Asociación Internacional de Hispanistas

Ortega Gasset, la técnica y la nueva comunicación

Gonzalo Navajas

Asociación Internacional de Hispanistas [Web]

Ortega Gasset, la técnica y la nueva comunicación

Gonzalo Navajas
University of California, Irvine

I. *Cronos* y *Techne*

Como perciben con agudeza los pensadores afiliados a la escuela de Frankfurt, la cuestión de la tecnología es, junto con la de temporalidad, el elemento más constitutivamente definitorio del debate sobre la modernidad, que ha determinado el discurso del siglo XX. Para Habermas, lo moderno es una investigación en torno a un concepto del tiempo proyectado hacia el futuro, el establecimiento de una *nova aetas* para cuya realización la tecnología ha de ser un agente determinante (*The Philosophical Discourse*, 5). Adorno percibe que la tecnología enmarca y condiciona el discurso sobre lo moderno y afecta el modelo social contemporáneo con su poder de persuasión y manipulación de segmentos amplios de la humanidad (167). *Cronos* y *techne* son las ideas-matriz que motivan la crítica del proyecto moderno para esos pensadores. Esa crítica tiene, a su vez, consecuencias decisivas para el modelo de la comunicación global y las relaciones supranacionales actuales.

Desde una perspectiva conceptual distinta, Ortega y Gasset examina esos temas y les da un tratamiento específico que, por su distintividad, nos sirve para entender mejor, por un procedimiento contrastivo, la situación epistémica actual. He considerado en otros trabajos el concepto de la temporalidad en Ortega (Navajas, 47). Voy a hacerlo ahora con relación a la

técnica y sus implicaciones para la comunicación simbólica.

La afirmación más general que Ortega hace con relación a la técnica es que es el destino de la humanidad moderna: "Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida de suerte tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella" (14). Ortega es consciente de la suspicacia que despierta la razón analítica y positiva y su derivación más inmediata, la técnica, pero es al mismo tiempo sabedor de que no es posible evadir su influencia. Frente al triunfalismo cientifista de Comte, Marx y Renan y el rechazo del discurso antihegeliano desde Kierkegaard a Unamuno, Ortega -de manera habitual en él-es capaz de hallar un equilibrio entre las fuerzas contrapuestas de un concepto matriz fundamental y aproximarse a la antinomia de manera creativa (Burrow, 53). La técnica es parte congénita de la modernidad y Ortega se integra plenamente y sin reservas dentro del marco cognitivo más amplio de la historia reciente. La crítica negativa de Unamuno se transforma en él en una reflexión analítica en la que, sin marginar las dudas respecto a la aplicación derivada de la ciencia, se opta por potenciar los elementos constructivos de la técnica. Ortega no se siente inclinado a la evasión hacia las utopías que el pensamiento moderno propone para compensar los excesos de la razón. La orientación de Ortega se dirige no a la sustitución del mundo moderno por otro futuro o pasado (el utopismo desde Bakunin a Lenin) ni a la regresión romántica hacia un pasado no existente pero subliminalmente perfecto. En lugar de estas opciones, Ortega propone la reinserción de la normativa antigua clásica dentro del *novus ordo* que

lleva adherido a él la progresiva sustitución de la cultura de la letra escrita (y humanística) por la instrumental y experimental. Para Ortega, el problema de la técnica lo es sólo en cuanto que amenaza la cadena del ser occidental y puede provocar la sustitución del concepto convencional de civilización por otro desconocido. No obstante, Ortega es explícitamente consciente de que la técnica nos ayuda en el proceso de revelación del cosmos y sólo por ello alcanza su justificación.

Heidegger sintoniza con esta idea aunque en él la revelación de la técnica se encamina hacia el *Sein*; el aspecto primordial de la técnica no es la acción de hacer o transformar el entorno sino la exposición del ser, el extraerlo de su estado de ocultamiento (180). Heidegger no fija su atención en los aspectos activos de la técnica sino en su empresa de definición parcial de la esencia del mundo. Ortega adopta una posición menos ontológica y se centra en los aspectos dinámicos de la técnica, los que la convierten en un componente determinante de la reconfiguración del mundo y de los paradigmas de comprensión de ese mundo. A diferencia de la reacción en defensa del humanismo clásico ante la invasión de la ciencia y la técnica, propia de la crisis antipositivista y antidarwiniana, Ortega asimila la técnica al proyecto humanístico, en realidad, la convierte en el modo más eficaz de redimir al humanismo de su crisis y reconfigurarlo para nuestro tiempo. Ortega es consciente de que, desde Gutenberg, los cambios de paradigma de la historia intelectual han seguido y no han precedido (como en el pasado) a las revoluciones tecnológicas. Por esa razón, para él el físico y el ingeniero son las figuras emblemáticas de la modernidad en las postrimerías del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. El físico (Heisenberg, Einstein,

Borg), porque ha sustituido a la metafísica en la definición absoluta del mundo. El ingeniero porque asume la capacidad de la técnica no sólo de cambiar parcialmente el entorno físico, como en el pasado, sino de recomponerlo de manera completa.

No alcanza Ortega a experimentar la revolución digital que se opera no sólo en el modo en que se transmite la comunicación sino en la comunicación misma. Ese cambio radical conlleva el cambio del modelo de la técnica al de la tecnología. La técnica -de la que trata Ortega- se concentra en la transformación física y aparente del mundo: grandes puentes, rascacielos, máquinas poderosas. La tecnología es una modulación diferencial de la técnica, no es incompatible con ella sino que coexiste y se interrelaciona con ella. No obstante, implica un desplazamiento cualitativo de la naturaleza de la técnica: más que en la transformación masiva del medio se concentra en aproximarse de modo diferente a él, para percibirlo de modo diferencial y, a través de esa percepción, relacionarse con él de manera más compleja y profunda. Más que la monumentalidad y la vastedad de las construcciones propias de la técnica, la tecnología produce una magnitud de información y conocimiento contenidos no en bibliotecas extensas sino en minúsculos receptores y conceptos: el *chip*, el *byte*, el cd sustituyen en su parquedad de volumen y léxico la grandeza utópica de la técnica de raigambre decimonónica. La tecnología no aspira a crear un mundo completamente nuevo del que quedan ausentes todas las insuficiencias de la humanidad pasada. Su ambición es más limitada y parcial. Pretende reposicionar la ubicación del observador del mundo dentro de unos parámetros de información nuevos (Castells, 469). La

tecnología otorga nuevas facultades al observador que, precisamente desde su nueva posición privilegiada de conocimiento singular del mundo, adquiere un poder que estaba reservado antes al industrial y al especialista técnico. Las agencias de poder se trasladan desde la política al control del conocimiento y la transmisión de ese conocimiento.

Ortega es consciente del *shifting* cognitivo que emerge con la técnica y por ello agrega la perspectiva al cogito kantiano como un componente integral del saber. Para Ortega el punto locativo de la observación es tan determinante como la agencia activa de transformación. En ese sentido, su discurso crea el marco de comprensión de la teoría de la comunicación moderna. La "network society" se apoya en un concepto nuevo de la organización social en el que la movilidad económica y cultural reemplaza a las antiguas clasificaciones rígidas.

Ortega adopta, por tanto, una actitud receptiva y asimiladora frente a la técnica, no de repulsión y temor frente a ella sino de aceptación como un poderoso instrumento que conduce a una mejor asimilación del mundo. No comparte la visión redentora de la ciencia propia de sus grandes apologistas, como Comte, Renan y Zola, pero sí la considera un componente fundamental en la definición de la naturaleza humana moderna. Sin técnica no hay modernidad y Ortega se integra plenamente en el proyecto moderno del que es un portavoz primordial. La técnica no es un mero instrumento, una adición accesoria sino que constituye esencialmente (como quiere Heidegger) la naturaleza humana. El conflicto de las dos culturas -el divorcio entre la ciencia y el humanismo-, que C. P. Snow, Toynbee y Bertrand Russell, entre otros,

experimentan con agudeza a principios del siglo XX, alcanza en Ortega una versión singular. Ortega intenta recuperar la unidad cognitiva y, aunque sabe que es objetivamente imposible lograr esa unidad, opera en él un impulso de superar las insuficiencias de ambos modos exclusivizantes de saber. Leonardo, Goethe y el *homo universalis* son las figuras emblemáticas de ese mundo, no el experto en una ciencia aplicada.

Como Benjamin y las vanguardias, Ortega es consciente de la faceta sombría de la técnica. La técnica despliega capacidades inmensas pero también destruye la configuración familiar de la realidad. El concepto de temporalidad en Ortega se proyecta hacia el futuro pero al mismo tiempo es esencial en él la atracción de la cadena del ser occidental. El statu quo cognitivo, el habitáculo existencial e intelectual en el que se inserta el discurso de Ortega y del grupo filosófico con el que él queda asociado -desde Spengler a Toynbee- ha de ser preservado por encima de todos los cambios circunstanciales. Por esa razón, la proyección de Ortega hacia el futuro queda siempre moderada por un movimiento igualmente poderoso de retroceso hacia el pasado con el propósito de afianzarlo dentro de la turbulencia del momento presente. Ortega constituye el último pensador que reclama el clasicismo -la raíz griega y romana- como el fundamento objetivo -no meramente arquetípico e ideal- de su pensamiento. El edificio conceptual orteguiano se erige firmemente sobre los fundamentos clásicos. La continuidad, más que la ruptura y la fragmentación, es el modelo temporal de Ortega. Ello lo separa esencialmente del concepto de la temporalidad en la vanguardia.

Para la vanguardia el pasado debe ser destruido y la obra debe encaminarse decididamente hacia una concepción del tiempo no pre-existente, todavía por realizar. Para Bretón, Buñuel o Miró, la tradición es un término nefando que hay que erradicar del arte. *L'Âge d'or* de Buñuel es un ejemplo. En esa película, los hitos de la tradición occidental, desde la religión a la música orquestal son puestos en tela de juicio y sometidos a un proceso de descalificación por la ironía y el sarcasmo. El caos, el desorden, la heterodoxia son la garantía de la vitalidad de la obra. Ortega es capaz de comprender e incluso valorar esa ruptura como principio estético pero le es más difícil aceptarlo como orientación intelectual general. Piensa que hay demasiado en juego en esa discontinuidad. Por ello, gran parte de su proceso intelectual está dirigido a la repotenciación del gran pasado clásico. Su visión está profundamente centrada en Europa, en una época en que el modelo europeo empieza a dejar de ser primordial y cede su predominio hacia otras formaciones culturales emergentes y finalmente predominantes como los Estados Unidos. Desde la perspectiva académica norteamericana actual, ese posicionamiento puede resultar en detrimento de su evaluación ya que Ortega podría confirmar algunos de los temores que produce el concepto de "eurocentrism" para la reconfiguración del canon estético y filosófico. No obstante, desde la situación del vigoroso movimiento de unificación europea actual, la versión integradora de la cultura europea ofrece posibilidades notables (Habermas, *Die Postnationale*, 84).

La técnica, la transformación de la configuración actual del presente por la máquina puede ser compatible en Ortega con el pasado cultural ancestral. La regresión al pasado es diferente en

Ortega al movimiento nostálgico que se desarrolla en la época finisecular con la última crisis de la modernidad. El milenarismo que Manuel Castells identifica como una de las consecuencias del descentramiento del yo en la era de la comunicación virtual ilimitada produce utopías que no se dirigen al futuro sino que revierten sobre un segmento privilegiado del pasado al que se le confieren los atributos que aparentemente el presente no puede ofrecer (Castells, 4). La sociedad de la nueva red comunicacional, carente de raíces y de modos asequibles de identificación para un yo confuso y perdido en una multiplicidad de conexiones y saberes dispares, crea segmentos privilegiados de significación que son impermeables a la banalización y la degradación.

Jameson ha expuesto con destreza esta característica de las utopías vacuas de la época global y virtual (57). No existe esa vacuidad en Ortega. La nostalgia es consciente de que es un estado provisional, que acabará disolviéndose abrumada por la invasión de la realidad objetiva. El modo etéreo de la nostalgia se sustituye en Ortega por el temor a la extinción de un marco cognitivo que él juzga como altamente valioso e irremplazable. Ortega no puede visualizar un futuro del que se hayan eliminado los referentes del repertorio cultural occidental. Su esfuerzo integrativo tiene como finalidad preservar la cultura humanística desde Homero y Platón a Leonardo, Velázquez y Goethe. En lugar de los modelos utópicos que se han generado de la euforia positivista decimonónica y las visiones apocalípticas del siglo XX, Ortega propone una versión integradora en la que la transfiguración de la técnica no se concibe como destrucción y extinción de lo existente sino como una reconfiguración más apropiada y eficaz de la civilización

moderna y occidental. Para Habermas el proyecto moderno no ha dejado nunca de existir y, en realidad, su enaltecimiento es ineludible para contrarrestar los efectos del irracionalismo que las diversas crisis de la modernidad producen. Con relación a ese proyecto Ortega se halla en las antípodas del escepticismo y nihilismo crítico del pensamiento posmoderno, desde Lyotard a de Man y Derrida.

II. La red comunicacional

La comprensión y plena asimilación de la técnica dentro del proyecto general de Ortega hacen que su discurso conecte con la orientación central de la condición epistémica contemporánea en la que la tecnología y sus ramificaciones son centrales y definitorias. A pesar de estas afinidades, hay una divergencia profunda en su pensamiento con relación a la condición actual que hacen que Ortega, dentro de su modernidad, aparezca a un observador actual como un pensador nítidamente ubicado en el pasado cronológica y epistemológicamente. Esta es su diferencia con relación, por ejemplo, a Nietzsche. Nietzsche está situado en el tiempo medio siglo antes que él y, no obstante, conecta de manera más directa con la orientación central de nuestra condición. Nietzsche desconfía del concepto de civilización y lo rechaza porque lo percibe como una imposición artificial y coartadora de la iniciativa del sujeto individual. Para Ortega ese hábitat intelectual es imperativo, un destino ineludible. Su pensamiento se instala dentro de ese locus privilegiado, trata de descifrarlo hermenéuticamente y de afirmarlo frente a lo que él percibe como los peligros de destrucción e involución.

Para Ortega, la estructura de esa civilización es la apropiada, no hay que someterla a grandes modificaciones sino que hay que preservarla expansionando, sin afectarlos esencialmente, los componentes pre-existentes. Preservar, afianzar, defender es la estrategia general frente a esa civilización primordial. La condición actual, que se puede referenciar emblemáticamente desde Lyotard y Jameson a Frank Gehry y Wim Wenders, no comparte ese imperativo orteguiano -como el de Spengler, Toynbee o Heidegger- de la necesidad de una cobertura civilizadora. Por el contrario, siguiendo la orientación de Nietzsche, propone la ruptura de los marcos cognitivos e intelectuales comprensivos. Frente a la estabilidad de la civilización emerge la movilidad de la red comunicacional en la que las divisiones y ordenaciones jerarquizadoras propias del marco civilizador no sólo han perdido su necesidad sino que se consideran como un obstáculo. La antinomia vuelve a penetrar el discurso de Ortega. Su asimilación de la técnica como un vehículo poderoso para realizar concretamente las ambiciones del proyecto moderno no se corresponde con una visión sugestiva de las relaciones humanas. La técnica le parece persuasiva en cuanto que es complementaria, un valioso instrumento práctico para una estructura sistemática de pensamiento. Nunca llega, no obstante, a conectar con el concepto de tecnología como un marco epistémico, una *Weltanschaaung* con la que aproximarse al mundo. Según ese concepto, la tecnología se reconfigura como una visión conceptual que caracteriza y define de manera central una situación epistémica. La tecnología como sustituto y no como auxiliar. Para Ortega esta redefinición de la técnica está necesariamente en conflicto con su visión de la civilización.

El paralelo con Bloch, Adorno y Horkheimer es sugestivo. Proceden de un medio ideológico distinto del de Ortega ya que están motivados por un impulso utópico de sustitución de las estructuras sociales y políticas prevalecientes (Bloch, 236). No obstante, el marco jerárquico civilizador sigue predominando en ellos. La técnica deriva en la masificación de la cultura, la banalización de los grandes referentes que fundamentan la continuidad de la civilización. El rechazo de Hollywood en Adorno es paralelo a la repulsión que produce en Ortega el mal gusto de una colectividad ciega y anónima. En ambos casos, el temor al caos produce una posición defensiva de las estructuras familiares de pensamiento.

A diferencia de otros pensadores españoles contemporáneos como Ganivet y Unamuno, Ortega ambiciona proyectar decididamente el país más allá de las fronteras nacionales. Frente a la autofijación de Ganivet y Unamuno, Ortega propone la apertura hacia el exterior. Su esfuerzo es encomiable en particular porque realiza específicamente el viejo programa del pensamiento liberal del país y lo realiza, además, no de un modo declamatorio y vacuo sino programático y gradual. En él se superan el resentimiento y la decepción propios de los marginados bajo la presión abrumadora del concepto prevaleciente de la nación (el ejemplo es Larra) y se propone, en su lugar, una genuina reinserción del país en una estructura superior. Ortega es un pensador internacionalista y, por esa razón, sintoniza con la episteme actual centrada en la extinción de las fronteras nacionales y el establecimiento de una estructura global y planetaria. En este aspecto, no obstante, son necesarias las matizaciones. En lugar del modelo de la intercomunicación

supranacional que ofrece potencialmente la globalización dentro del cual el estado ve sus atribuciones cuestionadas y disminuidas por agentes divergentes de la información como la Internet y los grandes *media*, Ortega concibe la internacionalización a partir del concepto de modelo civilizador. La civilización sería el contexto más amplio para la inserción significativa del sujeto. Por encima de la entidad política y administrativa de la nación y el estado -que Ortega no cuestiona-, la única entidad que Ortega visualiza de manera genuina es la de civilización. Civilización entendida como una noción abstracta y cultural, no política y económica en la que pueden participar todos los integrantes de esa civilización.

Como en otros conceptos de Ortega, el elementos ideológico queda ausente, no de manera deliberada sino soterrada e implícita. No es que Ortega intente ocultar o disimular su perspectiva ideológica que lo limita. Ocurre que, de acuerdo con el proceso de creación ideológico, hace de la perspectiva personal un marco hermenéutico de comprensión universal. Ortega reduce su análisis civilizador al modelo occidental y lo convierte en el paradigma de integración internacional en el que quiere incluir a la nación española. La civilización que Ortega propone como preferente tiene una larga trayectoria temporal y cultural pero no es obviamente la única. Ortega la propone como el punto de referencia esencial para el análisis cultural. El diálogo ocurre entre civilizaciones más que entre los sujetos que integran esa civilización. Ello implica una visión jerarquizante y reductiva de la civilización ya que solamente los que tienen un conocimiento de las premisas que constituyen y definen esa civilización -sus componentes, su historia- son realmente capaces de la

interrelación fecunda con los miembros de esa civilización y con los componentes de otras civilizaciones. Más que el análisis crítico de los excesos e insuficiencias de esa civilización Ortega aboga por su defensa para protegerse contra lo que él percibe como el caos de modelos divergentes que amenazarían las premisas de la civilización preferente.

Una figura intelectual emerge como sustentación de esta visión. El *homme savant*, poseedor de un conocimiento enciclopédico y comprensivo, que asume la misión de transmitir y descifrar las claves apropiadas de interpretación del mundo. Esa figura se demarca abiertamente de otra opción que se desarrolla paralelamente a la propuesta por Ortega. El intelectual crítico que desconfía de los marcos abstractos comprensivos y hace de su desenmascaramiento la finalidad central de su acción. Ortega, Toynbee y Heidegger frente a Benjamin, Malraux y Sartre. El período de 1920-40 señala la agudización de esa dicotomía aparentemente irreconciliable que mantiene su irresolución hasta la aparición del modelo globalizador.

Por una parte, la comunicación entendida como una transmisión neutra y unilateral de un poseedor privilegiado de saber a una comunidad receptora. Esta opción requiere la aceptación aquiescente del receptor de la comunicación que se convierte, con ese acto de aceptación, en el partícipe en un proceso de afirmación de una civilización. De ese modo, el intelectual es un vidente que articula para los demás de manera coherente y satisfactoria un ámbito intelectual común por encima de las diferencias sociales e ideológicas.

En la versión opuesta, la comunicación entendida como una exposición de los

presupuestos falsificadores del ámbito civilizador común. En ambas versiones, la desconfianza motiva el proceso intelectual. En el primer caso, se produce la sospecha de lo que es exterior al marco cognitivo preferente. En Ortega, las fuerzas externas son las susceptibles de perturbar el orden secular. En la segunda opción, la sospecha se dirige a los propios componentes internos del sistema civilizador para descalificarlos o destruirlos y sustituirlos por otros. En este caso, la figura intelectual no propone una visión comprensiva coherente y persuasiva sino que se visualiza a sí misma como un agente desconstructor del sistema existente y a lo más sugiere una contrapropuesta extratemporal y suprarreal, afín a la utopía.

Ambas versiones tienen, no obstante, modos de confluencia. En los dos casos, la figura intelectual actúa como un mediador entre el archivo cultural pre-existente y una comunidad lingüística y cultural. La comunicación es unidimensional, para corroborar un status quo o para deconstruirlo. En todos estos casos, la cultura de la letra escrita todavía forma parte preferente del modelo intelectual, aunque, en algunas ocasiones (Benjamin, Malraux), la cultura visual ocupa ya un espacio significativo como apoyo de los modelos críticos.

La comunicación virtual y global supone una ruptura de esa dicotomía que ha caracterizado el desarrollo intelectual de la segunda mitad del siglo fijándolo en modelos antagonísticos. Ortega forma parte de esa contraposición y, por ello, ha sufrido juicios desfavorables de quienes no comparten su concepto sublimante y acrítico. Para él, la violencia simbólica que, como señala Bordieu, es la naturaleza constitutiva de los sistemas hermenéuticos,

no existe o es a lo más una posibilidad marginal (Bourdieu, 57). Al mismo tiempo, los modelos críticos absolutos tienden a autonegarse a sí mismos al cerrarse por completo a opciones afirmadoras e integrativas que no deriven hacia la utopía.

La ruptura de demarcaciones tradicionales que trae consigo la globalización ofrece un replanteamiento de la dicotomía en la que el discurso intelectual ha quedado congelado durante largo tiempo. La relación antinómica entre cultura escrita y cultura visual y entre el análisis sintético y el desintegrador ha entrado en una fase de replanteamiento no tanto desde dentro de sus propias premisas internas sino a partir de la nueva situación epistémica general. La tecnología es un factor determinante en el nuevo replanteamiento. El *impasse* de la antinomia ha sido roto por la emergencia de los nuevos modos de la comunicación y la progresiva reconfiguración de las relaciones nacionales. Los presupuestos del debate y las diferentes metodologías para aproximarse a él han dejado de tener el sentido que tenían. Lo que la nueva tecnología de la comunicación hace es circundar la confrontación irresoluble del pasado entre categorías aparentemente irreconciliables y proponer un punto de partida nuevo.

Voy a emplear un referente visual más que escrito para explorar esta nueva opción. Ese referente es el cine y el caso ilustrativo concreto es Almodóvar. El medio del cine es inclusivo y descarta las diferencias y divisiones jerárquicas que han ido adscritas a la cultura escrita. El cine es en principio el arte de todo el mundo. El cine ha empleado, además, con entusiasmo la tecnología para renovarse y replantear sus propios presupuestos. Almodóvar, que procede de la

cultura visual y auditiva y no de la académica y literaria, ha circunscrito las premisas del debate y las ha transportado a un plano diferente. Almodóvar incorpora en su discurso fílmico diversas formas culturales y hace uso de las referencias procedentes tanto de la cultura popular como de la cultura elevada (Buñuel, por ejemplo) sin prejuicios valorativos en torno a ellas. Además, su cine ubicado físicamente en el medio español, y más específicamente el de Madrid, se extiende a la condición urbana contemporánea y va más allá del medio nacional español. Esa es la razón de su éxito internacional. La integración plena de los medios tecnológicos, acompañada de la ruptura de las fronteras jerárquicas y nacionales, produce un modo de comunicación multilateral y diverso que trasciende las divisiones pasadas, convertidas en estériles por el dinamismo cultural e histórico. El temor al exceso tecnológico de Ortega y Bourdieu (originado por causas divergentes) se desvirtúa cuando se asume crítica y no defensivamente la nueva realidad que, por otra parte, es incontrovertible.

No hay tal vez cuestión más apremiante para el discurso humanista actual que la pervivencia del habla de los clásicos, su ininterrumpido diálogo con nosotros. Ortega puede seguir dialogando con la actualidad cuando se agrega a su preocupación por la preservación de la continuidad cultural e histórica -el albergue de una civilización milenaria- los nuevos modos de la tecnología y la cultura diferenciada y multipolar cuyo poder él revela entre el entusiasmo y la duda.

Obras citadas

Adorno, Theodor y Mark Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Continuum, 1996.

Bloch, Ernst. *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford UP, 2000.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard UP, 1999.

Burrow, J.W. *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*. New Haven: Yale UP, 2000.

Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.

Habermas, Jürgen. *Die Postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

_____. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT, 1992.

Heidegger, Martin. "The Origin of the Work of Art," en *Basic Writings*, Nueva York: Harper and Row, 1977.

Jameson, Fredric. "Notes on Globalization as a Philosophical Issue," en *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke UP, 1998.

Navajas, Gonzalo. *Del 98 a Cela. Los clásicos modernos y la nueva crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. (De próxima aparición)

Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente, 1997.