sido traducido al inglés por Charles Edmond Arthur.

10. Referencias bibliográficas

Alonso, M. (2021). *Ortega y la técnica*. CSIC, 2021.

Borel, J. P. (1959). *Raison et vie chez Ortega y Gasset*. Neuchatel: La Baconnière, Citamos por trad. esp. (1969) *Introducción a Ortega y Gasset*. Madrid: Guadarrama.

Bühler, K. (1979). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Conill, J. (2013). "La victoria de la técnica", según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger). *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2(1), pp. 43-58.

García Madalena, A. (2019). *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral, UCM.

González Galán, F. (2021). *La recepción de José Ortega y Gasset en España*. Madrid: Verbum.

Gutiérrez Simón, R. (2020). *Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano*. Tesis doctoral, UCM.

Núñez Canal, M. y Núñez Ladevéze, L. (2021). "Understanding the revolt: *Man the technician* in global rhetoric". *Communication & Society*, 34(4), pp. 33-47. <https://doi.org/10.15581/003.34.4.33-47>

Núñez Ladevéze, L.; Vázquez Barrio, T. y Núñez Canal, M. (2020). El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*. *Arbor*, 196 (797) a568. <https://doi.org/10.3989/arbor.2020.797n3005>

Núñez Ladevéze, L.; M. Núñez Canal, I. Álvarez de Mon, I. (2021). «El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red». *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, núm. extraordinari 2021, 65, 87-101. <https://doi.org/10.5565/rev/analisi.3343>

Núñez Ladevéze, L., M. Núñez Canal y Álvarez de Mon, I. (2021). Límites del campo empírico en el observatorio de la red. Sotelo Joaquín y González Joaquín, *Digital media: El papel de las redes sociales en el ecosistema educomunicativo en tiempos de covid 19*. Madrid: McGraw Hill, pp. 963-98.

Núñez Ladevéze, L., Núñez, M. y Navarro, M. (2021). Rescatar la retórica: Del progreso regresivo de las masas a la servidumbre tribal en red. *Doxa Comunicación. Revista Interdisciplinaria De Estudios*

Núñez Ladevéze, L., Vázquez Barrio, T. y Torrecillas, T. (2022). Prótesis de la inteligencia aplicadas al periodismo. Sheila Liberal y Marina Rodríguez. *Redes sociales en tiempo de la Covid-19: narrativas, bulos, algoritmos y marcos narrativos III*. pp. 447-463 McGraw Hill.

Núñez Ladevéze, L. y Núñez Canal (2022). "Environment" or "Galaxy": The quotations from Ortega y Gasset that McLuhan cited in *War and Peace*". *Palabra Clave* (en fase editorial: Aceptado 20 de julio 2021).

Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras Completas*. Tomos I al X. Fundación Ortega Marañón-Taurus.

Vázquez, T. y Núñez Ladevéze, L. (2020). *Redes fugaces*. Síntesis.

Vela García, F. (2010). La fantasía de la filosofía de Ortega y Gasset y el existencialismo. *Ensayos*, Madrid: Fundación Santander.

