

Reflexión y crítica

Ortega y la importancia de meditar la técnica

Ignacio Quintanilla Navarro

Tradicionalmente el discurso filosófico sobre la técnica se presenta como corolario de un discurso ético, político o epistemológico más general. El análisis de la doctrina orteguiana de la técnica, además de destacar su extraordinario vigor y originalidad, nos invita a contemplar el evento técnico desde un mayor nivel de radicalidad. La noción de *téchne* no sólo no es subsidiaria de las de *physis*, *polis* o *episteme* ni subsumible en las de *trabajo*, *instrumento* o *interés*, sino que es, en cierto sentido, mucho más básica que todas ellas al conformar junto con la *theoria* —como correlato eminente e ineludible de la misma— el fundamento original de la razón. Será, así, precisamente desde una meditación de la técnica, desde donde habrá que recobrar y esclarecer hoy el sentido primordial de la *theoria*.

¿Acaso hay algún artífice de sí mismo?
(San Agustín, *Confesiones*, I, 6, 10)

I.

La técnica nos envuelve. De manera más patente cada día conforma nuestra circunstancia y encauza nuestras biografías. Por ello la controversia acerca de un uso ético, ecológico, o sencillamente racional de la técnica constituye sin duda el gran *en*vite de la prudencia, en su acepción aristotélica, a la mentalidad contemporánea. Hecha esta constatación, sin embargo, ni la crucial relevancia política y moral del tema ni la complejidad de algunas de sus manifestaciones parecen revestir especial dificultad desde un punto de vista teórico: hay que habilitar y ordenar con sabiduría medios legítimos a fines ade-

cuados. La cuestión de la técnica pasa a ser así un corolario eminente del discurso político o moral. Pero limitarse a decir hoy desde la filosofía tal cosa sobre la técnica no corre sólo el riesgo de acabar diciendo bien poco, sino también el de trivializar cuanto la técnica por sí misma encierra de problema para el pensador. Ya desde la propia distinción aristotélica entre ciencias teóricas, poiéticas y prácticas apreciamos una tendencia permanente a difuminar, sin consideración específica, la frontera entre la *poiesis* y la *praxis* en favor de esta última. Esta tendencia ha disimulado la primacía argumental obvia que, sobre cualquier cuestión acerca de un uso recto de la técnica, tiene aquella otra con la que tan pocos profesionales de la meditación se han encarado abiertamente: *¿qué es la técnica?* Sin embargo, la necesidad filosófica de suscitarse esta pregunta surge hoy del corazón mismo de nuestra reflexión y apunta mucho más allá de la actualidad de cualesquiera polémicas en las que vaya implícita. En efecto, hace ya mucho tiempo que Emmanuel Kant encerraba la esencia de la cavilación teórica humana en tres célebres preguntas: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar? De alguna manera delimitan estas cuestiones el contorno de la *theoria* desde la modernidad. Curiosamente la pregunta *¿qué puedo hacer?* no aparece en el inventario y cuando, un poco después, haya de mencionar Kant los objetos básicos de nuestra admiración, éstos se verán reducidos a dos: el cielo estrellado sobre nosotros, el objeto de la *episteme* moderna, y la ley moral en nosotros, el objeto de la moral; nada de técnica¹. Permítasenos, pues, comenzar nuestra argumentación proponiendo esta paráfrasis de la célebre formulación kantiana: ¿qué puede construir el hombre con universo y tiempo suficientes? ¿Qué le es dado destruir al hombre? ¿Qué hay que pueda ser hecho y sin embargo el hombre no pueda hacer jamás?

Tales o cuales cosas, todo o nada, son posibles respuestas a cada una de estas tres preguntas. Pero si contrastamos, ahora, sus respectivos contornos polémicos con los de la serie original kantiana no puede dejar de asombrarnos un dato: su perfecta coincidencia en la cosmovisión del hombre contemporáneo, en lo más hondo de su vivencia cultural. La resolución de las cuestiones cruciales para nuestra comprensión del ser y del mundo han venido a

¹ Pese a la trama argumental que se intuye fugazmente en pasajes como el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B,XII y XIII) nótese que estos dos objetos admirables —en el más puro sentido de la *Metafísica* I, 928b,12— soslayan otros dos no menos admirables. El propio suceso de que un animal suspenda todo quehacer inmediato para contemplar el firmamento —acto de suyo *técnico* al decir de Ortega, como se verá, aunque no conlleve instrumento alguno— ; y el que ese animal haya de proponerse fabricar, modificar, aniquilar o respetar ese firmamento. Sobre este soslayo quiso en su día F. Dessauer, incidiendo en la línea de K.A. Meissinger, montar una refutación del kantismo — Cf. *Discusión sobre la técnica*, Rialp, Madrid, 1964, p. 198—. Con él se prepara, en cualquier caso, un acontecimiento paradigmático: en la *Crítica del juicio*, allí donde hay que hablar del arte y de una cierta *técnica* de la naturaleza para salvar el abismo entre nómeno y fenómeno, no parece haber lugar para la *poiesis*.

coincidir con la posibilidad técnica de reproducción de determinados procesos en un laboratorio. Lo más relevante de nuestra controversia moral alude a la licitud o ilicitud de posibilidades técnicas de producción, destrucción o manipulación. Sorprende, en fin, hasta qué punto se superponen las inquietudes sobre el sentido último de nuestra existencia con la tercera de nuestras preguntas; aquello que puede ser hecho, mas no por nosotros mismos, ni aun acaso conforme a nuestros propios cálculos e intereses, es el rostro más nítido de la divinidad para el hombre moderno. Notemos, pues, que las cuestiones fundamentales que ocupan la cavilación humana más pura y genuina, —esa que compendaban las tres preguntas de Kant aparentemente de espaldas a todo quehacer productivo— han venido a recortarse en nuestro horizonte cultural con idéntico perfil que nuestros dilemas de producción, destrucción y dominio. Por lo demás, se diría incluso que al mero desenlace de estos últimos remitimos hoy como nunca la respuesta definitiva a la cuestión de qué sea el hombre, compendio de las anteriores, y por extensión a la de cómo deba ser su *polis*. Bien puede pensarse, a primera vista, que estamos frente a una alarmante confusión de papeles entre un pensamiento filosófico genuino, un verdadero pensar del hombre, y un pensar técnico, instrumental, interesado y ciego para determinar sus fines últimos. Mucho de esto hay ya, sin duda, en la *Rebelión de las masas* orteguiana y en tantas otras y diversas denuncias a la razón tecnocrática surgidas en lo que va de siglo. La esencia de este fenómeno y su correcta valoración, sin embargo, no es algo tan obvio. La pregunta por el sentido de esta contingencia cultural y su significación más honda difícilmente podrá resolverse en sus justos términos sin atender primero, o cuando menos también, a la mera cuestión de qué sea la *téchne*.

Es un mérito indiscutible de Ortega, siquiera por mor de esa originalidad que tanto se le regatea, el haber planteado esta precisa cuestión como cuestión filosófica radical de nuestro tiempo; y el haberlo hecho además, acaso por vez primera en el curso de la filosofía contemporánea, con total rotundidad. Pero no termina su interés en este mero planteamiento lúcido. Asentada como hipótesis de trabajo la coincidencia básica de perfiles —no sabemos todavía si confusión— entre nuestro horizonte teórico y el ámbito potencial de nuestra capacidad manipuladora, es mucho y muy nuevo cuanto la breve meditación orteguiana de la técnica viene a señalarnos en ella, y, antes que nada, la necesidad de inaugurar un ámbito de reflexión filosófica específico para la *téchne*. Lejos de ser un ejercicio gratuito o incluso tergiversador de un verdadero tratamiento crítico del tema, lejos de ser ya una concesión de principio a la mentalidad tecnocrática, la supervivencia de nuestra racionalidad exige hoy una meditación radical del acontecimiento técnico. Meditación autónoma y diferenciada *ab initio* de otras ya en curso en el seno de nuestra tradición, aun cuando sean tan fértiles como pueden ser las que versan sobre las estructuras de producción económica, el valor paradigmático de la *máquina* o la adecuación de cualquier acto libre a un fin moral superior al de su eficacia. Aclarar y matizar el sentido de estas afirmaciones, sin embargo, va a requerir alguna consideración general sobre la *téchne* y su estatuto en el pen-

samiento occidental.

II.

La historia de nuestra materia es comparativamente tan escueta como imprecisa pese a datar del mismo Aristóteles. Comienza, no obstante, en pasajes tan notables como el libro I de la *Metafísica* o el VI de la *Ética a Nicómaco*. No, pues, de cualquier manera, sino en el mismo instante en que se alumbra la más depurada reflexión sobre el ser, la técnica está presente y desempeña un papel argumental de extraordinaria importancia al que tendremos ocasión de aludir. «Disposición racional para la producción» o, más explícitamente, «disposición para la producción acompañada de la razón verdadera» es la definición con la que *téchne* accede al ámbito de la terminología filosófica². Tres rasgos relevantes de la misma conviene subrayar aquí. En primer lugar recoge y tematiza el sentido del término griego común: cualquier actividad orientada a algún fin y basada en principios y conocimientos verdaderos y trasmisibles³; enfatizando particularmente su carácter de genuino conocimiento científico, esto es, atenido cabalmente a principios y causas universales del ser. Esta dignidad epistemológica justifica su denominación alternativa de *episteme poietiké*. En segundo lugar matiza, sin embargo, el sentido amplio de *actividad* en la acepción común restringiéndolo exclusivamente a las actividades productivo-materiales. Se evita con ello, al menos en principio, una serie de cuestiones de abrumadora dificultad a la hora de perfilar el dominio de la técnica frente al de cualquier clase de logos⁴. Finalmente, otorga a la *téchne* un espacio específico dentro de la actividad racional diferenciado tanto de la pura actividad teórica como de la deliberación práctica.

Ahora bien, apenas acaba de hacer su acto de presencia y la historia de la filosofía de la técnica se convierte, hasta el pensamiento contemporáneo, en la historia de una postergación y un olvido. El propio Aristóteles ejemplifica este destino en el mundo clásico y medieval tanto al limitar, de facto, el desarrollo de su doctrina sobre la técnica a lo requerido por la definición del objeto de los discursos teórico y práctico, como al operar habitualmente con

² *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a, 10.

³ Cf. JAEGER, W, *Paideia*, F.C.E, Méjico, 1990, pp. 19 y 152.

⁴ En efecto, ningún tema con relevancia cultural o antropológica fue considerado inicialmente por los griegos desde un punto de vista *teórico*. Sólo la investigación de la *physis* lo admitía en ocasiones, con lo que un ámbito de la *téchne* vendría a absorber virtualmente el de la totalidad de la cultura. Así dialéctica o *paideia* no admiten todavía en Platón otro tratamiento que el de puras *technai*. El prototipo de *bios theoréticos*, era, como en el caso de Tales o Pitágoras, el del filósofo que mira al cielo sin ningún afán de utilidad, algo que «suscitó la máxima admiración» de la mentalidad griega por resultarle «completamente paradójico», y que sólo posteriormente se irá importando desde la física a otros ámbitos del saber —Cf. Jaeger, l.c.—.

una acepción lata del término *téchne* referida de nuevo al ámbito del obrar en general más que al del hacer. Da buena prueba de ello el hecho de que tantas referencias a lo técnico en la escolástica remitan fundamentalmente al libro II de la *Física* —como contrapunto de lo natural—; o de que la excelencia artística se asocie eminentemente a las artes liberales —liberadas del vínculo con la materia frente a las mecánicas o serviles—. Asistiremos así en el renacimiento a un significativo episodio terminal en el que, entre otras cosas, el comprensible empeño de un grupo de *artistas* por ascender de serviles a liberales acabará por hacer del *arte* en nuestra cultura una cuestión eminentemente *estética*. Con este gran *rapto terminológico* se relega la *poiesis* al plano mas recóndito de la meditación⁵.

Naturalmente hay circunstancias que contribuyen a aclarar este proceso además de la obvia referencia socio-laboral de toda actividad productiva hasta el renacimiento. No podemos olvidar, como apunta Ortega, que durante este vasto período la eficacia de cualquier actuación técnica es diáfana para todo aquél que presencie sus procesos: moler, tejer, etc. —de lo contrario ya no sería *téchne* sino magia—; ni ha surgido tampoco oficio alguno que tenga por materia a la propia técnica, esto es, no hay verdadera *tecnología*⁶. Este carácter *aprobemático* de la técnica, así como la relativa claridad con que se dibuja aún en el panorama cultural europeo el objeto y el método de la actividad teórica —y por tanto las fronteras internas del discurso racional— contribuyen, por su parte, a explicar esta postergación.

Pero postergada y todo, conserva aún la *poiesis* su lugar formal en el ámbito de la filosofía y, a fin de cuentas, es a un cúmulo de circunstancias ajenas a la naturaleza misma de su función al que se puede imputar su estado. Otra cosa bien distinta acontece en la modernidad. A medida que con un Juanelo Turriano, un Otto von Guericke o un Denis Papin, la ingeniería moderna inicia plétórica su singladura, la modernidad filosófica misma parece guardar sobre la *téchne* un silencio, esta vez, absoluto. He aquí un olvido que ahora ya no tiene nada de circunstancial y que va a ser, con todo, determinante en la historia de nuestra disciplina. Determinante, pues la gran tarea que sacuda y forje la conciencia técnica de la filosofía contemporánea será, precisamente, el desenmascaramiento e interpretación de este olvido. En efecto, no cabe hoy cuestionar la fibra eminentemente *manipuladora* de la ciencia moderna, que es la nuestra. No sólo el objeto cuantitativo de su saber, un *ponderable absoluto*, postula como esencia del mundo lo que es requerido para medir, pesar, almacenar o vender, sino que la propia naturaleza de su método se fundamenta en una intervención mental *límite* que constituye el experimento científico moderno, y con él el instrumento y el laboratorio. De manera que,

⁵ Cf. TATARKIEWICZ, W. *Historia de seis ideas*, Tecnos, Madrid, 1990. I, 2, p. 43.

⁶ Cf. *Meditación de la técnica*, Caps. IX y X. Haremos referencia desde aquí a esta obra con la abreviatura *Med* y remitiremos su paginación a su edición dentro de las *Obras* de Ortega y Gasset, en el volumen *«Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía»*, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1982.

más allá de estos sus más preciados hallazgos, la propia racionalidad moderna habrá de verse explícita o fácticamente revisada a lo largo de nuestro siglo a fin de valorar e interpretar el alcance de su conformación *tecnológica*. El talante crítico de la metafísica post-renacentista aparece así como reverso de un peculiar carácter genético que impregna su teoría del conocimiento de categorías y paradigmas productivos. De esta manera resulta pertinente preguntarse incluso si el programa gnoseológico moderno no procura en el fondo prolongar en el corazón mismo de la *theoria*, queriéndola hacer *pura crítica*, la misma *subversión tecnológica* que procuró en la *cosmología* tratándola de hacer *física experimental pura*. Como dirá Ortega interpretando la figura emblemática de un Galileo que, al igual que Descartes, se forma al margen de la universidad en el mundo de la matemática aplicada, esto es, de la ingeniería: estamos ante «una nueva manera de funcionar las cabezas que se manifiesta a la par en la técnica y en la más pura teoría»⁷. A la consideración de este vínculo original, sin embargo, la propia racionalidad moderna fue tan refractaria que incluso cuando Vico enuncie su clarividente principio de que el hombre sólo conoce de verdad aquello que es capaz de hacer él mismo —*verum ipsum factum*—, preclara interpretación del *cogito* y de la modernidad en su conjunto, lo presentará como un reproche a Descartes y a la racionalidad físico-matemática que su método propugna, en cuyo ámbito no cree que pueda tener cabida⁸.

No interesan ahora, con todo, las posibles respuestas a cuestiones en tan buena medida vigentes; nos vale confirmar hasta qué punto uno de los rasgos determinantes del discurso contemporáneo sobre la técnica ha sido el de forjarse al hilo de la resolución de este momento paradigmático⁹. Pero, como quiera que la necesidad de esta resolución no se le ha impuesto a la filosofía por un simple afán historiográfico, nos vemos abocados así al otro rasgo eminente de este discurso: su subsidiariedad; pues, ciertamente, tampoco ha sido una pregunta inicial por la técnica la que ha llevado a la mayor parte de los autores contemporáneos a enfrentarse con este episodio. En efecto, aun siendo preciso distinguir aquí dos grandes grupos de autores: aquellos que se internan en el discurso filosófico desde el ámbito de la actividad técnica —es el caso de autores como Kapp, Eyth, Du Bois-Reimond, Dessauer, o Munford—, y aquellos otros que se hacen cuestión de la técnica desde la filosofía —valgan de ejemplo, fuera de la fértil tradición frankfurtiana, Husserl, Spengler, Scheler, o Jaspers— no es difícil constatar en sus respectivos discursos un

⁷ *Med*, XII, 91.

⁸ Max SCHELER, en su obra *Conocimiento y Trabajo* —Nova, B. Aires, 1966—, apunta ya este valor paradigmático del pensamiento de Vico. Cf. p. 26.

⁹ Con anterioridad a pasajes ya clásicos al respecto de autores de la escuela de Frankfurt pueden confrontarse hitos de la envergadura de: SPENGLER, O. *La decadencia de occidente*, I, cap VI y II cap V b, o *El hombre y la técnica*. HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §§ 8, 9 y 10. Max SCHELER, o.c. caps. I y II o HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*.

rasgo formal común de extraordinaria relevancia para el nuestro. Nos referimos a la ausencia de una cuestión inicial por la naturaleza de la técnica. Antes bien, es siempre otra categoría previa cuya aptitud para abarcar o indicarnos la esencia de la técnica se presupone —ya sea *berramienta, máquina, o ingeniería*, entre los primeros, ya *ciencia, trabajo, o voluntad de dominio*, entre los segundos—, la que ostenta prioridad lógica y solventa, por principio, aquello en lo que la técnica haya de consistir¹⁰.

Si retenemos ahora estos dos gruesos trazos complementarios con que se esboza un denominador común en la situación contemporánea de nuestra disciplina, se comprenderá de inmediato la atención que el planteamiento orteguiano de la técnica puede merecer, habida cuenta de que no participa de ninguno de ellos. Ni desenmascarar la instrumentalización de la racionalidad moderna o sus intereses significa eo ipso desvelar la esencia de la técnica —ni aun de la técnica moderna—; ni puede llegarse a ello desde otro punto de partida distinto del propio: *¿Qué es la técnica?*, con que se inaugura la *Meditación de la técnica* de 1939. La dificultad inicial que atenaza, pues, una meditación de la técnica resulta ser así la de la propia determinación de su objeto. A decir verdad, la meditación orteguiana de la técnica, y con ella el objeto de este trabajo, no va más allá de esta cuestión primordial sobre la que creemos que aporta algunos elementos de reflexión relevantes.

III.

No es Ortega un pensador de sistema y este rasgo suyo se acrecienta notablemente en nuestra materia. Debemos delimitar, pues, desde aquí el *corpus* técnico orteguiano al cual nos remitimos, que es tan preciso como la *Meditación de la técnica*, y los opúsculos que se le asocian inmediatamente¹¹. Dentro de él no abundan, pero tampoco faltan ambigüedades o divergencias de matiz que la dispar cronología e intención de sus componentes impone; fuera podremos encontrar valiosos complementos tanto como inconsistencias flagran-

¹⁰ Debemos hacer constar la notable excepción de Frederic Dessauer. No obstante, su restricción de la esencia de la técnica a un evento inventivo aislado, prototípico y *a-cultural* junto con su negativa a terminar «hablando del hombre» cuando hay que hablar de la técnica —a la que afortunadamente es infiel en los pasajes más sugestivos de su discurso— confieren a su investigación un valor netamente parcial e incompleto. Cf. *o.c.* pp. 139, 244 y 354.

¹¹ Tales son —aparte de la referida *Med*, recapitulación publicada en 1939 del ciclo de conferencias *¿Qué es la técnica?* que impartió en la universidad de verano de Santander en 1933 y había publicado ya en forma de doce artículos en *La Nación* de Buenos Aires a lo largo de 1935—, *Ensimismamiento y alteración*, que precedía a la *Med* en su edición de 1939 y se incluye hoy en *El hombre y la gente* —paginación por edición en Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1988—; *El mito del hombre allende la técnica*, conferencia pronunciada en el congreso de Darmstadt de 1951 retomando contenidos de la *Med*; *En torno al coloquio de Darmstadt, 1951*, publicado un año después a propósito de la confrontación

tes¹². Son todos ellos, sin embargo, momentos excesivamente puntuales y atendidos al hilo de otras inquietudes como para cuestionar la validez de nuestra restricción o la congruencia esencial de su contenido. Por lo demás, resumir la doctrina orteguiana de la técnica es una tarea que el autor nos ha dejado hecha en unas páginas que se compendian a sí mismas con frecuencia.

«Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos»¹³. Tal es la tesis inaugural del argumento orteguiano. Pero no quiere ser ésta una simple constatación antropológica del mismo cuño que el *animal instrumentificum* de Franklin, porque la respuesta a la cuestión de qué sea ahora la técnica aparea la de otras que trascienden la mera descripción. Por lo pronto, la técnica no es algo que el hombre pueda hacer sino algo que inexorablemente hace. No podemos ignorar el «tremendo sentido» de la pregunta por la técnica y su significación «como hecho absoluto en el universo». Importa sobremanera que percibamos aquí la enorme distancia que media, según Ortega, entre una actividad como la de construir un hacha y, para este caso, la de cortar leña. Esta segunda es aquí simplemente trabajo, respecto a él la primera, en cambio, entraña algo completamente distinto: *téchne*. Así pues, técnica no es *labor* o subvención de necesidades: antes al contrario, es un quehacer que implica, en sentido inverso a cualquier evento biológico, la suspensión de todo el repertorio de actividades impuestas, de cualquier menester urgente y preciso, a fin de *reformular* la naturaleza. Una naturaleza que ha de rectificarse en virtud de ciertas expectativas que el hombre tiene. Estas expectativas, constitutivas de lo técnico, las tiene el hombre como resultado de un ensimismamiento. Son vertiente ineludible de una reflexión acerca de cómo deba ser el mundo para que el hombre pueda ser en él. Ahora bien, esta reflexión no es una reflexión cualquiera sino *la* reflexión fundamental; aquella que ha encendido en el hombre la conciencia de sí y la razón, el origen mismo de su pensar y de su humanidad. Quiere esto decir que un mismo y único acto reflexivo constituye simultáneamente en el origen de la cultura el de la *theoría* y el de la *téchne*. Esta reflexión fundante del *logos* que la técnica requiere y a la par posibilita, es pues, antes que nada, la apertura del ser al vasto universo de la posibilidad.

Tenemos con ello que la intencionalidad fundamental de la técnica no se

de su anterior trabajo con el de Heidegger en el citado congreso —y ambos recogidos en el mismo volumen que *Med*— y el capítulo IX de la *Rebelión de las masas* titulado «Primitivismo y técnica» a cuyo contenido remite explícitamente el capítulo III de la *Med*.

¹² Puede contrastarse, por ejemplo, la ficción filogenética ofrecida en *El mito del hombre allende la técnica* con la del célebre prólogo a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes —editado con el título «Sobre la caza» en *Sobre la caza y los toros*, Rev. de Occ. en Alianza Ed. 1986, pp. 78 y ss.—. Puede confrontarse también la esclarecedora lección II de *Qué es filosofía*.

¹³ *Med*, Introd, p. 13. Nos tomamos desde ahora la libertad de no referir puntualmente las numerosas referencias a los seis primeros capítulos de esta obra que prosiguen, en cuyas breves páginas no será difícil localizarlas.

orienta en modo alguno al sobrevivir sino al *vivir bien*. Claro está que este *vivir bien* no es ese tópico *confort* al que apunta la burda noción común de progreso sino, propiamente, el del llegar a ser quien realmente somos. Proyecto dramático, fluctuante y circunstancial. Por eso el «hombre allende la técnica», no es sino pura fantasía, un mito, histórico y ontológico. Y aun «el mundo allende la técnica» lo es también, si no queremos significar con mundo pura materia, posibilidad informe, y reparamos en la mundanidad del ser humano como ser entre cosas, en la acepción más radical de aquello que le atañe y es *asunto* para él: «Porque el hombre tiene una tarea muy distinta que la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus necesidades elementales sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar, con ellas, a la improbable faena de realizar su ser en el mundo»¹⁴.

Se comprende ahora que sin la propedeútica que ha precedido tan apretado compendio de tesis sería difícil arrancar de la generalidad del estilo orteguiano algunas de sus vetas más sugestivas¹⁵. Vetas que ha de revelarnos por contraste con la panorámica general. Podemos ensayar, desde este contraste, un breve esbozo de hermeneútica bajo dos grandes epígrafes: el quehacer técnico humano no es un quehacer *subsidiario*; y el quehacer técnico humano no es un quehacer *gratuito*.

IV.

Poco precisa añadirse para hacer constar el alcance de la negativa orteguiana a convertir la condición técnica humana en subsidiaria de cualquier otra condición fuera de la humanidad misma. Por no ser labor la *téchne*, ni una necesidad biológica sobrevenida al propio evento técnico —en forma de supervivencia, adaptación, etc.— ni tampoco una necesidad social sobrevenida al propio evento técnico, —en términos de dominio, riqueza o control de la producción—, podrán indicarnos de suyo el camino hacia el corazón de lo técnico por pertinentes que sean en todo momento de su decurso histórico. Suponen, en primer lugar, esta clase de argumentaciones un gran esfuerzo

¹⁴ *Med*, V, p. 53.

¹⁵ Un ejemplo notable de la superficialidad en la que puede incurrir un análisis de la filosofía orteguiana de la técnica lo hallaremos en la exposición que de la misma hace Dessauer en su mencionada obra —p. 352—. Tanto la coincidencia esencial en algunos de los motivos que Dessauer considera más propios, como las objeciones a su propio planteamiento que se desprenden inmediatamente de su confrontación con el de Ortega, se le escapan a Dessauer en una lectura que no ve más que contenidos tópicos expuestos, eso sí, con estilo «chispeante» y «giros sorprendentes». En su catalogación de Ortega como mera expresión hispana de una filosofía *existencialista* de la técnica, que autores alemanes como Jaspers o Heidegger habrían encarnado en su país, elude, además, estrepitosamente la obvia prioridad cronológica de la investigación orteguiana.

baldío por cuanto ni la noción de *instinto* o *necesidad natural* ni la noción de *lo social* dejan de ser tremendamente vagas y confusas, ni de requerir una explicación acaso todavía menos asequible que la de la propia técnica¹⁶. Asumen, en segundo, con perfecta gratuidad que *physis* o *polis* son nociones más básicas que *téchne* —cuando pudiera ocurrir que fuera la comprensión de aquellas la que requiriese de ésta—. Oscurecen, en fin, el genuino alcance de aquello que «está en nuestra mano hacer» en un doble sentido. Por un lado aparece el devenir de la técnica como resultado de un proceso unidireccional, virtualmente irreversible, e incluso inexorable —mentado por el progreso— que menoscaba lo que verdaderamente está en nuestra capacidad hacer: tantos progresos técnicos como proyectos vitales¹⁷. Por otro, se sobrevalora esta misma capacidad, presuponiendo una perfecta ductilidad de la técnica al *interés* humano. Como si tarde o temprano pudiese hacerse cualquier cosa de cualquier modo o el hecho de que no sea así no fuese pertinente para la esencia de la técnica con mayúsculas. Tales enfoques de lo técnico desvirtúan de raíz la condición ontológica esencial de la *téchne*, cuyo ámbito no es el del mero proyecto, ni por tanto, el de la simple voluntad. De una parte, hay una necesidad ontológica efectiva en la base de toda actuación técnica, nos es menester que algo que no existe exista realmente; de otro, hay también una concreción ontológica muy precisa en la posibilidad de su eficacia, sólo de determinada manera pueden hacerse realmente ciertas cosas. Y una cabal meditación del evento técnico no puede dejar de indagar, ante todo, esta sorprendente posibilidad y esta necesidad inexorable¹⁸. De hecho, la historia de la técnica es un equilibrio entre la eficacia inventiva y la oportunidad cultural. Esta exigencia de eficacia intrínseca a toda actuación técnica humana apunta, pues, a una *razón común objetiva* de todas las acepciones de ser que aparecen involucradas en la misma. Las respectivas maneras de ser del hombre, de su proyecto, del objeto o el evento que lo culmina, y del *mundo* que posibilita y en el que acontece esa culminación convergen en el único plano de la ac-

¹⁶ Cf. respectivamente: *Med I*, p. 22 y *Ensimismamiento y alteración*, p. 21.

¹⁷ Una interesante crítica de esta ilusión, cuya denuncia en Marx inaugura ya *Técnica y civilización*, de Lewis Mumford en 1934, puede encontrarse en la obra de Arnold Pacey *El Laberinto del ingeniero* —Gustavo Gili, Barcelona, 1980—. Resulta pertinente recordar aquí al respecto la célebre anécdota referida por James Watt sobre las mejoras realizadas por los operarios de cierta mina en una de sus máquinas, que consistían, básicamente, en hacerla más ruidosa e inestable mediante el desajuste de algunas piezas. Tal funcionamiento colmaba mejor las expectativas de sus usuarios y, tras una porfía inútil, anota Watt en una de sus cartas: «parece que la gente juzga la potencia de una máquina por la magnitud del ruido» y, además, «Mister Wilson —el capataz— no puede dormir si la máquina no alborota». Cf. W. KIAULEHN, *Los ángeles de hierro*, Labor, Barcelona 1959, p. 111. Cf. también, *Med*, II, p. 36.

¹⁸ Respecto de la primera apuntará Ortega, en relación al mundo del hombre que: «es tan distinto del que la física nos describe, que nuestro mundo se compone, en gran parte, de cosas que no hay, de las cuales hay sólo su falta, su defectividad, su deplorable hueco...». *Comentario al «Banquete» de Platón en Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid,

tuación técnica. De tal manera que el ámbito definitivo de la técnica, como el de la metafísica, viene a situarse en la condición humana de tener que transitar entre la posibilidad y la realidad. Tránsito que implica simultáneamente una tarea técnica y una tarea teórica. A decir verdad no hay, para Ortega, una cuestión metafísica de tan hondo calado como ésta en la que habita el corazón de la técnica, y que constituye el gran vértice argumental de toda su *Meditación*. De modo que hablando de relojes y calderas: «hemos ido a caer en las más profundas honduras sin habérselo propuesto, porque, tal vez, el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz¹⁹».

Por activa o por pasiva, la meditación orteguiana de la técnica nos fuerza así a recapacitar la relación esencial entre *póiesis* y *theoria*, entre nuestro pensar el ser y nuestro construir el ser. Lejos de ser un rasgo contemporáneo, los límites del *homo teoreticus* no pueden ser sino *a nativitate* idénticos que los del *homo faber*, con lo que nos vemos abocados al segundo término de nuestra exégesis: la técnica como un quehacer no gratuito, que pretende aclarar el alcance de esa íntima solidaridad entre técnica y teoría postulada por Ortega como elemento crucial de su argumentación. El esbozo orteguiano de una filosofía de la técnica nos remite así, como vemos, al inicio de nuestro relato: su estatuto en el origen de la *Metafísica*. Sería peregrino querer terciar desde aquí en la secular cuestión sobre qué deba entenderse cabalmente por *metafísica* al decir de Aristóteles. Pero es preciso subrayar un dato fundamental en ese conjunto de fragmentos en los que se alumbra simultáneamente el estatuto de la *ciencia primera* y de las *ciencias poiéticas*: el único contorno nítido de aquella que Aristóteles aporta inicialmente es el de la *necesidad* de su objeto frente al de estas últimas. Ahora bien, interpretar tal *necesidad* en términos de pura modalidad lógica no agota la literalidad textual de un argumento que apela explícitamente a la condición técnica del sujeto que pretende ese saber último acerca del ser. De manera que ha de ser conjunta y paralelamente con la técnica como Aristóteles tiene que perfilar su ciencia primera. Pues, habiéndoselas ambas con el ser en su acepción más rotunda de sustancia — cosa que no ocurre con la praxis, cuyo ámbito es el del hábito y la acción—, en el caso del conocimiento técnico abordamos el ser en tanto que «puede

Vol. 9, p. 767. Respecto a la segunda confróntese, por ejemplo *Med* XII. Allí cifra Ortega la clave de la unión «inicial y de raíz entre la técnica y la física modernas» en la clarividencia de ésta última para asumir el acuerdo entre las dos «instancias insobornables» del pensamiento y el objeto. «Es demasiado fácil pensar! — señala Ortega— La mente en su vuelo apenas encuentra resistencia.» Por eso han de ser aquí los cuerpos, en su efectividad inexorable, los «maestros del espíritu». —l. c.— En términos de Scheler contra Spengler podría decirse que: «Si el mundo, en cualquier nivel de la relatividad existencial de sus objetos, no poseyera también ópticamente un cariz mecánico formal, no podría ser cristalizado a partir de la experiencia por ningún tipo de acto o voluntad de poder o de dominio». M. SCHELER, *o.c.* p. 27.

¹⁹ *El mito del hombre allende la técnica*, p. 103.

ser de otra manera», esto es bajo una «contingencia» que da sentido «al deliberar y tomarse trabajos»; mientras que metafísicamente lo afrontamos en tanto que, admirado, se sitúa completamente al margen de tal posibilidad²⁰. Ocu- rre así que *póiesis* y contemplación conforman desde su origen la doble ver- tiente de una misma ubicación del hombre frente al ser. Y es precisamente en este punto de la trama donde debemos situar el nervio principal de la medita- ción orteguiana sobre la técnica²¹.

En efecto, ha sido una constante en el planteamiento filosófico de la técni- ca el remitir su definición a la categoría de instrumentalidad. La definición original aristotélica viene a dar, por ejemplo, en la escolástica en esta otra de *arte*: «orientación de la razón al hacer». Dejando aparte ahora los recovecos metafísicos que, según hemos visto, este *hacer* encierra para Ortega, tendrí- mos aquí los ingredientes de otra confusión. El hecho de que la técnica sea una orientación de la razón al *hacer* no implica que la técnica misma se oriente, sin más, al hacer. Es la razón la que se orienta al hacer en la técnica, pero la propia técnica, como la teoría misma, se orienta definitivamente al ser. Dicho de otro modo: la proyección y construcción de una circunstancia, que le son forzosas al hombre, no son algo cuyo sentido se agote, a su vez, meramente en construir o proyectar sino en ser hombre. La instrumentalidad, que ciertamente pertenece a la definición del quehacer técnico humano, no puede brindar por sí misma la clave interpretativa de un quehacer que se nos revela ya tanto como lo que el hombre hace para ser en el mundo como lo único que le permite al hombre ser en el mundo, o, simplemente, ser. La gran tesis inicial de Ortega, un tanto críptica al principio, de que sin técnica no hay hombre, nos muestra ahora su alcance mucho más allá de la simple constata- ción: no lo hay de hecho ni cabe concebir en modo alguno nada humano sin la técnica.

No ha sido solamente Ortega, sino también, y con mayor difusión, Hei- degger, quien ha subrayado en esta dirección el talante «de algún modo teo- rético», desvelador del ser, que la acción técnica encierra; en especial la técni- ca moderna. Consiguientemente, tampoco ha sido Ortega el único, aunque según parece sí el primero, en encauzar explícitamente desde aquí la perti- nencia filosófica del asunto. Desde esta perspectiva pueden proponerse sor- prendentes afinidades en el planteamiento de ambos meditadores de la técni- ca. Afinidades que, sin embargo, a partir de este punto se tornan divergencias notorias y tan precisas como la confrontación literal de interpretaciones que ambos protagonizaron en el coloquio de Darmstadt de 1951. Su divergencia de criterios constituye una magnífica guía para completar el recorrido de nuestra exégesis.

²⁰ Respectivamente *Eth. Nic.* VI, 3, 1139b 20. *De interpr.* 18b 31.

²¹ Técnica que, en definitiva, «versa sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido» *Eth. Nic.* VI, 4, 1139a 11.

En efecto, es inadmisibile desde el planteamiento orteguiano que la mutua implicación de definiciones que teoría y técnica mantienen en el pensamiento occidental, hasta el punto de hacer posible una relectura de toda la metafísica en clave tecnológica, pueda indicar, en principio, una forma espuria de aproximación al ser tal como Heidegger sugiere. En definitiva, acabamos de ver fundamentarse toda la argumentación orteguiana en el descubrimiento de que la técnica no es algo gratuito y sobrevenido al pensamiento ni a ninguna forma auténticamente humana de relación con el ser²². La conciencia tecnológica del mundo no desvirtúa de suyo la realidad, al contrario, en implicación mutua con la *theoría*, funda la realidad para el hombre. A partir de aquí Heidegger se habría equivocado, por ejemplo en su *Carta sobre el humanismo*, al interpretar como un error la presencia de este vínculo en el planteamiento clásico de la *theoría*. Al indagar en *La pregunta por la técnica* una esencia específica para la técnica moderna. Y, por encima de todo, al apuntar constantemente en su discurso sobre la técnica hacia una relación *prístina* del hombre con el ser, más allá del *manejo* de la naturaleza como algo esencialmente *dispuesto*, que es pura lucubración.

Este último punto constituye precisamente el motivo directo de la confrontación en Darmstadt, donde la conferencia de Ortega: *El mito del hombre allende la técnica* —reelaboración algo precaria y precipitada, como el propio autor reconoce, de su *Meditación* de doce años atrás— tuvo que vérselas nada menos que con el trabajo de Heidegger *Bauen, Wohnen, Denken*. Dos años después, Ortega vendrá a sacarse la espina con *En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*. Donde, como colofón de una crítica global al método heideggeriano: «el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada», leemos, por fin, el móvil que la suscita: «Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente, que la tierra es para el hombre inhabitable. Y ahora entrevemos que cuando el hombre dice que *wohnt* (habita) ha de entenderse con un valor aproximativo y deficiente. El auténtico y pleno *wohnen* (habitar) es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* (necesidad), no un logro, una realidad, una delicia. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen* pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios».²³

²² «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 el respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para estar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas...» «Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura». *Ensimismamiento y alteración*, pp. 28 y 30.

V.

El título de nuestro trabajo dice: Ortega y la importancia de meditar la técnica. Alude esa importancia a la que se desprende de confrontar la meditación orteguiana con el conjunto de interrogantes que suscitábamos en nuestro apartado primero. De esta operación vemos surgir, por lo pronto, vías de investigación sorprendentes siquiera por su contraste, como hipótesis alternativas, con la generalidad de los planteamientos al uso. Nos vemos forzados a reformular, por ejemplo, la relación entre técnica y naturaleza que no quiere ser, desde el análisis orteguiano, la de contraposición sino la de una esencial dependencia de la naturaleza respecto de la técnica, como ingrediente de ésta. En efecto, salvo como potencialidad pura, concepto por demás virtualmente abandonado desde el renacimiento, la naturaleza no sólo puede ya comparecer ante nosotros como *material* para la técnica, de acuerdo con la tradición marxista, sino, simultáneamente y sobre todo, como el *ideal* de la técnica, en una interesante inflexión del planteamiento kantiano. Esto es, como horizonte de un proyecto técnico fuera del cual ambos carecerían de referencia²⁴. Naturaleza es lo que hace posible la técnica, y ello en el sentido más pleno, esto es, no sólo materialmente sino sobre todo teleológicamente; como aspiración que engendra la técnica. Es entonces una ilusión cultural asociar lo técnico a una excavadora o a un ordenador y no hacerlo al pan o a un jardín —la actividad ecológica sería, desde aquí, la modalidad más reciente de actividad técnica humana—. Consecuentemente la historia no puede registrar confrontaciones entre lo técnico y lo natural sino entre lo natural para una cosmovisión y lo natural para otra, ambas siempre embarcadas en su particular proyecto técnico.

Otro tanto sucede con el diagnóstico del *tecnocraticismo* contemporáneo. El preocupante debilitamiento actual del discurso teórico en manos de la mera eficacia tecnológica no sería consecuencia de una vinculación *torcida* desde la modernidad entre la racionalidad y la ingeniería. Este vínculo y la superposición de sus referencias culturales son, por lo pronto, condición ineludible en toda cultura. Entre el hombre y el ser no cabe relación natural que no esté mediada por la técnica. La crítica orteguiana a la mentalidad tecnocrática actual no apunta pues a una perversa suplantación de discursos — como sugiere, por ejemplo, la tradición frankfurtiana— sino, sencillamente, a un caso de labilidad conceptual, esto es, de barbarie. Porque a toda técnica corresponde una racionalidad cabal y viceversa, no puede fallar un vínculo entre ambas sino la lucidez de un número suficiente de sujetos para comprender este vínculo y, eventualmente, asumirlo o rectificarlo. Sucede que no do-

²³ *En torno al coloquio de Darmstadt*, pp. 132 y 133, respectivamente.

²⁴ No abordamos la amplia temática de la noción de *Naturaleza* sino la de su relación con lo artificial. No puede olvidarse, sin embargo, que acaso el contexto básico en que se perfila dicha noción sea aún el teológico, como complemento lógico de la de *Sobrenaturaleza* entendida ya como el evento *Creación*, ya como providencia o como gracia.

minamos el trasunto racional de nuestra técnica, no sabemos qué pretende ni atinamos a sonsacárselo eficazmente. Esta destemplanza teórica, que es una renuncia a hacer metafísica en serio, a habérmolas con ese tránsito del ser entre potencia y actualidad, con el ser mismo en definitiva, abandona a la propia inercia de un contexto técnico tan complejo como el actual la fijación de su propio proyecto teórico y vital. Proyecto sin el cual no pudo ser creado en su momento ni puede hoy en día funcionar. De ahí la advertencia orteguiana de un peligro inminente, no ya del *fracaso humanístico* de una mentalidad tecnocrática, sino de su propio fracaso tecnológico —con la consecuente recesión técnica que implicaría— si persistimos los pensadores en no esclarecer la intención contemplativa de nuestra ingeniería²⁵.

Pero mucho más allá, propiamente por debajo de todos estos aspectos parciales, la meditación orteguiana de la técnica viene, ante todo, a centrar nuestra *admiración* en la índole de ese vínculo vivo y esencial que subsiste desde su origen entre la acción *poiética* del hombre y la teoría que le es dado hacer. De una manera todavía insuficientemente tematizada, con facetas y opciones aún inexploradas y crecientemente exigidas por los más diversos ámbitos operativos de nuestra cultura desde la biotecnología a la psiquiatría, constataríamos con claridad que es básicamente desde el *dominio* de nuestro hacer desde donde la mentalidad contemporánea se abre auténticamente al horizonte de la contemplación en demanda de un sentido. El ocuparse del «ser en tanto que ser» de la ciencia primera viene a decir, pues, tanto como el ocuparse del «ser en tanto que no puede ser manipulado», que esclarece toda manipulación. Resulta obligado concluir, así, que la crucial importancia de meditar la técnica hoy se contiene en el hecho de que de tal meditación pende la recuperación del sentido de la *theoría* en el momento presente y, con él, la arquitectónica cultural del siglo venidero; la topografía de su espíritu. Aquella piedra que Kant deshechara para el edificio de la racionalidad ¿habrá venido a ser la piedra angular?

Diciembre 1993

²⁵ Cf *La rebelión de las masas*, l.c.