

# LA TÉCNICA COMO LUGAR HERMENEUTICO PRIVILEGIADO: ORTEGA Y HEIDEGGER

Antonio López Peláez  
Pfr. Tutor de la UNED.

## *I. Introducción:*

La reflexión sobre la tecnología como elemento configurador de la sociedad actual ha ido adquiriendo un papel preponderante a lo largo del siglo XX, a medida que el desarrollo tecnológico, con sus múltiples implicaciones, ha puesto de manifiesto la necesidad de una confrontación crítica con las modernas tecnologías, más allá del mito de la neutralidad de la Ciencia y de la Técnica. El nuevo tipo de sociedad y de hombre, las nuevas formas de relación y de comportamiento que conlleva el progreso tecnológico, han introducido la conciencia de una novedad absoluta respecto al pasado, una "novedad" determinada por la configuración tecnológica del mundo<sup>1</sup>. La técnica se convierte, por lo tanto, en un lugar

---

<sup>1</sup> Esta conciencia marca una diferencia absoluta frente a la modernidad y al mundo ilustrado, tanto si se la entiende como consumación de un proceso que aboca en su resultado final a una realidad totalmente distinta de la anterior, cuanto si se defiende la creación de un nuevo patrón de conocimiento y relación en virtud de las nuevas tecnologías, que forjan un nuevo modelo de vida. En el primer caso, la consumación del pasado nos obliga a prescindir de las claves modernas e ilustradas, en cuanto son las responsables de dicho proceso: el destino que se ha cumplido nos enfrenta a la meditación de un nuevo destino, y desde esta perspectiva debemos pensar el pasado para acceder a su condición de destino, y desvelar así nuestro presente y nuestro ser. Pero sólo en esa medida debemos "re-pensar" el pasado. En el segundo caso, la creación de un nuevo modelo de vida nos remite a la vida misma, a su capacidad de superación, y al modelo de vida que se ajusta a la dinámica auténtica de la existencia humana. Desde esta perspectiva, la relación con el pasado cambia sustancialmente. Sin embargo, la conciencia de la novedad está presente en ambas orientaciones. En relación con la percepción de la novedad absoluta de la técnica moderna, en su realización en el siglo XX, en

*Éndoxa: Series Filosóficas, n° 4, 1994, UNED, Madrid:*

*Antonio López Peláez: La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger.*

*pp. 179-203.*

de reflexión privilegiado para acceder a lo que hoy es: tal y como señalan Heidegger y Ortega, lo que hoy "es", es "tecnología", configuración técnica del mundo. La preocupación por la transformación radical de la sociedad contemporánea no ha preocupado sólo a los filósofos: desde diversos campos se ha abordado dicha situación, y en este cuestionamiento crítico destaca el interés de ingenieros y técnicos por los supuestos y consecuencias de su propia labor técnica, tal y como puede observarse a lo largo de las conferencias organizadas por la Verein Deutscher Ingenieure (VDI) en los años cincuenta, sobre temas relacionados con la reflexión filosófica sobre la técnica. Son precisamente los especialistas técnicos los que reclaman una visión filosófica de la técnica, y es un congreso de arquitectos el que reunió a Heidegger y Ortega, con el objeto de debatir sobre el hecho técnico, la creatividad tecnológica y la arquitectura. Pero no es una exigencia puramente externa la que lleva a la reflexión sobre la técnica a Ortega y Heidegger: en ambos autores dicha meditación se convierte en un lugar fundamental de su obra madura, quizás en *el lugar fundamental*, en el que sale a la luz su propia autopercepción, su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia. Desde el cuestionamiento esencial ante la consumación técnica que ejercieron tanto el autor alemán como el español, debemos enfrentarnos a su "meditación", que nos desvela las virtualidades y límites de su pensar, convirtiéndose en un lugar hermenéutico privilegiado para acceder a su obra y a nuestro tiempo.

El análisis y la confrontación entre las teorías de ambos autores en torno a la cuestión de la técnica parte de una premisa común: la irreductibilidad de la esencia de la técnica a una

---

Heidegger y en Ortega, cfr. Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, pp. 13-36; Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Obras Completas, vol. V., pp. 319-375; López Peláez, A., J. *Ortega y Gasset y M. Heidegger: la cuestión de la técnica*, tesis doctoral, UNED, Madrid 1993, pp. 479-584.

explicación en términos técnicos, instrumentales. Esta “irreductibilidad” nos introduce en la cuestión del sentido que guía el desarrollo técnico, la historia reciente de Occidente, y nos “desvela” el modelo de hombre y de tiempo forjado desde dicha “esencia” de la técnica... Por eso Ortega y Heidegger “introducen” una reflexión sobre el sujeto, la sociedad y la historia, mostrando la evolución “real” de nuestro mundo a partir de la técnica y su esencia. Las divergencias en torno a la técnica caracterizaron su debate público en Darmstadt y Bühlerhöhe, y, más allá de las polémicas en torno a la anticipación u originalidad de uno u otro, la existencia de dicho debate, el ejercicio práctico de su pensamiento, y las posteriores reflexiones de Ortega y de Heidegger, deben conducirnos a una confrontación “esencial” en la que salgan a la luz tanto su mutua percepción, cuanto los límites de su relación con la tradición y con la historia, así como la especificidad irreductible de sus reflexiones sobre la esencia de la técnica. De acuerdo con lo anterior, expondremos brevemente una caracterización explícita de las teorías de ambos autores sobre la técnica, para, en un segundo momento, señalar algunas consecuencias fundamentales en torno a la cuestión del sujeto, de la sociedad tecnológica, de la historia y de la autopercepción que Ortega y Heidegger tienen de su propia obra (autopercepción que aclara su postura personal y política ante los acontecimientos de su época).

## *II. La meditación sobre la esencia de la técnica: Ortega y Heidegger*

A) La meditación heideggeriana se caracteriza por ejercer la pregunta por la esencia de la técnica más allá de la pura concepción instrumental de la misma (que no es “incorrecta” sino en la medida en que se propone como única): Heidegger, a partir de la dimensión instrumental de la técnica, ejerce la pregunta por la “esencia” de lo “instrumental”, que se revela como algo “no instrumental” en cuanto tal. Para el autor alemán, la reflexión sobre la esencia de la técnica nos lleva hasta el “Ge-stell” (im-posición) como esencia de la técnica. Una “esencia” que a su vez no es

nada técnico, sino que antecede a lo técnico y lo hace posible como tal: el "Ge-stell" designa el modo del "des-ocultar" que impera en la esencia de la técnica, y que en modo alguno es algo técnico. Por lo tanto, la pregunta por la esencia de la técnica moderna nos lleva hasta la concepción del Ser como Misterio que oculto otorga, que se destina en la forma de un destino cada vez único, en el cual el hombre se encuentra de antemano, y que "des-vela" en un determinado sentido, dando origen a una época y estableciendo su final (en cuanto realización completa de un designio, que en su consumación puede permanecer indefinidamente en el tiempo, pero que hasta consumarse se desenvuelve en un proceso desde el cual deben leerse, en el nivel esencial, los acontecimientos). La meditación esencial sobre la técnica nos conduce al "enviarse" del Ser en la forma de destino, en el que estamos ya de antemano, y que en nuestro tiempo se "consume", aunque "consumar" no quiere decir que esté finalizando temporalmente: la consumación puede ser indefinida en el tiempo, ya que no depende del hombre el advenimiento de un nuevo destinarse del Ser. Sólo podemos consumir nuestro tiempo desvelando su esencia en el pensar esencial, y éste responde ya a una "gracia" del Ser.

La dimensión instrumental depende, en su significado profundo, del horizonte de sentido que constituye el "enviarse" del Ser. Por eso Heidegger analiza el "enviarse" anterior, la "poíesis", en el cual el acto técnico recibe un significado y se desarrolla dentro de una relación con el mundo diferente (que hace que el mundo como tal "sea" distinto, se desvele de forma diferente). Y por eso, en el nuevo advenir futuro, incontrollable para el hombre (que siempre está ya dentro de un designio concreto, dentro de un horizonte de sentido ya establecido previamente a su voluntad, y en el cual se define y es posible la voluntad misma), el hacer técnico y la técnica no desaparecerán simplemente, sino que sufrirán una modificación esencial, orientándose en otra dirección y haciendo posible otro "sentido", en el cual, de antemano, vivirá y se encontrará el hombre futuro. Frente

a la "techné" griega, la técnica moderna revela la esencia que rige su desarrollo: el "Ge-stell" es su condición de posibilidad, y por lo tanto el desarrollo de la moderna tecnología corresponde sólo a dicha esencia: el "Ge-stell", que no es algo técnico, "impera" sobre la técnica<sup>2</sup>. El descubrimiento de un diseño concreto que rige el

---

<sup>2</sup> "Ge-stell" designa lo reunidor de aquel poner que requiere al hombre, es decir, lo provoca a desocultar lo real como fondo en el modo del encargar. Ge-stell nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna, y que él mismo no es nada técnico" Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 27. El análisis de la "im-posición" (Ge-stell) revela que ésta no está constituida por la técnica, sino que, inversamente, es la condición de posibilidad de la técnica, y ésta sólo corresponde a aquella. La "im-posición", que no es algo técnico, impera sobre la técnica. En ella está la clave de nuestra moderna historia tecnológica y de la historia de la Ciencia. El término alemán "Ge-stell" se compone dos términos: "Ge" (im) y "stell" (posición). El "poner" es determinado por el "im". El "poner" no es específico de la "im-posición", sino que es propio de todo "des-velarse" del Ser, y por ello es propio del desvelarse anterior que podemos rastrear en el lenguaje: la "poiesis". La "poiesis" "pone", trae a la luz lo oculto, pero en un sentido específico: lo deja aparecer en sí mismo. La "im-posición" también trae a la luz lo oculto, pero no en sí mismo, sino en la forma de lo encargable, de "fondo" (Bestand), cuyo ser se reduce a ser requerido. Por lo tanto, el "poner" (y la "imposición" en cuanto "poner") trae consigo el resonar de los diversos modos de "poner". La esencia común de estos modos de "poner" es el "des-ocultamiento", la "aletheia" (Idem, op. cit., p. 28). Cada "modo de poner" conserva la memoria de dicho "desocultar", y en la huella de esa memoria estriba la posibilidad de que acaezca un nuevo "poner" distinto, o, lo que es igual, un nuevo modo de desocultar que traiga consigo un nuevo "mundo", un nuevo horizonte de sentido. La realización de un modo del desocultar prepara la posibilidad de un nuevo modo del desocultar. A partir de aquí podemos comprender la relación entre "imposición" y técnica moderna: en la "im-posición" acaece, se pone, el estado-de-no-oculto que hace que la técnica desoculte lo real como "fondo": "En la "im-posición" acaece el estado-de-no-oculto, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como fondo. Por ello no es la técnica ni sólo una actividad humana, ni menos todavía un medio para tal actividad" (Idem, op. cit., p. 28). Por ello, las reflexiones instrumentales o antropológicas sobre la técnica no aciertan a ver su esencia, y, más aún, ratifican el olvido de dicha esencia (y con ello su cómoda tiranía) al erigirse en lo que no son: en origen, en vez de en simples consecuencias de un previo modo del desocultar. En la medida en que la técnica moderna configura nuestro mundo, vivimos de espaldas a ese mundo al reducir lo técnico a lo instrumental o antropológico. La percepción humanista-instrumental reasegura el dominio de la técnica. Esta "percepción" pone en peligro la esencia del hombre, tal y como señala Derrida, bajo la apariencia de "salvarlo", en cuanto se presenta al hombre como el autor de la realidad y el señor de la técnica. Heidegger nos remite a una comprensión de la esencia de lo humano radicalmente distinta, irreductible, a una comprensión "humanista" o "inhumana". Cfr. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, pp. 166 y ss.

desarrollo tecnológico, y que constituye la sociedad contemporánea, lleva a Heidegger a una doble interrogación: en primer lugar, se pregunta por el origen de dicho "destino"; en segundo lugar, se pregunta por los rasgos fundamentales del mismo. A partir de la meditación sobre dicho "destino", Heidegger desarrolla una peculiar lectura de la evolución de la historia de Occidente y de la técnica occidental: a lo largo de la historia de Occidente asistimos al surgimiento, desarrollo y consolidación total de un destino donado y decidido por el Ser, que se expresa no sólo en la progresiva configuración tecnológica del mundo: podemos acceder a su desarrollo contemplando la historia de la metafísica occidental, cuya esencia, que es la esencia de la técnica moderna, "es" realidad hoy.

El "Gestell" gobierna y se desarrolla en la historia de la metafísica, y en la historia de la técnica, con lo cual Heidegger establece un criterio que unifica los fenómenos históricos de toda índole: el "destinarse" concreto del Ser en el cual estamos ya de antemano. La pregunta por la técnica, al nivel esencial, nos revela el Ser como Misterio que dona y se retrae, nos conduce hasta la "diferencia ontológica", nos presenta la evolución de la técnica y de la metafísica como un único proceso de desenvolvimiento y consumación de un destino ya asignado, en el cual el hombre es necesario como el que "co-responde", pero en el cual el hombre está ya siempre de antemano y no "decide". A la luz del planteamiento heideggeriano sobre la esencia de la técnica, accedemos a las dimensiones fundamentales de su planteamiento, y a sus diferentes consecuencias. Entre otras, tenemos que resaltar cómo la configuración tecnológica de nuestra sociedad, sus rasgos específicos, y el tipo de hombre que en ella surge, no es el producto de la mera intencionalidad humana, y por lo tanto el hombre concreto no es "responsable" a nivel esencial de dicha configuración: ésta es un destino del Ser que se consume como tal, y en cuya consumación epocal nos encontramos ya asignados por el Ser. Sin embargo, en este punto el pensamiento heideggeriano

se vuelve irreductible a un cuestionamiento ajeno a sus presupuestos: Heidegger no admite una personalización o reificación del Ser al modo de un Dios o demiurgo que configura el sentido del mundo y nos asigna nuestro papel. Eso sería utilizar los esquemas metafísicos que el pensar de Heidegger pretende evitar al meditar sobre el "esenciarse" del Ser. Ni admite, por lo tanto, una reflexión en torno a la "responsabilidad" del hombre en la configuración esencial del mundo, y en el desarrollo histórico de dicha "consumación". El "co-responder" del hombre y el enviarse del Ser nos señala la actualidad tecnológica como un designio del Ser, cuyo nuevo advenimiento es incontrollable, pero un análisis del "pensar esencial" en términos de conclusiones y consecuencias revela la perspectiva metafísica desde la que todavía contemplamos el mundo. Por lo tanto, no se debe llegar a "conclusiones", sino que debemos "permanecer" en el meditar del Ser. Si intentamos confrontar el pensamiento de Heidegger con el de Ortega, y, más allá de la pretensión heideggeriana (que "blinda" su análisis a toda posible refutación y a toda posible confrontación con las consecuencias que de él se desprenden), pretendemos iluminar desde el pensar heideggeriano la realidad actual, tenemos que concluir, desde los presupuestos de Heidegger, la "no" responsabilidad del hombre a nivel esencial, en cuanto sólo "co-responde" al enviarse del Ser.

Desde este planteamiento pueden comprenderse ahora las consideraciones heideggerianas sobre el "hombre", el "peligro" y la "salvación": Heidegger se mantiene en el pensar del Ser. Desde la óptica del enviarse del Ser y de la esencia del hombre como aquel que es designado por el Ser para "co-responder" a su enviarse, y así hacer posible el Ser mismo, en cuanto el Ser "es" esenciándose en destino (aunque no ser reduzca a dicho destino), aborda la consumación del "Ge-stell" o "im-posición" en la actualidad tecnológica: la "im-posición" se caracteriza por sepultar en el olvido la consideración del hombre como aquel que "co-responde" al enviarse del Ser, cerrando al hombre la contemplación

de su propia "esencia", y condenándolo por tanto a la locura del requerir, del encargar en el cual el hombre se convierte en mercancía encargable, fondo, "Bestand". Sin embargo, en su triunfo, el destinarse del Ser como "im-posición" aparece como algo irreductible a la consideración instrumental. Por eso Heidegger señala el "peligro" (el olvido constante de la dimensión esencial del hombre, y el olvido constante del Ser), y la "salvación" que anida en dicho peligro, en cuanto al consumarse aparece la "im-posición" como tal, como "destino" del Ser. Ahora bien, tanto el "peligro" como la "salvación" son algo ajeno a la pura voluntad humana: el hombre necesita la "gracia" del Ser para contemplar la "salvación" como tal, y, en esa medida, estamos hoy en día en un tiempo de "gracia", en cuanto podemos ejercitar el pensar del Ser en la consumación de su designio como "im-posición", frente a una tradición que desarrollaba, sin saberlo, una esencia prefijada de antemano. De aquí la percepción que Heidegger tiene de su propia obra, como último testigo privilegiado que prepara el destinarse del Ser, meditando sobre la "im-posición" como destino del Ser que desoculta la realidad en el modo del encargar, y que nos revela el binomio "Ser-hombre": el Ser como Misterio que oculto otorga, y el hombre como el que "co-responde" al enviarse del Ser, y así lo hace posible como tal. La meditación sobre la esencia de la técnica como modo de destinarse del Ser, como el Ser mismo que se da en la forma de destino, aunque no se reduzca a mero destino, se convierte, por lo tanto, en el eje central desde el cual abordar la obra heideggeriana posterior a "Ser y tiempo"<sup>3</sup>.

Heidegger se opone a la comprensión instrumental y metafísica del hombre, y en esa medida rechaza todo discurso humanista o antropológico sobre el hombre, dado que estos discursos se cierran al pensar del Ser: se levantan sobre la esencia

---

<sup>3</sup> "Recordemos simplemente que, desde 1955, la única cuestión de Heidegger fue la de la técnica moderna como Ereignis, lo que le retrajo tanto de los defensores del progreso como de aquellos que lo vituperaban" Beaufret, J., *En chemin avec Heidegger*, en Haar, M., *Martin Heidegger*, (comp.), L'Herne, Paris 1983, p.237.



que opera en ellos, sobre la "im-posición" que les gobierna y les ha hecho posibles. Los discursos humanistas y antropológicos, como fruto de la tradición filosófica de Occidente, responden a su esencia, "ocultándola" en cuanto tal (y con ello garantizando su dominio). Sin embargo, la crítica que Heidegger desarrolla de dichos discursos no implica que la meditación heideggeriana no nos ofrezca un "discurso" sobre el hombre, a la luz del Ser como Misterio que oculto otorga. El mismo Heidegger señala cómo en su concepción se alumbra un nuevo concepto del hombre, que hace justicia a su auténtica "esencia" en cuanto aquel que está puesto para "co-responder" al enviarse del Ser. En este sentido, se puede decir que Heidegger tiene siempre presente al hombre en su meditación; al fin y al cabo, en "La pregunta por la técnica" Heidegger señalará como la pregunta por la esencia de la técnica se realiza para llegar a una "relación libre" con ella<sup>4</sup>. El pensar del Ser es siempre el pensar de la "co-respondencia" entre Ser y hombre, y por lo tanto es un pensar dirigido a lograr una relación libre, a nivel esencial, entre el hombre y el destino asignado por el Ser.

A partir del análisis heideggeriano sobre la esencia de la técnica, podemos acceder a los planteamientos del autor alemán sobre el hombre en una doble dimensión: en primer lugar, a la dimensión esencial del hombre en cuanto su esencia es "co-responder" al enviarse del Ser; en segundo lugar, a la comprensión y modelo de hombre concreto que surge dentro del destino del Ser en el cual estamos ya de antemano. Dentro del esenciarse del Ser como "im-posición", Heidegger señala la comprensión del hombre como "sujeto", el binomio "sujeto-objeto", indicando su papel esencial en el desarrollo de la historia de Occidente, y mostrando como el desenvolvimiento de dicho destinarse revela dicha noción de "sujeto" como un eslabón que conduce a la disolución de

---

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 13.

“sujeto” y “objeto” en “fondo” (Bestand), aunque el hombre no se disuelva nunca en “mero” fondo, en mera “mercancía encargable”. La noción de “sujeto”, a la luz de la historia del enviarse del Ser, aparece como un paso en el desarrollo de un “envío” del Ser que constituye nuestro mundo, y que es el Ser mismo en cuanto éste se da siempre en la forma de un “envío”, aunque no se agote en cada “enviarse”. Ahora bien, la reflexión heideggeriana sobre el hombre no se limita al análisis de la noción de “sujeto” desde la perspectiva del destinarse del Ser: Heidegger intenta “pensar” la esencia del hombre desde una meditación que quiere permanecer en el pensar del Ser como Misterio que oculto otorga. Desde el Misterio, que dona y se retrae, Heidegger medita sobre la esencia del hombre, que es puesto por el Ser para “co-responder” a su enviarse, y desde esta perspectiva la acción por excelencia es “pensar”, permanecer en el “co-responder” del Ser como tal. En esta “permanencia” el hombre se realiza como tal, consume su destino como tal destino, y se abre a la posibilidad de un nuevo enviarse del Ser. Desde esta doble perspectiva, hay que señalar como el olvido propio del “Gestell” no impide la “consumación” del “Gestell” como esencia asignada por el Ser (y que es el Ser mismo en cuanto el Ser es en la forma de enviarse), sino que la ratifica, cerrándose a una “consumación” como “destino” del Ser, “consumación” que necesita del “pensar esencial” que medita el “Gestell” como “envío” del Ser. Por lo tanto, Heidegger establece dos formas de “consumación”, que iluminan la problemática sobre el “peligro” y la “salvación”: por un lado, la “consumación objetiva”, material, de la esencia de la técnica, que reduce lo real a “Bestand”; por otro lado, la “consumación” de dicha esencia a la luz del pensar del Ser, que “consume” dicha esencia mostrándola como tal esencia, más allá de sus desarrollos materiales. Por eso señalábamos anteriormente cómo la realización de la esencia de la técnica no implica, para Heidegger, su “superación”, sino que puede darse una “consumación” indefinida en el tiempo. Sólo por el “pensar esencial”, que señala dicha “esencia” como tal “esencia”, como “envío” del Ser, nos abrimos a la posibilidad de un

nuevo "enviarse" del Ser. Para Heidegger, desde este punto de vista, lo que es propiamente "acción" del hombre, la "acción" por excelencia, la que posibilita o prepara la recepción de un nuevo "sentido", de una nueva "historia", de un nuevo "envío", es el "pensar esencial", que medita y permanece meditando en el Ser como Misterio que se dona y se retrae, y que al "donarse" funda cada "época" determinada.

B) También para Ortega la técnica se revela como lugar hermenéutico fundamental: en este punto, el paralelismo entre la obra de ambos autores es notable<sup>5</sup>. Pero la interrogación orteguia-

---

<sup>5</sup> La meditación heideggeriana sobre la esencia de la técnica resulta absolutamente desconocida para Ortega, al igual que la del autor español para Heidegger (siendo cronológicamente anterior la de Ortega), lo que revela la importancia de dicha reflexión para ambos autores, que se ven cuestionados por la esencia de la técnica moderna desde sus planteamientos de madurez. Ortega desarrolla su reflexión sobre la técnica en dos obras fundamentales, "Meditación de la técnica" (1933), y "El mito del hombre allende la técnica" (1951), que se sitúan cronológicamente tras su encuentro con la analítica existencial heideggeriana, encuentro que marca una estabilización y profundización definitiva tanto de su vocabulario como de su confrontación con la tradición filosófica occidental. Es precisamente bajo el estímulo "Heidegger" cuando Ortega desarrolla, en un nivel de rigor sin precedentes en su obra anterior, su planteamiento filosófico como superación de la tradición filosófica occidental, centrada en el realismo y en el idealismo. Continuamente se referirá Ortega a la radicalidad de su planteamiento, que afecta a la trayectoria esencial de la modernidad, y que replantea toda la comprensión del desarrollo histórico y filosófico en función de la idea de la vida como realidad radical, y de la razón como razón vital e histórica. Precisamente por ello toma como centro del debate a Descartes y al subjetivismo idealista en un doble sentido: señalar la problemática de la vida a que responden sus planteamientos, y señalar la comprensión de la vida y configuración del mundo que generan dichos planteamientos. Ortega no sólo indica como la técnica moderna se desarrolla a partir de los planteamientos cartesianos, y como esa técnica configura nuestro mundo y nuestra vida de tal forma que sólo podremos "superar" sus consecuencias negativas si logramos ir más allá de la idea de la vida que rige dicha técnica (idea forjada por el idealismo), alcanzando la playa serena de la razón vital; también señala las inconsistencias del realismo y del idealismo, mostrando la evolución de las ideas filosóficas, y determinando la misión de su época: la "altura de los tiempos" exige la superación de la comprensión idealista de la realidad, "superación" que debe basarse en la idea de la vida como realidad radical. Desde esta conciencia de la "misión" de su tiempo, y sintiéndose parte de un momento privilegiado de "fundación" de una nueva perspectiva que establece un nuevo punto de partida, Ortega criticará la "respuesta" heideggeriana y existencialista, tal

na sobre la técnica va gobernada por la idea de la vida como realidad radical. La meditación sobre la técnica no nos conduce, en el caso del autor español, hacia el "Ser", sino que revela el concepto de "ser" como una invención del hombre en virtud de determinadas necesidades. "Necesidades" que surgen como tales desde una específica idea de la vida, que las origina. A su vez, esta "idea de la vida" es producto de la "invención" del hombre, de su capacidad de ensimismamiento y diferenciación frente a la naturaleza física. Desde la idea de la vida como realidad radical, Ortega diferencia el hecho técnico y la Técnica tal y como se nos muestra hoy en día. El hombre es un animal técnico: la razón vital nos muestra la especificidad de la vida del hombre frente al animal, especificidad que se expresa en el hecho técnico, y que por él puede llegar a ser tal. El hombre, antes que nada, es técnico: se esfuerza en ser hombre, en diferenciarse de su contorno físico y de la naturaleza,

---

y como él las percibe. Una respuesta que se reduce a la analítica existencial de "Ser y tiempo": Ortega no manifiesta en sus escritos una conciencia clara de la "Kehre" heideggeriana, marco de la reflexión de Heidegger sobre la esencia de la técnica. El autor madrileño mantiene siempre ante sí, como instancia crítica e intento "fallido", la analítica existencial heideggeriana, interpretándola desde una perspectiva antropológica y de fundamentación que, pese a ser recusada explícitamente por Heidegger, fue la percepción habitual de la crítica contemporánea de "Ser y tiempo" (percepción que motivó las puntualizaciones heideggerianas, diferenciándose de toda perspectiva existencialista y antropológica). De aquí que, en el debate público de Bühlerhöhe, Ortega tomara las afirmaciones heideggerianas sobre el "habitar" (wohnen) y las etimologías como un análisis concreto, "positivo", del lenguaje, "rebatándolo" con precisiones etimológicas y antropológicas más acertadas (dentro de un debate científico al uso), sin percibir el planteamiento propio heideggeriano, que, aunque utilice unas etimologías determinadas, es refractario a un debate etimológico, en cuanto sólo pretende un pensar sobre el Ser que permanezca, habitando, en Él. Por eso Heidegger recuerda a Ortega, tras ese debate, como un "sutil" positivista, y, más adelante, recogiendo la etimología de "ser" en castellano, precisará como las disputas o análisis etimológicos en términos instrumentales oscurecen la pregunta por el Ser. Cfr. Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1961, pp. 155-156; Idem, *Kants These über das Sein*, Wegmarken, Frankfurt 1967, p. 303; Idem, *Encuentros con Ortega y Gasset. Ortega y Heidegger en Alemania*, en Clavileño, *Revista de la asociación internacional de hispanismo*, vol. 7, nº 39, Madrid 1956, p. 2; Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Obras Completas, vol. V, pp. 319-375; Idem, *El mito del hombre allende la técnica*, Obras Completas, vol. IX, pp. 617-624; Idem, *Anejo: en torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, Obras Completas, vol. IX, pp. 625-644; Idem, *Idea del principio en Leibniz*, Obras Completas, vol. VIII, pp. 270-316.

mediante "actos" que le permitan tanto sobrevivir cuanto ser "hombre". Es decir, le permiten "inventar", "crear" su propia identidad, como "proyecto" frente a la repetición instintiva que caracteriza al mundo animal. La "diferenciación" del hombre frente al medio depende de la capacidad del hombre para darse un contenido propio, para "elaborarse" una "esencia" a partir de su capacidad de ensimismarse (capacidad que no viene dada por sí misma, sino que necesita dedicación y esfuerzo).

A partir de esta relación con la Naturaleza criticará Ortega el "optimismo histórico" y el ideal del "progreso": al ser la vida humana producto de un esfuerzo no sólo individual, sino de generaciones, la "dejación" de dicho esfuerzo puede conducir a una rebarbarización como la que el propio Ortega creía ver crecer en su tiempo. Precisamente la vida como realidad radical nos señala su carácter "histórico", y por eso la razón vital se convierte en razón histórica: una "razón" que atiende a la constitución de la vida humana como resultado de un "esfuerzo", de un "empeño" que es siempre "técnico" (frente al comportamiento instintivo), y cuyo inicio estriba en la "invención" de una determinada idea de la vida, que rige nuestros actos y que va siendo modificada a lo largo de la historia. Ortega, para explicar el origen de la vida humana como tal, frente al mundo animal, acude a una narración mítica, "El mito del hombre allende la técnica", cuya función es resaltar, mediante la hipótesis del origen del hombre, los rasgos fundamentales de la vida humana como invención, esfuerzo y creación de sentido, a partir de la capacidad de "ensimismamiento" del hombre. Desde esta idea de la vida que revela el hecho técnico, el esfuerzo del hombre en cumplir su programa, Ortega se vuelve a la historia de la filosofía y a la historia de Occidente, y defiende la tesis que señala el concepto de "ser" como una invención propia de una determinada concepción de la vida, que establece como necesidad fundamental resolver el problema del "ser".

Frente a la teoría de Heidegger, que señala el "Gestell" como destino que rige la historia de Occidente, Ortega defiende la pluralidad de destinos, "inventados" por los diversos hombres: cada cultura tiene su propia idea de la vida, su propia comprensión del devenir histórico, y desde dicha "idea" establecen el horizonte de sentido que gobierna su acción concreta. La idea de la vida es el principio rector que origina y gobierna el desarrollo de las diversas técnicas, aunque se podría establecer algo así como el programa original o "proto-programa": la diferenciación del medio natural, mediante el "ensimismamiento" cada vez mayor, que da origen a la invención de las diversas ideas de la vida (a su vez origen de las diferentes culturas y necesidades de los hombres a lo largo de su historia). Esta progresión en el "ensimismamiento", que es una progresión en la consecución del hombre como tal, en la humanización del hombre, se logra mediante "actos", que son técnicos siempre. En esa medida el hombre, en cuanto animal fantástico, es un animal técnico. Y, consecuentemente, si la "humanización" es siempre algo a mantener e incrementar, la renuncia a dicho "esfuerzo" conlleva el peligro de la desaparición de lo propiamente humano como tal. Aquí establece Ortega, más allá de la tesis del "ser" como interpretación, un "criterio" para organizar la vida del hombre, el diálogo entre culturas y la crítica de la realidad actual. Desde la vida como invención esforzada e histórica, el autor español puede enfrentarse a las distintas teorías de su tiempo, tanto filosóficas como políticas. El incremento de la vida humana, entendida como creación, invención y realización del propio proyecto (que cada uno debe desear ante todo para ser "uno mismo") ofrece a Ortega un criterio para enjuiciar la realidad que le rodea.

En el análisis del hecho técnico, Ortega accede a la vida como realidad radical, como "invención de uno mismo", del propio programa, y en esa medida su afán de fundamentación encuentra el punto de apoyo para una reinterpretación de la historia y de la tradición filosófica en función de la vida. La

“voluntad de fundamentación” de Ortega, que le lleva a proponer un nuevo “cartesianismo de la vida”, se ratifica en el análisis del hombre como animal técnico, y diferencia radicalmente su postura de la de Heidegger. Desde esta “voluntad”, Ortega establece una relación de continuidad con la tradición filosófica, frente a la “vuelta” (Kehre) más allá y más acá de dicha tradición que pretende la meditación heideggeriana. La disputa sobre la modernidad o posmodernidad de Ortega y de Heidegger hace en este momento su aparición, y con ello revela la centralidad de la reflexión sobre la técnica a la hora de establecer un diálogo con ambos autores desde la problemática actual de la filosofía. Desde la noción de hombre como animal fantástico, que construye su propio mundo, cuyas necesidades son superfluas desde el punto de vista animal (y surgen a partir de la idea de la vida inventada por el hombre), Ortega no sólo se enfrenta a la tradición filosófica, sino que se vuelve hacia la técnica actual, que tiene un carácter específico. Ahora bien, este carácter específico le viene dado por la idea de la vida que la origina, y que puede ser modificada a causa de dicho desarrollo. La vida como realidad radical ofrece a Ortega un criterio para organizar la evolución de la historia de la técnica, y para analizar la especificidad de la tecnología moderna (y de la sociedad construida por dicha tecnología). Observamos de nuevo el paralelismo con Heidegger: también la pregunta por la técnica lleva al autor alemán a una comprensión peculiar del desarrollo histórico de la técnica, y de las diferentes “técnicas”<sup>6</sup> en función del designio del Ser que las gobierna (dado que la dimensión instrumental depende de la dimensión esencial, la diferencia no se da en el puro hacer técnico, sino en el horizonte de sentido que lo orienta y lo hace posible; por eso, con el nuevo destinarse del Ser no desaparecerá simplemente la técnica, según Heidegger, sino que sufrirá una transformación en el nivel de la esencia, inimaginable

---

<sup>6</sup> La “techne” griega propia de la “poiesis”, y la técnica moderna propia del “Gestell”.

para nosotros, que estamos ya dentro de un diseño concreto<sup>7</sup>). Así pues, Ortega no sólo analiza el hecho técnico, remontándose desde él a la vida como realidad radical, sino que desarrolla una relectura de la evolución de las técnicas, desde la perspectiva de la idea de la vida que las rige, ofreciéndonos un ejercicio práctico de las posibilidades hermenéuticas de la razón histórica. En este sentido, hay que señalar como la idea de la vida no rige sólo la evolución de la técnica y de las necesidades a las que satisface, sino que gobierna la evolución de toda la sociedad y de las diferentes actuaciones del hombre. La reflexión sobre la técnica nos enfrenta a los fundamentos que rigen nuestra comprensión del mundo y la construcción de nuestro propio mundo como tal.

A partir de la idea de la vida que gobierna el desarrollo técnico, Ortega establece un esquema tripartito dentro de la historia de Occidente. A la vez, revela las consecuencias de cada uno de esos “programas” humanos respecto a la propia “humanización” del hombre. Las dificultades que le plantea a Ortega el uso de la tesis fuerte del “ser” como interpretación, y la necesidad de un criterio de fundamentación, hacen aquí su aparición, mostrando una ambivalencia característica de la obra madura del autor español. Más allá de la “humanización” del hombre como criterio, entendida en el sentido de “incremento” de la creatividad y del deseo de sí mismo, de su propio proyecto (inexcusable para cada

---

<sup>7</sup> En este punto, debemos resaltar la inadecuación de una comprensión de la meditación heideggeriana sobre la técnica en términos de “crítica romántica” de la tecnología, frente al planteamiento de diversos autores, como C. Mitcham (cfr. Mitcham, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, *Anthropos, Barcelona 1989*, pp. 51-76). El pensar del Ser, y la meditación sobre el hombre a la luz del enviarse del Ser, son refractarios por definición a una defensa romántica de la naturaleza humana, y de las humanidades frente al desarrollo tecnológico. Cfr. Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe (GA), Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975--continúa, tomo 9, pp. 313-365. Al igual que en Ortega, el planteamiento romántico como guía de interpretación del pensamiento de ambos autores no hace justicia a la especificidad de su obra. En relación con esta cuestión, cfr. Cerezo Galán, P., *Metafísica, técnica y humanismo*, en Navarro Cordón, J. M., y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid 1993, p. 84.



individuo), en Ortega aparece claramente la desconfianza ante el ideal del progreso indefinido: puede ser que una determinada idea de la vida cercene la posibilidad de ser hombre, en cuanto distrae al individuo de la necesidad, irrenunciable, de "inventar" su propio "programa", y realizarlo. Aparece aquí la problemática en torno al "deseo original", al hombre como pura "ejecutividad", y al peligro que se cierne sobre una sociedad que orienta a los individuos que en ella nacen hacia la comodidad, la vida fácil y la renuncia a la invención de sí mismos. Ningún descubrimiento puede dispensarnos de "esforzarnos" en vivir, y "vivir" quiere decir "inventar" nuestro yo: nuestro programa. Ortega, en este punto, más allá de las ambivalencias señaladas, deja claro su afán fundamentador: se trata de lograr una nueva relación con la técnica y con la naturaleza, basada en la idea de la vida, que permita superar los conflictos a que nos ha llevado la comprensión idealista del mundo (y la "construcción" de nuestro mundo desde los presupuestos idealistas). La superación del idealismo y del realismo se mantiene dentro de los límites de la tradición filosófica: una nueva fundamentación radical que permita una nueva organización del mundo y de nuestra sociedad, orientada en una doble dirección: conseguir un incremento en la "humanización" del hombre, y lograr una comprensión más correcta de la historia, de la técnica y del propio hacer humano, desde la vida como realidad radical. En este sentido, las diferencias con Heidegger son insalvables. Ortega establece un "criterio" para entablar un diálogo con otras culturas, y con el pasado de nuestra propia cultura, en función de la idea de la vida que organiza cada cultura (y la diferencia de las demás), y en función de la comprensión del hombre como animal "fantástico", cuya realización establece un cierto criterio de elección, que gobierna los durísimos reproches que Ortega expone contra los fascismos, bolcheviquismos, la sociedad de masas o el existencialismo.

### *III. Hombre, sociedad e historia a la luz de la esencia de la técnica:*

A) A través de la meditación sobre la esencia de la técnica podemos llegar a una comprensión más adecuada de la noción de "hombre" y de "sujeto" desarrollada por ambos autores. Para Heidegger, sobre el hombre se debe establecer una doble meditación: en primer lugar, la idea del hombre como "sujeto", actor y centro de la historia, es propia de la época del "Gestell", en la que surge y se desarrolla hasta desaparecer como tal en la conversión en "fondo" (Bestand) encargable (aunque no se reduce nunca a mero "fondo", dada su condición de ser aquel que "co-responde" al enviarse del Ser). La dinámica intrínseca a la noción de "sujeto" revela tanto la esencia oculta que rige su desarrollo (el "Gestell"), cuanto el dominio de dicha esencia, que se "reasegura" en el olvido de su carácter de "envío" del Ser: el hombre todavía hoy se comprende como "señor" del mundo. Y en esta engañosa autopercepción se oculta nuestra propia esencia como aquel que es puesto por el Ser para "co-responder" a su enviarse. Es la noción de "sujeto" propia del tiempo del "Gestell" la que dificulta el pensar del Ser, en cuanto tiende a concebir el "Ser" como "sujeto", recayendo en la ontoteología. En segundo lugar, debemos meditar sobre el hombre desde el Misterio que oculto otorga, abriéndonos a la esencia del hombre como el que "co-responde" al enviarse del Ser, y se realiza esencialmente en dicho "pensar esencial" (que, por lo tanto, se revela como la acción propiamente humana). La disputa con la concepción moderna del hombre como "sujeto" es siempre, para Heidegger, la disputa sobre el tiempo del "Gestell", y por lo tanto debemos "abandonar" dicha noción si queremos permanecer en el ámbito del Misterio. Toda fundamentación que se base en la centralidad del hombre como "sujeto" es ya presa de la tradición metafísica. Desde aquí propone Heidegger una peculiar relectura de la tradición filosófica, que contrasta con la hermenéutica orteguiana. Frente a las reflexiones heideggerianas, Ortega defiende una noción del hombre como proyecto inventado, en el cual el "deseo original", el deseo de ser uno mismo, el deseo del propio proyecto, determina el nivel de realización como ser humano. El pensador español se enfrenta a la noción de "sujeto"

propia de la modernidad, proponiendo una comprensión del hombre como animal fantástico, y defendiendo la tesis del "ser" como interpretación. El destino, entonces, es producto de un ser humano extremadamente moldeable, frente al mundo natural, fijado ya desde siempre. El hombre aparece como el "creador" del "ser", del "sentido"; aparece como el protagonista de la historia, aunque Ortega señala tanto los límites del individuo en relación a su facticidad histórico-cultural, cuanto la influencia de la sociedad y de los logros tecnológicos en la idea de hombre. La noción de "sujeto" aparece como una "invención" en función de unas determinadas necesidades de la vida, estando, por lo tanto, expuesta a cambios: nos remite a la idea de la vida, y a la vida como invención, como criterio para enjuiciar su validez. Ortega se mueve entre la necesidad de un criterio fundamental y las consecuencias, como ya hemos señalado, de la defensa de la tesis fuerte sobre el "ser" como interpretación. El hombre es "señor" de la historia, respetando las relaciones entre el individuo y la sociedad, y su mutua conformación. El hombre "inventa" su esencia, o más bien llena de contenido su esencia como animal fantástico. En esta medida, la comprensión del hombre y de la historia en Ortega difiere radicalmente de la comprensión heideggeriana, en la cual el hombre está ya asignado a un destino que le delimita. Ortega cree en la capacidad de la razón y del sujeto humano para modificar la historia, y en este sentido se opone a las reflexiones heideggerianas sobre el hombre como "pastor del Ser". La disputa en torno al hombre y a la noción de "sujeto" entre ambos autores, a partir de la pregunta por la técnica, nos sitúa en el centro de los debates actuales en torno a la modernidad y la posmodernidad.

B) La comprensión de la historia y de su evolución se plasma en las reflexiones que ambos autores realizan sobre la historicidad y evolución de la técnica. Frente a la clasificación tripartita de la historia de la técnica occidental, propuesta por el autor español, Heidegger presenta dos grandes fases inconmensurables: la "techne" griega y la técnica moderna, cuyas esencias

respectiva son la "poíesis" y el "Gestell"<sup>8</sup>. Para Heidegger, la evolución de la técnica no revela el carácter "fantástico" de la vida del hombre, sino un designio del Ser que gobierna dicho desarrollo y origina la idea del hombre de cada época. Precisamente por ello las posturas que ambos adoptan ante la tecnología moderna y sus consecuencias, ante el peligro que se patentiza en la comprensión unilateral del mundo propia de la técnica, y ante el desenvolvimiento de nuestra sociedad<sup>9</sup>, ante los acontecimientos históricos, es completamente opuesta: para Heidegger, asistimos a la consumación de una esencia ya decidida por el Ser, y cuya meditación como tal es una "gracia" del Ser que nos revela el tiempo privilegiado en que vivimos. Pero no puede hablarse de una "respo-

---

<sup>8</sup> Heidegger establece claramente la irreductibilidad del destinarse concreto del Ser dentro del cual está cada hombre: el hombre no puede escapar a su destino, "es" en un destino determinado, y sólo puede consumarlo y "esperar" un nuevo enviarse del Ser que origine una nueva época histórica. Precisamente porque los criterios de interpretación propios de la época del "Gestell" se agotan en su ámbito, y no logran expresar la esencia del "Gestell" como tal, en cuanto envío destinal del Ser mismo, es necesario volvernos hacia un pensar del Ser, que preparamos mediante "preguntas": buscando "insinuaciones", y no argumentos, "insinuaciones" que sólo pretenden "prepararnos" para dicho "pensar" del Ser. Cfr. Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, op. cit., pp. 86 y ss.

<sup>9</sup> Ortega y Heidegger señalan la especificidad y la novedad que supone la sociedad forjada por la técnica moderna, en una doble dimensión: En primer lugar, desde la perspectiva de una "consumación" de la esencia que gobierna el pasado histórico, ya sea desde una esencia dictada por el Ser (Heidegger), o desde una comprensión conceptual generada por el hombre y en cuyo desenvolvimiento y materialización total nos encontramos (Ortega). En segundo lugar, desde la novedad absoluta que supone la organización moderna de los recursos, la comunicación de masas o la creación de la sociedad de consumo masivo. Por lo tanto, la "novedad" adquiere un doble cariz: a nivel ontológico, dando lugar a una nueva configuración del mundo (ya sea resultado del hombre -Ortega- o consumación de un designio del Ser que aparece como tal en su realización completa -Heidegger-), "nueva" porque es radicalmente distinta del pasado (y de ahí la conciencia de vivir en un tiempo privilegiado, que "cierra" un ciclo, presente en ambos autores). Y a nivel socio-histórico, dando lugar a lo que Heidegger denomina "organización de la penuria" (die Organisation des Mangels), y Ortega "sociedad de masas". Cfr. Heidegger, M., *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 95; Idem, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske 1961, pp. 14 y ss; Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, op. cit., pp. 363-370; Idem, *La rebelión de las masas*, op. cit., pp. 175 y ss.

nsabilidad" del hombre en el nivel de la esencia; hasta el olvido extremo es algo que se debe al Ser mismo, que al darse se oculta como tal donación. Desde el "pensar esencial", los discursos sobre la "culpabilidad" o la "responsabilidad" aparecen como estrategias que nos separan de dicho pensar, reintrociéndonos en la comprensión metafísica del mundo, y alejándonos de la auténtica "acción" del hombre. Sin embargo, la comprensión de la historia de Ortega nos enfrenta a las consecuencias actuales de una idea de la vida y del ser errónea, que debemos superar mediante la razón histórica. Ortega se siente "responsable" de su tiempo y de su propia vida. El hombre tiene que inventar su "yo", su "proyecto", y si renuncia a ello se rebarbariza. Los planteamientos heideggerianos en torno a la "gracia" son inaceptables para Ortega, así como su comprensión de la historia: para el autor español, la articulación de un horizonte concreto de inteligibilidad donde se mueve todo hombre es producto del hombre concreto, y de la cultura desarrollada por hombres concretos (señalando siempre las relaciones entre individuo, tradición cultural y sociedad). Ortega no defiende la "omnipotencia" del individuo frente a la cultura y la sociedad, pero tampoco disuelve el papel del individuo en la sociedad: cada hombre tiene que fabricarse su propio "yo", a partir de la circunstancia y de la sociedad donde se encuentra y que le conforma.

C) La confrontación en torno a la esencia de la técnica nos muestra el "proyecto filosófico personal" específico de Ortega y de Heidegger. La meditación heideggeriana viene marcada por la concepción de los "envíos" del Ser, a los que "co-responde" el hombre. La tradición metafísica aparece aquí, desde una perspectiva esencial, como el desenvolvimiento de una esencia ya asignada por el Ser, y que es el Ser mismo en cuanto este "es" enviándose (sin agotarse en cada "envío"). El tiempo de "gracia" en el que estamos, en el cual se consume la esencia de la metafísica (y por lo tanto podemos nombrar dicha "esencia" como tal), es un tiempo "privilegiado", cuyo acaecimiento no depende del hombre concreto. Heidegger desvela la esencia única de una tradición ciega

(por eso lo más importante de un pensador no es lo que quiso decir, sino lo que se desvela del designio del Ser en él, independientemente de su voluntad), precisamente, a dicha esencia, pero de cuya "ceguera" tampoco es responsable en el nivel esencial: el juicio de la historia y de los acontecimientos históricos en términos de causalidad, responsabilidad y culpabilidad implican, necesariamente, la recaída en el dominio del "Gestell". Heidegger permanece en un pensar que, respondiendo a una "gracia" del Ser, "consume" toda la historia de Occidente, *atendiendo* a las "insinuaciones" del Misterio tal y como se manifiestan en la obra de los poetas y pensadores esenciales, y *desentrañando* la esencia oculta de la técnica moderna, que es en sí misma una esencia "a-técnica", ya decidida por el Ser. Desde este planteamiento, al hombre sólo le queda permanecer en el pensar esencial, en el cual puede consumir su destino como tal destino, a la espera de un nuevo "destinarse" del Ser, huyendo de las representaciones metafísicas en las que caemos inevitablemente. Pero la "caída" dentro de las fronteras del "destino" (y de la etapa del desarrollo de dicha esencia del destino en el que estamos) no es "culpa" del hombre, como tampoco el retirarse del Ser es evitable, en este destino o en otro, por el hombre. La "relectura" que Heidegger realiza de la tradición, desde este punto de vista, es refractaria a cualquier debate que apele a argumentaciones científicas, etimológicas o históricas, como nos pone de manifiesto la disputa mantenida por Heidegger y Ortega en Bühlerhöhe. Cualquier aproximación a la obra heideggeriana fuera de sus claves internas cae, desde la visión de Heidegger, en los esquemas metafísicos propios de la época del "Gestell". Por lo tanto, a partir de la meditación sobre la esencia de la técnica, y del debate con Ortega, podemos acceder al criterio que rige el análisis heideggeriano sobre la tradición filosófica y sobre la realidad tecnológica.

Frente a la postura heideggeriana, en el debate sobre la técnica surge ante nosotros el afán que guía el proyecto orteguiano: una "fundamentación" que supere los errores a que nos ha

conducido una comprensión errónea de la vida, del ser y del hombre, y que se manifiestan tanto en las contradicciones internas del realismo y del idealismo, cuanto en las contradicciones dramáticas presentes en la sociedad de su tiempo. Ortega se considera miembro de una época peculiar, en la que llega a término una concepción de la vida que ha producido nuestro mundo, y en la que es necesario sentar las bases para un progreso mayor, desde una nueva comprensión de la vida como realidad radical. Es un tiempo privilegiado, sí, pero no al modo heideggeriano: Ortega se siente dentro de una generación interpelada por las contradicciones de una tradición filosófica y de una sociedad tecnológica, y atisba un nuevo principio, a la vez que cree lo atisban otros miembros de su generación: la vida como realidad radical. Por eso, al debatir sobre su originalidad, siempre contrapone la novedad de los planteamientos de los autores de su generación, frente a la tradición anterior. En un segundo paso, se desmarca de ellos y proclama la vigencia de la razón histórica, frente a las reflexiones de Heidegger o Jaspers: la razón histórica completa la unilateralidad de sus planteamientos, posibilitando una percepción radical y adecuada de la vida como fenómeno radical<sup>10</sup>. Ortega se siente en continuidad con la tradición de Occidente, y por eso bautiza su proyecto haciendo alusión a Descartes: pretende un nuevo "cartesianismo de la vida". Por eso analiza la tradición filosófica desde la perspectiva de la razón histórica, que a partir de la vida como realidad radical logra una

---

<sup>10</sup> En relación con la crítica a Heidegger, las reflexiones orteguianas presentan siempre un doble aspecto: en primer lugar, señalan la anticipación y originalidad de Ortega; en segundo lugar, analizan el intento fallido del autor alemán, en contraposición con el cual expone Ortega el suyo propio. En la precisión de su pensamiento tiene siempre presente la teoría heideggeriana de "Ser y tiempo", como intento fallido y unilateral que es "completado" en un ejercicio de superación por la razón vital. Por ejemplo, cuando señala la percepción sesgada de la vida como drama en "Ser y tiempo", y opone a dicha reducción la multilateralidad de la vida que describe la razón vital: la vida no es sólo drama, sino empresa. Cfr. Ortega y Gasset, J., *Idea del principio en Leibniz*, op. cit., p. 297, nota; Idem, *Sobre la Razón Histórica*, Obras Completas, vol. XII, p. 219.

comprensión más profunda de los problemas del hombre, del desarrollo de los problemas históricos, y de la evolución de las ideas. Por lo tanto, se concibe como testigo de su época, pero dentro de un margen de debate científico que le lleva a intentar demostrar la validez de su postura acudiendo a las argumentaciones que Heidegger llamaría metafísicas: etimológicas, científicas, históricas. Ortega pretende una transformación de su tiempo que haga posible un incremento de la "humanización" no sólo del mundo, sino del hombre, que siempre está en riesgo de perder su "humanidad" conquistada y rebarbarizarse. Aunque no cree en el progreso indefinido, tal y como señala en sus durísimas críticas a Toynbee, sí defiende la capacidad de progresar, y aunque su análisis del "hombre-masa" y de la sociedad moderna es consciente de los riesgos de desaparición del hombre como "persona" en el mundo actual, afirma la capacidad del hombre para transformar el mundo y crear nuevos horizontes de sentido. Desde el proyecto personal de ambos autores podemos, pues, intentar acceder a su propia autocomprensión, iluminando tanto su actuación práctica cuanto la conciencia que tenían de su papel en la historia de la filosofía y en la historia de su tiempo.

D) En definitiva, el análisis de la técnica en ambos autores nos enfrenta a los límites específicos de sus razonamientos, que vienen dados por su proyecto filosófico y la comprensión que de sí mismos tienen desde dicho proyecto. Estos "límites" que marcan las fronteras de sus pensamientos son el lugar desde el cual debemos retomar el diálogo con ellos, y el diálogo entre ellos. Y dichos "límites" rigen la relación que ambos mantienen con la tradición y con su tiempo: desde la relectura y apropiación positiva de Ortega, que se rige por el afán propositivo y de fundamentación, hasta los planteamientos heideggerianos en torno a la "consumación" de una "esencia" ya asignada por el Ser; una "consumación" de dicha "esencia" como "envío destinal" del Ser que funda nuestra historia. La meditación heideggeriana nos conduce desde una desvelación profética que saca a la luz la



esencia oculta de nuestro tiempo, hasta una invocación que raya en lo místico, y que insiste en permanecer en la proximidad del Misterio, señalando lo esencial para el hombre: mantenerse en dicha "proximidad" (una "proximidad" que nos permite desvelar nuestra realidad actual como la realización de un designio del Ser dentro del cual nos encontramos de antemano). Heidegger ofrece, por lo tanto, una comprensión de la "autenticidad", del "hombre", de la "acción" y del "pensar" radicalmente distinta a la orteguiana. Desde el pensar del Ser, la actualidad tecnológica nos remite a un destino ya decidido por el Ser. Por eso el tiempo de Heidegger es, para él, un tiempo privilegiado, y a ese privilegio, que es una "gracia", intenta "co-responder" el caminar pensante del autor alemán. La autocomprensión de Heidegger, y su relación con la tradición filosófica, aparece conformada a la luz de este planteamiento, y su recepción del discurso orteguiano (y de todo discurso) viene limitada por él. Frente a Heidegger, Ortega se mantiene en una voluntad de fundamentación, que gobierna tanto su recepción de "Ser y tiempo" cuanto el debate con Heidegger sobre la técnica moderna y su esencia. Precisamente por ello, Ortega no sigue la dinámica intrínseca del pensar heideggeriano, sino que lo fuerza a un debate en su terreno, como muestra el coloquio de Darmstadt y la disputa pública de Bühlerhöhe. La influencia de Heidegger en Ortega debe contemplarse desde el proyecto orteguiano: este proyecto marca la profundidad de su influjo, así com la orientación de sus críticas al autor de "Ser y tiempo". Por lo tanto, a través de las reflexiones de ambos autores en torno a la esencia de la técnica moderna, podemos intentar obtener una perspectiva adecuada para establecer los límites de su relación mutua, para profundizar en su comprensión de la historia de Occidente y de la tradición filosófica, y para entablar un debate con la problemática contemporánea sobre la técnica, propia de nuestros días.