



VOLUMEN 2 NÚMERO 1 2013

Revista Internacional de

Tecnología, Conocimiento y Sociedad

La filosofía de la técnica de Ortega como guía
para la acción
Una comparación con Heidegger

ANTONIO DIÉGUEZ LUCENA

REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA, CONOCIMIENTO Y SOCIEDAD
www.tecnosoc.com/

Publicado en 2013 en Madrid, España
por Common Ground Publishing España S.L.
www.commongroundpublishing.es

ISSN: 2174-8985

© 2013 (revistas individuales), el autor (es)

© 2013 (selección y material editorial) Common Ground Publishing España

Todos los derechos reservados. Aparte de la utilización justa con propósitos de estudio, investigación, crítica o reseña como los permitidos bajo la pertinente legislación de derechos de autor, no se puede reproducir mediante cualquier proceso parte alguna de esta obra sin el permiso por escrito de la editorial. Para permisos y demás preguntas, por favor contacte con <cg-support@commongroundpublishing.com>.

La REVISTA INTERNACIONAL DE TECNOLOGÍA, CONOCIMIENTO Y SOCIEDAD es revisada por expertos y respaldada por un proceso de publicación basado en el rigor y en criterios de calidad académica, asegurando así que solo los trabajos intelectuales significativos sean publicados.

Composición tipográfica en Common Ground Markup Language utilizando un sistema CGPublisher de composición tipográfica multicanal
<http://www.commongroundpublishing.com/software/>

La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger

Antonio Diéguez Lucena, Universidad de Málaga, España

Resumen: La filosofía de la tecnología de Ortega y Gasset presenta similitudes y diferencias importantes con respecto a la formulada posteriormente por Heidegger. Este artículo clarifica y evalúa las diferencias entre ambas. Se argumenta que las tesis de Ortega son una guía más adecuada en la situación actual para afrontar los riesgos que el desarrollo tecnológico plantea, y se sugieren algunas indicaciones concretas para la acción inspiradas en ellas.

Palabras clave: Ortega y Gasset, Heidegger, filosofía de la tecnología, sobrenaturalidad, acción

Abstract: The philosophy of technology of Ortega y Gasset has similarities and differences with the subsequently theory formulated by Heidegger. This paper clarifies and evaluates the differences between both. It is argued that Ortega's theses are a guide more appropriate in the current situation to address the risks posed by technological development, and suggests some concrete suggestions for action inspired by them.

Keywords: Ortega y Gasset, Heidegger, Philosophy of Technology, Supernatural, Action

EL HECHO ESPECÍFICO* de la técnica moderna (es decir, de la técnica basada en el conocimiento científico y ligada al proceso de industrialización)¹, así como del poder de configuración existencial que ésta comporta de forma cada vez más evidente, fue tratado filosóficamente por diversos autores a comienzos del siglo XX. Entre ellos –y dejando fuera a los literatos– cabe destacar a Friedrich Dessauer (*Philosophie der Technik*, 1926), Oswald Spengler (*Der Mensch und die Technik*, 1931), Ernst Jünger (*Der Arbeiter*, 1932) y Lewis Mumford (*Technics and Civilization*, 1934). Con anterioridad, Karl Marx había señalado el potencial liberador de la técnica, que prometía hacerse realidad una vez que ésta hubiera sido puesta en las manos del proletariado. Pero Marx no alcanzó a entender aún que la radicalidad de las transformaciones que el despliegue universal de la técnica moderna habría de producir las situaban más allá de lo meramente instrumental.

Sin desdeñar el interés y el influjo que ejercieron en su momento estos predecesores, desde un punto de vista filosófico fueron, sin embargo, José Ortega y Gasset y Martin Heidegger quienes con más nitidez y profundidad vieron en la técnica moderna un elemento configurador de la propia condición humana, en lugar de un mero auxiliar para acceder a metas previamente dispuestas, por desmesuradas e inevitables que éstas fueran. Fueron ellos quienes pusieron la cuestión de la técnica en un lugar primerísimo dentro de las preocupa-

* El presente trabajo es una versión en español, con modificaciones y añadidos sustanciales, de mi artículo titulado "Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?", publicado en *Argumentos de Razón Técnica*, 12, 2009, pp. 333-349.

¹ Utilizaremos aquí los términos 'técnica moderna' y 'tecnología' como sinónimos.

ciones filosóficas. Este interés común, obligado en ambos casos por los supuestos fundamentales de sus respectivas filosofías, les llevó a coincidencias notables, como, por ejemplo, a separar radicalmente la técnica moderna de las técnicas tradicionales. Las técnicas artesanales del hombre premoderno no constituían para ninguno de los dos un asunto metafísico. La técnica moderna, en cambio, introdujo cambios sustanciales que afectaron irreversiblemente al destino del hombre. Ambos pensaron también que la técnica moderna no se reducía a la aplicación práctica de los descubrimientos científicos. Creían, por el contrario, que la ciencia moderna había surgido desde el principio con una clara vocación tecnológica en su seno. Heidegger otorgaba por ello a la técnica una prioridad ontológica, aunque no histórica, sobre la ciencia (cf. Idhe 1983 y Glazebrook 2000), y Ortega fue más lejos, otorgándole a la técnica prioridad ontológica e histórica. Así, Ortega afirma que el propósito de la ciencia no es el conocimiento, sino hacer posible la técnica; llama a la física “técnica de las técnicas” (cf. IPL, VIII, pp. 282 y 279), y nos recuerda que Galileo se formó en los arsenales de Venecia, “entre grúas y cabrestantes”. Pero por significativas que sean estas similitudes, no deben hacernos perder de vista el hecho fundamental de que sus posiciones sobre este asunto difirieron en aspectos centrales y, particularmente, en su alcance filosófico.

En lo que sigue, tras una somera y estandarizada presentación de las ideas de ambos autores sobre la técnica, con el sólo objetivo de refrescar al lector la memoria de ellas, intentaré aclarar cuáles fueron estas diferencias, algo que hasta ahora no se ha hecho —creo yo— con la suficiente precisión. Esta comparación mostrará que en varios puntos esenciales Heidegger y Ortega estaban en las antípodas. Defenderé finalmente que las tesis de Ortega, pese a ser menos conocidas y valoradas que las de Heidegger, proporcionan una visión más ajustada y equilibrada de la situación actual en las sociedades desarrolladas y constituyen, por tanto, una guía mejor para afrontar de forma conjunta los riesgos que el desarrollo tecnológico, querámoslo o no, suscita. No niego que la interpretación de algunas de las ideas de Heidegger que aquí presento pueda ser discutida por los especialistas; y no desconozco la existencia de una extensa y dispar bibliografía al respecto. Pero ninguna de las cosas que digo acerca de sus reflexiones es tan peculiar o desenfocada que no pueda encontrar apoyo en algún intérprete acreditado de Heidegger, algo que, ciertamente, yo no pretendo ser.

1. La filosofía de la técnica de Ortega y de Heidegger

En las páginas de su *Meditación de la técnica* Ortega realiza un sugerente análisis crítico de la técnica moderna². Un análisis además pionero, como Carl Mitcham (1994, p. 45) se ha ocupado de recordar, pero no, como hemos dicho, porque fuera el primero en absoluto,

² La *Meditación de la técnica* se encuentra en el volumen V de las *Obras completas* de Ortega (edición de 1983). Dada la profusa utilización de esta obra en el presente trabajo, no se darán referencias de páginas, excepto cuando se haga una cita literal. Lo mismo haremos con “La pregunta por la técnica” de Heidegger. Las referencias a las obras de Ortega se regirán por las siguientes abreviaturas: RM (*La rebelión de las masas*), GDD (*Goethe desde dentro*), MT (*Meditación de la técnica*), EA (*Ensimismamiento y alteración*), (MHAT) (*El mito del hombre allende la técnica*), (IPL) (*La idea de principio en Leibniz*), y CD (*En torno al coloquio de Darmstadt*). Es particularmente recomendable, por otro lado, la edición comentada y anotada de la *Meditación de la técnica* de Ortega llevada a cabo por Jaime de Salas y por José María Atencia y publicada por Santillana en 1997.

sino por ser el de más calado filosófico de los escritos hasta ese momento³. Ortega concibe la técnica como un rasgo específico y constitutivo del ser humano, que le brinda a éste una constante apertura de nuevas posibilidades para realizar el proyecto en que consiste su vida. No se trata, pues, de una desviación de su propia esencia, ni de la manifestación de ningún error originario. La técnica es, por el contrario, un elemento central en el devenir de la humanización. Ahora bien, la técnica le permite al hombre crear una sobrenaturaleza, no con el objetivo de adaptarse mejor al medio, sino de adaptar el medio a él. La técnica transforma el medio a la medida del hombre, lo humaniza. En tal sentido, la orientación de la técnica es antibiológica, o mejor habría que decir, utilizando su propio término, “ultrabiológica” (cf. EA, V, p. 303). El empeño que impulsa el desarrollo de la técnica ha sido siempre, desde sus inicios, y no sólo ahora, la producción de lo superfluo.

La idea de la técnica como creación de una sobrenaturaleza no era nueva. Ya la había sugerido Dessauer. Ni tampoco la adaptación del medio al hombre, que ya estaba en el biólogo J. von Uexküll, al que Ortega lee y admira. La innovación conceptual de Ortega está en hacer de esa sobrenaturaleza el lugar auténtico del ser humano, a cuya creación éste habría estado siempre dedicado, así como en subrayar la paradoja de que “para el hombre solo es necesario lo objetivamente superfluo”. Esto quiere decir ante todo que si la técnica es tan importante para el ser humano no lo es primariamente porque con ella pueda satisfacer sus necesidades biológicas básicas –para esto, al fin y al cabo, hubiera bastado el instinto animal. Es tan importante porque con ella pueden satisfacerse esas otras necesidades “superfluas” sin las cuales una vida humana no sería tal. Porque el hombre, ese “centauro ontológico”, como Ortega lo llama, en parte natural y en parte extranatural, no tiene ningún empeño en estar meramente en el mundo, sino en estar bien. Y ese “bienestar” es su necesidad fundamental.

Utilizando la terminología heideggeriana diríamos que el hombre no habita en el mundo, ni es su vida un cuidar de ese mundo (cf. CD, IX, pp. 639-640). El mundo es más bien algo que se le resiste, así como la vida es para él siempre peligrosidad. “La sustancia del hombre –escribe en *Ensimismamiento y alteración* (EA, V, p311)– no es otra cosa que peligro. Camina siempre el hombre entre precipicios y, quiera o no, su más auténtica vocación es guardar el equilibrio”. Al hombre sólo le es segura la inseguridad (cf. EA, V, p. 305)⁴.

³. La incompreensión o el desconocimiento internacional de la importancia de la reflexión de Ortega no deja de ser sorprendente y muestra bien a las claras que durante mucho tiempo nadie esperaba en ninguna parte que de España pudiera salir un pensamiento filosófico original y relevante. Un ejemplo de esta incompreensión son las páginas que Dessauer le dedica a Ortega en su *Discusión sobre la técnica*, una obra de 1958 que es una reelaboración de su *Filosofía de la técnica*. El mayor reproche que tiene que hacerle allí a Ortega, aparte de la consabida falta de originalidad y de considerarlo un existencialista –dedicado como todos los existencialistas a la mera interpretación de palabras y a hablar de sí mismo más que de las cosas–, es el de confundir la técnica con las máquinas! (cf. Dessauer 1964, pp. 352-359). Uno se pregunta si la traducción al alemán de F. Schalk de la *Meditación de la técnica* de Ortega, que es la que Dessauer cita en su bibliografía, incluía el párrafo final en el que Ortega habla de las técnicas del alma, en las que Asia habría superado a Europa. Aunque el error no debe venir de ahí, sino que probablemente tiene un origen más profundo, ya que Dessauer también acusa a Heidegger de lo mismo: de falta de originalidad y de identificar técnica y máquinas.

⁴. Después del encuentro con Heidegger en el congreso de arquitectos en Darmstadt, celebrado en 1951, Ortega dejará constancia explícita de esta diferencia fundamental entre ellos en una nota titulada precisamente “Anejo:

El esfuerzo ahorrado mediante la técnica para satisfacer las necesidades elementales es empleado por el ser humano para inventarse a sí mismo, para proyectar y autofabricarse su vivir. Debe, en efecto, embarcarse en esa autocreación porque, a diferencia de los otros seres naturales, él es un puro programa, no una realidad acabada. Su vida no le viene ya dada, como le sucede al animal, sino que es él quien ha de hacérsela. El hombre es un animal fantástico, en el sentido de que es un animal cuyas carencias instintivas, cuya precariedad natural, le ha obligado a elaborar un mundo sobrenatural a base de técnica y fundado en las posibilidades que forja en su fantasía (cf. MHAT, IX, pp. 621-622).

De acuerdo con todo ello, sin técnica sencillamente no hay hombre. Éste se manifiesta como homo faber desde su mismo origen, y con la técnica crea su propio mundo, el lugar en el que verdaderamente se siente a gusto. Es en el mundo tecnificado y no en el mundo natural donde el ser humano siempre ha buscado habitar. Por eso, desde un punto de vista puramente natural –el punto de vista “allende la técnica”–, sería un animal enfermo y la técnica el producto de esta enfermedad. La enfermedad del ser humano radicaría en la capacidad de ensimismarse, de volver sobre sí mismo la atención, retirándola de las cosas, creando así un mundo interior. Esa capacidad de ensimismamiento le permite luego volver al mundo ya preparado para la acción, y por ende, para operar técnicamente sobre él. De modo que la capacidad de ensimismamiento es propiciada por el ahorro de esfuerzo ganado por la técnica, pero previamente esa capacidad posibilita al ser humano un mejor despliegue de su acción; una acción que constituye su “destino primario”, y en la que cuenta fundamentalmente la acción técnica. Ortega lo explica del siguiente modo:

“Si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para construirse un mundo interior” (EA, V, pp. 301-302).

Ciertamente, Ortega no fue un optimista ingenuo en lo que se refiere a las promesas de la técnica. Si dedica su atención a ella es porque, según nos dice, “se ha convertido en un nuevo y gigantesco problema”. En primer lugar, la impenetrabilidad que la técnica presenta para el común de los mortales hace del hombre actual alguien menos consciente de las condiciones bajo las cuales vive de lo que lo fue, por ejemplo, el hombre medieval. La sobrenaturaleza creada por la técnica se ha hecho imprescindible y cada vez más tupida. Esto comporta el riesgo de que quede oculta la naturaleza primaria que se encuentra tras ella y la propia téc-

Entorno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’”. La conferencia de Ortega en Darmstadt fue “El mito del hombre allende la técnica”, y la de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”. Estos dos trabajos de Ortega se encuentran en el volumen noveno de sus *Obras completas*, en la edición de 1983, páginas 625-644 y 617-624 respectivamente.

nica aparezca como algo dado sin esfuerzo previo. Por otro lado, la técnica por sí sola no puede dar contenido a nuestras vidas; la técnica nos ayuda a vivir, pero no nos puede proporcionar fines. Si nuestra vida es un proyecto, su contenido debe forjarlo cada uno en su intimidad. De modo que al poner toda nuestra fe en la técnica, la vida se nos queda desprovista de contenido auténtico. La técnica produce así en muchas personas un embotamiento de la sensibilidad para las condiciones históricas y culturales de su existencia y, paradójicamente, un estrechamiento de su capacidad de elección, tornándolas incapaces de arrostrar la elaboración de un proyecto vital personal. No puede desatenderse tampoco el hecho grave de que con la técnica moderna el hombre ha pasado de utilizar herramientas para auxiliarse en sus tareas, a quedar reducido él mismo a auxiliar de la máquina (cf. MT, V, especialmente cap. XI). Finalmente, la técnica es un peligro porque “la capacidad para construir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo” (IPL, VIII, p. 86), y la técnica actual ha alcanzado ya esa posibilidad. Los peligros de la técnica no son, pues, poca cosa en opinión de Ortega. “Al final se ha llegado –resume con acierto Luciano Espinosa– a lo contrario del principio enérgico que realizó la hominización con ayuda de la técnica: una desvitalización enmascarada de prepotencia, una asimetría entre el caudal técnico y la complejidad mental para asimilarlo y gobernarlo, donde no hay metas e ilusiones que llenen la existencia de genuino vigor e inteligencia” (Espinosa 1999, p. 120). Pero, sin dejar de ver estos peligros, Ortega se detiene a reconocer también los débitos específicos que tenemos con la técnica moderna:

“Para el ‘vulgo’ de todas las épocas, ‘vida’ había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia; en una palabra, presión. Si quiere dígase opresión, con tal que no se entienda por ésta sólo la jurídica y social, y olvidando la cósmica. Porque esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años, fecha en que comienza la expansión de la técnica científica –física y administrativa–, prácticamente ilimitada. Antes, aun para el rico y poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad y peligro” (RM, IV, p. 177).

Si Ortega ve los peligros, para Heidegger la técnica moderna encierra el supremo peligro. En sus escritos Heidegger se ocupa de la técnica moderna de forma más tardía que Ortega, pero insiste con más fuerza que nadie en que la técnica no es algo que tenga que ver sólo con los medios, con los instrumentos o con las máquinas. Es más, si consideramos la técnica como un conjunto de instrumentos neutros nos impedimos comprender la auténtica esencia de lo técnico. Evidentemente la técnica está constituida, entre otras cosas, por los instrumentos y los objetos con ellos producidos, Heidegger no lo niega, pero eso no es lo principal en ella. La visión instrumental de la técnica es “correcta”, pero no es todavía “verdadera”; es decir, no es más que una verdad limitada, no esencial. No es ahí donde encontramos la esencia de la técnica.

Siguiendo la indicación que le proporciona el análisis conjunto del concepto griego de producción (*poiesis*) y su traducción al alemán: *hervorbringen* (escrito por Heidegger *Hervor-bringen*, esto es: “traer-ahí-delante”), Heidegger piensa que la técnica debe ser entendida como un modo de desocultar (*eine Weise des Entbergens*) o de desvelar lo real (de traer-ahí-delante lo que estaba oculto). Los griegos usaban la palabra ‘*aletheia*’ para designar este

desocultar, y consideraban la *techne* como un modo de saber consistente en traer ahí delante las cosas. La técnica pertenece, pues, al ámbito del desocultar, al ámbito de la “verdad”.

Pero el modo de desocultar de la tecnología moderna no es un “traer-ahí-delante”, un producir, en el mismo sentido que la *poiesis* griega. “El desocultar que domina por completo la técnica moderna –escribe Heidegger– tiene el carácter del emplazar (*Stellen*), en el sentido de provocación (*Herausforderung*)” (Heidegger 1978a, p. 20). A este desocultar provocador que constituye la esencia de la técnica moderna y que se opone al desocultar productivo de la *poiesis*, Heidegger lo denomina *Gestell*, palabra de traducción difícil pero que podemos entender como “disposición” o “imposición”. Mientras que lo que los griegos consideraban *poiesis* –el arte, la artesanía e incluso la *physis*– se caracteriza por un modo de desocultar no perturbador que “deja a lo presente venir-ahí-delante (*her-vor-kommen*) en el aparecer” (p. 31), el desocultar de la técnica moderna, el *Gestell*, consiste en provocar a la naturaleza de modo que todo en ella aparezca en estado de depósito, de stock, de fondo de reservas, dispuesto simplemente para su explotación. La técnica moderna hace que veamos la realidad entera como un conjunto de recursos para ser utilizados a nuestra conveniencia, como bienes de consumo despojados de cualquier condición intrínseca: “la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina” (Heidegger 1989b, p. 23). Y es aquí –no en los efectos medioambientales o sociales de la tecnología– donde está el verdadero problema. El acierto de Heidegger consiste en habernos hecho ver la técnica como un problema ontológico, más allá de sus implicaciones éticas, ecológicas o epistemológicas. Lo importante no son los efectos prácticos de la técnica, positivos o negativos, sino que ella es un modo de acercarse al mundo, de desvelar lo real; pero un modo muy peculiar en el que lo real nos aparece únicamente como fondo de reservas. “La preocupación de Heidegger –explican Dreyfus y Spinoza (2003, p. 341)– es la distorsión de la naturaleza humana y la consiguiente pérdida de significado que resulta de la tecnicidad, es decir, del estilo tecnológico de vida –no la destrucción causada por las tecnologías concretas”. El giro que Heidegger da con esto a toda la reflexión sobre la técnica hecha hasta el momento es sorprendente y (nadie puede negarlo) sumamente fructífero para la continuidad de dicha reflexión.

El peligro que encierra la técnica moderna no está, pues, en ella misma. No está, como suele creerse, en los instrumentos, las máquinas o los productos tecnológicos. El peligro está en su esencia, en su modo de desocultar, y se muestra de dos maneras. Por un lado, hace que los seres humanos sean tomados también como un fondo de reservas (como simples “recursos humanos”, según decimos habitualmente) y no encuentren ya su esencia. En otras palabras, la técnica moderna induce a que despojemos a los demás de su auténtica condición y los consideremos como cosas de las que poder disponer a voluntad. Por otro, la técnica moderna nos lleva a establecer una relación de disposición y de dominio con el mundo circundante (la naturaleza en particular) que disipa cualquier posibilidad de un acceso más adecuado, más rico o más profundo a la realidad. En palabras de Heidegger, el dominio de la esencia de la técnica “amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un desocultar más originario y, por ende, experimentar la llamada de una verdad más inicial” (Heidegger 1978a, p. 32). Un ejemplo de este desocultar más originario al que se refiere Heidegger podría ser el que en ocasiones nos proporciona el arte o la poesía.

De este modo, tanto la relación del ser humano consigo mismo como la relación con todo lo que no es él son puestas en peligro por la esencia de la técnica moderna. El peligro de la técnica no está en que con ella estemos propiciando la destrucción de la naturaleza o de las culturas. El peligro auténtico es que la comprensión tecnológica del Ser se torna exclusiva, incluyendo bajo ella al propio ser humano, y queda oculto el hecho mismo de que la técnica nos desvela el Ser de un modo peculiar, limitado y excluyente. Ello es además lo que nos impide ver que la esencia de la técnica es un modo de desocultar lo real frente a otros modos posibles no provocadores. El peligro está, pues, en que todo es visto como un problema técnico; que el pensamiento calculador propio de la técnica es tenido como la única forma posible de pensamiento; que la naturaleza, la política, la cultura, los ideales son tratados como objetos de nuestra producción, sometidos a nuestro control y dispuestos para nuestro consumo. “Todo funciona –declara en la entrevista para *Der Spiegel*–. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger 1989a, p. 70).

No está, por otra parte, en nuestras manos cambiar este estado de cosas, puesto que no se trata de algo acontecido por decisión humana. El modo de desocultar de la técnica moderna es un destino del Ser que conforma, querámoslo o no, toda nuestra época. Cualquier intento de dominar o de controlar la tecnología se compromete ya con ese desocultar provocador. Controlar la tecnología es ya un modo de aplicar el mismo tipo de racionalidad que la caracteriza y que constituye el fondo del problema. La técnica es un destino, lo cual implica que no podemos simplemente deshacernos de ella, pero tampoco tiene sentido intentar controlarla. Precisamente la pretensión de controlar, a la que Heidegger considera –siguiendo a Nietzsche– una manifestación de la “voluntad de voluntad”, esto es, de la voluntad no dirigida a otro fin que a sí misma y a la extensión de su poder, es la manifestación misma del dominio del *Gestell*. Un domino sobre la técnica, caso de que fuera posible, nos dejaría por tanto aún más sometidos a la imposición unilateral del *Gestell*.

En todo caso, Heidegger señala también en la esencia de la técnica la posibilidad de una salvación. Este es el significado que en este contexto él le da a dos versos de Hölderlin: “Mas donde está el peligro, crece también lo que salva”. Esa posibilidad comienza con no limitarnos a ver lo técnico sólo en su aspecto instrumental; debemos descubrir qué es lo que “despliega su esencia” en la técnica. Así podremos comprender, al lado de los peligros señalados, que la esencia de la técnica pertenece a la constelación de la verdad y que el hombre es necesario para la custodia de la esencia de la verdad. Comprendiendo esto podemos empezar a forjar una relación libre con la técnica, una relación en la que usemos de ella pero sin depender por completo de ella, sin que la eficiencia y el cálculo se conviertan en nuestro único fin. El arte en particular, en tanto que forma más inicial de desocultar, puede ayudar a que lo salvador aparezca (aunque Heidegger no se compromete ni mucho menos con la afirmación de que en el arte esté el camino de la salvación). El arte puede mostrarnos que el modo tecnológico de ver la realidad no es el único posible, ni tampoco el más profundo, y puede así evitar que el modo de desocultar provocador domine en exclusiva. Años más tarde Heidegger parece perder incluso esa vaga esperanza y declara que “sólo un dios puede aún salvarnos” (cf. Heidegger 1989a, p. 71). Pero esto debe ser interpretado en el contexto de la

filosofía heideggeriana y no de una forma literal. No debe ser entendido como expresión de un final sin remedio a menos que ocurra algo milagroso. Un dios salvador puede significar un modo nuevo y radicalmente distinto de entender el Ser, cuyo advenimiento no es descartado.

2. Las diferencias

Me centraré a continuación en las que considero las diferencias fundamentales entre los planteamientos orteguianos y heideggerianos sobre la técnica, efectuando al mismo tiempo algunas matizaciones significativas sobre su resultado y algunas valoraciones personales. A nadie se le oculta la dificultad para encajar a Heidegger –y de paso también a Ortega– bajo las categorías filosóficas tradicionales. De hecho, como argumentaré, algunas de las contraposiciones que presento (e. g. “optimismo o pesimismo”, o “determinismo o voluntarismo”) no hacen justicia a uno de ellos o a ambos. Sin embargo, aunque estas contraposiciones no capten de forma exacta sus pensamientos, creo que son útiles para comparar sus diferentes ideas acerca de la técnica. El asunto está en utilizarlas no como calificaciones precisas, sino como un marco general o como coordenadas que permitan situar la dirección en la que apuntan sus pensamientos.

1. Optimismo o pesimismo

Una de las diferencias más marcadas en la visión de la técnica de ambos pensadores, señalada repetidas veces por los que se han acercado a la cuestión, es su diferente actitud básica, casi diríamos emocional, frente a la tecnología. Aunque el pesimismo general de Ortega aumentó con los años, nunca llegó al extremo del mostrado por Heidegger, de cuyos tonos sombríos incluso se burló en su obra más filosóficamente detallada y madura, *La idea de Principio en Leibniz* (IPL, VIII, pp. 296-299). Y se puede afirmar que esta diferencia de actitud es aplicable a todos los aspectos de su filosofía, no sólo a la cuestión de la técnica, aunque en ésta se manifiesta muy claramente. Para Heidegger la situación actual (huida de los dioses, destrucción de la Tierra, masificación del hombre, odio a cualquier acto creador) es tan ominosa que hablar de pesimismo le parece incluso pueril y ridículo (cf. Heidegger 1976, p. 29 y 1989a, p. 69). En cambio, como escribe John Graham (1994, p. 258), “Ortega sentía que había desarrollado una filosofía ‘positiva’ que encajaba al hombre occidental en las circunstancias cambiantes de la vida contemporánea –es decir, [una filosofía] no sólo para la negativa situación de crisis, sino para dar una respuesta creativa basada en la historia que podía rescatarle del Abismo de la Nada y ponerlo de nuevo en el sendero de una existencia estable y equilibrada en una futura época de normalidad”.

Si Heidegger pone el énfasis en la familiaridad del hombre con el mundo, del que la técnica moderna le aparta, impidiéndole un acceso más originario al Ser, una forma más profunda de desvelar lo real, Ortega repite en sus obras tardías que el mundo es ante todo resistencia, es “extraño y, últimamente, hostil” (CD, XI, p. 641), y de ahí la importancia de la técnica, ya que sin ella el mundo mostraría su verdadera cara de hostilidad y precariedad. Pero el mundo no es sólo resistencia sino que –y esta es la nota de optimismo que mantiene hasta el final–, “el Mundo como resistencia a mí me revela el Mundo como ‘asistencia’. [...] Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar” (IPL, VIII, p. 299).

Y si el mundo es a la vez intemperie y hogar, resistencia y asistencia, y por ello precisamente el hombre es técnica y naturaleza, y centauro ontológico, la técnica abre para él posibilidades ilimitadas que le colocan más allá de la naturaleza, que le extrañan de la naturaleza y le sitúan fuera de un destino inexorable ya sea natural o histórico (cf. Regalado 1990, p. 231). El hombre, para Ortega, es “infinitamente plástico” y la técnica le libera para poder ser él mismo, para ponerse con más holgura a la tarea de su autocreación. Esto aleja a las claras su pensamiento del pesimismo heideggeriano. Con la técnica el hombre “humaniza el mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad” (EA, V, p. 302). Éstas no son ciertamente las palabras de un pesimista.

Es más, la técnica es para el ser humano un requisito imprescindible de su felicidad, pero ante todo de su misma existencia. No sólo es que sin técnica no se habría completado el proceso de hominización, es que además sin la sobrenaturaleza creada por la técnica no habría mundo humano y el ser que hubiéramos sido habría resultado un incapacitado que habría desaparecido pronto. Por eso a Ortega le preocupa –y admite que esa inquietud animó la redacción de *La rebelión de las masas* (cf. MT, V, p. 331)– que la técnica altamente desarrollada que hemos llegado a poseer desaparezca debido precisamente al desinterés del hombre-masa por las condiciones culturales que hacen posible el enorme desarrollo tecnológico, y que el hombre-masa toma como algo natural y dado sin ningún esfuerzo. Lo inquietante aquí es que paradójicamente es la propia expansión de la técnica la que, según Ortega, facilita esa obnubilación característica del hombre-masa. De hecho, en buena medida, el hombre-masa es un subproducto del desarrollo tecnológico. Tal tipo de hombre no habría sido posible, al menos en su número desmesurado, sin las facilidades proporcionadas por la técnica.

Quizás la pregunta que habría que plantearle en este punto a Ortega, dada esta confianza en la ilimitación de las potencialidades abiertas por la técnica, es: ¿hasta dónde podemos moldear al hombre con ella sin que deje ya de ser reconocible como tal? O bien su inversa: ¿hasta dónde podemos humanizar el mundo, someterlo a una sobrenaturaleza, sin que deje de ser para nosotros naturaleza? Y sobre ellas: ¿controla realmente el ser humano a voluntad ese proceso? El problema que deja abierto la filosofía de la técnica de Ortega es precisamente el de dónde y cómo poner los límites. No hay una respuesta clara a este problema entre sus páginas.

Es en la confrontación con esas preguntas donde más claramente se ve la distancia que separa a Ortega de Heidegger. Para percibirla con toda nitidez podemos hacer un pequeño experimento mental: ¿qué pasaría si la tecnología alcanzara en el futuro un éxito mucho más completo que el alcanzado hasta ahora y con ello consiguiera resolver todos o casi todos los graves problemas medioambientales y sociales que nos aquejan? No podemos estar seguros de la respuesta que darían Heidegger y Ortega a esta pregunta, pero sí podemos conjeturar, al hilo de sus pensamientos, que para Heidegger esto muy posiblemente implicaría una profundización en el nihilismo, un mayor alejamiento de cualquier comprensión auténtica del Ser (cf. Dreyfus 1993, p. 314)⁵, mientras que para Ortega sería la realización más completa de

⁵ Para evitar malas interpretaciones, conviene aclarar que no pretendo decir con esto que Heidegger fuera un catastrofista, o que considerara que la tecnología nos lleva irremisiblemente a la destrucción. Digo más bien lo

una sobrenaturaleza que permitiría mayor bienestar a las generaciones futuras y, por tanto, más facilidades para que cada cual forjara libremente sus proyectos vitales, en definitiva, más posibilidades para la autocreación –aunque también más peligros debidos a la hipertrofia de la técnica, con lo cual el resultado feliz no estaría ni mucho menos garantizado.

II. Aventura o nostalgia

Patrick Dust (1993, p. 128) ha descrito en términos muy vivos, casi dramáticos, esta dicotomía, que no sólo se puede aplicar al pensamiento de Ortega y Heidegger sobre la técnica, sino, al menos según su opinión, de una manera general a toda filosofía:

“Tarde o temprano el filósofo auténtico descubre el hecho de una diferencia, de un abismo insalvable que existe entre él y el resto del universo. ¡He aquí un momento peligroso para todo filósofo! Ante este pavoroso descubrimiento hay dos respuestas o reacciones que son posibles: o uno puede volver rápidamente la vista atrás y buscar un medio para recobrar su ser íntegro, insistiendo en que es posible reparar esa ruptura y reunirse con algo que en nuestros oscuros orígenes preexistía [a] la separación; o, por otro lado, uno puede tolerar esa visión de la diferencia –lo cual no es fácil–, tratar de aceptarla, y dedicarse a la tarea de convertirla en algo positivo. En otras palabras, o uno puede entregarse a una nostalgia infinitamente atractiva, o puede renunciar a esta, aceptando la imposibilidad de eliminar esa ruptura, y puede lanzarse a la aventura de mejorar esta vida tal cual es”.

Como es de suponer, Dust sostiene que Heidegger tomó el primer camino mientras que Ortega tomó el segundo. El romanticismo de Heidegger en sus referencias a las técnicas del pasado como contrapuestas a las técnicas modernas –el viejo molino o el puente de madera en contraposición a la central hidroeléctrica en la corriente del Rin– ha hecho ciertamente a Heidegger repetidas veces reo de esta acusación⁶.

Ya el propio Dessauer (1964, p. 369) le reprocha a Heidegger en fecha temprana esta visión nostálgica e idealizada del pasado y le recuerda que si algo puede considerarse como una provocación a la naturaleza, como un trato hacia ella en la forma de mero fondo de reservas, es la deforestación producida en toda Europa a lo largo de la Antigüedad y de la Edad Media para obtener pastos y tierras de cultivo. El *Gestell*, el desocultar provocador, no sería, por tanto, cosa de anteaer; habría existido a lo largo de toda la historia de la técnica. Si el *Gestell* consiste en liberar, transformar, almacenar, distribuir y conmutar (cf. Heidegger 1978a, p. 20), entonces esto ya lo hacía la técnica premoderna. Imaginar una técnica ajena al *Gestell* sería, según esta crítica, caer en la nostalgia de algo que nunca fue. El uso meramente instrumental de la naturaleza, su explotación sistemática y la organización y planificación

contrario: que un supuesto estado de bienestar tecnológico generalizado sería para él un obstáculo aún mayor para poder captar en toda su magnitud el olvido del Ser. Sería el triunfo completo del pensamiento metafísico. El nihilismo del que habla Heidegger, y esto se supone que lo sabe cualquier lector de su obra, no tiene nada que ver con la destrucción material.

⁶ Un ejemplo notable es Idhe (1991), cap. III. Argumentos en contra de esta crítica pueden encontrarse en Kolb (1986), cap. 9.

del trabajo habrían estado presentes en muchos momentos del pasado. En la época moderna el *Gestell* sólo habría extendido su dominio y su fuerza, aunque, eso sí, en proporciones inimaginables en el pasado. O si se quiere, se habría impuesto finalmente y de una forma extensiva la relación técnica del hombre con el mundo sobre otras posibles formas de relación. Ciertamente, la interpretación habitual de la técnica moderna tiende a situar la diferencia fundamental con las técnicas artesanales en su imbricación con la ciencia más que en el trato que hayan podido dar en cada caso a la naturaleza o en el modo de contemplarla. Lo verdaderamente característico de la técnica moderna no sería, por tanto, su desocultar provocador, sino, como dice Ortega, el haber surgido “de la misma matriz histórica” que la ciencia moderna. Y este origen es algo en lo que, como dijimos antes, Heidegger también insiste, hasta el punto de considerar que la técnica pertenece a la raíz misma de la ciencia moderna y no al contrario, como suele pensarse.

Ortega, por su parte, con su sentido deportivo de la vida, con su asunción del peligro como inherente a la vida humana, con su idea del hombre como mero proyecto siempre por hacer, escoge asumir el hecho de nuestra permanente problematicidad y señalar a la sobrenaturaleza creada por la técnica como algo no sólo inevitable, sino necesario para afrontarla. El poder del hombre ha sido y será siempre un peligro para el hombre, pero sin ese poder volcado en la técnica el hombre habría sucumbido desde el principio. No tiene ningún sentido mirar atrás para contemplar una relación perdida con el Ser, alimentando el deseo de su retorno de algún modo aún ignoto. El hombre no tiene resuelto su futuro ni jamás lo tendrá. La incertidumbre, repitámoslo, es su condición. Pero sólo con la técnica se le abre al hombre la aventura de su autocreación y de la creación de su mundo, ese mundo humanizado en el que realmente habita.

III. Voluntarismo o determinismo

El nombre de Heidegger suele aparecer en las listas de los autores que han defendido con algún vigor el determinismo tecnológico. Sin embargo, la cuestión no está tan clara como se pretende a veces. Por un lado Heidegger afirma:

“El desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hacen ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre” (Heidegger 1989b, p. 24).

En otro lugar insiste: “La técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina” (Heidegger 1989a, p.69 y 71). Y todavía en otro:

“[P]arece aún, y así una y otra vez, como si la técnica fuera un medio en la mano del hombre. Pero en verdad, ahora es la esencia del hombre la que es requerida a ir de la mano de la esencia de la técnica. [...] Si la esencia de la técnica, el *Gestell* como peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces la técnica nunca se deja dominar, ya sea positiva o negativamente, por un mero hacer humano puesto por sí mismo. La

técnica, cuya esencia es el Ser mismo, nunca se deja superar por el hombre. Pues esto querría decir que el hombre sería el señor del Ser” (Heidegger 1991, pp. 37-38).

Pero también dice:

“Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica” (Heidegger 1989a, p. 77).

¿Es Heidegger un determinista tecnológico o no lo es? ¿Puede el hombre hacer positivamente algo para alcanzar esa relación satisfactoria con la (esencia de la) técnica, o en este asunto todo le viene dado por poderes que no controla? Para contestar a esta pregunta primero hay que aclarar qué entendemos por determinismo tecnológico. En otro lugar (Diéguez 2005) he distinguido tres ideas distintas, aunque no necesariamente incompatibles, dentro de lo que suele entenderse por tal:

1. La tecnología determina los procesos sociales y el devenir histórico.
2. La tecnología está determinada por leyes naturales.
3. La tecnología se determina a sí misma; sigue un desarrollo autónomo.

No sería correcto desde luego atribuir a Heidegger alguna adscripción al determinismo tecnológico en los sentidos (1) y (2). La cuestión es decidir si se puede hacer en el sentido (3). Heidegger niega que el dominio actual de la técnica sea un destino inexorable, y además su posición filosófica no cuadra en absoluto con un fatalismo que dicte como inevitables los acontecimientos futuros. Por otra parte, en ningún lugar hace Heidegger afirmaciones expresas, como las de Jacques Ellul en 1954, en su obra *La technique ou l'enjeu du siècle*, de una técnica que se crea a sí misma y es ajena por completo a cualquier factor externo. La técnica para Heidegger no es intrínsecamente autónoma, y de hecho no lo fue claramente con anterioridad al surgimiento de la técnica moderna. Ahora bien, parece claro también que Heidegger no creía que el hombre pudiera ya controlar la técnica y que, repitámoslo una vez más, el intento mismo de controlarla es ya una forma de actuar técnicamente, de extender el pensamiento calculador y la voluntad de poder. Por lo tanto, hay motivos para atribuirle una cierta forma de determinismo no fatalista, sino históricamente contingente, en el sentido (3).

Ortega, sin embargo, está lejos de cualquier sospecha de determinismo. Él no cree en absoluto que la técnica esté sujeta a una ley interna que haga de su desarrollo un proceso autónomo ni intrínsecamente negativo, ni cree que, de hecho, hayamos perdido su control. Pero tampoco es un voluntarista que crea que la técnica está por completo a la orden de nuestros deseos. Para empezar, ya no podríamos prescindir de ella: “El hombre de hoy [...] no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiar esa sobrenaturaleza [creada por la técnica]. Está ya irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural” (Ortega MT, V, p. 368). Pero además Ortega es consciente de cómo la técnica puede modificar nuestros valores y nuestros deseos, es decir, de cómo puede influir sobre nuestra voluntad. Quizás el modo más apropiado de describir la posición de Ortega en este asunto sería diciendo que entre técnica y voluntad se da una interacción constante que condiciona la una a la otra. La voluntad pone en ejecución los productos de la fantasía para satisfacer mediante la técnica esas necesidades superfluas que nos son auténticamente ne-

cesarias, pero a su vez, el mundo así creado modifica nuestra voluntad e incluso en ocasiones impone sobre ella constricciones irresistibles. La técnica no tiene finalidad propia. Sus fines les vienen dados por la autofabricación de nuestro vivir, y, por tanto, por nuestros deseos. Pero la hipertrofia de la técnica puede conducir a una crisis de los deseos. Esto significa que el simple voluntarismo que ve un camino de dirección única entre nuestros deseos y las realizaciones técnicas es falso. Así pues, Ortega no es ni un determinista ni un voluntarista tecnológico. Concede la posibilidad de controlar la técnica pero no desconoce la complejidad y dificultad de dicho control y los múltiples caminos en los que la sobrenaturaleza creada por la técnica puede reobrar sobre nuestros fines.

IV. Crisis de los deseos o dominio del pensamiento calculador

Dejando de lado las obvias consecuencias negativas para el medio ambiente y para las formas de vida tradicionales, ¿cuál ha sido el resultado más profundo que ha tenido para el ser humano el éxito planetario de la técnica moderna? De nuevo los análisis de Ortega y Heidegger difieren. Podríamos decir, utilizando la contraposición que hace Molinuevo (2000, pp. 8-9), que, en lo esencial, para Ortega las consecuencias del desarrollo tecnológico se han dado sobre todo en el ámbito de los deseos, mientras que para Heidegger se han dado en el ámbito de la razón, o más exactamente en el ámbito del pensamiento y de su relación con el Ser. Por resumirlo en una frase, para Ortega la consecuencia de la hipertrofia técnica ha sido el no saber qué querer, mientras que para Heidegger la técnica ha reducido toda la realidad a *Bestand*, a un fondo de reservas dispuesto siempre para nuestro uso, impidiéndonos un acceso más auténtico al ser.

Según Ortega, el hombre actual dispone de un inmenso poder para realizar cosas, pero precisamente por ello no sabe qué realizar; tiene un enorme repertorio de posibilidades a su alcance, pero sin saber qué ser. Y es que saber qué ser, saber qué desear, no es tarea fácil, y la imaginación necesaria para ello es agostada, en lugar de potenciada, por la técnica:

“Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el entorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él” (MT, V, pp. 343-344).

En suma, el hombre actual adolece de una falta de imaginación que le impide ser el artífice del proyecto vital que debe dar contenido y finalidad a la técnica. Se limita a seguir los deseos generales inducidos hoy en una gran proporción por los medios de comunicación de masas. Sus deseos son en realidad “pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor”. La fe exclusiva en la técnica, el hacer de ella la única finalidad relevante, provoca, como ya dijimos, que al hombre se le vacíe la vida. “De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida” (MT, V, pp. 344 y 366)⁷.

⁷ Carl Mitcham (2000, p. 44) ha visto una confirmación de las tesis de Ortega en el modo en que en las relaciones

Para Heidegger la técnica es la consumación de la metafísica que surge con Platón. Es la manifestación última del pensamiento calculador y productivo presente ya en el *eidōs* platónico, concebido al modo de un modelo, de un prototipo en las manos de un artesano. Así, el pensamiento occidental desde el principio estuvo abocado a la planificación de la realidad y al cálculo de sus posibilidades y, por tanto, condujo irremisiblemente a la ciencia y a la técnica modernas. El paso previo, a comienzos de la modernidad, fue la concepción del mundo como imagen, como algo que puede ser representado, algo que puede ser traído ante nosotros para tomar disposiciones, y, en correspondencia con ello, la concepción del ser humano como el sujeto de las representaciones (cf. Heidegger 1972). Ahora bien, ni el camino abierto por Platón ni su resultado eran opcionales; no era el ser humano quien decidía. Desde entonces, el despliegue del pensamiento calculador no ha hecho más que aumentar, amenazando con llegar a quedar como el único válido y utilizable (cf. Heidegger 1983b, p. 29). La planificación, el cálculo, la disposición, el aseguramiento, como manifestaciones de este pensamiento, se imponen en nuestro trato con las cosas. Como alternativa, sólo nos cabe poner en juego el pensar meditativo frente al pensar calculador, porque sólo así podremos llegar a conocer lo que no se somete al cálculo, lo incalculable (Heidegger 1989b, p. 25). Pero esto es incompatible con la técnica, ya que, según Heidegger, la técnica se identifica con la ausencia de meditación. La meditación solo podrá indicarnos, por tanto, que existen otras posibilidades que el pensamiento calculador ha ocultado.

V. Crítica interna e ilustrada a la modernidad o post-humanismo antimoderno

Pese a los intentos –ciertamente sugerentes– de hacer de Ortega un filósofo postmoderno, parece más apropiado interpretarlo como un crítico de la modernidad en algunos de sus aspectos centrales (racionalismo –en el sentido amplio de fe en la razón–, idealismo –la conciencia como fundamento ontológico y epistemológico–, dominio de la ciencia, ascenso indócil y autocomplaciente del hombre-masa...). Pero sus críticas al proyecto moderno no son enmiendas a la totalidad; Ortega cree posible superar los aspectos rechazables de dicho proyecto sin renunciar a la razón y sin abandonar los supuestos fundamentales que la han acompañado durante la modernidad, sino encontrando un modo de razón no percibido hasta el momento. Es verdad que se declara en uno de sus títulos “nada moderno y muy siglo veinte”, pero, por otro lado, su filosofía es calificada por él mismo como “cartesianismo de la vida”.

Para Ortega, en efecto, la superación de la modernidad significa en concreto superar la concepción de la razón que surge con Descartes y que elabora el idealismo hasta desembocar en Husserl. Se trata de un concepto de razón que se ha mostrado incapaz de integrar la vida humana individual, lo cual no es deficiencia leve, porque esa vida de cada cual es para

humanas y amorosas, o en la relación con nuestros cuerpos, la profundidad es sacrificada a la diversión. Una manifestación de esto sería la preocupación constante por nuestro aspecto físico, a cuyo servicio se ponen hoy las técnicas de la cirugía plástica, las drogas de diseño y la ingeniería genética. Mitcham ve en esta aportación la gran singularidad del pensamiento de Ortega sobre la técnica y cree que las obras de Heidegger y Ellul la confirmarán posteriormente, aunque “no consigan alcanzar la inmediatez y profundidad de [Ortega]”. Frente a Heidegger, Mitcham se inclina decididamente por Ortega: “Si lo comparamos con Ortega, hay algo etéreo y remoto en Heidegger, que parece incapaz de apreciar las implicaciones humanas de la tecnología moderna” (Mitcham 2000, pp. 46 y 48).

Ortega la realidad radical. Pero nótese que por esa misma razón Ortega considera que el realismo característico de la filosofía antigua y medieval debe ser igualmente superado. No es, pues, una deficiencia exclusiva de la modernidad, aunque ésta pueda ser culpada en mayor medida, dada la mayor madurez de su pensamiento. Nada de esto proporciona, sin embargo, razones para afirmar que Ortega cuestionara seriamente lo que en los debates actuales sobre la postmodernidad viene llamándose “el legado de la Ilustración”. Ni encontramos en su obra una desestimación global de la sociedad moderna y tecnologizada. Cabe interpretar a Ortega como un crítico ilustrado de la modernidad, y en eso al menos está cerca de la tarea realizada por Habermas (cf. Espinosa 1999). La crítica de Ortega a la modernidad va dirigida bien contra las distorsiones de la razón que han impedido ver en la vida de los seres humanos la realidad radical, bien contra las tendencias autodisolventes que ponen al hombre sin proyecto, incapaz de crear nada e incapaz de reconocer el enorme esfuerzo que ha significado la creación del mundo técnico en el que vive y del que se beneficia, al frente de las decisiones públicas fundamentales (cf. RM, VI, cap. VI y p. 195).

Heidegger, en cambio, realizó lo que Luc Ferry y Alain Renaut llaman “una crítica externa” y total a la modernidad, una crítica antihumanista en la que cualquier proyecto o deseo humano pierde protagonismo y todo queda enmarcado en una historia del Ser en la que éste se revela al hombre de diversos modos. Ello no podía dejar de tener –según estos autores– consecuencias políticas: “¿Por qué no podemos ver que el principal significado del pensamiento de Heidegger era que, del nacimiento de la subjetividad al mundo de la técnica, la secuencia es inevitable? ¿Por qué no podemos darnos cuenta en estas circunstancias de que la crítica del mundo contemporáneo es –*el mismo Heidegger lo sabía y lo decía abiertamente*– básicamente incompatible de forma radical con el mínimo de *subjetividad* necesario para un pensamiento democrático, lo entendamos como lo entendamos?” (Ferry y Renaut 1990, pp. 16-17). Estas preguntas capciosas no escandalizarán a quienes recuerden que en su *Introducción a la metafísica* Heidegger había sostenido que desde un punto de vista metafísico Rusia y América eran lo mismo, lugares donde triunfa la furia de la técnica desenfadada y la organización del hombre, y que en la entrevista para *Der Spiegel* afirmó que no estaba convencido de que la democracia fuera un sistema político capaz de coordinarse con –es decir, capaz de afrontar– la época técnica actual (cf. Heidegger 1976, p. 28 y 1989a, pp. 68-69). Ortega pensaba justo lo contrario. Para él, “en rigor, la democracia liberal y la técnica se implican e interponen a su vez tan estrechamente que no es concebible la una sin la otra, y, por tanto, fuera deseable un tercer nombre, más genérico, que incluyese a ambas” (RM, IV, p. 197, nota).

Hemos dicho ya que Heidegger ve en la modernidad la plasmación de la metafísica platónica en la medida en que el pensamiento calculador, la razón instrumental, se impone en todos los ámbitos. Para él, al menos en este punto, no hay diferencias sustanciales entre los diversos pensadores y las diversas filosofías presentes en dicho periodo. La modernidad es la época en la que la voluntad de dominio sobre el mundo se vuelve autónoma y, desentendida ya de cualquier otro fin, sólo busca el dominio por sí mismo. Es la época que consagra la separación iniciada en la filosofía platónica entre el sujeto y el objeto, haciendo del sujeto el centro y la medida de todo, y reduciendo así nuestra relación con el ser de las cosas a mera representación de los objetos. La época actual, caracterizada por el dominio

de la técnica, muestra cuáles son las últimas consecuencias de todo ello: el objeto (*Gegenstand*) desaparece transmutado en mero fondo de reservas (*Bestand*). Es el tiempo en el que la modernidad se muestra finalmente como lo que es: la época del nihilismo tecnológico. El humanismo, entendido por Heidegger como la reclamación del dominio del hombre sobre todas las cosas, es una manifestación de este proceso y viene lastrado por las mismas limitaciones: el humanismo, en tanto que doctrina metafísica, impide la pregunta por el Ser y por su relación con la esencia del hombre.

El análisis de Ortega es fundamentalmente antropológico y sociológico (cf. Atencia 2004), pues no en vano la técnica es constitutiva del ser humano, mientras que el de Heidegger evita expresamente ambos enfoques y pretende ir mucho más allá de ellos. De nuevo Dust (1989, pp. 280 y 282) ha sabido expresar esto con claridad:

“Ortega estaría de acuerdo en que la esencia de la tecnología está oculta y radica en algo distinto a ella misma; pero este ‘algo’ no es construido como un misterio ontológico más amplio con el cual el hombre ha de relacionarse en el desvelar. Es la realidad del ser humano atareado en el proceso activo de hacer su yo extranatural. [...] Está claro que la tecnología permite al hombre trascender la naturaleza y el ámbito animal, pero esto no produce una trascendencia más allá de la realidad de la humanidad misma. Más bien emerge como el vehículo apropiado para la completa realización de la humanidad qua humanidad, esto es, como pura posibilidad inmersa en la realidad. [...] Lo más importante en este punto es el contraste dramático con la visión heideggeriana, la ausencia de misterio ontológico, y en su lugar, la presencia dominante del hombre”.

Esta “presencia dominante del hombre” –no de la esencia del hombre, ni de la relación de ésta con algo distinto y más importante, sino del hombre concreto de carne y hueso– es, en efecto, algo que recorre toda la crítica orteguiana a la modernidad, al igual que toda su visión de la técnica. En consecuencia, si bien no se puede decir que sea una crítica humanista, dados los compromisos idealistas del humanismo que Ortega rechaza⁸, sí que se puede afirmar que es una crítica basada en una concepción ilustrada del ser humano en la que el lugar central no viene ocupado por una abstracta esencia humana, sino por la vida humana individual, la de cada cual. Esta presencia dominante del ser humano no reivindica, pues, su poder dominador sobre todas las cosas, ni ensalza una supremacía absoluta sobre la naturaleza. Es más bien la consecuencia lógica del hecho de ser la vida individual la realidad radical en la que aparece toda otra realidad.

VI. Acción o desasimiento

El pensamiento de Heidegger ha influido poderosamente en el movimiento ecologista, lo cual no deja de ser paradójico, porque no es sólo que en dicho pensamiento no se dé ninguna indicación para la acción, es que se desestima cualquier intento de pasar a la acción como una muestra más del dominio del *Gestell*. Bien es cierto que su influencia se ha producido

⁸. Debo esta observación a José Lasaga.

sobre todo en el ámbito de la ecología profunda, que en lugar de tratar de encontrar soluciones concretas encarnadas en acciones inmediatas busca más bien un cambio radical de actitud basado en una reflexión no antropocéntrica –y, en el fondo, antihumanista– sobre nuestra situación en el mundo, en especial, sobre nuestra relación con los restantes seres vivos (valga decir: un cambio en nuestra comprensión del Ser que deje ser a las cosas y no las refiera constantemente a los esquemas valorativos humanos) (cf. McWhorther (ed.) 1992, Zimmerman 1993 y Ferry 2002). Los planteamientos de Heidegger insisten repetidamente en que no está en nuestra mano hacer nada que pueda reconducir la situación.

Heidegger no rechaza la técnica. Mucho menos intenta acabar con ella. Sería absurdo pretender tal cosa cuando es obvio que en este momento la vida de miles de millones de personas depende de que siga desarrollándose. Lo que busca es que tengamos una relación libre y satisfactoria con ella, o para ser más precisos, con su esencia. Pero ¿cómo conseguir esto? Y, en especial, ¿cómo actuar ante el dominio creciente de la técnica? Hay pocas indicaciones concretas para ello en su obra, aún cuando darlas no le habría comprometido con la realización de ningún tipo de profecía, por lo que es de suponer que si hubiera querido, las habría dado. Pero tal cosa, no sólo no era, según él, tarea del pensador, sino que habría puesto en evidencia un sometimiento más al pensar calculador propio de la metafísica occidental. Más bien su única indicación es la de preparar la disposición para esperar al dios ausente, meditando sobre lo que permanece aún impensado y abriéndonos de este modo al misterio. Antes de preguntarnos qué hacer –nos dice– hemos de preguntarnos más bien cómo tendríamos que pensar; y pensar es ya un hacer genuino (cf. Heidegger 1991, p. 40). Ahora bien, esto de prepararnos mediante el pensamiento meditativo no es poco desde el planteamiento heideggeriano, pues proporciona al hombre la posibilidad de una liberación de su caída en el ente (que está en el origen de la técnica, dado que la técnica es el cumplimiento de la metafísica) (cf. Heidegger 1989a, pp. 72-73 y 76).

En cuanto a nuestra manera de comportarnos frente a la técnica, tan contraproducente es, según Heidegger, dejarnos seducir completamente por ella como adoptar una actitud de total rechazo. Ambas reacciones siguen atrapadas bajo la lógica de la técnica. Tecnofilia y tecnofobia no son sino dos formas distintas de malinterpretar la esencia de la técnica y de permanecer anclados en el modo de pensar que ha conducido hasta el dominio del *Gestell*. Lo que hay que hacer es mantener hacia ella una actitud de desasimiento, de serenidad, de abandono (que de todas estas formas ha sido traducido el término ‘*Gelassenheit*’ que Heidegger emplea en este contexto)⁹. De lo que se trata, según nos explica, es de poder utilizar los objetos de la técnica pero manteniéndonos tan libres en ese uso que pudiéramos prescindir de ellos si así lo quisiéramos; ser capaces de decirles sí y no al mismo tiempo. Anticipándose a la crítica de fomentar la inacción, Heidegger afirma que en la *Gelassenheit* se oculta un obrar más alto que todas las acciones, un obrar que no es actividad porque no pertenece al dominio de la voluntad (cf. Heidegger 1989b, pp. 26-27 y 39).

Varias preguntas surgen inevitablemente es este punto. ¿Puede una persona normal, no un asceta o un monje budista, hacer realmente algo así sin hipocresía o, al menos, sin engañarse a sí mismo?¹⁰ ¿En qué cambiaría, por otra parte, el uso y desarrollo de la técnica si todos nos

⁹. En inglés se ha traducido en ocasiones como ‘*releasement*’ y en otras como ‘*composure*’ o como ‘*detachment*’. Se ve que no hay acuerdo, aunque la idea de inacción aparece siempre cerca de todas estas traducciones.

¹⁰. Hubert Dreyfus, de una forma un tanto entusiasta en mi opinión, piensa que los japoneses pueden hacerlo, como

comportáramos de tal modo? ¿Habría desde la *Gelassenheit* alguna razón para no llevar a cabo cierto proceso tecnológico, o para desarrollar tal producto en lugar de tal otro? Quizás estas dos últimas preguntas puedan tener una respuesta positiva, porque si bien la *Gelassenheit* no da para proporcionarnos una ética para la técnica, sí que nos permitiría dejar de ver las cosas sólo desde la perspectiva técnica. Y lo que es más, la *Gelassenheit* y la apertura al misterio –escribe Heidegger en uno de sus momentos menos desesperanzados– “abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece” (Heidegger 1989b, p. 28). En todo caso, no deberían los activistas políticos o medioambientales esperar muchas consignas prácticas desde esta posición (cf. Feenberg 1999, cap. 8).

Esta interpretación “quietista” del último pensamiento de Heidegger ha sido puesta en cuestión, entre otros, por Julian Young (2002)¹¹, y algo debemos decir sobre su propuesta de interpretación alternativa. Young no sólo cree que hay una ética implícita en el pensamiento heideggeriano sobre la técnica, sino que la articula en indicaciones concretas. Se trataría de una ética basada en la noción de habitar, entendida como cuidado, como protección o preservación. Los ejemplos que ofrece –y considera que la concreción en este asunto es importante– son muy ilustrativos: intentar que se declare parque natural un bosque o una montaña, “reciclar basura, usar combustibles no contaminantes, proteger a las criaturas de la Tierra, a las especies amenazadas, de la exterminación” (p. 106), “replantar un bosque junto a los nativos [...], repoblar un bosque que ha perdido sus kiwis [supongo que se refiere al ave, no a la fruta] con kiwis criados en cautividad” (p. 107), dedicarse a la agricultura orgánica (p. 108), no colocar una casa de campo en la cima de una colina, sino en su ladera (p. 109), procurar seguir los “ritmos sagrados de la vida humana”, esto es, resistirse a que haya tiendas abiertas veinticuatro horas los siete días de la semana y a la semana de trabajo de “sesenta y cuatro horas”, no trabajar en vacaciones, comer las frutas y las verduras sólo en la estación apropiada (p. 111), tener correo electrónico sólo en la oficina, dejar el móvil en el coche, no llevarse el portátil durante las vacaciones, rehuir el aire acondicionado, sustituir en la construcción de edificios la luz fluorescente por luz solar (p. 112), reducir en las zonas comerciales el tejado a lo mínimo imprescindible para que se pueda comprar en un día de mal tiempo, situar el dormitorio orientado hacia la salida del sol y la sala de estar hacia la puesta de sol (p. 113), no fabricar ídolos, como se hizo con Hitler (p. 114), no construir Auschwitz ni otros lugares donde “manufacturar cadáveres” (pp. 118-9), no construir residencias de ancianos, que apartan a estos de sus familias, privándolas así de la experiencia de la vejez y de la muerte (p. 119)¹².

lo muestra según su criterio el que coloquen el aparato de televisión y los dioses del hogar en la misma estantería (cf. Dreyfus 1993). Cabe especular acerca de qué pensaría Dreyfus de la capacidad de los españoles para la *Gelassenheit* si supiera que todavía hoy la imagen de la Virgen o la del Sagrado Corazón en muchos hogares está justamente encima del aparato de televisión.

¹¹ Véase también Dahlstrom (1988).

¹² Iain Thomson (2000), quien también considera que entender la *Gelassenheit* como inactividad es un grave error interpretativo y que en Heidegger pueden encontrarse indicaciones para la acción encaminada a mejorar nuestro futuro tecnológico, realiza una propuesta –que él considera consecuente con Heidegger– aún más peculiar. Sugiere que actuemos como la secta de los Amish, que deliberan y sopesan con cuidado qué tecnologías van a aceptar y cuáles no, y a decir de Thomson “podrían haber alcanzado el ideal heideggeriano de una ‘relación libre con la tecnología’” (p. 208). Así que la *Gelassenheit*, al modo de los Amish, no da para tener un coche, pero sí para barbacoa

Ante estas propuestas, cuyo sentido nos puede parecer más o menos atinado (pero esto es algo que no vamos a discutir), hemos de preguntarnos: ¿por qué han de ser adoptadas? ¿Qué debe llevar a un ser humano a orientar su conducta de acuerdo con ellas? Es evidente que, de acuerdo con los planteamientos de Heidegger, no tendría sentido adoptar estos comportamientos como un medio para superar el dominio del *Gestell*, para controlar su despliegue o para reconducirlo o limitarlo. Mucho menos para paliar los efectos de la tecnología sobre el medio ambiente. Hacerlo así sería mantenerse dentro de dicho dominio en tanto que se pondría con ello de nuevo de manifiesto la “voluntad de voluntad”. Sería tanto como ver en este asunto una modalidad de un problema técnico, quizás más general y abstracto que los habituales, pero un problema técnico al fin y al cabo. Lo cual llevaría a la profundización en el error que nos ha conducido a la situación en la que estamos.

Más coherente con la posición de Heidegger sería –y es así como lo presenta Young– recomendar estos comportamientos como un intento personal de volver a habitar la Tierra del modo en que la metafísica occidental, y su producto final, la técnica, nos ha impedido hacerlo. Algo así como una ética del sabio (Young trae en este contexto a colación la figura de Sócrates) para mantener la salud espiritual frente a un mundo que ha perdido su significado; como un antídoto (es la expresión que él usa) contra el desvelamiento tecnológico del mundo. Si la entendemos de este modo, esta ética heideggeriana para vivir en la época del *Gestell* proporcionaría, en efecto, algunas indicaciones para la acción, pero para una acción cuyo referente final sería el propio individuo, no el mundo. Dicho de otro modo, esas acciones no harían (ni podrían hacer) que la técnica moderna desvelara lo real de un modo distinto, no la harían menos provocadora, no acabarían con su carácter violento y explotador. Simplemente harían que, en la medida de lo posible, los individuos que tomen el camino indicado (que, en todo caso, nunca podrán ser sino una minoría) adopten una actitud y una forma de pensar que les aleje de la participación decidida en la transformación tecnológica del mundo, de modo que esto les permita una “emigración” “desde el centro violento y desencantado de nuestra cultura y [los] recolocque en sus márgenes”, formando así “células de resistencia frente al *Gestell*” (Young 2002, pp. 88 y 126). Sólo así serán capaces de entrever la posibilidad de otras formas de revelar lo real, preparando con ello las condiciones para que eventualmente pueda darse alguna vez tal posibilidad. Young, sin embargo, defiende que este giro personal está ligado a un giro en la condición global de nuestra cultura. Y mantiene que así lo creía también Heidegger. Pero la cita que aduce para apoyarlo es una frase tomada de los párrafos finales de “La pregunta por la técnica” en la que Heidegger simplemente afirma que podemos abrigar lo que salva en su crecimiento manteniendo siempre a la vista el peligro que supone la esencia de la técnica.

eléctrica o teléfono móvil. Con respecto al móvil, Thomson aconseja que imitemos a los Amish, que lo dejan por la noche fuera de casa. Quizás lo hacen así porque no pueden seguir el consejo de Young de dejarlo en el coche. Thomson, por cierto, no se pregunta qué sería de los Amish si en lugar de vivir en los Estados Unidos lo hicieran en un entorno no tecnologizado, como puede encontrarse hoy en algunos países africanos. No deja de ser también una muestra de la peculiar interpretación que hace Thomson de la filosofía heideggeriana el que esté dispuesto a ver en Mayo del 68 un evento cultural que pudo considerarse durante un tiempo como el advenimiento del dios salvador que menciona Heidegger (cf. Thomson 2000, p. 212).

Por su parte, el pensamiento de Ortega abre, sin lugar a dudas interpretativas, un amplio espacio para la acción. Por un lado, el ser humano debe esforzarse en no perder la base natural que está detrás de la sobrenaturaleza que él crea, lo que le haría perder la mitad de su propia condición de “centauro ontológico”. Por otro, mediante la cultura, esa “agitación de brazos para mantenerse a flote” en el naufragio que es la vida (GDD, IV, p. 397), el ser humano puede sentar las bases para un obrar tecnológico responsable. Como vimos antes, éste no busca simplemente estar en el mundo. Lo que persigue esforzadamente y sólo consigue mediante la técnica es el bienestar. Por lo tanto, la técnica es irrenunciable y de nade vale paralizarse ante las enormes amenazas que ésta ha situado en nuestro horizonte. Podemos reaccionar contra ellas, y no sólo de forma personal. Esas amenazas, al fin y al cabo, son el resultado de nuestras acciones. Sólo con un mayor esfuerzo de la fantasía, de la imaginación creadora de nuevas técnicas y, sin duda también, con una reorientación de nuestros deseos, de nuestros proyectos vitales, habría alguna posibilidad de sortear esas amenazas. Dada esta exhortación a la acción reflexiva, no es de extrañar que Javier Echeverría vea en el pensamiento de Ortega una inspiración para la humanización de las nuevas tecnologías de la información (Echeverría 2000). Ortega no vería ningún problema intrínseco en la pretensión de controlar la técnica para evitar sus desmanes. No vería en ello la extensión de una voluntad de voluntad, ni, por tanto, la sumisión aún más profunda al dominio de la técnica. Si el ser humano no tiene más remedio que ser técnico, sólo le cabe hacerlo lo mejor que pueda. Mantenerse a flote es la consigna, pero para ello no puede dejar de agitar los brazos.

Por ser más concreto, en mi opinión, del pensamiento orteguiano sobre la técnica moderna pueden obtenerse las siguientes indicaciones prácticas para afrontar de forma sensata y equilibrada la situación actual de incertidumbre y de peligro en que el desarrollo tecnológico nos ha puesto a todos los seres humanos:

1. Es necesario evitar la tecnofobia y el neoludismo que tanto han seducido a algunos movimientos sociales contemporáneos. La sobrenaturaleza creada por la técnica es ineludiblemente nuestro lugar para habitar. Por otro lado, la técnica no va contra nuestra condición humana ni contra nuestra cultura. Más bien al contrario. Es propio del ser humano desarrollar la técnica y ésta es una condición de posibilidad fundamental de la cultura, e incluso del ámbito simbólico.
2. El hombre masa debe ser percibido como una de las amenazas actuales para el mantenimiento de lo que otros han denominado la “tecnosfera”. La extensión de la mentalidad del hombre masa podría poner en peligro la continuidad del desarrollo tecnológico, sin el cual nuestra vida sería inviable. En este sentido, una tarea educativa encaminada a mostrar el papel histórico de la ciencia y de la tecnología se hace imprescindible.
3. La completa seguridad, así como la completa evitación de los riesgos, son metas imposibles. El ser humano siempre ha vivido en una “sociedad del riesgo” y siempre lo hará. Las denuncias globales, a menudo apocalípticas, sobre las amenazas de la tecnología no ayudan en la resolución de los problemas que nos afectan, sino que pueden llegar a dificultar la acción.

4. La educación y reorientación de los deseos debe ser un elemento esencial en un uso y un despliegue más sensato y adecuado de la técnica. No se puede vivir sólo de la fe en la técnica. Algo así sólo nos conduce a una vida vacía.
5. Es necesario desarrollar tecnologías que no nos separen radicalmente de la naturaleza. Podríamos decir que otras técnicas son posibles (cf. Riechmann 2009). La técnica no tiene una lógica predefinida que impida su control por los seres humanos.

3. Sacando algunas consecuencias

Todo lo que hemos presentado hace parecer a Heidegger como un pensador más radical que Ortega y menos dispuesto a la complacencia con el mundo moderno, y de ahí buena parte de la popularidad actual de sus ideas en el movimiento ecologista y en muchos críticos de las sociedades modernas occidentales. Pero conviene mirar las cosas más despacio, porque en ningún lugar está escrito que la radicalidad crítica sea siempre la mejor consejera en tiempos difíciles.

De hecho, aunque las comparaciones que se han efectuado sobre la filosofía de Ortega y la de Heidegger han reconocido habitualmente la mayor profundidad y creatividad filosófica del alemán, en el asunto de la técnica –mucho menos analizado– la balanza parece inclinarse más bien a favor de Ortega¹³. ¿Cómo se explica esto? ¿Es así sencillamente porque estas comparaciones han sido hechas casi siempre por autores comprometidos en mayor o menor grado, pero siempre en última instancia favorablemente, con el pensamiento orteguiano? No parece que esa sea la mejor explicación, puesto que en tal caso podrían haber concedido en este punto la superioridad a Heidegger, dado que no tienen problemas en concedérsela en otros. Más cerca de la verdad está probablemente la hipótesis de que cualquiera que vea con alguna simpatía el pensamiento de Ortega será bastante reacio a asumir la crítica de Heidegger a la modernidad, quintaesenciada en su crítica a la sociedad tecnológica, y su explicación unilateral de los males que la aquejan –todo procede para Heidegger de la misma causa, lo que impide discriminar entre diferentes tecnologías y diferentes usos de ellas. Estamos ciertamente ante dos estilos filosóficos muy distintos y, sobre todo, ante dos actitudes muy distintas con respecto al proyecto moderno, con sus luces y sus sombras.

No creo que en la elección entre el análisis orteguiano o el heideggeriano los argumentos o los hechos históricos que puedan aducirse cuenten como decisivos. Aquí suele darse una actitud de fondo que predispone fuertemente a favor de uno u otro y que lleva a interpretar los elementos de juicio en sentidos muy dispares. Dicho esto, y desechada por tanto de antemano cualquier pretensión de convertir a nadie para la causa de algún filósofo, sólo quisiera sacar las consecuencias personales de la comparación efectuada.

En las reflexiones de Ortega sobre la técnica, tal como se ha mostrado, podemos encontrar una confianza razonada y razonable en la capacidad del hombre para conducir su situación dentro de la sociedad tecnológica, un sentido deportivo la vida frente a la permanente incertidumbre, un diagnóstico del problema centrado en la crisis de los deseos, una crítica interna al proyecto moderno. Estos son rasgos que hacen que las reflexiones de Ortega sobre la técnica tengan, en mi opinión, algo más que decirle al hombre actual que las de Heidegger,

¹³ Además de Mitcham, puede citarse también el análisis de López Peláez (1994).

porque, al igual que Ortega, creo que es mucho lo que el ser humano puede hacer aún con su tecnología para resolver los problemas que le aquejan y para cumplir más cabalmente su propia invención como ser humano, y, a diferencia de Heidegger, no creo que avanzar por ese camino sea caer aún más profundamente bajo el dominio de un deseo de control total. A esto podría quizás responderse que Heidegger no estaba especialmente interesado en decirle nada al hombre actual, y menos en proporcionarle medios para actuar en la sociedad tecnológica. No estoy muy convencido de que ello sea así –porque creo que todo filósofo aspira siempre a hablarle a sus contemporáneos–, pero si así fuera, ello no haría más que reforzar lo que acabo de decir.

Otra posible objeción podría ir en la siguiente línea: si el análisis de Heidegger es correcto, aceptar el de Ortega sólo porque es más positivo es tanto como buscar las llaves perdidas debajo de la farola; no porque allí se nos cayeran, sino porque es allí donde hay más luz. Es puro *whisful thinking*. La respuesta debe comenzar por aclarar que no se acepta la reflexión de Ortega porque sea más positiva, sino porque su análisis es menos simplificador en sus trazos fundamentales y en general parece históricamente y sociológicamente más ajustado y equilibrado, aunque –hay que reconocerlo– esté menos articulado que el de Heidegger y no tenga consecuencias tan amplias en todos los ámbitos de la filosofía. Además, por seguir con el símil, no sabemos dónde se nos cayeron las llaves; puede que fuera justo debajo de la farola. En otras palabras, no sabemos si Heidegger tiene razón. Es una tesis arriesgada –y si no hubiera sido propuesta por un filósofo de la altura de Heidegger, quizás habría sido considerada rápidamente como inasumible– que el dominio de la técnica moderna sea la consecuencia última del modo de interpretar el mundo propio de la metafísica; la manifestación de una voluntad de poder que ha trabajado sin fisuras ni descanso. Esto hace tanto de la técnica moderna como de la metafísica instancias homogéneas con un significado único y en las que la aparente diversidad es sólo superficial.

Ahora bien, incluso si Heidegger tuviera razón en su diagnóstico, nada de lo que hagamos puede cambiar las cosas. Ni siquiera el abandono de la pretensión de controlar la técnica y de conseguir una técnica más adecuada –la asunción de la *Gelassenheit*– haría que el peligro disminuyera o que se acercara la salvación. ¿Por qué no hacer entonces todo lo que se pueda para promover un control democrático de la técnica y para desarrollar nuevas tecnologías desde valoraciones humanistas? Suponiendo que Heidegger estuviera en lo correcto, con ello agravaríamos el dominio del *Gestell*, es cierto, pero quizás sea esa la mejor manera de llegar finalmente al cumplimiento total de la metafísica y podamos esperar así el advenimiento de “lo salvador”; mientras que si no hacemos nada obviamente no habremos avanzado un ápice en nuestra situación. Es además difícil empeorar la situación que Heidegger describe, en la que, en todo caso, al ser humano no le queda otra salida que el sometimiento a ese dominio del *Gestell*, aunque pueda enfrentarlo con una actitud de desasimiento. En cambio, si Heidegger se equivoca, y aun a riesgo de que todo intento de control sea finalmente una vana esperanza, habremos perdido un tiempo muy valioso abandonados a la inacción.

Pero se equivoque Heidegger o no en sus análisis, los problemas que plantea en la actualidad el desarrollo tecnológico no permiten sencillamente que abandonemos el serio propósito de realizar controles allá donde puedan realizarse, aunque eso sea visto como la expresión

misma del dominio del pensar calculador y de la voluntad de voluntad. Por otro lado, los graves problemas ecológicos que padecemos, el aumento incontrolado de la población mundial, el rápido agotamiento de los recursos naturales y el aumento de los conflictos entre etnias y entre naciones provocados por estos fenómenos, son desafíos que tenemos ya ante nuestros ojos y que no pueden esperar a los resultados eventuales que produzca un cambio generalizado de actitud en los seres humanos. No desaparecerán por entender el autoocultamiento que caracteriza al *Gestell*, ni por intentar dejar de ver en la naturaleza una fuente de recursos, sino un destino de nuestro cuidado. Tampoco porque algunos consigan mantener una “relación libre” con la tecnología actual. Aceptar que no hay salida, o que a lo sumo la salida es dejar que se cumpla lo que tiene que cumplirse, no lleva a ninguna parte, solo añade más nihilismo al nihilismo tecnológico.

Referencias

- Atencia, J. M. (2004). "Ortega y Gasset: Sociología y antropología de la técnica", en J. M. Atencia y A. Diéguez (eds.). *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*. Málaga: SPICUM.
- Dahlstrom, D. O. (1988). "Lebenstechnik und Essen: Toward a Technological Ethics after Heidegger", en Paul T. Durbin (ed.). *Technology and Contemporary Life*. Dordrecht: Reidel, pp. 145-159.
- Dessauer, F. (1964). *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp. (Ed. en alemán en 1958).
- Dieguez, A. (2005). "El determinismo tecnológico: Indicaciones para su interpretación". *Argumentos de Razón Técnica*, 8, pp. 67-87.
- Dreyfus, H. L. (1993). "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics", en Ch. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 289-316.
- ; Spinoza, C. (2003). "Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday". *Bulletin of Science, Technology & Society*, vol. 23, n° 5, pp. 339-349.
- Dust, P. H. (1989). "Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en P. H. Dust (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 269-322.
- (1993). "Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy". *Isegoría*, 7, pp. 123-134.
- Echeverría, J. (2000). "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX". *Revista de Occidente*, 228, pp.19-32
- Espinosa Rubio, L. (1999). "Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt". *Isegoría*, 21, pp. 101-129.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Londres: Routledge.
- Ferry, L. (2002). *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: LGF.
- ; Renault, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press.
- Graham, J. T. (1994). *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- Heidegger, M. (1972). "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*. Frankfurt: Klosterman.
- (1976). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1978a). "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske (1ª ed. 1954).
- (1978b). "Bauen, Wohnen, Denken", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske (1ª ed. 1954).
- (1989a). "Conversación en Der Spiegel con M. Heidegger", en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos (1ª ed. 1976).
- (1989b). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1991). "Die Kehre", en *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- Ihde, D. (1983). "The Historical-Ontological Priority of Technology over Science", en Durbin y Rapp (eds.). *Philosophy and Technology*. Dordrecht: Reidel, pp. 235-252.
- (1991). *Instrumental Realism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder (1ª ed, 1979).
- Kolb, D. (1986). *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*. Chicago: The University of Chicago Press.
- López Peláez, A. (1994). "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger". *Endoxa*, 4, pp. 179-203.
- McWorther, L. (ed.) (1992). *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*. Kirksville, Missouri: The Thomas Jefferson University Press.
- Mitcham, C. (1994). *Thinking through Technology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000). "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos". *Revista de Occidente*, 228, pp. 33-52.

- Molinuevo, J. L. (2000). "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico". *Revista de Occidente*, 228, pp. 5-18.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras Completas*. Madrid: Alianza.
- Regalado García, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Riechmann, J. (2009). "Eros antes que Prometeo. Reconsideración de la filosofía de la tecnología de Ortega: Una relectura de su *Meditación de la técnica* desde el principio de la biomimesis". *Estudios Sociales*, vol. XVII, n° 34, pp. 253-275.
- Thomson, I. (2000). "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg", *Inquiry*, 43, pp. 203-216.
- Young, J. (2002). *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1993). "Heidegger, Buddhism, and deep ecology", en Ch. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 240-269.

Sobre el autor

Antonio Diéguez Lucena: Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga desde 2010. Ha sido visiting scholar en las universidades de Helsinki y de Harvard. Es presidente electo de la Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología. Una de sus líneas de investigación principales ha sido el debate sobre el realismo científico. Acerca de esta cuestión publicó el libro *Realismo científico* (Málaga: Universidad de Málaga, 1998). Ha mantenido asimismo una línea de investigación sobre aspectos centrales de la Filosofía de la Tecnología, con atención a las tesis del determinismo tecnológico. En los últimos años se dedica especialmente a la Filosofía de la Biología, indagando sobre cuestiones de epistemología evolucionista. Sobre este tema ha publicado el libro *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011). Es de destacar, asimismo, su libro reciente *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012).

La **Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad** ofrece un espacio para el diálogo y la publicación de teorías y prácticas innovadoras que relacionan la tecnología, el conocimiento y la sociedad. Su ámbito de aplicación es interdisciplinar y proporciona un punto de encuentro entre tecnólogos preocupados por los asuntos sociales y sociólogos interesados en la tecnología.

Dirigida a las personas interesadas en la dinámica de las tecnologías sociales y su impacto social, la revista se guía por los ideales de una sociedad abierta en la que la tecnología se orienta a satisfacer las necesidades humanas y servir los intereses comunitarios. La revista examinará la naturaleza de las nuevas tecnologías, sus conexiones con la comunidad, su uso como herramientas para el aprendizaje y su lugar en una “sociedad del conocimiento”.

La perspectiva de los trabajos presentados comprende desde los grandes análisis que abordan preocupaciones globales y universales hasta los casos de estudio pormenorizados que se ocupan de las aplicaciones sociales de la tecnología a nivel local. Los

artículos abarcan un terreno amplio, algunas veces de orientación técnica y otras de orientación social; unas veces adoptan una perspectiva teórica y otras una aproximación práctica; a veces reflejan un análisis objetivo y desapasionado, y en otras ocasiones sugieren estrategias para la acción.

La revista resulta de interés para académicos pertenecientes a los campos de la informática, la historia y filosofía de la ciencia, la sociología del conocimiento, la sociología de la tecnología, la innovación, la educación y las humanidades. La participación está abierta a estudiantes, investigadores, desarrolladores de tecnologías, formadores, consultores tecnológicos, etc.

La **Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad** es una revista académica sujeta a revisión por pares.