

Dos aproximaciones al progreso en la técnica: Heidegger y Ortega

Rubén Benítez*

Progreso en la técnica: dos enfoques para un problema actual

Tradicionalmente, el progreso se concibe como un ir hacia adelante, avanzar y, por extensión, perfeccionarse, mejorar. Sin embargo, la noción de «progreso» no tuvo entidad filosófica hasta la época de la Ilustración. Es en esta época cuando se desarrolla y extiende la teoría del progreso, según la cual, este se sustenta en tres pilares básicos: la racionalidad natural del ser humano, su perfectibilidad infinita y el avance progresivo de los conocimientos. La historia se concibe como el avance de las luces y la razón frente a la oscuridad y la irracionalidad. Así pues, la noción de «progreso» está íntimamente ligada al optimismo innato de la modernidad.

La mayor parte del pensamiento decimonónico comparte esta fe en el avance de la racionalidad y en el progreso de la humanidad. Pocos son los autores que se atreven a desmitificar la teoría del progreso. Nietzsche fue uno de ellos. Su crítica a las aspiraciones del conocimiento científico, en particular, y al modelo de racionalidad occidental, en general, fue una de las primeras piedras arrojadas contra la sacralización moderna

* Profesor de EEMM. Este trabajo fue presentado en una mesa redonda titulada «El progreso, ¿una nueva religión?», organizada por el Aula Manuel Alemán en el Ciclo Conversaciones de Filosofía el 23 de abril de 2009.

del progreso. Los hechos históricos acaecidos durante el siglo XX —la creciente sociedad de masas, dos guerras mundiales, la depresión económica, el desarrollo del nazismo, el genocidio, el gulag comunista y, posteriormente, la guerra fría y la amenaza constante de holocausto y destrucción mutua asegurada— terminaron por destrozarse aquella ingenua creencia de que la razón se realizaba en la historia.

Resulta, además, que esta idea de progreso siempre estuvo directamente relacionada al desarrollo de la técnica. La técnica nos permitiría construir un horizonte cada vez más humano, contribuyendo a doblar con sus avances las fuerzas de la naturaleza que se nos rebelasen. Por eso, técnica y progreso iban de la mano hacia una misma finalidad: la creación de un mundo mejor.

En el siglo XX, la relación entre progreso y técnica se convirtió en uno de los núcleos fundamentales del panorama filosófico. Varias fueron las voces que se alzaron, bien para cuestionar duramente este maridaje entre progreso y técnica —Heidegger—, bien para matizarlo —Ortega y Gasset—, insistiendo en su carácter histórico y, por lo tanto, cambiante y contextual. Este trabajo se propone repasar las aportaciones de estos dos autores sobre dicha relación en su aspecto problemático. A lo largo de él se analizarán cuestiones relativas a la definición de la propia técnica, la interpretación de la naturaleza humana a través de la nueva luz que arroja la técnica, así como el papel que cumple la técnica en la creación del universo humano.

1. Rectificación de la naturaleza versus desocultamiento del ser

En una primera aproximación al fenómeno de la técnica, Ortega y Gasset asume provisionalmente la definición de la técnica como una mera satisfacción de necesidades que proceden de la circunstancia inmediata. La técnica no sería más que la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista a la satisfacción de sus necesidades. Esta definición, que pasa por

ser la más habitual, según Ortega, no es del todo desafortunada, pero sí insuficiente, pues vale también para el repertorio biológico de actos animales. En efecto, el animal también transforma la naturaleza en aras de la satisfacción de una necesidad previa. Por lo tanto, esta definición no pone al descubierto todavía la singularidad de lo humano frente al animal —cuestión abordada más extensamente en el siguiente apartado—. Para llegar a esta singularidad hemos de dar un paso más allá de la mera satisfacción de necesidades que tendría cualquier animal, y situarnos en lo más propio del ser humano. Lo realmente propio y exclusivo del hombre es que «reforma en sentido tal que las necesidades queden a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción»¹. Esta nueva definición de la técnica sí plantea una diferencia esencial entre el ser constitutivo del hombre y del animal, pues el animal se mueve siempre en el círculo cerrado de la satisfacción de necesidades biológicas, mientras que el hombre empieza realmente a ser tal cuando es capaz de salir de ese círculo, cuando la satisfacción de necesidades ya no supone una ocupación habitual en él.

Por eso, según Ortega, sería más acertado definir la técnica como el «esfuerzo por ahorrar esfuerzo». Esta definición corrige las dos anteriores y subraya el hecho de que «la técnica es un esfuerzo mucho menor con el que evitamos un esfuerzo mucho mayor» (MT, p. 42). ¿Qué esfuerzo pretende evitar el ser humano con la técnica? El que le impone la naturaleza o circunstancia para satisfacer sus necesidades biológicas. Por eso, el ser humano crea, produce una «sobrenaturaleza». En ella se siente cómodo porque no tiene que gastar todas las energías en su supervivencia, como el caso del animal. La técnica pretende disminuir —y, si es posible, eliminar— el esfuerzo impuesto por la circunstancia. Y para ello, la obliga a adoptar nuevas formas que favorezcan al hombre, que se plieguen a sus intereses.

¹ Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 2002, p. 28 (en adelante, MT).

En cambio, Heidegger rechaza esta definición antropológico-instrumentalista de la técnica, no por incorrecta, sino porque no consigue llegar a la esencia de la técnica –no se acerca suficientemente a la verdad–. La perspectiva con la que Heidegger analiza el fenómeno de la técnica no es antropológico, sino ontológico-histórica. Circunscribir el fenómeno de la técnica a un problema antropológico implicaría desviar la reflexión de la órbita del Ser; principal hilo conductor de la filosofía heideggeriana.

Para Heidegger, la esencia de la técnica es una forma de verdad, una forma de patentización, un modo de «des-ocultamiento» del Ser. Para mostrar esta afirmación, Heidegger ofrece un análisis etimológico del concepto «*teckne*» –técnica– y sus relaciones en la filosofía griega con los conceptos «*poiesis*» –producción– y «*aletheia*» –verdad–. Que la técnica es una forma de producción no ofrece ningún tipo de duda: la «*poiesis*» es el ámbito de producción que tiene como resultado un ente que se añade al mundo. «*Poiesis*» designa, por tanto, el acto de la creación por *antonomasia* y puede definirse de diferentes maneras: extraer algo trayéndolo desde lo oculto a lo no-oculto, dejar venir a la presencia, dejar llegar lo «todavía-no-presente» a la presencia o simplemente, «traer-ahí-delante», «sacar-afuera», «ex-traer». De ahí, que Heidegger concluye que todo producir, incluido el modo de producir técnico, es un modo de desocultamiento, una manera de revelárenos el ente y, por ende, una manera también de revelárenos el Ser. En definitiva, una forma de verdad.

Por todas estas razones la esencia de la técnica es *metafísica*: una función reveladora del Ser o modo peculiar de descubrir. Y la técnica es *metafísica* en un doble sentido: por un lado, ya hemos visto que en cuanto modo peculiar de descubrir, la técnica es siempre un mostrar el ente de esta o aquella manera; pero por otro lado, en su actual dominio configura la imagen del mundo y se establece como una condición trascendental –como un «a priori» no antropológico, sino on-

tológico—: aporta la condición misma de lo que es porque establece el modo como las cosas aparecen.

La definición de la técnica en el *segundo Heidegger* está directamente relacionada con sus nuevas tesis sobre el Ser tras el «giro»². Una de esas tesis fundamentales es que el Ser «se da» epocalmente y se retira epocalmente. La ocultación-desocultación es definida como característica del Ser; y no como algo que tenga que ver con la acción del hombre. El *segundo Heidegger* relega un papel secundario al ser humano en este «darse» del Ser: el papel de co-responder al destino del Ser—aspecto analizado en el siguiente apartado—. De ahí que exista una estrecha relación entre técnica, como modo de desocultamiento y destino del Ser. Y por eso también, la técnica es una forma de metafísica, y no algo que tenga que ver con la mera racionalidad instrumental.

2. Lo humano interpretado: de «centauro ontológico» a «pastor del ser»

Ortega reflexiona sobre las características del ser humano a partir de su instalación en el mundo o circunstancia. La forma de estar el ser humano en el mundo consiste en una *instalación imperfecta*, aprovechando las facilidades y combatiendo enérgicamente las dificultades que el medio le ofrece.

- 2 La obra de Heidegger se suele dividir en dos etapas, diferentes tanto en el tema abordado en ellas cuanto en la forma de abordar dicho tema. Así, se suele hablar de un *primer Heidegger*, metódico y sistemático, vinculado a la que se considera en la actualidad una de las obras de mayor envergadura filosófica del siglo pasado: *Ser y tiempo* (1927). La etapa correspondiente al *segundo Heidegger* se consolida después de la publicación de la *Carta sobre el humanismo* (1947); etapa caracterizada por ser menos metódica y dispersa que la anterior; y por no tener una obra de referencia directa como *Ser y tiempo*. Se trataba de una *Kehre* —el «giro» o la «vuelta»— del pensamiento heideggeriano que, en buena medida, constituía un desplazamiento de los presupuestos anteriores.

Esta *instalación imperfecta* del ser humano en el medio no se conforma, como en el caso de los animales, con «estar» en la naturaleza. La vida del animal, como hemos dicho, se circunscribe al ámbito biológico y por eso no va más allá de la mera supervivencia. Su relación con la circunstancia no es problemática, sino que aquel se pliega completamente a esta. Podríamos decir que su vida coincide plenamente con la circunstancia objetiva. Por eso, es un ser a-técnico: cuando no puede satisfacer una necesidad de manera natural, no inventa ni crea nada nuevo para sobrepasar esta dificultad que la circunstancia le impone. En cambio, el ser humano no se conforma con «estar» en la naturaleza, sino que busca su «bien-estar». Este concepto de «bienestar» se inserta en un programa vital que implica la adaptación de la circunstancia a la voluntad del sujeto. La vida humana se reviste de un carácter deportivo, casi heroico, por lo que tiene de esfuerzo y auto-superación. Las diferencias entre la vida animal y la vida humana a las que nos han conducido el análisis de la instalación imperfecta del hombre en el mundo, comienza a dar sus frutos. Para empezar, la definición del hombre como «centauro ontológico»: el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, es a un tiempo natural y extranatural.

¿Qué papel tiene la técnica en este análisis antropológico? La técnica es el medio para la realización o materialización de ese «proyecto». Ya hemos visto que el ser humano tiene que construirse como tal y tiene que construir su mundo humano; mejor dicho, tiene que construirse al mismo tiempo que construye su mundo humano. Por eso, para Ortega, el ser humano empieza cuando empieza la técnica. Al diferenciarse del mundo ya es técnico, y con los actos técnicos incrementa esta diferencia, dedicándose a crear el propio mundo humano.

Conviene resaltar que tanto la «circunstancia», como las «necesidades» y el «bienestar», no son realidades absolutas ni independientes del sujeto, sino que se definen en virtud del «proyecto» –verdadero principio rector de la vida humana–.

Por eso, cada «proyecto» humano, sea individual o colectivo, concreta las otras categorías. Este hecho implica que la propia «realidad» se muestra de una u otra manera dependiendo del «proyecto». Se podría casi decir que el hombre es *creador del ser*, en tanto que la realidad adopta un determinado perfil de acuerdo con el «proyecto» de cada uno, por tanto, en lo que es respecto a nuestra pretensión.

Este punto plantea una diferencia radical con el planteamiento del *segundo Heidegger* pues el análisis orteguiano se encontraría anclado en los prejuicios antropocéntricos de lo que el filósofo alemán entiende por «humanismo» moderno. Para definir al ser humano a la luz de la técnica en Heidegger, tenemos que remontarnos a los planteamientos iniciales de *Ser y tiempo* y centrarnos en el cambio de concepción del ser humano a partir del «giro». *Ser y tiempo* pretendía llevar a cabo un análisis existencial del «ser-ahí»³ como punto de partida a la pregunta por el Ser, la gran pregunta olvidada —o, en el mejor de los casos, mal planteada— de la filosofía. La propuesta del *primer Heidegger*, como ya hemos visto, era la siguiente: para pensar el Ser primero tenemos que preguntar por el ser del ente que se pregunta por el Ser. *Ser y tiempo* debe buena parte de su fama gracias a la novedad, originalidad y la radicalidad con la que se plantea este análisis. El libro de Heidegger contiene un armazón terminológico («ser-ahí», «ser-en-el-mundo», la «caída», la «cura», «autenticidad» / «in-

-
- 3 Es la manera de Heidegger de definir al ser humano y uno de los más célebres conceptos de su filosofía. Designa el existente que somos cada uno de nosotros, es decir, sólo al ser humano, pero a cada ser humano concreto. Además, la estructura básica del «ser-ahí» es el «ser-en-el-mundo», esto es, el ser humano es un ente cuya existencia consiste en un moverse y deambular por el mundo, que en este existir ocupándose con el mundo le va su propia esencia. Los guiones que unen las palabras muestran la estrecha e indisoluble relación estructural «existencial» entre «ser» y «aquí», y entre «ser» y «mundo», respectivamente.

autenticidad», el «uno», etc.) para analizar lo esencial de la vida del ser humano, su estructura existencial. El «giro», al recalcar la prioridad del Ser frente al hombre, supone una revisión —cuando no una rectificación— de este vocabulario. Esta revisión de los planteamientos originales de *Ser y tiempo* se pueden resumir en los siguientes puntos.

En primer lugar, aunque lo fundamental sigue siendo la pregunta por el Ser, ya no hay que realizar esta pregunta partiendo del análisis existencial del hombre. Desde el propio Ser hay que interpretar el papel del hombre, y no al revés. Esta nueva perspectiva acentúa la importancia del Ser, y no la del hombre —de la que se deriva la interpretación antropológico-instrumentalista de la técnica— como lo «originario» —en su doble sentido, lo principal y lo primigenio—. Por eso, ni la historia ni nuestro estado actual son una consecuencia humana —algo que se circunscriba a lo humano—, sino un «envío» del Ser.

En segundo lugar, pensar lo originario exige una determinada conducta del hombre: debe «co-responder» al Ser en ese envío, «traer a la luz» el Ser. De ahí, la famosa expresión de Heidegger en esta segunda etapa para referirse al hombre como el «pastor del Ser». Sólo es esta «co-relación», que Heidegger denomina *Ereignis*⁴, el hombre es hombre y el Ser es. Esta doble o mutua relación se concreta en que el hombre debe permanecer a la espera del «envío» del Ser para señalarlo como tal envío. De ahí, que Heidegger defina al hombre como «ex-istencia», pues debe «salir» de sí mismo hacia la

4 A menudo los términos heideggerianos se dejan sin traducir, en parte para acentuar el uso específico que Heidegger proporciona a su terminología, y en ocasiones debido a la dificultad de traducir del alemán los numerosos neologismos que emplea en sus obras. Es importante caracterizar el planteamiento heideggeriano a partir de las expresiones que utiliza: indican un esfuerzo por «someter» el lenguaje al pensamiento. Esta peculiaridad dificulta en enorme medida el acceso a un pensamiento al que se ha acusado de hermético e incomprensible.

verdad del Ser —su desocultamiento—. Incluso, la definición de la libertad humana, que tradicionalmente ha sido considerada desde la perspectiva de nuestra peculiaridad antropológica⁵, es reinterpretada desde la ontología heideggeriana como un compromiso con el desvelamiento del ente: un «dejar ser» al ente en cuanto tal. Ahora bien, según Heidegger, estamos equivocados si pensamos que el ser humano decide sobre este compromiso. En la dialéctica ocultación-desocultación el hombre sólo ocupa un papel secundario: es el Ser el que decide «darse» o «enviarse» de una determinada manera a través de la técnica. El hombre es esencialmente hombre cuando el Ser le dirige la palabra y aquel le escucha. Sólo en la interpelación del Ser habita la esencia del hombre.

La ruptura con el planteamiento de *Ser y tiempo* es bastante significativa. La capacidad del sujeto de «empuñar» la vida —la vida de cada cual como proyecto para salirse del «uno» hacia la propia identidad y consumir su «autenticidad»—, sufre una transformación tanto en su finalidad como en su estructura. El *segundo Heidegger* trata de evitar la carga de acción dominante del hombre sobre el Ser. Ahora se trata de esperar y consumir el propio destino en la *Ereignis*, a la espera de un nuevo destino del Ser.

3. El papel de la técnica en el universo humano

En la obra de Ortega, la definición de la técnica como reforma de la naturaleza, en relación con la idea de vida como «proyecto», tiene una serie de características que deben considerarse. En primer lugar, la técnica es un fenómeno anti-natural, un movimiento en dirección inversa a los movimientos biológicos. La técnica consigue que haya algo cuando la natu-

5 La interpretación tradicional de la libertad es defendida en la obra de Kant, al definirla como el ámbito opuesto al determinismo natural, sometido a la inexorabilidad de la relación causa-efecto.

raleza por sí misma no lo proporciona. Por eso, los actos técnicos, a pesar de ser actos que tienen su origen en lo natural, constituyen una reacción más allá de la naturaleza y, *stricto sensu*, frente a ella. Como hemos visto anteriormente, este hecho sólo se explica porque están realizados por un ente cuyo ser se encuentra escindido entre un ámbito natural y un ámbito «sobrenatural», que se impone entre el natural y el ser humano —de ahí la consideración del ser humano como un «centauro ontológico»—. Si lo «necesario» es lo que pertenece al ámbito natural y lo «superfluo» es lo que pertenece al ámbito «sobrenatural», entonces la técnica es la «producción de lo superfluo», pues lo «necesario» para el hombre es, aunque parezca una contradicción, justamente lo «superfluo».

En segundo lugar, la técnica es un fenómeno relativo que cambia según el contexto histórico. A cada proyecto y cada época corresponde un tipo de técnica determinado y dicho proyecto define el sentido y valor de todo acto técnico. Por eso, el cambio y la especificidad de la técnica moderna debe comprenderse como un avatar histórico en función de una determinada problemática vital. Para Ortega, carece de sentido concebir la técnica como una realidad independiente, cuando es producto de una determinada concepción del buen vivir y está arraigada en una época y un hombre concreto.

En tercer lugar, la técnica está relacionada con la seguridad vital del ser humano. Hay que tener en cuenta que el ser humano se encuentra inmerso en la inseguridad de un mundo inhóspito al que no pertenece del todo, y su reacción para compensar esa precariedad existencial consiste en la fabricación de su propio mundo. El hombre sólo se siente seguro en su mundo, que no es mundo natural, sino la «sobrenaturaleza» que ha creado para desarrollar su «proyecto» vital. Dicho en otras palabras, el hombre parte de la naturaleza para transformarla, injertando su propio mundo en ella. La técnica es el medio para incluir el ser «extramundano» del hombre en medio de la circunstancia, creando su propio mundo.

En virtud del carácter variable de la técnica, a su vez basado en el carácter variable de la vida humana, Ortega distingue en su obra tres etapas o estadios evolutivos de la técnica, a saber: la «técnica del azar», la «técnica del artesano» y la «técnica del técnico». Aunque el análisis de las características de estos tres estadios excede con creces los límites de este trabajo, conviene señalar que el hilo conductor de estos estadios de la técnica es un progresivo autoconocimiento del ser humano como un ser técnico. En el estadio de la «técnica del azar» —que abarca la época primitiva— el ser humano aún se ve a sí mismo como naturaleza y comprende su forma de vida como algo natural, desconoce el poder transformador de la técnica y, cuando esta aparece, lo hace como una dimensión mágica e incontrolable, no como aspecto esencial de su vida. En la «técnica del artesano» —que abarca el período de la Grecia antigua, Roma y la Edad Media— el enorme crecimiento de los actos técnicos obliga a una cierta especialización. Por este motivo surge la figura del artesano como aquel individuo que posee un repertorio de actos peculiares que no son propiedad de toda la comunidad. Lo importante de este estadio es que únicamente se concibe al hombre-técnico —el artesano—, pero no a la técnica como una función genérica e ilimitada del ser humano. Por último, en la «técnica del técnico» —que comprende la época actual— el ser humano toma conciencia de su vida como algo ajeno a la naturaleza, esto es, comprende que hay ciertos procedimientos técnicos que no son naturales, ni inmutables a través de los tiempos, sino que constituye un repertorio de posibilidades para enfrentarse con sus problemas.

Nos interesa destacar que en este análisis orteguiano sobre los estadios de la técnica nos encontramos una concepción de la evolución de la técnica como un progresivo desvelamiento de su esencia. Sin embargo, sería un error pensar que esta teoría es un presupuesto «interno» a la propia evolución de la técnica —recuérdese que para Ortega, igual que para Heidegger, la esencia de la técnica no es nada técnico—. La te-

oría de los estadios de la técnica nos muestra la vida como realidad radical —punto de partida de la filosofía orteguiana—, capacitándonos para comprender la vida como la construcción de un proyecto. Dentro de este marco teórico, la técnica no sería más que la respuesta a ese proyecto que la determina y le otorga su sentido más propio. En última instancia, la teoría esclarece la realidad extra-natural del hombre, esto es, nos muestra la esencia del ser humano como animal técnico.

Las discrepancias entre este análisis de la repercusión de la técnica en el universo humano y el planteamiento heideggeriano son muy significativas. Para Heidegger, el «darse» del Ser en la técnica moderna tiene unas peculiaridades que sólo acontecen en esta época y que lo hacen diferente de otras épocas. Así Heidegger distingue en la técnica moderna un modo especial de desvelamiento, que no se producía en la técnica antigua. A ese modo de desvelamiento de la técnica moderna lo denomina *Ge-stell* («im-posición»). La «im-posición» es, pues, la esencia de la técnica moderna en tanto que modo específico de hacer surgir lo real efectivo de lo oculto. La «im-posición» es concebida por Heidegger en términos de una «provocación», mediante la cual se obliga a la naturaleza a liberar energías que pueden ser extraídas y acumuladas. La técnica moderna interpela a la naturaleza provocándola, forzándola a transformarse. ¿Cuáles son las principales consecuencias de la «im-posición»? Podemos distinguir dos tipos de consecuencias: las que afectan al objeto, por un lado, y las que afectan al sujeto, por otro.

A la luz de la «im-posición» el objeto pasa a ser considerado como *Bestand* (que se traduce como «existencias», «fondo disponible» o «reservas», en el sentido del *stock* de un almacén). Las «existencias» son, por tanto, lo demandado por el ser humano: aquello que se almacena y permanece a disposición de los clientes que lo solicitan. Lo desoculto en el mundo moderno de la técnica se transforma en fondo almacenado que espera a ser solicitado para su uso. En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger critica la metafísica mo-

derna por presentar las cosas como objetos frente a un sujeto que constituye su fundamento⁶. Ahora, esta reducción del objeto a «existencias» supone, en cierto sentido, ir más allá de la modernidad —¿etapa post-metafísica?—, puesto que el modo de desocultamiento propio de la «im-posición» conduce a materiales que no son ni siquiera objetos.

En la metafísica moderna el objeto es lo «puesto ante mí», mi representación, pero conserva aún un rastro de consistencia propia, nunca es lo enteramente disponible y manipulable. En el desocultar técnico, en cambio, las «existencias» equivalen a energías almacenadas que permanecen a disposición del sujeto. No se obtienen para que *existan*, sino para que sirvan para obtener otra cosa. Las «existencias» no tienen valor por sí mismas, sino sólo en cuanto encargables y disponibles para mi voluntad de dominio.

En su análisis, Heidegger da un paso más allá y señala las consecuencias de la «im-posición», para el objeto, el sujeto y, además, también para el Ser mismo. La «im-posición» afecta esencialmente a nuestra relación con el Ser. Como en toda forma de metafísica, en la técnica impera la actitud de insistencia en lo descubierto —que en este caso no son más que las «existencias»— y nosotros mismos nos descubrimos como sujetos de ese producir. Esto implica, según Heidegger, el olvido del fondo de ocultamiento del que todo desocultar proviene.

Sin embargo, el verdadero peligro, según Heidegger, es que esta estructura metafísica domina de tal forma lo «real» que

6 Heidegger señala que la metafísica moderna se desarrolla a partir de dos procesos complementarios: por un lado, el que «hace que el mundo se convierta en imagen», y por otro lado, el que convierte al hombre en *subjectum* (sujeto-fundamento de esta imagen). Que el mundo se haya convertido en «imagen» significa que el ente pasa a ser el objeto de la representación del sujeto cognoscente. Que el ser humano pasa a ser *subjectum* quiere decir que se convierte en un ente *diferente* del resto de los entes: es el *fundamento* del resto de los entes. Cf., Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1997.

obstruye la posibilidad de otra relación con el Ser que no sea la técnica. El peligro, por tanto, es permanecer en esta forma de desvelamiento como si fuera definitiva –la única posible–, como si no hubiera otra posibilidad de relacionarnos con el Ser. El ámbito de la *aletheia* como desocultamiento, de la verdad, ha sido absorbido por la técnica moderna de tal forma que no deja resquicio alguno para lo que no sea su explotación y dominio. Y sin embargo, lo ha hecho de tal forma que no se ha manifestado como un peligro evidente, pues este peligro queda neutralizado ante el éxito del dominio que el hombre aparentemente posee sobre los entes.

La técnica moderna es definida como «imposición», como el acto de violentar a la naturaleza para «ex-traer» de ella energías almacenables y reutilizables por el hombre. Pero la técnica no siempre ha desempeñado esta función según Heidegger. La técnica antigua –su datación nunca es especificada por Heidegger– era esencialmente diferente a la moderna. Aquélla no tomaba a la naturaleza como fuente de energía, sino que se plegaba humildemente a sus condiciones. Así, podemos distinguir dos modelos diferentes de técnica: la *poiesis* –la técnica antigua– y la *Ge-stell* –la técnica moderna–. La *Ge-stell* tiene como principales características la «seguridad» y el «manejo». El «manejo» equivale aquí al «dominio» que ejerce el ser humano sobre lo descubierto. Lo así descubierto no tiene más valor que el que le da el sujeto en relación con sus necesidades. Y la «seguridad» evidencia el «control dirigido» sobre todo el proceso que ejerce el ser humano. Ambas características han sido potenciadas por la exactitud calculadora de la ciencia moderna. A pesar de su valoración negativa sobre la técnica moderna, Heidegger cree que no debe interpretarse como un «ciego destino» o una fatalidad, sino como un envío más del Ser. La mejor forma de superar esta época es estar atentos a una nueva llamada del Ser; y así poder co-responderle en un nuevo envío.

En *Serenidad* Heidegger ofrece algunas pistas más acerca de cómo tener una relación más «serena» con la técnica. La

«serenidad» consiste en la aceptación del mundo técnico, pero eliminando la esclavitud que conlleva para el ser humano. Heidegger la describe como la actitud que dice simultáneamente sí y no al mundo de la técnica. Las características más importantes de la «serenidad» son las siguientes. En primer lugar, la «serenidad» es una forma de relacionarse con las cosas que en lugar de pretender manipularlas como mero material y transformarlas, las deja en su ser. La «serenidad» respeta el halo de misterio de las cosas, sólo abordable a través del arte. En segundo lugar, la «serenidad» se opone al «pensamiento calculador» y, por tanto, a la ciencia moderna que pretende hacer completamente visibles (y dominables) a las cosas.

El «pensamiento calculador» equivale a una «racionalidad instrumental» y se caracteriza por dominar la relación del hombre con la tierra y por ser la expresión más perfecta de la actitud científico-técnica de la modernidad. Es un pensamiento siempre ansioso por lograr y realizar; esto es, se basa en el hallazgo de posibilidades continuamente nuevas. Por eso está directamente relacionado con la explotación económica. La técnica no sería más que la aplicación práctica de este tipo de pensamiento. Frente a este tipo de pensamiento, dominador y reduccionista, Heidegger defiende el «pensamiento meditante», que se define como el reflexionar sosegado que desconoce la prisa e incluso el interés por conseguir un objetivo. Éste es el pensamiento más deficitario en nuestra época, y por tanto, el que debemos fomentar. La «cosa» —Heidegger prefiere este concepto antes que el de «objeto» para eliminar sus connotaciones metafísicas— es lo que concierne al hombre, es lo que se dirige y ofrece al hombre de una manera preconceptual, más efectiva que racional, más pragmática que teórica. El tipo de pensamiento que puede acercarse al ente en cuanto ente no es el «pensamiento calculador», sino el que «medita».

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo nos proponíamos repasar las aportaciones de Ortega y Gasset y Heidegger sobre la relación entre ser humano y técnica en su aspecto problemático. Tras el análisis de los textos de ambos autores en torno a la cuestión de la técnica, podemos concluir que existen indicios suficientes para hablar del progreso en la técnica en el caso del primero, pero no así en el segundo.

Las ideas de Ortega al respecto se pueden resumir en dos afirmaciones suyas comentadas anteriormente, a saber: el ser humano es esencialmente un ser técnico y esa condición técnica le viene dada por su instalación imperfecta al medio. La primera de esas afirmaciones implica que el ser humano tiene que *construirse* como tal y tiene que construir *su* mundo humano. Por tanto, no es posible hablar de lo humano al margen de la técnica. Lo humano empieza cuando empieza la técnica. Al diferenciarse del mundo ya es un ser técnico, y con los actos técnicos incrementa esta diferencia, dedicándose a crear su propio mundo, que no es la naturaleza originaria. Como señala el propio título de un artículo que Ortega dedicó a diferenciar su postura de la de Heidegger, no existe «El mito del hombre allende la técnica»⁷. La condición esencialmente técnica del ser humano le viene dada por su instalación imperfecta en el medio que le rodea, distinta a la del resto de los seres, calificada por Ortega como un «extrañamiento»: «(...) Ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar el hombre precisamente frente a ella, sólo puede producirse mediante un extrañamiento» (MT, p. 103).

Es ese «extrañamiento» antropológico, constitutivo de la esencia humana, el origen de los actos técnicos. Lo que llega

7 Cf., Ortega y Gasset, J., «El mito del hombre allende la técnica», en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, op. cit., pp. 99-108.

a ser el mundo para el ser humano, lo es únicamente en virtud de esa precariedad existencial con la que accede a él. Además, la teoría de los estadios de la técnica en la obra de Ortega participa de la idea ilustrada de progreso. Podemos concluir con Ortega que la humanidad ha progresado a medida que ha clarificado, dominado y aumentado su conocimiento sobre la técnica en tanto que aspecto constitutivo de su ser.

En la obra de Heidegger, en cambio, nos encontramos un punto de partida y conclusiones opuestas. Para empezar, como ya hemos dicho anteriormente, para Heidegger la obra de Ortega se encontraría anclada en los presupuestos del «humanismo» moderno, cuya característica principal consiste en emplazar al ser humano como fundamento de la realidad y de sí mismo en medio de esa realidad. Desde la óptica de Heidegger, el análisis de Ortega contribuiría a fomentar aún más esta idea del ser humano como centro de todo, creador de sentido, relegando a un segundo plano la gran cuestión olvidada de la filosofía: el Ser. Buena parte de los esfuerzos del *segundo Heidegger* se dirigen a neutralizar, cuando no a eliminar, la voluntad dominadora del ser humano⁸. Se ha criticado esta actitud de Heidegger como una manera de fomentar la

- 8 A pesar de lo dicho, debe entenderse este «giro» del pensamiento heideggeriano que lo divide en dos etapas, no como una ruptura, sino como una evolución de su filosofía, ya que el tema principal sigue siendo el mismo en ambas etapas, el Ser; aunque abordado de diferente manera. Por eso, la división entre *primer y segundo Heidegger* no es comparable, por ejemplo, a la división entre *primer y segundo Wittgenstein*, debido a que en este último sí se produce una ruptura de su pensamiento, lo que obliga a hablar de dos Wittgenstein esencialmente distintos e incluso «opuestos». El «giro», por tanto, no tiene nada que ver con el abandono de la cuestión del Ser. Tan sólo supone un cambio de perspectiva. En *Ser y tiempo*, se pensó la perspectiva del Ser desde la comprensión humana de éste, interrogando al «Da-sein» sobre el Ser. A partir del «giro» se trata de contemplar al ser humano, y con él, a la realidad en su totalidad, desde la perspectiva del Ser.

pasividad y, en última instancia, la resignación del ser humano frente a la adversidad de las circunstancias⁹.

Sin embargo, en los escritos posteriores que Heidegger dedica, aunque sea de soslayo, al tema de la técnica, vuelve a insistir en esta actitud de pasividad. Con la doble propuesta de abandono del «pensamiento calculador» y, al mismo tiempo, fomento del «pensamiento meditante» y de la «serenidad», Heidegger pretende desembarazarse de la carga dominadora heredada de la modernidad. Otro grupo de críticas se centran en este problemático aspecto, porque Heidegger nunca llega a aclarar de qué manera se pueden consumir estos objetivos. Incluso, los más escépticos con su obra cuestionan si realmente es posible realizar una lectura «a contrapelo» de la filosofía occidental como la que plantea Heidegger:

A modo de resumen, comparemos *grosso modo* las teorías comentadas en este trabajo. Aunque aparentemente las diferencias puedan llamar más la atención del lector, lo cierto es que también podemos establecer ciertas semejanzas entre las obras de los dos autores. En primer lugar, ambos parten de una crítica a la tradición filosófica anterior e insisten en la importancia de una adecuada comprensión de la realidad humana y de la vida. Si el hombre actual no percibe en su justa medida qué es él y qué es la vida, es a consecuencia de toda una tradición filosófica que gobierna nuestros criterios, que condiciona nuestro lenguaje y que exige ser superada por un nuevo principio más radical que los anteriores, permitiendo superar las inconsistencias de los planteamientos filosóficos de otras épocas.

En segundo lugar, ambos autores conceden una cierta prioridad a la *praxis* frente a lo teórico. Para Ortega el ser huma-

9 Cfr., Pérez Quintana, A., «Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger», en VV.AA., *La ciencia en el siglo xx (Aspectos de la ciencia contemporánea)*, Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Actas IV y V, Consejería de Educación, Cultura y Deportes, 1999, pp. 100-102.

no, antes que nada, es un ser técnico, esto es, un ser práctico¹⁰. En el *segundo Heidegger* la faceta práctica del ser humano cobra especial interés en el marco teórico de su obra por la concepción de la técnica como función reveladora del Ser¹¹. En tercer lugar, ambos autores consideran que la problemática de la esencia de la técnica no es nada técnico, aunque ambos sitúen dicha problemática en ámbitos muy diferentes: para Ortega, la esencia de la técnica tiene un origen antropológico –concretamente, en su precariedad existencial–; para Heidegger, en cambio, tiene un origen ontológico, en tanto que función reveladora del Ser. Por último, otra coincidencia entre ambos autores se refiere al intento de desenmascarar el supuesto poder del hombre sobre la técnica –que también ambos autores consideran un peligro para el propio ser humano–. Los riesgos para el hombre y para la sociedad actual tienen su origen en una comprensión errónea de la vida, que coloca a la técnica fuera de su lugar apropiado.

En cuanto a las diferencias más relevantes, podemos resumirlas en los siguientes aspectos. Por un lado, Ortega defiende una nueva fundamentación de la filosofía sobre un nuevo principio –la vida como realidad radical–, pero sin renunciar a sus conquistas históricas –recordemos su propuesta del «racio-vitalismo», que trata de unir las ventajas del racionalismo y el vitalismo, evitando sus respectivos excesos¹²–. Por eso, pode-

-
- 10 «Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen, por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir es hallar los medios para realizar el programa que se es» (MT, p. 52).
- 11 En *Ser y tiempo* ya podemos encontrar en el análisis sobre el útil como «ser-a-la-mano», que constituye la relación primaria del hombre con los objetos, la consideración del hacer humano como un hacer técnico, no teórico. El ser humano posteriormente «teoriza» sobre esta relación.
- 12 Cfr., «Ni vitalismo ni racionalismo», en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 138-151.

mos concluir que su análisis de la técnica se inscribiría en este intento de reflotar el proyecto ilustrado sobre nuevos cimientos. Uno de los elementos más importantes de ese intento sería la comprensión del progreso gracias a la intervención de la técnica en la construcción del universo humano. Sin embargo, Heidegger pretende destruir las aportaciones del proyecto ilustrado y su noción de progreso, en un intento de comprender la correspondencia Ser-hombre más allá de la influencia de dicho proyecto. Dentro de este marco teórico, ocupa un lugar privilegiado su crítica al papel tradicional otorgado a la técnica, como deudor del mismo proyecto que pretende deconstruir. De ahí, su propuesta de volver a pensar la relación ser humano-técnica a la luz de su relación con el Ser; al margen de cualquier atisbo de «humanismo», esto es, en clave ontológica y no antropológica.

Bibliografía

Obras fuentes

- Heidegger, M., «La pregunta por la técnica», en *Anthropos*, n° 14, Barcelona, abril 1989 (Número monográfico de la Revista *Anthropos: Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad*).
- *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 2002.
- *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Bibliografía sobre el tema de la técnica y la relación mutua entre Ortega y Heidegger

- Cerezo Galán, P., «Metafísica, técnica y humanismo», en Navarro Cordón, J. M., y Rodríguez R., (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- López Peláez, A., *J. Ortega y Gasset y M. Heidegger: la cuestión de la técnica*, UNED, 1993 (Tesis Doctoral inédita).
- Moreno Claros, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf, 2002.
- Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- Pérez Quintana, A., «Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger», en VV.AA., *La ciencia en el siglo XX (Aspectos de la ciencia contemporánea)*, Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Actas IV y V, Consejería de Educación, Cultura y Deportes, 1999.
- Rodríguez García, R., *Heidegger o la crisis de la época moderna*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.