



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica: Ortega y Heidegger

Autor: Fornet-Betancourt, Raúl

Forma sugerida de citar: Fornet-Betancourt, R. (1991). Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica: Ortega y Heidegger. *Cuadernos Americanos*, 5(29), 200-235.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año V, Núm. 29, (septiembre-octubre de 1991).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R.© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apodo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DOS APROXIMACIONES FILOSÓFICAS AL PROBLEMA DE LA TÉCNICA: ORTEGA Y HEIDEGGER

Por *Raúl* FORNET-BETANCOURT
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA,
AACHEN, ALEMANIA

Introducción

LA PRIMERA DIFICULTAD con que se tropieza, cuando se quiere hablar sobre la técnica, es precisamente la de saber si de la técnica se puede hablar en singular o si, por el contrario, hay que hablar de ella en plural. Pareciera, en efecto, que el estado del desarrollo actual en este campo que llamamos técnico nos confrontase con un fenómeno de plural complejidad cuyo tratamiento discursivo, independientemente incluso de la perspectiva o posición personal que se quiera adoptar como "punto de vista" o "punto de partida", tendría que ajustarse a una diferenciación constitutiva, inmanente, de tan alto grado de distinción que no podría menos que articularse en la forma de discursos sobre esta o aquella técnica. Pareciera entonces, en una palabra, que (la) técnica se nos da hoy en la forma de técnicas; en una forma real de pluralidad irreductible que estaría recomendando quizá la necesidad de no hipostasiar este fenómeno hablando de él, con reduccionista singularidad, en términos de *la* técnica.

Por provenir pues del mismo fenómeno, esta dificultad no se salva simplemente con la delimitación del ámbito disciplinar desde el cual y en el cual se emplaza a la técnica como objeto de estudio. O sea que, y concretándonos a nuestro caso, aun cuando decidamos conscientemente ocuparnos de ella a la luz de la filosofía en sentido estricto, persistirá todavía dicha dificultad como reto para el discurso filosófico, en cuanto que le dificultará al menos la huida regresiva en un metadiscurso esencialista y le confrontará así con el desafío de articularse sin buscar centrar el fenómeno de la técnica en torno a una "idea", "esencia" o "naturaleza" últi-

mas, sino intentando más bien la elaboración de un discurso plural reflectivo de las distintas formas en que se nos manifiesta el fenómeno "técnica".

Contra esta manera de ver las cosas se podría objetar acaso que lo distintivo de la reflexión filosófica consiste precisamente en el esfuerzo permanente por adentrarse, traspasando las superficies fenoménicas de las cosas, en la verdadera esencia de las mismas, y que en este sentido sería por tanto perfectamente legítimo ensayar un pensamiento filosófico que busque, por ejemplo, una determinación metafísica de la técnica en cuanto tal, esto es, en su espíritu íntimo o esencia. Pero quien formulase tal objeción estaría desconociendo acaso la fundamental novedad con que nos confronta el desarrollo técnico como resultado de procesos altamente diferenciados cuya "esencia" no se puede obtener ni por vía de simple adición de rasgos comunes ni tampoco por vía de abstracción de las manifestaciones concretas, porque cada forma técnica se presenta no como aplicación concretizadora de una "esencia" oculta, sino más bien como consecuencia de la programada aplicación de conocimientos científicos específicos, y con ello como manifestación con legalidad y validez propias y que exige por consiguiente una consideración también propia o especial.

Por eso no es superfluo recordar, en esta breve nota introductoria, que precisamente el reconocimiento de esa novedad con que aparece el fenómeno de la técnica moderna marca lo que podríamos llamar la frontera o línea divisoria entre la filosofía tradicional de la técnica y la actual filosofía de la técnica. Esto es, como se sabe, en el reconocimiento de que la técnica no es *la* técnica, sino que hay técnica siempre en la forma de manifestaciones plurales radicalmente varias, imposibles de reunir en una definición global que dé cuenta de su complejidad. En este sentido advierte claramente Hans Lenk:

Die essentialistischen monolithisch-dogmatischen Globaldeutungen der traditionellen Philosophie 'der Technik' werden der Komplexität dieses so vielschichtigen Problembereichs nicht gerecht. Eine Ein-Faktor-Theorie 'der Technik' ist nicht mehr zu vertreten. Globalaussagen über *die* Technik, *die* Technologie verzerren und vergrößern zu stark, als daß sie als repräsentative Aussagen einer allgemeinen Techniktheorie oder Technologie oder Technikphilosophie gelten können.¹

¹ Hans Lenk, "Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie", en

Aceptando esta perspectiva no queremos, naturalmente, ni siquiera en implícita insinuación, postular el juicio de que la tradicional filosofía de la técnica, sobre todo en sus esbozos más lúcidos con el esfuerzo común por llegar a una reflexión *fundamental*, tenga que ser considerada hoy como algo obsoleto o condenado de antemano al fracaso. O sea que, dicho en otros términos, no se trata ni de dar por superada e inútil ni de condenar como imposible una interpretación ontológico-antropológica del fenómeno técnico, sino de advertir que una interpretación semejante —necesaria sin duda para un correcto planteo de cuestiones insoslayables como las relativas a la valoración de la técnica— tendría que ser hoy el resultado de un diálogo interdisciplinario; pues sólo con base en un diálogo que vaya aclarando desde distintos puntos de vista la compleja pluridimensionalidad de la técnica, se podría quizá elaborar una "filosofía de la técnica" cuyo discurso fuese *fundamental*, pero no monocausal ni reduccionista; es decir, *fundamental*, y al mismo tiempo abierto, inter-puntual o entre-vistador.

Se trata entonces de advertir también sobre el peligro cierto que encierra todo intento de "filosofía de la técnica" que, en perspectiva esencialista, pretenda determinar demasiado fácil y rápidamente qué cosa es la técnica, y nos ofrezca de ella una sola versión, una visión única desde la que se la juzga en su totalidad y se habla justo de *la* técnica. Y decimos que este proceder es peligroso porque, además de inadecuado y de no responder a la complejidad del fenómeno técnico, induce con relativa facilidad a emitir juicios de valor globales sobre la técnica, ya sea para defenderla o para negarla en su totalidad.² Ilustrativas a este respecto resultan las posiciones antitéticas sostenidas en dos esbozos representativos de la filosofía tradicional de la técnica. Nos referimos, por una parte, a la interpretación de Dessauer según la cual la técnica no es, en el fondo, es decir, en su esencia, sino la continuación humana de la creación divina,³ y, por otra, a la posición de Dvorak, quien ve en la técnica una dimensión diabólica de consecuencias fatales para el ser humano.⁴

Lenk/Moser, eds., *Techné, Technik, Technologie*, Pullach bei München, Verlag Documentation, 1973, pp. 205-206.

² Cf. Günter Ropohl, *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt, 1985, esp pp 58 ss.

³ Cf. Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik*, Bonn, F. Cohen, 1926/27; así como su *Streit um die Technik*, Frankfurt am Main, J. Knecht, 1956.

⁴ Cf. Robert Dvorak, *Technik, Macht und Tod*, Hamburg, 1948.

Cabe señalar, además, como explicitación adicional de la diferenciación interna requerida por la complejidad misma de los hechos técnicos, que interpretaciones filosóficas con semejante pretensión de totalidad no se prestan a una explicación que haga justicia al carácter ambivalente implicado en la pluralidad propia con que se da la técnica. Es más, interpretaciones semejantes tienden en realidad a la eliminación de la ambivalencia de los fenómenos técnicos; ambivalencia que constituye acaso el rasgo característico más común a las diversas manifestaciones de la técnica y que en cierta forma, como bien ha destacado Friedrich Rapp, es insuperable: "Die Ambivalenz der Technik, die im Mythos in den Gestalten von Prometheus und Ikarus zum Ausdruck kommt, ist unaufhebbar".³

Se notará que, ilustrando el reto que lanzan a la filosofía los procesos técnicos actuales, habíamos partido de la idea de que la complejidad del fenómeno "técnica" no se resuelve con la decisión de enfocarlo desde una perspectiva determinada, en nuestro caso la filosófica, y hemos llegado por ese camino a entrever al menos algunos de los problemas de constitución de una filosofía de la técnica, problemas que, de acuerdo con la intención que perseguimos en este estudio, no podrán ser abordados aquí, pero que nos permiten vislumbrar la problemática inherente con que se las tiene que haber en primer lugar todo esbozo de filosofía de la técnica. Bástenos ahora, pues, con resaltar la idea de que, en correspondencia con la complejidad de los procesos técnicos, el discurso filosófico sobre los mismos puede articularse en muy distintas formas. Dicho más brevemente: de la técnica se puede hablar, *filosóficamente*, de muy distintas maneras.

Esta idea es, por cierto, la convicción desde la cual se ha programado el presente estudio como ejemplificación de las controvertidas perspectivas que sobre la técnica pueden esbozarse desde el interior mismo de la reflexión filosófica. En efecto, los planteamientos de Ortega y Heidegger, que son ciertamente esbozos de representativa ejemplaridad en el campo de la reflexión filosófica sobre la técnica, nos ayudan a ilustrar cómo, incluso dentro del horizonte de comprensión de lo que hoy se ha dado en designar filosofía tradicional de la técnica, la reflexión filosófica toma rumbos realmente diferentes. Sería entonces cuestión de saber también si

³ Friedrich Rapp, "Perspektiven einer Philosophie der Technik", en *Revue Internationale de Philosophie*, 161 (1987), p. 183.

lo que hemos apuntado antes como la posibilidad de un discurso filosófico plural se concreta o no necesariamente en filosofías de la técnica con planteamientos y consecuencias específicas y propias. Pero esta cuestión no puede aquí sino ser sugerida como tema de estudio. Pues la intención que anima el presente trabajo no es sólo la de ejemplarizar la problematicidad del discurso filosófico sobre la técnica en torno a los dos modelos nombrados; si lo hacemos, es también debido a que deseamos contribuir al esclarecimiento de una cuestión un tanto más concreta, pero no por ello menos importante, a saber, la cuestión de discernir cuál sería el modo más apropiado de hablar filosóficamente sobre la técnica en el contexto de América Latina.

Con la investigación de las meditaciones orteguiana y heideggeriana sobre la técnica no pretendemos, por tanto, documentar la idea mencionada por el hecho en sí mismo, sino que lo hacemos sobre todo para poner ese hecho en función del esclarecimiento de esa segunda cuestión que constituye, en última instancia, el interés central de nuestro presente trabajo entendiendo además que es precisamente ese interés por saber cómo se puede o debe hablar filosóficamente sobre la técnica desde América Latina lo que evitará —al menos así confiamos— que este estudio se convierta en una mera investigación erudita cuyo único valor, en el mejor de los casos, consistiría en su calidad académica de explicación rigurosa de las posiciones de Ortega y Heidegger sobre el tema que tratamos. La razón, por evidente, nos parece sencilla: poniendo la explicación o discusión de estas posiciones en función de lo que puedan significar para la articulación de una reflexión filosófica sobre la técnica desde América Latina, sobrepasamos el marco del interés meramente erudito porque las contrastamos con las exigencias histórico-reales de un contexto determinado, buscando así no su repetición sino su posible contenido orientador para nuestra propia situación.

Quedaría todavía por decir una palabra explicativa de nuestra elección. En efecto, si se trata sobre todo de buscar una orientación para la elaboración de un discurso filosófico adecuado a y desde la realidad contextual actual de América Latina, se nos podría preguntar con toda razón ¿por qué precisamente ese recurso a Ortega y Heidegger? Por no alargar demasiado esta introducción, pero sobre todo por evitar repeticiones, permítasenos sin embargo aplazar nuestra explicación hasta el tercer apartado del presente trabajo. Creemos, además, que será ése el lugar apropiado para dar las ra-

zones de nuestra elección, ya que es allí donde expondremos nuestra posición sobre el lugar y la valoración del proceso técnico en el contexto latinoamericano. Pero pasemos ya, sin más preámbulos introductorios, al tratamiento de nuestro tema.

1. Ortega y su "meditación de la técnica"

Es, ciertamente, arriesgado y, en último término, inapropiado, acometer el tratamiento de una cuestión concreta en el pensamiento de un filósofo sin intentar el previo encuadre de la misma en el marco conceptual de la experiencia o intuición fundamental que inspira y da forma a su filosofía. Este principio metodológico general vale también, naturalmente, para el caso de Ortega y su reflexión sobre la técnica. La intención y los límites del presente trabajo nos obligan sin embargo a satisfacer las exigencias de dicho principio en una forma elementalísima, y por lo mismo deficiente y que requerirá ulteriores indicaciones complementarias, pero que nos servirá al menos para tomar conciencia del contexto filosófico mayor en que se sitúa la meditación orteguiana de la técnica.

Comencemos, por tanto, señalando que la meditación orteguiana de la técnica se ubica filosóficamente en la perspectiva fundamental que abre e instaura el pensador español con su central intuición de la vida como realidad radical. Desde el horizonte de comprensión posibilitado por esa intuición aparecerá, además, el ser del hombre, como manifestación primordial de la vida, bajo el signo imborrable de tarea constante. La vida, y en especial la vida humana, es actividad, programa de producción y de autoproducción, y ello en el claro sentido creador de "fabricación".

Que Ortega desarrolla su meditación de la técnica, expuesta—dicho sea de paso— durante un ciclo de conferencias en Santander en 1933, a partir de esa idea nuclear de su filosofía, se pone ya de manifiesto en su calificación inicial de la técnica como una actividad humana. Para el filósofo español, en efecto, el acceso a la técnica, incluso a la técnica moderna, tiene que ser buscado en aquellos actos humanos por los que el hombre intenta defender su vida, asegurarla, es decir, lograr configurarla como un pervivir. Con esto Ortega vincula el origen de la técnica al hecho de la vida (humana) como hecho que se nos da inseguro y cargado de necesidades, y que nos impulsa por sí mismo a la acción. Sin embargo, el propio Ortega nos previene de un posible malentendido: "La técnica no

es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades''.⁶ La actividad técnica no es pues fruto del acto orientado necesariamente a la satisfacción de las necesidades primarias del hombre, tales como el comer, el beber, el abrigarse, etcétera. Es decir, no es técnico el acto provocado por la necesidad y finalizado por ella y en ella. La técnica brota de actos que, trascendiendo la inmediatez de la necesidad, apuntan a cambiar la estructura toda en la que se siente esa necesidad. Por eso precisa Ortega:

Actos técnicos . . . no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades . . .⁷

Lo característico del acto técnico es así la novedad que representa buscar la satisfacción de las necesidades *mediante* la introducción de un cambio fundamental en la estructura o, como diría Ortega, en la circunstancia donde se hacen sentir las necesidades. Por esto Ortega habla de reforma de la circunstancia, de reforma de la naturaleza. Y por esa misma razón no concibe la técnica como actividad cumplidora de un proceso de adaptación o acoplamiento del hombre a la naturaleza, sino como inicio del proceso inventivo por el que el hombre proyecta justamente lo contrario: la adaptación de la naturaleza a *sus* necesidades, esto es, a todo aquello que el sujeto tiene por necesario, y no sólo a lo que siente como tal. De aquí también que Ortega hable claramente de la técnica en el sentido de una "imposición" del hombre a la naturaleza: "... la reforma que el hombre impone a la naturaleza. . ."⁸

En la técnica el hombre no se contenta, por tanto, con lo que encuentra en la naturaleza, sino que se lanza a reformarla para que dé lo que directamente no da. La novedad de este tipo de hacer que se inaugura con el acto técnico reside entonces en que es el acto por el que el hombre se constituye como *productor*. He aquí las palabras de Ortega al respecto: "... estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay . . ."⁹

⁶ José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, t. 5, Madrid, Alianza, 1983, p. 324

⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁸ *Ibid.*, p. 324.

⁹ *Ibid.*, p. 324.

Pero ¿por qué se lanza el hombre a producir lo que no hay en la naturaleza? ¿Por qué no se contenta con ajustarse al medio y satisfacer desde él sus necesidades primarias? Se notará que, de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, esta pregunta interroga realmente sobre el por qué de la técnica. Y su respuesta, a primera vista, no marca ningún progreso en el conocimiento de este aspecto, ya que según Ortega a esas preguntas sólo puede responderse con esta lapidaria sentencia: la reforma de la circunstancia es lo específico del hombre. El hombre es, por definición, creador de técnica. O, para decirlo con los términos de Ortega: "Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre".¹⁰ Ahora bien: si miramos con mayor atención veremos que la respuesta de Ortega nos hace dar un paso decisivo en el camino hacia una más cabal y precisa comprensión de la técnica como actividad humana, por cuanto con la indicación de que lo específico del hombre es no resignarse con lo que el mundo le da o, si se prefiere, con la figura en la que el mundo se le da, quiere decir que, desde que el hombre es hombre, sus necesidades no son simplemente necesidades biológicas y que, por consiguiente, "el concepto de necesidad humana abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo".¹¹ Por esta vía, es decir, introduciendo la dimensión de la superfluidad en la necesidad humana, Ortega logra precisar que la vida humana connota necesariamente el empeño por vivir *bien*. Y tan necesario es, según Ortega, el empeño por estar bien, que no duda en declararlo lo más necesario para el hombre: "El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades".¹² En consecuencia, añade Ortega a continuación, "el hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien".¹³

Desde esta perspectiva, Ortega no amplía simplemente el concepto de necesidad humana. Hemos de observar, en efecto, que con la constatación de la fundamental necesidad del bienestar el concepto de necesidad humana experimenta en cierta manera un vuelco, ya que las llamadas necesidades primarias del hombre se nos revelan ahora como necesidades porque son condiciones necesarias para el bienestar, para lo superfluo. Este aspecto, como ya se entrevé, es de suma importancia para determinar el significado

¹⁰ *Ibid.*, p. 326.

¹¹ *Ibid.*, p. 327.

¹² *Ibid.*, p. 328.

¹³ *Ibid.*, p. 328.

de la técnica en forma precisa. Pues es justamente esta concepción distinta de la necesidad humana como necesidad de lo superfluo lo que nos facilita, según Ortega, el acceso a la técnica, y por cierto no como simple instrumento para asegurar la vida, sino como el único medio del hombre para programarse como tal en el continuo empeño por lograr el bienestar. Sobre esta base Ortega nos ofrece entonces la siguiente definición:

La técnica es la producción de lo superfluo. hoy y en la época paleolítica. Es, ciertamente, el medio para satisfacer las necesidades humanas. Ahora podemos aceptar esta fórmula que ayer rechazábamos, porque ahora sabemos que las necesidades humanas son objetivamente superfluas y que sólo se convierten en necesidades para quien necesita el bienestar y para quien vivir es esencialmente vivir bien ¹⁴

Vamos viendo, pues, cómo Ortega, orientándose en las necesidades humanas, vincula de manera esencial la realidad de la técnica con el ser o modo de ser del hombre. El hombre es un ser cuyo modo de ser en el mundo implica inevitablemente el estar siendo en la forma del estar haciendo técnica. Y hemos visto, además, que la razón de esta equivalencia fundamental entre ser hombre y ser técnico radica en la postulación de la vida humana como bienestar. La técnica queda así anclada y definida desde la vida humana.

Estaríamos, sin embargo, malentendiendo la argumentación del filósofo español si pensásemos que con ello Ortega ha pretendido obtener una base fija para su meditación de la técnica; es decir, si entendiésemos su definición de la técnica desde la vida humana o bienestar en el sentido de marcar una dirección fija para explicar la técnica. Ciertamente, el bienestar nos da la clave para entender el origen de la técnica. Pero es justamente esa clave la que al mismo tiempo complica el discurso sobre la técnica, porque ella significa la liberación de la vida de la fijación y determinación de las necesidades llamadas primarias. El bienestar, la vida *buena*, es superfluidad y, con ello, invención. El bienestar hace de la vida una realidad que no se puede conocer ni definir de antemano, ni determinar de una vez para siempre. Ortega lo advierte expresamente: "...eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable".¹⁵ La consecuencia para el estudio de la técnica es manifiesta: si aquello

¹⁴ *Ibid.*, p. 329.

¹⁵ *Ibid.*, p. 330.

por lo que la técnica se explica en sus orígenes es algo en continuo cambio, es lógico entonces suponer que la técnica es un fenómeno histórico sujeto a mutaciones constantes. Y tal es lo que realmente supone Ortega.

Tenemos, pues, que orientar la técnica en el bienestar es todo lo opuesto a definirla o comprenderla desde una idea fija que nos permitiera reconstruir su desarrollo en términos de un progresivo curso lineal. En verdad, esa posibilidad no existe; no disponemos de ella, porque la idea del bienestar es histórica, y hace de la técnica "una realidad proteiforme, en constante mutación".¹⁶

Pero insistamos todavía en la idea orteguiana de esta vinculación esencial entre bienestar y técnica, porque hay en ella un aspecto que, aunque ya está implícito en lo dicho, conviene resaltar para llegar a comprender la concepción de Ortega sobre la técnica en todo su significado. Se trata del aspecto de que con la equivalencia de bienestar y técnica Ortega se asegura la posibilidad de unir en su meditación la pregunta por la técnica con la cuestión que él mismo califica de "el raro misterio del ser del hombre".¹⁷ Pues lo que realmente entra en juego en la definición de la técnica desde el bienestar y su consiguiente consideración como fenómeno mutable, es la concepción orteguiana del hombre. Es indudable que, sin decirlo explícitamente, Ortega está operando ya con su teoría del ser humano como un ser cuya existencia le fuerza a inventarse su propia realización. Su definición de la técnica remite entonces a su concepción antropológica según la cual el hombre tiene que "fabricarse" su vida. Por eso nada tiene de extraño pues que Ortega haga explícita esta radical vinculación entre la pregunta por la técnica y la cuestión del ser del hombre justo en el momento en que quiere profundizar su meditación de la técnica haciendo, como él dice, "excursiones al subsuelo de la técnica".¹⁸

Resumiendo podemos establecer que en sus excursiones al subsuelo de la técnica el filósofo español precisa su concepción de la técnica explicitando sus presupuestos antropológicos. O sea que también podríamos decir que en el subsuelo de la técnica lo que descubrimos es al hombre, y que por eso mismo las consideraciones orteguianas al respecto pueden ser entendidas en el sentido de un encuadramiento antropológico de la técnica. Esto se comprueba ya

¹⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁷ *Ibid.*, p. 334.

¹⁸ *Ibid.*, p. 336.

en el hecho de que el punto de partida de esta "excursión" lo constituya justamente una afirmación en la que Ortega perfila su idea del hombre como realidad programática:

Más para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece, por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida.¹⁹

Tal es la concepción del hombre que subyace en el subsuelo de la técnica. De donde se desprende que la técnica es la circunstancia, la realidad que nos hacemos para ser, el suelo donde estamos y nos hacemos; pero que no nos sostiene totalmente porque es invención resultante de un proyecto anterior: el proyecto vital o existencial del hombre. Hay que reparar, en efecto, en que, aclarando el subsuelo antropológico de la técnica, Ortega hace valer un dato que es anterior a todo esfuerzo técnico; un dato que está en el origen de la técnica, pero que no es producido por ella, sino que es más bien el presupuesto último de toda producción técnica. Ese dato es la necesidad metafísica del hombre de tener que ganarse la vida. Con esta idea, por lo demás, se cierra el círculo de la meditación orteguiana explicativa de la técnica a partir de las necesidades humanas. En el subsuelo de la técnica encontramos la necesidad metafísica de un existente que existe con la dramática hipoteca de tener que "fabricarse" su vida. Por eso nos advierte Ortega que, a pesar de que la existencia humana es innegablemente un problema "técnico":

la técnica no es en rigor lo primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, que es la vida; va a lograr hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico.²⁰

Debe quedar claro por otra parte que la explicación anterior no relativiza ni cuestiona la definición de la técnica en términos de una actividad radicalmente humana. Se trata más bien, como decíamos

¹⁹ *Ibid.*, p. 337.

²⁰ *Ibid.*, p. 343.

antes, de enmarcar o situar este fenómeno en la estructura global última que ofrece la clave para su aparición histórica conformando la condición de su posibilidad real; y ahora sabemos que esa estructura es la realidad humana misma entendida como programa original, como invención constante de sí misma. Con esta precisión Ortega humaniza más, si cabe, la técnica, ya que, si nos fijamos bien, notaremos que la técnica, cuyo origen se veía ya en el hombre, recibe ahora su finalidad propia desde el hombre. En el pasaje antes citado nos dice Ortega, en efecto, que la finalidad de la técnica es cosa que no nace en ella, sino que es el programa vital lo que finaliza todo el proceso técnico.

Origen y finalidad de la técnica remiten, por tanto, a la vida humana. Es ésta la que marca el ritmo de la técnica según su propio ritmo de vida. Y si tenemos en cuenta que ese ritmo es el bienestar o, como también dice Ortega, la felicidad, comprenderemos todavía mejor la idea ya anotada antes y en la que se constataba la "variabilidad" de la técnica. Pues según sea ese ritmo, según sea la forma en que el hombre proyecta su deseo fundamental del bienestar, de la felicidad, así será la técnica. La figura de la técnica la define y decide la manera en que el hombre desea su felicidad. No hay, por tanto, tampoco en este aspecto, una autonomía de la técnica, pues ella no puede configurarse independientemente de las formas históricas en que el hombre concibe su programa vital de bienestar.

La raíz de la "variabilidad" de la técnica es así su historicidad, y la raíz de su historicidad su esencial dependencia del programa vital del hombre. Con esta tesis, se impone reconocerlo, Ortega es uno de los primeros filósofos que han percibido con claridad el carácter histórico de la técnica. Como forma de actividad humana la técnica acontece y evoluciona, es decir, tiene historia. Es más, la técnica es en cierta forma la historia de las formas en que el hombre ha intentado lograr su programa de bienestar. Por eso la meditación de Ortega se continúa ahora justamente en un esbozo de la evolución histórica de la técnica, y por eso mismo también vemos que dicho esbozo se hace a la luz del criterio de la relación que el hombre mismo ha ido manteniendo con su función técnica.

A la luz de ese criterio, nos dice Ortega, "podemos distinguir tres enormes estadios en la evolución de la técnica:

- 1º La técnica del azar.
- 2º La técnica del artesano.

3º La técnica del técnico',²¹

Detengámonos un momento en el comentario de cada uno de estos estadios.

Lo característico del primer estadio, como su nombre lo indica, es que el acto técnico sucede por azar, es decir, no se le reconoce como tal y se le confunde con los actos naturales. Ésta es la técnica que aún se confunde con la vida natural dada; la técnica del hombre primitivo que no alcanza a comprender que sus actos técnicos, como hacer fuego, por ejemplo, son expresión de su facultad de poder transformar la naturaleza según sus propios deseos. Por eso Ortega dirá en frase un tanto dura, que "el primitivo es mínimamente hombre y casi todo él puro animal".²² Por su apego al mundo natural no llega tampoco el hombre primitivo a aislar la técnica en el sentido de verla como un asunto de un grupo de expertos o especialistas. Es una actividad (natural) de todos. Y así como se le escapa la diferenciación, tampoco cobra conciencia de lo que constituye, según Ortega, el rasgo más característico de la técnica, a saber, su dimensión de invención.

Precisamente la toma de conciencia de uno de esos dos aspectos, la especialización, marcará el comienzo de un nuevo estadio: la época que Ortega ha denominado como la técnica del artesano. Históricamente éste es el período que se extiende desde la Grecia antigua hasta la Edad Media. Pero lo decisivo acontece en el ámbito mismo que la técnica, por cuanto ésta aparece ahora como una actividad que requiere una destreza especial y, por ello mismo, un aprendizaje cada vez más complicado, que conducen por su parte al fenómeno ausente en el estadio anterior: la especialización. El artesano es un especialista. La figura del artesano es así la encarnación de la conciencia de la técnica como una actividad que no es simplemente natural, es decir, aislada y separada de las actividades que puede desplegar todo hombre.

A pesar de esta conciencia de la especialización hay un hecho que impide el descubrimiento de la técnica sin más, esto es, como "función genérica e ilimitada".²³ Y es que la técnica del artesano es la técnica de un hombre o de grupos de hombres. La actividad técnica no es anónima. Todo lo contrario: no se la acierta a comprender aislada del hombre o grupo de hombres que la hacen. Esto

²¹ *Ibid.*, p. 360.

²² *Ibid.*, p. 360.

²³ *Ibid.*, p. 364.

se debe, según Ortega, a otro aspecto que afina la unión personal entre la técnica y el hombre que la ejecuta en este segundo estadio. Se trata del fenómeno de que el artesano es un especialista, pero al mismo tiempo un obrero. "Y lo que más se ve de él es su maniobra y lo que menos su 'técnica' propiamente tal."²⁴

De lo anterior se sigue, además, que la técnica del artesano sea fundamentalmente aprendizaje, y no invención. Es justamente la época del taller, donde el maestro enseña a sus aprendices el "arte" correspondiente según usos establecidos. Se trata entonces de una técnica que se transmite a sí misma como tradición especial, pero en ningún caso como continua e ilimitada posibilidad de novedad. Por eso en esta época las limitaciones del hombre son también los límites de la técnica.

La superación de esta perspectiva señala el inicio del tercer estadio. Con la técnica del técnico, en efecto,

el hombre adquiere la conciencia suficientemente clara de que posee una cierta capacidad por completo distinta de las rígidas, inmutables, que integran su porción natural o animal. Ve que la técnica no es un azar, como en el estadio primitivo, ni un cierto tipo dado y limitado de hombre —el artesano— que la técnica no es esta técnica ni aquella determinadas y, por lo tanto, fijas, sino precisamente un hontanar de actividades humanas, en principio, ilimitadas.²⁵

En la base de la técnica moderna se encuentra entonces la experiencia o toma de conciencia de que la técnica no está sujeta a las limitaciones personales del hombre que la ejercita. El hecho histórico explicativo de este cambio de perspectiva lo ve Ortega en el momento de la invención de la máquina. La aparición de la máquina marca una verdadera revolución en la relación del hombre con su técnica porque, con la máquina, se hace patente que

la técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte *stricto sensu* en fabricación . . . En la máquina . . . pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre quien simplemente ayuda y suplementa a la máquina.²⁶

Pero advirtamos que si la máquina tiene una significación semejante en la evolución histórica de la técnica, es porque su aparición

²⁴ *Ibid.*, p. 365.

²⁵ *Ibid.*, pp. 365-366.

²⁶ *Ibid.*, p. 365.

representa el momento en que el hombre toma conciencia plena de su capacidad técnica en tanto que facultad de invención, y por cierto con la seguridad de llegar a innovaciones inéditas. A esta capacidad de invención con la seguridad de llegar a descubrimientos, que es lo que separa al artesano del técnico, es lo que Ortega llama *la técnica*. O sea que con la máquina se expresa el momento en que se introduce el cambio radical en la relación del hombre con su técnica, a saber, su conciencia de que "antes de tener una técnica tiene *la técnica*".²⁷

A primera vista quizá pueda extrañar que Ortega nos hable ahora de *la técnica* para precisar el giro radical que se produce en esta época, puesto que ello se podría entender como un paso poco coherente con su concepción de la técnica como actividad humana y, por tanto, histórica. Con *la técnica*, sin embargo, Ortega no busca traspasar el plano histórico-humano, apuntando hacia una entidad abstracta, intemporal, hipostasiada metafísicamente. Quiere más bien apuntalar la separación entre la función técnica del hombre y el hombre que ejercita una determinada técnica, entendiendo que con ello ejemplifica incluso su concepción básica de que "las técnicas son sólo concreciones *a posteriori* de la función general técnica del hombre".²⁸

Aclarando este posible malentendido, hay que añadir que con la conciencia de tener *la técnica* Ortega designa el estado nuevo en que se encuentra el hombre que ha roto con su autocomprensión como ser débil y limitado para empezar a concebirse desde el horizonte de posibilidades ilimitadas. Tener *la técnica*, en el fondo, es sinónimo de la nueva situación antropológica desde la que el hombre se comprende a sí mismo.

En el contexto de este nivel del desarrollo de la técnica Ortega nos advierte todavía sobre dos puntos. El primero de ellos tiene que ver con la posibilidad interna que se abre para el proceso técnico con el descubrimiento de que, antes que las técnicas, está *la técnica*. Ortega lo llama el tecnicismo de la técnica moderna aludiendo con ello la nueva manera que inspira la *nuova scienza*. proceder metódicamente analizando y experimentando. Si se quiere, el tecnicismo es la concreción, en la técnica, de la unión entre ciencia y técnica. Y de esta unión brota precisamente la distintiva y específica configuración de la técnica moderna:

²⁷ *Ibid.*, p. 369.

²⁸ *Ibid.*, p. 369.

Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración como mágica ni puro azar, sino 'método', camino preestablecido, firme, consciente de sus fundamentos.²⁹

El otro punto está vinculado directamente con la idea, ya resalta, de que el descubrimiento explícito de su genérica función técnica coloca al hombre en una situación cuya real novedad radica en "la conciencia de su principal ilimitación".³⁰ Pues en este descubrimiento, que hace la grandeza de la técnica moderna, vislumbra Ortega con fina intuición el peligro latente en el proceso técnico actual: "la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida".³¹

Pero debe quedar claro que Ortega, anotando este peligro, no se propone en modo alguno minimizar la importancia de la técnica para el hombre actual. Ortega, por el contrario, parte de la convicción de que hoy el hombre no puede vivir sin técnica, pues el hombre moderno está tan inserto en ella, y con la misma naturalidad con que lo estaba el primitivo en su contorno natural. Por eso su toque de atención se orienta más bien a prevenirnos no frente a la técnica, sino frente a nuestra manera de concebirla y de relacionarnos con ella. Vale decir: Ortega ve en la evolución técnica actual el peligro de que el hombre encuentre en la técnica su única manera de sustentar y determinar el contenido de su existencia. Esto sería una mutilación, pues "la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma".³²

2. Heidegger y su "Frage nach der Technik"

Al exponer la meditación orteguiana de la técnica resaltamos el mérito de ser una de las primeras en que, desde la perspectiva filosófica, se reconoce con claridad la historicidad de la técnica. Pues bien, con este juicio podríamos comenzar igualmente nuestra exposición del pensamiento de Heidegger sobre la técnica. En efecto, también Heidegger destaca la historicidad de la técnica. Pero acaso sea éste el único rasgo común entre las concepciones de la técnica propuestas por estos dos grandes filósofos de nuestro siglo.

²⁹ *Ibid.*, p. 372

³⁰ *Ibid.*, p. 366.

³¹ *Ibid.*, p. 366.

³² *Ibid.*, p. 375.

Desde el primer contacto con el texto heideggeriano —nos basaremos sobre todo en su conferencia “Die Frage nach der Technik”— se nota, en realidad, que Heidegger pregunta por la técnica desde una óptica estrictamente filosófica, pero que encuadra su pregunta en un ámbito muy distinto del de la meditación de Ortega. En clara diferencia con el pensador español, que veía en el concepto de necesidad humana un hilo conductor para adentrarse en el campo de la técnica y definirla como una forma de actividad humana finalizada por la felicidad del hombre, Heidegger establece de entrada una distinción grave y de graves consecuencias para el curso de su argumentación. Esta distinción, que resume de hecho el punto de partida de la posición heideggeriana en la pregunta por la técnica, la formula Heidegger en la siguiente sentencia: “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik”.³³ Esta distinción entre técnica y esencia de la técnica es fundamental e importante por varias razones. Tratemos pues de exponerlas brevemente.

En primer lugar, encontramos en esta distinción la meta hacia la que se orienta y apunta el preguntar de Heidegger por la técnica. De esa distinción se desprende, en efecto, que lo que realmente importa es acceder a la esencia de la técnica, y no simplemente a la técnica.

En segundo lugar, y teniendo en cuenta que el complemento supuesto ya en esa misma distinción es la idea rectora que establece: “So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches”,³⁴ la distinción heideggeriana nos previene ya de antemano contra todo intento de buscar la esencia de la técnica en el ámbito propio de lo técnico. Pues, supuesto que la esencia de la técnica no es absolutamente nada técnico, tenemos que apuntar con la pregunta por la esencia de la técnica a un ámbito más originario y primigenio que el de los aparatos y procedimientos técnicos en cuanto tales. Ese ámbito, como se sabe, es para Heidegger el ámbito del ser. O sea que esta distinción nos indica que Heidegger pregunta por la técnica en el contexto y en profunda y esencial conexión con la cuestión del ser. Lo que equivale a decir que la pregunta por la técnica no es en Heidegger una pregunta marginal o secundaria. La esencia de la técnica pertenece al ámbito en el que

³³ Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 5

³⁴ *Ibid.*, p. 6.

acontece aquello que esencialmente da que pensar y que es, por ello, entregado al pensar como su tarea más grave y sublime: el ser.

En tercer lugar, y prácticamente como consecuencia de lo anterior, la distinción entre técnica y esencia de la técnica es de importancia fundamental porque con ella se nos dice también que una relación lograda entre hombre y técnica pasa por ese camino que nos lleva a la esencia de la técnica como algo no técnico. Sólo desde esa otra dimensión originaria será posible comprender la técnica en su verdad.

Es lógico entonces que, establecida esa distinción, Heidegger haga comenzar el camino que prepara su preguntar por la técnica por el intento de resolver los malentendidos que nos impiden el acceso a la verdad de la esencia de la técnica. Resumiendo, podemos decir que esos malentendidos son las concepciones o, mejor dicho, la concepción corriente sobre la técnica. Por eso conviene detenerse en primer lugar en el estudio de la crítica de Heidegger a lo que él mismo llama la concepción corriente de la técnica. Y ello no sólo por el interés de la crítica, sino sobre todo debido a que, como se desprende ya de la distinción establecida, en la discusión heideggeriana de la concepción corriente de la técnica encontraremos los elementos esenciales que preparan el paso a su propia concepción, es decir, a la concepción que se autocalificará como la más originaria y esencial, por cuanto sólo ella responde a las exigencias del dominio donde se manifiesta la esencia de la técnica. Pero no anticipemos resultados, y sigamos el curso de la argumentación heideggeriana.

Según Heidegger, la concepción corriente de la técnica se caracteriza por tomar como fundamento de todas sus consideraciones estas dos afirmaciones básicas: "Die eine sagt: Technik ist ein Mittel für Zwecke. Die andere sagt: Technik ist ein Tun des Menschen".³³ Estas afirmaciones, que distinguen la técnica, por una parte, como un medio para un fin y, por otra, como una actividad o un hacer del hombre, tienen que ser vistas no como dos perspectivas o momentos distintos, sino que forman parte de una misma manera de definir la técnica. Tal es lo primero que señala Heidegger a propósito de estas dos afirmaciones, y por eso seguramente no habla él en plural, sino en singular, de la concepción corriente de la técnica: "Beide Bestimmungen der Technik gehören zusammen. Denn Zwecke setzen, die Mittel dafür beschaffen und benüt-

³³ *Ibid.*, p. 6.

zen, ist ein menschliches Tun. . . Die gängige Vorstellung von der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun, kann deshalb die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik heißen".³⁶

Sin poder entrar ahora a discutir si es lícito, digamos, reducir las concepciones sobre la técnica a una "concepción corriente", sin dar más referencias que el vago e indeterminado "man", hagamos constar que Heidegger resalta la concepción corriente de la técnica en el sentido de aquella en la que la técnica es emplazada en toda su realidad y significación como una entidad instrumental finalizada por el hombre. Se entiende entonces que la argumentación heideggeriana, por tener justamente su hilo conductor en la distinción establecida al comienzo, se oriente a demostrar que una concepción que desemboque en la determinación o definición antropológico-instrumental de la técnica —un ejemplo de dicha definición, dicho sea de paso, sería la establecida por Ortega y Gasset nos hace ciegos para la esencia de la técnica, ya que, por basarse precisamente en los fines humanos y en los medios o aparatos técnicos, permanece en el ámbito de lo simplemente técnico.

Sin embargo, de lo anterior no se sigue que Heidegger pretenda rechazar la determinación antropológico-instrumental de la técnica como una concepción meramente falsa. No, Heidegger sigue más bien el camino inverso, en cuanto que parte de la certeza o exactitud de dicha definición de la técnica para demostrar que no es verdadera. Tratemos de explicar dicho camino, que es además básico para comprender el tránsito hacia la propia concepción heideggeriana de la técnica.

Heidegger concede de buen grado, en efecto, que la determinación o concepción corriente de la técnica, destacando el carácter antropológico-instrumental de la misma, se mueve en un ámbito de certeza indiscutible; es cierta, y su certeza se ve respaldada incluso por la realidad técnica que salta a la vista de inmediato cuando reparamos en el fenómeno técnico. Más aún, su certeza es de calidad tal que, al subrayar por ejemplo el carácter instrumental de la técnica, no sólo habla con exactitud de un rasgo ya pasado o superado, es decir, distintivo de la técnica artesanal antigua, sino que pone de relieve una constante del hacer técnico, y que es por consiguiente también aplicable a la técnica moderna. He aquí las palabras de Heidegger al respecto:

³⁶ *Ibid.*, p. 6.

Die instrumentale Bestimmung der Technik ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft, von der man sonst mit einem gewissen Recht behauptet, sie sei gegenüber der älteren handwerklichen Technik etwas durchaus Anderes und darum Neues. Es bleibt richtig: auch die moderne Technik ist ein Mittel zu Zwecken

Por otra parte, según Heidegger, es precisamente esa certeza o exactitud en la determinación antropológico-instrumental de la técnica la que ha generado el esfuerzo por colocar la técnica en una relación adecuada respecto del hombre. En efecto, si es cierto que la técnica es un medio, se trata entonces de saber cuál es la mejor manera de usar ese medio en provecho del hombre. La consecuencia de esta concepción es, dicho con los términos de Heidegger, el deseo de dominar la técnica:

Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemäßen Weise zu handhaben. Man will, wie es heißt, die Technik "geistig in die Hand bekommen" Man will sie meistern. Das Meistern-wollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht.³⁷

Este deseo o necesidad urgente de dominar la técnica es, sin embargo, el plano donde Heidegger inicia su cuestionamiento no de la exactitud, pero sí de los límites de la determinación antropológico-instrumental de la técnica. Puesto que ese afán de controlar la técnica se basa en el supuesto de que ésta es un medio que, en cuanto tal, puede ser manejado y usado según la voluntad del hombre, ¿qué pasaría con él si se demostrase que ese supuesto no expresa la verdad sobre la técnica? Con esta pregunta abre Heidegger su crítica de la concepción corriente sobre la técnica. Y ahora ya podemos aclarar que, sobre el transfondo de su conocida distinción entre la certeza de juicio o verdad como adecuación y la verdad como *alétheia*, Heidegger no quiere con su crítica desautorizar la concepción corriente de la técnica, sino que quiere "ponerla en su lugar", por lo que entendemos la clara demarcación de sus límites. Así, la determinación antropológico-instrumental de la técnica nos ayuda a constatar elementos y rasgos que son indudablemente propios del hacer técnico; pero nada nos dice sobre la verdad de la esencia de la técnica

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

³⁸ *Ibid.*, p. 7.

porque no es capaz de develarnos su ámbito esencial; y no es capaz de ello porque se queda en el dominio humano de los medios y los fines, siendo así que la esencia de la técnica no pertenece a ese mundo del afanoso quehacer del hombre. De aquí pues el juicio de Heidegger: "Die richtige instrumentale Bestimmung der Technik zeigt uns demnach noch nicht ihr Wesen".³⁹

La certeza no es pues la verdad, ni la representación adecuada de lo patente se debe tomar tampoco por la revelación de la esencia de los entes. Pero esto, como ya se ha indicado, no quiere decir que ese camino sea simplemente falso. Habría que decir más bien que es *sólo* cierto, y que, en cuanto tal, se queda corto para la búsqueda de la esencia y de la verdad de la técnica. Por eso Heidegger no propone dejarlo de lado, sino resituarlo en un caminar de más largo aliento que, atravesando lo cierto en su inmediatez y seguridad, pregunte por la verdad de esa determinación cierta de la técnica. O sea que, para pasar al plano en el que pueda acaso acontecer la revelación de la esencia de la técnica, es necesario, como dice Heidegger, "durch das Richtige hindurch das Wahre suchen".⁴⁰

Tenemos que, si se nos permite la expresión, Heidegger instrumentaliza la instrumentalización de la técnica. Esto quiere decir que utiliza la determinación instrumental de la técnica poniéndola en función de su preguntar originario por la esencia de la técnica. Lo instrumental, por tanto, no se niega. Por el contrario, es aprovechado en su certeza para facilitar el tránsito hacia el ámbito de lo esencial. Esto supone, por otro lado, naturalmente, el cuestionamiento de lo cierto, de lo instrumental. Pero, conviene insistir en ello, se notará que se trata de un cuestionamiento que busca la *verdadera* colocación o el ordenamiento *esencial* de lo cierto, y en ningún modo su eliminación. De esta suerte, el preguntar heideggeriano, que se entiende como preparación de un camino hacia la esencia de la técnica, se inicia en lo cierto, pero como pregunta que interroga por el sentido de lo cierto: "Wir müssen fragen: was ist das Instrumentale selbst? Wohin gehört dergleichen wie ein Mittel und ein Zweck?".⁴¹

Con esta pregunta empezamos a andar el camino hacia lo esencial, hacia el ámbito en el que Heidegger espera la revelación de lo que acontece como lo único digno de ser pensado: la verdad del

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

ser. Pues esa pregunta nos hace ver que medios y fines, en una palabra, lo instrumental, permanecen necesariamente oscuros, mientras no consideremos también aquello a lo que remiten, a saber, la causalidad. En efecto, quien habla de medios y de fines habla también de efectos y de causas. El dominio de lo instrumental remite así a la causalidad, y es ésta lo que se inquiere en la pregunta que interroga qué es un medio.

Apoyado en un análisis filológico pasa Heidegger pues a aclarar el sentido de la causalidad y concluye que causalidad designa originariamente el juego armónico de los distintos modos del "dar-lugar-a" en un envolvente proceso de "pro-ducir" (Her-vor-bringen). En tanto que "pro-ducir" es la causalidad, la dimensión en la que acontece el tránsito realizador de lo oculto a lo desoculto, el acontecimiento mismo por el que acontecen claros de realidad. Pero este proceso develador es el ritmo propio de eso que los griegos llamaron *alêtheia*, verdad, y que Heidegger nombra con la palabra "desocultar" (Entbergen).⁴²

Esta es la vía por la que Heidegger conecta esencialmente la pregunta por la técnica con la pregunta central de su pensar, la pregunta por la verdad del ser. Aquí se muestra, por lo demás, que la pregunta por la técnica no es para Heidegger cualquier pregunta, como ya señalamos; y ahora podemos comprender mejor la razón. Preguntar por la técnica es, hoy, preguntar por la verdad de nuestra realidad. Verdad y esencia de la técnica no pueden verse desconectadas, como si fuesen dominios ajenos el uno del otro, sino que son, en el fondo, el mismo dominio. La técnica, propiamente, tiene lugar en el dominio abierto por el desocultamiento, puesto que todo pro-ducir encuentra su posibilidad en el espacio de lo desoculto. Esta esencial unión y común pertenencia entre verdad y técnica la resume Heidegger en los términos siguientes: "Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahr-heit".⁴³

Desde esta visión más originaria que se nos abre con la constatación del ordenamiento de la técnica en el ámbito de la verdad, queda superada de raíz su reducción de la técnica a un instrumento o medio. La técnica, pensada desde esa perspectiva, no hace co-

⁴² *Ibid.*, pp. 10-11

⁴³ *Ibid.*, p. 12

sas o artefactos, no es un simple hacer, sino que es, como dice Heidegger, un modo de desocultar, una manera de producir realidad. Y contra la posible objeción de que semejante concepción de la técnica valdría, en el mejor de los casos, sólo para la técnica antigua, señala Heidegger expresamente su validez para la técnica moderna: "Was ist die moderne Technik? Auch sie ist ein Entbergen".⁴⁴ Al igual que la técnica antigua, la técnica moderna es fuerza constituyente o fundante de realidad. En tanto que desoculta, libera y funda realidad. Es productiva.

Sin embargo, es a la luz de ese rasgo constitutivo de toda técnica que se destacará también la verdadera novedad de la técnica moderna, por cuanto ésta es productiva en una forma específica, antes desconocida. Esa manera de producir que domina y distingue a la técnica moderna es la "pro-vocación": "Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern. . .".⁴⁵ El giro decisivo en la técnica moderna consiste entonces en que con ella empieza a dominar una manera de producir realidad que implica un ataque planeado y programado a la naturaleza. Ésta es convocada a dar lo que de ella se exige; o, si se prefiere, es puesta o emplazada desde exigencias pro-vocativas que la obligan a dar lo requerido para que éste aparezca o se debele justamente como lo disponible. Por eso la producción de la técnica moderna es una pro-vocación que no nos da simplemente objetos, sino más bien una reserva puesta y dispuesta al requerimiento o a la demanda. Esto es lo que Heidegger denomina "Bestand", con lo cual quiere significar "die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird".⁴⁶

La consecuencia de esta última idea nos parece clara: en cuanto obra del producir de la técnica moderna eso que nosotros hoy llamamos nuestra realidad existe en la forma del "Bestand".

La "pro-vocación" de la realidad a título de "Bestand" es, para Heidegger, por otra parte, el punto donde se manifiesta que la técnica no es un simple hacer del hombre. Como modo de desocultamiento el "Bestand" indica, según Heidegger, una producción que no puede ser realizada por ningún hacer humano. Dicho más concretamente: el sujeto de la producción provocante que caracteriza la técnica no es el hombre. No cabe, por tanto, definir

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

la técnica, tal como veíamos en Ortega, en términos de pura actividad humana. Contra esta determinación antropológica Heidegger hace valer ahora la idea de que el hombre no dispone de la dimensión originaria en la que toda actividad técnica de fabricación, producción, control, modelación, etcétera, tiene su fundamento posibilitante. Ciertamente el hombre es el sujeto de prácticas técnicas; más aún, es el portador y ejecutor del hacer técnico, y, en cuanto tal, puede requerir provocativamente de la naturaleza emplazándola según sus exigencias. Sólo que esa actividad técnica remite a un hecho sobre el que el hombre no puede disponer porque no está en sus manos, porque no es una posibilidad que se constituye en y con su hacer técnico. Es la posibilidad originaria de la develación o desocultamiento del mundo en tanto que realidad emplazable y modelable técnicamente. La acción técnica presupone que la realidad del mundo, de la naturaleza, se le revele ya al hombre como material trabajable. Ésa es la condición posibilitante, previa y fundante, de toda técnica. No es, por tanto, la técnica un mero asunto humano, sino una posibilidad ontológica en la que incluso el hombre se encuentra ya desde siempre interpelado y, por cierto, justo como el existente portador de la realización histórico-concreta de esa posibilidad. Por esta razón, puntualiza Heidegger contra la concepción antropológica de la técnica:

Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil. Allein, die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht'.⁴⁷

Porque el hombre, por el mismo hecho de la facticidad de su existencia, se encuentra siendo desde siempre como existente ya puesto en un claro de realidad develada, y porque de esta suerte forma parte en cierta manera del "Bestand", puede ejercer la técnica como un hacer develador. Ese acontecimiento originario, ese claro irreductible al rendimiento humano que pone al hombre en condiciones de disponer y de demandar realidad como "Bestand", es el ámbito en el que se mueve la esencia de la técnica. Y justamente por eso, insistimos una vez más, puede la técnica ser algo humano, pero la esencia de la técnica no es nada humano. El hombre, en la técnica (entendiendo por técnica estrictamente el hacer humano

⁴⁷ *Ibid*, p. 18.

técnico), demanda o requiere desde un mandato que él mismo no se puede dar. Ese mandato viene precisamente de la esencia de la técnica, para cuya denominación Heidegger recurre al término "Ge-stell": "Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen —das *Ge-stell*. . . Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist".⁴⁸

Tenemos entonces que la esencia de la técnica está en ese mandato por el que se comanda al hombre a desocultar la realidad en la manera de una reserva disponible. La figura de ese mandato es el "Ge-stell", por cuanto la realidad así develada se nos presenta como reunida en una estructura que determina de antemano su configuración justo a título de lo puesto a la disposición. Históricamente esta estructura del desocultamiento se preanuncia ya en la física moderna, pues es ella la ciencia que prepara la posibilidad del emplazamiento de la naturaleza en vistas a su modelación como reserva disponible: "Die neuzeitliche Physik ist der in seiner Herkunft noch unbekannte Vorbote des Ge-stells".⁴⁹ Por eso habla Heidegger también de la esencia técnica de la ciencia física moderna. Hay una implicación *esencial* entre ciencia y técnica que se manifiesta precisamente en el "Ge-stell" como destino de emplazar la naturaleza en la forma de un sistema programable, uniforme y planificable.

Sin posibilidad de profundizar la común procedencia de ciencia moderna y técnica, detengámonos ahora a precisar el sentido de la esencia de la técnica como mandato o envío del destino. Como modo o manera del desocultamiento el "Ge-stell" —es decir, la esencia de la técnica— es un envío de ese desocultamiento mismo, y en este sentido representa para nosotros el camino por el que tenemos que develar realidad. Este camino al que se nos manda o envía no es, empero, una fatalidad inexorable. Es, ciertamente, como acabamos de señalar, un envío del destino; pero destino mienta aquí el camino en el que se nos pone o en el que estamos, y constituye así también el ámbito en el que se posibilita la libertad.

En la esencia de la técnica se nos abre así un camino que ha de ser andado en libertad y que por eso mismo no está ausente de

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 19-20

⁴⁹ *Ibid.*, p. 21.

peligros o riesgos. Es más, Heidegger dirá que ese camino es *el* peligro:

Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äüßerste Gefahr. Das Gefährliche ist nicht die Technik. Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens. Das Wesen der Technik ist als ein Geschick des Entbergens die Gefahr.³⁰

Con esta advertencia sobre el peligro que se encierra en la esencia de la técnica, la argumentación de Heidegger da un giro aparentemente paradójico. Pues, después de insistir en el significado de la técnica en tanto que función fundante o constituyente de realidad, era acaso de esperar que el camino hacia la esencia de la técnica desembocase en un ámbito salvador. Pero si nos fijamos bien ese peligro no excluye la salvación.

En efecto, recordemos que Heidegger determina la técnica como *un* modo de develación de la realidad; un modo que para nosotros, con el "Ge-stell", ha devenido *prácticamente* el modo de determinar lo real. En este sentido, pues, la técnica nos pone en camino hacia la esencia de la verdad, lo desoculto originariamente, en cuanto que es develación de realidad; pero es a la vez un peligro ya que con la intensidad alcanzada en su figura actual nos puede inducir a creer que ella es ya el destino mismo, y no un envío del destino. El peligro radica entonces en totalizar el develamiento de la técnica, en reducir el desocultamiento a lo técnicamente develado o develable y hacer de la realidad una reserva disponible sobre la que el hombre ejerce su dominio. En una palabra: la técnica, por su misma fuerza realizadora, puede cegar al hombre haciéndole creer que la realidad es sólo su obra. Por eso, según Heidegger, late en la esencia de la técnica una ambigüedad originaria en la que peligro y salvación permanecen como posibilidades a decidir. Todo dependerá por tanto de que el hombre sea capaz, por la permanencia misma en el ámbito de la esencia de la técnica, de abrirse cada vez más a la dimensión todavía más original en la que está el "Ge-stell" mismo, a saber, la verdad del ser, o que, si por el contrario, se aferre al "Ge-stell" consolidando su imperio como representación última del desocultamiento.³¹

³⁰ *Ibid.*, pp. 27-28.

³¹ *Ibid.*, pp. 29-33.

Mas esta posibilidad salvadora de ver en el "Ge-stell" no el cierre de la realidad, sino la apertura al originario inicio de lo real no depende simplemente del hombre:

Das Wesende der Technik bedroht das Entbergen, droht mit der Möglichkeit, daß alles Entbergen im Bestellen aufgeht und alles sich nur in der Unverborgenheit des Bestandes darstellt. Menschliches Tun kann nie unmittelbar dieser Gefahr begegnen. Menschliche Leistung kann nie allein die Gefahr bannen.¹²

obre este punto conviene notar en primer lugar, que se trata de una consecuencia directa de la crítica heideggeriana a la concepción antropológica de la técnica: puesto que lo que está en juego en la técnica no es, en el fondo, nada técnico ni humano, es vano por consiguiente pretender colocar el giro salvador en manos del hombre. Es ilusión vana esperar que el hombre pueda dominar o domesticar la técnica. Igualmente vano es, sin embargo, pretender conjurar el peligro que amenaza en la técnica con la simple negación de la misma. La técnica es parte de nuestro destino, estamos enviados o puestos en ese camino, que es esencialmente nuestro camino. Nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo pasa hoy necesariamente por la técnica. Heidegger lo reconoce y lo concede: "Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen. Wir sind auf die technischen Gegenstände angewiesen".¹³ La salvación por tanto, no está en decir un "no" a la técnica; esto, por lo demás, sería un rendimiento humano.

Por otra parte, hay que advertir que el rechazo a depositar en el hombre la esperanza de la salvación no implica en modo alguno la postulación de la pasividad y el quietismo. Lo salvador viene y crece fuera de lo humano, no proviene del dominio que el hombre controla con su hacer. Lo salvador está emparentado con lo que late en la ambigua esencia de la técnica (la verdad de las cosas, el sentido del mundo), y sobre ello no tiene poder el hombre para pro-vocar su epifanía. Con todo, el hombre no está disculpado de toda responsabilidad porque, si bien es cierto que no puede forzar la revelación de la verdad del ser, es cierto igualmente que puede preparar y, sobre todo, prepararse para ese acontecimiento. ¿Có-

¹² *Ibid.*, p. 34.

¹³ *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 24.

mo? Pues mediante el cultivo de ese otro tipo de pensamiento que, a diferencia del pensamiento técnico programador y calculador, medita desde y en lo desoculto, es decir, en el centro mismo del "Gestell", sobre lo oculto, y se abre al misterio de la realidad. Este modo distinto de pensar dice a un mismo tiempo "sí" y "no" a la técnica, por cuanto para mientes en su esencia, la toma en serio, para ver qué acontece realmente en ella y abrir a otras formas de constitución del mundo. Heidegger llama a este modo de pensar el pensar meditativo o rememorante; el pensar que hace posible justamente esa actitud de "Gelassenheit zu den Dingen"⁴ que es, por su parte, la actitud en la que se condensa la tarea del hombre ocupado en preparar la manifestación del acontecimiento salvador en el que quedará "superada" la técnica, es decir, transportada a la dimensión original en la que encuentran su lugar y sus límites en la historia de la verdad del ser. Éste será entonces también el momento culminante de la "superación" de la metafísica; pues, en última instancia, la técnica es en la perspectiva de Heidegger una versión última de la metafísica.

3. Las meditaciones de la técnica de Ortega y Heidegger vistas a la luz de las exigencias actuales de América Latina

COMO quedó dicho en nuestra nota introductoria, el interés central del estudio de las concepciones de Ortega y Heidegger es, en el marco del presente trabajo, el análisis de su posible significación para la elaboración de una reflexión filosófica sobre la técnica a partir de la situación actual de América Latina. Tal es el punto que debemos tratar en este apartado. Pero, antes de comenzar con dicha tarea, tenemos que volver a un punto que dejamos abierto, a saber, la explicación de la razón que nos ha llevado a preferir los planteamientos de Ortega y Heidegger como posibles pautas orientadoras para una filosofía de la técnica desde América Latina. Y es obvio que, al explicar la razón de esta preferencia, estaremos ya introduciéndonos en la temática que nos ocupa en este último apartado del trabajo.

Ortega y Heidegger, a pesar de las fundamentales diferencias que separan sus visiones sobre la técnica, tienen no obstante en sus planteamientos una constatación común que nos ha parecido deci-

⁴ *Ibid.*, p. 25.

siva para ensayar aproximarnos a sus posiciones en busca de orientación para pensar filosóficamente la técnica desde nuestro continente.

oş referimos a la idea, compartida por nosotros, que constituye el punto de partida práctico de sus reflexiones, y que expresa el diagnóstico de que la técnica ha devenido para el hombre actual el suelo en el que éste se encuentra estando y siendo. En efecto, tanto para Ortega como para Heidegger, la técnica no es un simple ingrediente más, un elemento o componente entre otros, de nuestra vida y de nuestro mundo. No se trata de un rasgo o una característica que podemos aislar y separar del resto de la circunstancia donde estamos. Porque sucede, en verdad, casi lo contrario: la técnica es la circunstancia, la situación envolvente en la que estamos y desde la que tenemos que ser y hacer. Ortega expresa esta idea, entre otras formulaciones, cuando habla de la técnica en el sentido de sobrenaturalidad o cuando, refiriéndose a la novedad específica de la técnica moderna, nos dice que la técnica se ha convertido para nosotros en "la base absoluta de sustentación".³⁵ Y Heidegger, por su parte, confirma este juicio cuando señala, por ejemplo, que

Die in der modernen Technik verborgene Macht bestimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist. Sie beherrscht die ganze Erde. In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von den Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten.³⁶

A la pregunta ¿dónde y cómo se está?, ¿cómo se vive?, no puede responder el hombre de hoy haciendo abstracción de la técnica, porque la técnica es constitutiva de la configuración de su mundo. La técnica pertenece así a la situación fundamental que informa sobre el estado en que el hombre está hoy principalmente, y que penetra de hecho en la dinámica misma de su vida, quiéralo o no lo quiera. Para esa situación fundamental, que llamamos así porque responde a la pregunta por la textura del suelo donde está hoy el hombre, no es libre el hombre. Esa es la base que sustenta sus actos libres en cuanto que conforma principalmente la relación que puede mantener el hombre consigo mismo, con su mundo, con su prójimo.

Pues bien, esta idea de la técnica como "situación fundamental" del hombre moderno, decíamos, nos pareció decisiva para acer-

³⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones de la técnica*, p. 363
 Martín Heidegger, *Gelassenheit*, pp. 20-21

caros a las meditaciones de Ortega y Heidegger con la intención de examinarlas en función de su posible significado para una reflexión latinoamericana sobre la técnica. Y ello no sólo porque de ahí se desprendía el pensamiento complementario de que hoy no se puede tratar de condenar la técnica como algo radicalmente anti-humano y que debe, por consiguiente, ser rechazado de plano. Es más que posible, porque de hecho es ya real, que la técnica en su desarrollo y por la base sociopolítica en que se cumple su progreso, ponga en peligro el ser del hombre. Más aún: hoy, después de experiencias tan catastróficas con la técnica, casi nadie pone en duda que ese peligro no es sólo amenaza probable, sino una fuerza activa que está minando ya parte de nuestra sustancia humana o, al menos, lo que creemos que sea nuestra sustancia humana. Y hemos visto que tanto Ortega como Heidegger, cada uno de ellos ciertamente desde su perspectiva peculiar, nos han advertido sobre el peligro real que se esconde en el proceso de tecnificación de la vida y del mundo. No obstante esto, igualmente verdadero parece que en nuestros días (y Ortega y Heidegger, como hemos visto también, insisten ambos en esta característica) la técnica ha devenido necesaria y que, consecuentemente, la aludida actitud de querer desterrarla de la vida del hombre significaría también un peligro real. Sin técnica peligraría hoy la base material de la vida.

Pero si veíamos en esta idea común a Ortega y Heidegger una razón para ocuparnos con ellos en busca de orientación para nuestro propósito central, ello se debe indudablemente a que partíamos de la sospecha de que un tal diagnóstico sobre la técnica también tiene validez para la situación actual de América Latina. O sea que, si decíamos antes que el recurso a Ortega y Heidegger no se debía sólo a que habían reconocido con claridad ejemplar la significación vital-existencial de la técnica para el hombre, era entonces porque entendíamos que había en esa perspectiva una intuición importante también para la clarificación de nuestra propia situación y nuestra relación con la técnica. Aclarado, pues, el aspecto referido a la razón de nuestra elección, pasemos a ocuparnos en el objeto propio de este apartado.

Cuando decimos que compartimos esa constatación establecida por Ortega y Heidegger en lo relativo al significado de la técnica moderna en el mundo de hoy, queremos decir con ello naturalmente que ahí se refleja nuestra propia convicción o el "punto de vista" personal desde el que vemos el problema de la técnica en América Latina. Partimos entonces del supuesto de que esa cons-

tatación sobre el significado de la técnica, como acabamos de decir, puede ser hecha también en América Latina. Con este supuesto, naturalmente, se complican las cosas, pues somos conscientes de que es un punto de partida discutible. Sin ánimo de reconstruir toda la historia de la discusión y ni siquiera de entrar en ella con cierto detenimiento, recordemos que en América Latina, prácticamente con la fundación de nuestros estados nacionales, se inicia un debate cuya cuestión central sigue todavía para muchos abierta, a saber, la cuestión de si en los países latinoamericanos la vida nacional debe conducirse por las vías de la civilización euro-norteamericana o si se ha de buscar la orientación de la misma en el llamado sustrato cultural de nuestros pueblos, de herencia mestiza y que contiene, por tanto, elementos autóctonos. Como ilustración histórico-intelectual pensemos, por ejemplo, en los programas tan distintos propuestos por dos representantes máximos de la conciencia intelectual de América Latina: Sarmiento y Martí, o también en la reacción del movimiento indigenista frente a las tendencias europeizantes imperantes a finales del siglo XIX y a principios del XX en muchos de nuestros países. Y si queremos todavía una ilustración más reciente, esto es, ilustradora de que ese debate no es algo que pertenece al pasado, sino que sigue siendo objeto de fuerte polémica actualmente, podríamos encontrarla en el campo de nuestra literatura actual, donde se discute con singular vitalidad la cuestión de nuestra identidad cultural,⁵⁷ pero también en nuestra filosofía, que discute cada vez con mayor intensidad y profundidad la cuestión de la relación entre nuestra cultura y la racionalidad científica occidental, sin olvidar, naturalmente, el sector de la teología, que con el esbozo de una teología latinoamericana de la liberación está contribuyendo en medida nada despreciable a la clarificación de la cuestión indicada.

Las breves y generales indicaciones precedentes muestran que estamos, en efecto, ante una verdadera *quaestio disputata*, porque la cuestión que interroga por el "desde dónde" y el "hacia dónde" debe definirse en América Latina y dista mucho de ser una cuestión zanjada. Pero por eso mismo es discutible y problemático tomar en esa situación como punto de partida una constatación cuyo

⁵⁷ Para una visión global con documentación representativa de la importancia central de ese tema en nuestra literatura puede consultarse a Fernando Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986.

supuesto central parece decidir esta cuestión, por cuanto supone justamente que la realidad de América Latina está determinada por la técnica y que, por ser ésta un fenómeno originario de Europa, esa determinación indicaría a su vez la incorporación definitiva de América Latina en la dinámica de la civilización occidental. No es ésa, sin embargo, la consecuencia que se sigue de nuestro supuesto. Tratemos, pues, de aclarar el significado de nuestro punto de partida.

Mantenemos que también en América Latina la técnica es, en efecto, constitutiva de realidad y que, en cuanto tal, configura la situación fundamental en la que vive hoy el hombre en nuestros países o, dicho más concretamente, la inmensa mayoría de la población latinoamericana. Pero de ahí no se sigue que hayamos decidido la cuestión de la identidad o identificación de América Latina a favor de lo que se podría llamar su rostro europeo u occidental. ¿Por qué no? Porque nuestro supuesto descansa sobre una distinción básica entre contexto y cultura. Por contexto entendemos el marco global que define la forma de la organización económico-política que determina el curso oficial de nuestros países, mientras que cultura designa para nosotros el sustrato heredado en el que estamos con simple conciencia de estar ahí y que, en el caso concreto de América Latina, se expresa en la participación perteneciente en un poco claro, por mestizo, tejido de textura ciertamente racional, pero cargado igualmente de connotaciones simbólicas, mágicas y míticas.

Así el contexto es aquello que nos vincula más directamente con el resto del mundo, y muy especialmente con los países del llamado primer mundo, es decir, con el motor de la civilización científico-técnica, puesto que designa en concreto el marco creado por relaciones económicas y políticas que han sido establecidas precisamente con base en un proyecto nacional definido por el deseo de alcanzar el nivel europeo-norteamericano de desarrollo y progreso. Ese proyecto hacía el recurso a la técnica inevitable; y dado que se ha impuesto en el camino de nuestras naciones hacia el "progreso", tenemos un contexto en América Latina determinado por la técnica occidental. O sea que, vista sólo desde su contexto, América Latina forma parte de eso que se suele denominar hoy como la universal civilización científico-técnica.

Ahora bien, América Latina no es únicamente ese contexto de naturaleza intertransnacional. Es también una cultura o, dicho con más precisión, un núcleo de culturas que nos distingue de otros

pueblos y, en el caso presente, concretamente de la civilización tecnológica. Tenemos, culturalmente, un complejo tejido de referencias simbólicas y míticas, mágicas y religiosas, que no han sido (todavía) neutralizadas en su validez práctica por las presiones organizativas, administrativas e institucionales del contexto técnico y que continúan siendo fuente de constante resistencia cultural.

Asistimos, por tanto, en América Latina, a un conflicto histórico entre contexto y cultura. Entendemos, además, que es precisamente ese conflicto lo que conforma el marco último en que se inscribe la cuestión de la identidad latinoamericana. Pero, volviendo a nuestro asunto, retengamos entonces que nuestro supuesto se limita sólo a la situación contextual de América Latina, y que partimos asimismo del convencimiento de que la cultura latinoamericana, quierase hablar de ella en singular o en plural, mantiene vivos focos referenciales de naturaleza distinta de los que se imponen con el contexto técnico.

A la luz de esta distinción entre contexto y cultura se nos aparecen las meditaciones de Ortega y Heidegger sobre la técnica con un alto valor instructivo y orientador para la reflexión filosófica de esta cuestión en América Latina. En primer lugar, se nos abre con ellas, y en especial con la meditación heideggeriana, una posibilidad para preguntar desde nuestra propia situación por la capacidad de que podemos disponer todavía para "poner la técnica en su lugar", es decir, situarla no sólo en el contexto que ella misma configura y determina, sino ponerla en relación, esto es, desabsolutizarla o relativizarla, con aquella otra dimensión en la que laten las referencias culturales que rompen la pretendida totalidad del contexto técnico, indicándonos otras realidades u otro sentido de lo real. La pregunta de Heidegger, que interroga por la posibilidad de la *Gelassenheit* en el contexto de la técnica como señal de que el hombre había hecho posible la autoctonía en el marco de una civilización científico-técnica, puede ser para nosotros, en efecto, una idea rectora que nos conduzca a buscar nuestras propias posibilidades para inculturar la técnica. Tal es nuestro problema fundamental en lo referente a la cuestión de la técnica.

Teniendo en cuenta el peso propio de nuestro contexto técnico, es decir, que no podemos ni debemos desterrar la técnica de nuestras naciones; pero teniendo en cuenta también, por otra parte, las resistencias que brotan de culturas nuestras que cultivan otros accesos y tratos con lo real, deberíamos hacer tarea de nuestra reflexión filosófica sobre la técnica el meditar en este fenómeno se-

gún el modelo heideggeriano del decir *sí* y *no* simultáneamente a la técnica. Pues, visto desde nuestra situación concreta, ese modelo se concretiza justamente en el esfuerzo por buscar las vías de una inculturación de la técnica y solucionar así el conflicto entre contexto y cultura. Inculturar la técnica es un programa que dice *sí* a la técnica, por cuanto la considera como un fenómeno necesario para cultivar la vida en un sano estado de bienestar, como diría Ortega. Pero al mismo tiempo dice *no* a la técnica, en el sentido de que la relativiza, la diferencia y la examina en vistas a su adaptabilidad en el sistema referencial fundamental de la cultura correspondiente. Preguntando pues ¿cómo le sienta esta técnica a esta cultura?, el programa de la inculturación de la técnica encierra por tanto la posibilidad de rechazar en nombre del sustrato cultural ciertos progresos técnicos, ciertas técnicas. Lo cual quiere decir que se ha encontrado un tipo de relación con la técnica que no es técnico, es decir, que se ha roto el circuito creado por el contexto técnico donde sólo lo técnico vale y que se dispone de un criterio valorativo para discernir el curso del progreso de la técnica. Inculturar la técnica no es, por consiguiente, sinónimo de cultura de la técnica. No se trata, en efecto, de crear una cultura centrada en la técnica ni de intentar acoplar nuestras culturas a las exigencias del desarrollo técnico. Se trata más bien de, centrados y concentrados en nuestras culturas, abrirnos a la técnica para ubicarla y aplicarla en la medida en que nuestras culturas sean capaces de incorporarla sin tener que negarse a sí mismas ni tener que batirse en retirada hacia la marginalidad.

El hecho de que el programa de inculturación de la técnica busque en lo esencial de las culturas el criterio para diferenciar la técnica y asumirla según las posibilidades de cada cultura no significa que la técnica no pueda ejercer ninguna influencia en lo cultural o que se quede, usando nuestra distinción, en el marco contextual de los pueblos. La verdad es que la técnica puede provocar también cambios de naturaleza cultural, que pueden incidir, y de hecho inciden, en la sustancia cultural misma. En este sentido, el programa de inculturación de la técnica no excluye un proceso de recíproco enriquecimiento. No es sólo la técnica la que, asumida culturalmente, resulta influida en su mismo curso interno, sino que la cultura puede ser potenciada a su vez por la inserción de la técnica, ya que ésta le puede facilitar acaso la actualización de posibilidades que sólo ahora, por la mediación técnica, sabe ver como suyas.

Por otra parte, el programa de inculturación de la técnica es un programa que apunta necesariamente al encuadramiento ecológico de la técnica. La revisión radical de la relación entre cultura y técnica pasa necesariamente por una reconsideración de la relación entre naturaleza y técnica. Pues es indudable que un elemento central de toda cultura es aquel en el que se codifica una específica relación del hombre con la naturaleza, con su ambiente natural. Inculturar la técnica es, pues, revisarla también en su compatibilidad o incompatibilidad con los diversos sistemas ecológicos. Pero, insistimos, este situar ecológicamente la técnica es un aspecto de lo que nosotros llamamos su inculturación, porque entendemos que ello supone la experiencia de la naturaleza como un valor en sí, y esa experiencia es ya en sí misma una experiencia cultural, una experiencia que sólo se puede hacer en el marco de una cultura.

Finalmente queremos llamar la atención sobre una idea de Ortega y Gasset que nos parece de especial valor orientador para meditar la técnica desde América Latina. Nos referimos a su definición de la técnica a partir del concepto de necesidad humana y su consiguiente vinculación esencial entre el hacer técnico y el afán de bienestar del hombre. Se recordará, además, que según Ortega la unión entre técnica y bienestar es de tan íntima naturaleza que la técnica cambia según cambie la idea de bienestar en el hombre. Esta concepción nos transporta, como es fácil de ver, a un plano mucho más concreto que el anterior, pero que bien mirado no es ajeno a él. Viendo la técnica desde la perspectiva que hace de ella una función humana al servicio de la necesidad humana del bienestar, comprendemos que en América Latina la tarea de inculturación de la técnica se reduciría a un problema académico de mayor o menor relevancia social si no supiese descubrir que en ella va implícita la cuestión del modo concreto de vida de la mayoría de los seres humanos en nuestro continente. Si cultura tiene que ver con el modo y manera como los hombres cultivan su vida, si tiene que ver con la cuestión de cómo se está siendo en un determinado espacio vital, entonces tiene que ver necesariamente con una cuestión que es sociopolítica y que interroga por la justicia de la situación que responde a la pregunta del cómo se está. Y puesto que es manifiesto que en América Latina esa pregunta tiene como respuesta un claro "se está mal", y reina un "malestar" generalizado, la idea orteguiana del bienestar como finalidad del hacer técnico nos puede servir para ir desenmascarando los intereses reales que impiden que

en nuestros pueblos el progreso técnico no se refleje en aumento de bienestar. O sea que nos serviría para preguntar críticamente por las condiciones y las finalidades en cuyo marco se ejecuta la técnica entre nosotros.

Por otro lado, la idea de Ortega puede ser una pista interesante para ir comprendiendo que la técnica, por muy sofisticada y compleja que sea, no es ningún terror metafísico, sino una capacidad humana y que, en cuanto tal, no escapa a la responsabilidad del hombre. Pero estos aspectos tienen que quedar aquí apuntados como posibles direcciones de trabajo.

En resumen, digamos que las meditaciones de Ortega y Heidegger, ambas ciertamente de muy distinto talante filosófico, repensadas desde la situación latinoamericana se presentan como complementarias y como fructífero punto orientador para una reflexión que nos alumbré la técnica y contribuya a un trato con ella en el que permanezca siempre una capacidad no violadora de lo humano.