

## La deshumanización de la técnica

**Sheila López Pérez.** Doctorando en Filosofía. Universidad de Valladolid  
sheilalopez\_93@hotmail.com

### Resumen

El objetivo principal de este artículo es el análisis de lo que una gran parte de las corrientes filosóficas de los últimos dos siglos han denominado “técnica”. Con este análisis pretendemos investigar tanto las bondades o perjuicios de la técnica en la sociedad como, sobre todo, la posibilidad de salvaguardar la *humaneidad* en un mundo aparentemente dirigido por ella. Con este motivo, haremos uso de los tres autores que en opinión propia han conseguido patentizar los efectos que la técnica ostenta en el modo de ser de lo humano de una manera clara y original: Husserl, Heidegger y Ortega y Gasset.

**Palabras clave:** Ciencia, Naturaleza, Razón, Sentido, Técnica

### Abstract

#### The dehumanization of technique

The main objective of this article is the analysis of what a large part of the philosophical currents of the last two centuries have called "technique." With this analysis we intend to investigate both the benefits or harms of the technique in society and, above all, the possibility of safeguarding humaneness in a world apparently directed by it. With this motive, we will make use of the three authors who, in our own opinion, have managed to patent the effects that the technique has on the way of being of the human being in a clear and original way: Husserl, Heidegger and Ortega y Gasset.

**Key words:** Meaning, Nature, Reason, Science, Technique

## La deshumanización de la técnica

**Sheila López Pérez.** Doctorando en Filosofía. Universidad de Valladolid  
sheilalopez\_93@hotmail.com

### Introducción

La técnica. ¿Es la técnica algo connatural al ser humano? La historia parece certificarlo. Si es así, ¿cómo es posible que estemos presenciando que es precisamente el auge y perfeccionamiento de la técnica lo que está despojando al ser humano de su humanidad? ¿Es la mismísima técnica lo que está alejando al hombre de su esencia *humana*, es su utilización o es algo que no se reduce a los artilugios físicos que solemos denominar por técnica, sino que los trasciende hasta llegar a la mano del que los utiliza? ¿Técnica es solo los mentados artilugios físicos, es la manera de usarlos o es *cierta manera* de usarlos? En palabras de Ortega, “¿Qué ha pasado en la evolución de la capacidad técnica del hombre para que llegue una época en que, a pesar de haber sido él siempre técnico, merezca con alguna congruencia ser fichada formalmente por la técnica?” [Ortega y Gasset, 1977:88].

121

Nº 93  
Mayo  
Junio  
2020

### 1. Husserl y la cruzada contra los “hombres de hechos”

Edmund Husserl sospechó, a principios del siglo XX, del auge de las ciencias positivas debido a que divisó en él un desvío del foco de atención hasta el punto de perder de vista lo que al hombre esencialmente le importaba: el *sentido* que podía otorgar tanto al mundo como a su vida. Este hecho llevó al alemán a afirmar que una sociedad dominada por las ciencias positivas era una sociedad que estaba abocada a sumirse en una eterna crisis existencial. Para Husserl, el método científico solo llegaba a ver la punta del iceberg de una realidad mucho más profunda, y dejaba en penumbra la parte que realmente dotaba a la misma de autenticidad: el *sentido*. Debido a ello, creía, se hacía necesario el surgimiento de una ciencia nueva que nos hablase de los *razonamientos puros* –los cuales iban a lo más hondo de la

realidad- para ayudarnos a llegar paralelamente a lo más profundo de nosotros mismos, y salir así del pozo en el que la crisis existencial, propiciada por el absolutismo de la visión científica, nos había sumido. Esta nueva “ciencia primera” debía ser capaz de analizar y disertar los lenguajes que utilizaban el resto de ciencias con el objetivo de testar la legitimidad de sus derivaciones: la nueva ciencia debía erigirse como filosofía, pero una filosofía revitalizada, redefinida en sus términos, que mirase hacia los orígenes de los que se había olvidado tras largos siglos de ilusiones idealistas y abstracciones teóricas. Así lo exponía el alemán: “La crisis de una ciencia significa nada menos que se ha tornado problemática su auténtica cientificidad (...). Esto podría aplicársele a la filosofía, que en la actualidad tiende a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo” [Husserl, 1984: 9].

La cruzada de Husserl por llevar la filosofía al rango de ciencia primera tuvo, como decíamos, un motor cardinal: la creencia de que lo que realmente les importaba a los hombres eran las cosas en sí mismas en términos del *sentido* que estas tenían para ellos. Lo que debíamos hacer, por tanto, era ponernos en marcha en la búsqueda de ese *sentido*. La filosofía se posicionaba como la única ciencia capaz de ayudarnos en un trayecto que no pretendía transformar las características físicas del objeto –al menos no antes de conocerlas-, sino primeramente cambiar nuestra relación con él a través de una transformación de la mirada para solo después incidir en su materia. La apuesta del fenomenólogo se convertía así en un “giro de la mirada”, en una vuelta de la atención hacia lo realmente importante: la verdad que subyacía a las cosas, esto es, el *sentido* que les otorgábamos y que les hacía “ser” lo que son.

Las ciencias naturales, decía Husserl, tal y como se habían ido desarrollando en las últimas décadas, componían un elemento muy importante para la vida del hombre ya que se encargaban de dispensarnos una mayor comodidad material, pero miradas en su totalidad, esas ciencias eran la historia de errores que habían ido sustituyendo a otros errores, significando esto que no podían estar enfocadas a las cosas eternamente válidas, sino a las imágenes temporales que recibíamos de las mismas y por tanto a su representación superflua. Aunque siempre poniendo en reconocimiento tanto “su carácter científico, inatacable en la legitimidad de sus pretensiones metódicas” [Husserl, 1984:11] como su utilidad en cuestión de desahogos y comodidades, Husserl creyó que mirado en su esencia, el método de las

ciencias naturales resultaba ser lo opuesto al *modo de ser del hombre*: este estaba siempre en busca de lo atemporal, de lo verdadero que subyacía a toda apariencia y que dotaba de *sentido* una realidad en constante cambio, mientras que el primero tenía por labor ir dando descripciones de lo que se iba autorefutando a sí mismo, esto es, de lo contingente que nos hacía perder de vista lo significativo. Por ello, cuando el individuo se quedaba atrapado en el *modo de ser científico*, cuando se limitaba a la “mirada natural de las cosas” característica de las ciencias positivas, cuando dedicaba su vida a conocer únicamente las apariencias que constituían la punta del iceberg de la realidad, se volvía él mismo un hombre aparente: que la vida de los hombres tuviese como base las *ciencias de hechos* hacía que los hombres se convirtiesen en *hombres de hechos*. En una realidad donde la objetivación del mundo era la norma nos habíamos quedado sin patrones propiamente objetivos con los que juzgar lo importante, lo singular, lo que dotaba de valor todo lo demás: lo humano. Allí donde las ciencias se quedaban sin palabras, ¿había posibilidad de filosofía, de investigar más allá de lo que la ciencia creía definitivo? ¿Podíamos abrir un nuevo camino hacia lo ideal, hacia lo no sometido a la contingencia, hacia la posibilidad de verdad? Si consiguiéramos dar con este camino, si llegásemos a él poniendo toda la carne en el asador, alcanzaríamos el momento de *apodicticidad* que nos podría llevar de nuevo a vivir una vida auténtica, una vida propiamente humana.

En su búsqueda del rescate de lo humano de las garras de lo contingente, de los hechos aparentes, de lo *positivo*, Husserl dictaminó que lo ideal, lo eidético, lo verdadero, no era aquello que se nos daba a los sentidos –pues estos estaban sometidos también a la contingencia de lo circunstancial–, sino que era aquello que se nos daba a la conciencia subjetiva a través de la intuición, herramienta epistemológica característica del ser humano y que ya Platón describió como un “ver con los ojos de la mente”. Para volver a las cosas mismas, para poder reconducirnos hasta hacer filosofía primera, necesitamos saber –o al menos *anhelar*, tal y como decía Horkheimer– que la verdad sea posible, y para llegar a ese anhelo precisamos al menos de dos cosas: creer que existen valores irrenunciables y cognoscibles, y poner en reconocimiento el papel de la subjetividad de los individuos como única herramienta capacitada para llegar hasta ellos. Lo mismo que en otros tiempos empujó a Hume al escepticismo –la imposibilidad de establecer un conocimiento

objetivo acerca de lo fáctico a través de métodos científicos- a Husserl le permitió decretar que la conciencia subjetiva, definida por él como *fuerza de todo sentido*, era el único modo de tender hacia el horizonte de la *apodicticidad*.

La mirada excluyente del cientificismo había buscado desplazar el ámbito de lo espiritual fuera de la epistemología ya que, a sus ojos, el único método de conocimiento legítimo era el de las ciencias naturales, y el resto de métodos de conocimiento habían dejado de serlo por su carencia de fundamento. Husserl apela a la filosofía para dar la vuelta a esa mirada absolutista basada en un método unidimensional y demostrar que lo que las ciencias dicen que hay *no es todo lo que hay*. El quehacer de la filosofía es el único realmente crítico y estricto, lejos del relativismo de ciencias como la física o la aritmética, que al fin y al cabo constituyen perspectivas regionales de la realidad. Sería imposible constituir una ciencia de las ciencias si tomásemos como base algo que se contenta con conformar una única perspectiva. Ya no queremos intentar conocer las cosas acercándonos a sus distintas representaciones, sino que queremos prestar atención al único hecho incambiable en ellas, el hecho que las constituye como lo que son: la evidencia de que las cosas *se nos dan* constantemente para solo después poder ser dotadas de *sentido*. Eso es lo que Husserl denomina la verdad de las cosas, su apodicticidad, su profunda realidad. La filosofía, de esta forma, apunta a rellenar un horizonte de *sentido* que nunca se agota en el acontecer fáctico, lo que hace que esta “ciencia primera” se dirija exclusivamente al ámbito de las vivencias que constituyen la conciencia subjetiva que luego constituye la realidad. Solo en este ámbito puede la filosofía descubrir el *sentido* que el mundo tiene *para nosotros*. La objetividad pura no puede llegar a serlo sin una subjetividad trascendental que la conforme.

La actitud natural, propia de científicos y de hombres de hechos que dan por descontado, precriticamente, que el mundo es tal y como se nos muestra a la mirada natural, a la mirada ingenua, es la mirada propia del individuo alienado que se encuentra abstraído en los postulados presentados como naturales por el Sistema, individuo que cree que las cosas están ahí por necesidad y que eso es un hecho que no va a poder ser cambiado ni mínimamente intervenido. La actitud filosófica busca poner entre paréntesis todo eso que la actitud natural da por descontado, todo aquello que la ciencia no se toma el tiempo de investigar. En otras palabras: la

filosofía quiere poner en suspenso –*epojé*– todo lo que la actitud natural toma como dato –*positum*– para analizarlo y testar su legitimidad. Esta actitud filosófica, la única ajustada al modo de ser propio del hombre, tiene como misión la suspensión temporal de todo prejuicio con el objetivo de poder girar la mirada hacia lo que queda, hacia lo apodíctico, hacia lo absoluto. Y tras suspender todo prejuicio que se da en un lugar y en un tiempo, la actitud filosófica se topa con que lo que queda es que eso que se nos da en un lugar y un tiempo específicos es algo que nosotros hemos construido, que nosotros hemos dotado de *sentido*, siendo lo que queda si eliminamos este *sentido* –puramente humano– la más absoluta nada. Entrar en conciencia de esta “verdad apodíctica” nos permitirá construir una vida verdaderamente humana, y es responsabilidad de los individuos querer vivir en esa actitud, descifrando constantemente el *sentido* que el mundo tiene para ellos.

La nueva mirada de la filosofía debe buscar una reforma de nuestro estar-en-el-mundo –en términos heideggerianos– que consiga alcanzar una nueva cultura humanista que marque el camino para que el hombre pueda rescatarse a sí mismo. El ser humano debe hacerse cargo de su naturaleza esencialmente dotadora de sentido y enfocar esa forma de ser, que estructura el mundo que habita, hacia la creación de una cultura que nos permita manejar nuestras capacidades humanas en pos de una emancipación sin precedentes, de un desarrollo que supere la mirada científica y que no se reduzca a lo que las ciencias naturales han delimitado como la auténtica realidad.

El hecho de descubrirnos a nosotros mismos como seres temporales, reflexiona Husserl, nos indica que lo infinito de la tarea por hacer convierte a la filosofía en ciencia siempre en camino: sus fines permanecen continuamente pendientes de realizarse. El intento del fenomenólogo de olvidarse de la ontología fundamental –el “ser” tradicionalmente metafísico– para centrarse en las ontologías regionales –un amago de historicismo hermenéutico–, sin embargo, parece que quedó corto y encalló de nuevo, a ojos de algunos de sus lectores, en una metafísica tradicional: el error principal de su fenomenología consistió en tratar la realidad, el mundo, como un objeto frente al sujeto que lo estudia y que se ve a sí mismo situado en una perspectiva privilegiada desde la que analizar aquello que está estudiando. La diferenciación entre sujeto y objeto, con la subsiguiente objetivización de este último,

está presente en Husserl y cercena la tarea hermenéutica de sumersión que se pretende y de la que Vattimo daba cuenta. Su discípulo Martin Heidegger le acabaría recriminando no haber puesto en juego al sujeto que se pregunta, así como haber abierto un espacio insalvable entre el sujeto trascendental, ahistórico e inmóvil, y su objeto de estudio, el historicismo en su devenir. Esta objetivación de la realidad, al caer de nuevo en una metafísica radicalmente teórica, carece de la fuerza práctica para poder cambiar en alguna medida el *sentido* dado y asentado a lo largo de la historia por parte de las élites que la describen, así como para salvaguardar y preservar la particularidad de los sujetos concretos que la han vivido, propiciando que la individualidad encarnada y la originalidad inalienable vuelvan a quedar olvidadas en pos de un sujeto trascendental objetivo y abstracto.

## 2. Heidegger y el modo de ser propio del hombre

Martin Heidegger criticó las repercusiones que la técnica estaba teniendo sobre el ser humano de un modo harto original: trajo a colación lo que él denominó *modo de ser de los entes* y *modo de ser propio del hombre*, y denunció el olvido por parte de los individuos de la diferencia ontológica entre ambos modos de existencia. Según el alemán, mientras los entes tenían por esencia agotar su existencia en el puro presente –siendo su modo de ser el *sub-sistir*–, el ser humano era esencialmente un ser proyectado hacia el futuro, hacia la aperturidad, de modo que no se encontraba *sub-sistiendo*, sino *ek-sistiendo*. La utilización de la técnica, a ojos de Heidegger, había propiciado que el individuo se olvidase por completo de esa diferencia radical debido a la transformación que había sufrido su mirada, y había favorecido la creencia de que todo tipo de existencia –incluido el propio hombre– era algo óntico, disponible-a-la-mano, presente y consumible.

Heidegger temía que la filosofía, que a sus ojos había concurrido tradicionalmente como “metafísica de los entes”, cayese en el olvido eterno de las preguntas cardinales del hombre y se entregase por completo a la idea de verdad por correspondencia, propia del positivismo y de su dogma capital: el que proclama que los hechos, el *positum*, agotan toda la realidad. El fenomenólogo apelaba a que el preguntar filosófico esencial saliese del espacio puramente pragmático y entrase en



un espacio anterior, mucho más radical a su objetivación en postulados teóricos sobre el ente: lo que el hombre debía rescatar era la pregunta por el *ser del hombre en el mundo*, esto es, la pregunta por su *sentido*. La verdad ya no se podía reducir a ser una mera adecuación entre enunciados y hechos –tal y como defendían las ciencias positivas–, así como tampoco podía ser un conjunto de tesis consumadas acerca de la realidad –tal y como habían pretendido las metafísicas que se habían ido sucediendo a lo largo de la historia. La verdad, nos dice Heidegger, debía ser tratada como *alétheia*, como apertura original que permitía que se diesen todas las verdades lingüísticas o concretas, todas las verdades particulares que supusieran una adecuación con los hechos. La filosofía, por tanto, no tenía como misión ya consumarse en una *teoría*, sino que se presentaba como una *praxis* de la hermenéutica, de la apertura de sentido, como una determinada actividad que lejos de querer aprehender en sentencias lo que era la realidad se sumergía en ella de determinado *modo*.

¿Es el tratamiento del mundo como instrumento, culminado en la época de la técnica, el paso definitivo hacia el olvido del *sentido* del mundo, del valor de su historia, del reconocimiento del individuo como concreción única e irrepetible? ¿Es la época de la técnica, por ende, el comienzo de la imposibilidad de la sensibilidad y la solidaridad humanas? En el trayecto con paradas en todas estas preguntas, Heidegger asegurará que el problema de la técnica no es la técnica en sí misma, y que por tanto no es necesario –y tampoco sería posible en caso de que lo fuese– un retroceso en el despliegue técnico, sino que lo que hay que buscar es una reconquista del control de la técnica para que no sea esta la que guíe nuestra manera de estar en el mundo ni promueva el instinto de dominación que reina desde el auge de su desarrollo. Solo así podremos volver a tener las riendas de nuestro paso por la historia, solo así podremos devolver la técnica a su puesto de *medio* para ayudar al ser humano y alejarla de ser un *fin*, de ser una instancia de dominación que nos hace vivir como una mera extensión suya.

Si conseguimos cambiar nuestra actitud hacia lo que la técnica representa para nosotros, dirá el alemán, cambiaremos nuestra actitud hacia el mundo que está al otro lado de la técnica y hacia los entes que lo conforman. Si conseguimos cambiar nuestra actitud hacia ese mundo, cambiaremos de raíz nuestra manera de pertenecer



a él. Por lo tanto debemos empezar por una translación de valores. Para superar la jerarquía en la que nos hemos subsumido a nosotros mismos, debemos dejar superada la visión de la técnica como herramienta salvadora de la humanidad, la visión de la técnica como clave del progreso del hombre debido a la aparente liberación material que le proporciona. Debemos volver a colocar a la técnica en la categoría de medio y alejarla de constituir un fin en sí mismo, para así reconquistar el fin real que perseguíamos cuando la empezamos a desarrollar y que se postula como el fin capaz de liberar a la humanidad de las ensoñaciones en las que ha ido cayendo, siglo tras siglo, debido a su afán de ontologizar la realidad con el objetivo de restarle peligro –religiones, metafísicas, ciencias naturales, etc.-: la consecución de la emancipación de lo humano a través de la autonomía y el desarrollo de cada individuo en lo que le permite constituirse como individuo, esto es, su capacidad para crear *sentido* y poder vivir de la mejor manera posible.

A Heidegger, como decíamos, no le preocupaba la utilización de la técnica ni tampoco su capacidad de servir como medio pragmático para que los hombres pudiesen llegar a los fines materiales que les permitiesen llevar una vida más cómoda. Lo que le preocupaba era en qué había desembocado esa práctica que se había perfeccionado hasta límites insospechables, cómo había repercutido ese proceso en el ser humano y en qué medida lo había transformado. Para Heidegger, la esencia de la técnica consistía en la acción de *ponernos ante el mundo*, es decir, en la acción de situarnos ante aquello que habíamos desvelado históricamente y establecido en el espacio-tiempo como ya constante. Esto quería decir que la esencia de la técnica se reducía a un *ponernos-ante-los-entes*, ante los objetos descubiertos y dis-puestos a la mano. La esencia de la técnica se consolidaba por tanto como un *desocultar* lo real –esto es, el Ser- reificándolo, cosificándolo, ontologizándolo. Citando a Plank, Heidegger nos alertaba sobre esta idea:

Una frase, citada a menudo, de Max Plank dice: ‘Es real lo que se deja medir’. Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad puesta en la objetividad de la naturaleza y, de acuerdo con ello, en las posibilidades del proceder mensurante [Heidegger, 1997:165]

Las herramientas que componen la técnica, como decíamos, no son preocupantes, ya que la técnica se reduce a “elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas [...] El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un instrumentum” [Heidegger, 1997:114]. Lo preocupante es que la esencia de la técnica, lo más profundo que esta conlleva, su mirada reificadora, *no acepta que es una mirada*, y se presenta como lugar neutral desde el que los individuos pueden observar la realidad que les rodea. Que los instrumentos que componen la técnica conformen una *techne*, un proponer medios para llegar a fines, como decíamos, no implica ningún problema: este arte nos hará la vida cotidiana más cómoda. La problemática aparece cuando esta dinámica calculadora se convierte en la única forma de pensar y por lo tanto de acercarnos al mundo, como la única manera fundada de actuar sobre y en relación con él y como la única praxis que no necesita legitimación ya que no está manchada por ninguna ideología. La técnica, tomada en su esencia, y como anunciábamos más arriba, es una concreta mirada: una mirada que dis-pone el mundo como constante, esto es, como ente puesto-ahí, a la mano. Tomar esta mirada reificadora como la mirada esencial al ser humano es el abismo al que nos vemos abocados en la actualidad, siendo la recuperación del “pensar auténtico” la tarea más acuciante que tenemos ante nosotros.

Cuando la realidad al completo se convierte en objeto constante puesto-ahí, entonces todo pensamiento y todo conocimiento humano han de tratar sobre entes para ser tomados con seriedad, han de dar de sí algo constante y disponible-a-la-mano, han de transformarse ellos mismos en objeto; cuando toda la realidad deviene dato empírico y la naturaleza se considera no más que una serie de fuerzas y energías materiales, siendo despojada de su sentido espiritual, entonces el pensamiento es destronado en favor del cálculo y la explotación emerge como la única posibilidad de que el ser humano se deshaga definitivamente de las cadenas que le atan a las necesidades de un mundo hostil y ajeno. La realidad que nos rodea desemboca entonces en un dato constante cuya esencia es solo aprehensible por el método de la ciencia.

La mirada de la técnica, como introducíamos más arriba, tiene la peculiaridad de que es lo contrario a una hermenéutica, a una “mirada”: para ella, la característica

que la define es su neutralidad, su objetividad, la no implicación del sujeto científico como observador. Pero la técnica es poder, y el poder nunca es neutral. Lo que ha ocurrido a medida que llegábamos a la época del desboque de los experimentos técnicos es que el centro de operaciones que dirige las intenciones de todas esas investigaciones se ha despersonalizado, ha interpuesto una tibia niebla entre los resultados presentados y el motivo que impulsó su persecución.

La esencia de la técnica es un modo de ver el mundo cuya extraordinaria amenaza radica en su incapacidad de verse como lo que es, un *modo* de ver el mundo. La mirada de la técnica, que establece un criterio de verdad basado en la verificabilidad puramente científica, *carece de la opción de refutarse a sí misma*. Pero, citando a Hölderlin, Heidegger nos recuerda que “donde hay peligro, crece también lo salvador” [Heidegger, 1997:139]: la superación de la mirada de la técnica pasa por reflexionar sobre su esencia, sobre su sentido, sobre la necesidad que la hizo emerger y sobre el momento en que perdimos de vista esa necesidad inicial para convertirla en otra cosa totalmente distinta. Ya solo con preguntarnos sobre la esencia de la técnica, sobre el sentido que esta ha ido adquiriendo para nosotros en el transcurso del tiempo, se tambalean las bases de la misma y su pretensión de objetividad. Sagazmente anotó Vattimo en su lectura del alemán: “La *epoché* fenomenológica consiste ya aquí, para Heidegger, en dejar fuera de juego cualquier modelo de neutralidad teórica a favor de una asunción explícita del *Vollzugssinn* (sentido de actuación)” [Vattimo, 2013:55].

La mirada de la técnica es, en opinión de Heidegger, la consumación de la metafísica tradicional que perdió de vista las preguntas radicales sobre el *sentido* del hombre en el mundo y se dedicó a preguntarse exclusivamente por los entes, una mirada que ha encontrado el modo de reificar –ontologizar– toda la realidad y además se ha autoproclamado objetiva en esta labor. En su lectura de Heidegger, Vattimo declara: “Salir de la metafísica objetivista quiere decir también hallarse en la situación de tener que construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por esto, más humana, una vez más finita y, por tanto, siempre situada y nunca neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión– del individuo y/o de toda una cultura” [Vattimo, 2013:50, 51]. Al ser producto y culminación del pensamiento metafísico tradicional, *no podemos aspirar a superar la técnica desde la*

*metafísica*, pues es precisamente este tipo de metafísica la que debemos dejar superada. Lejos de esto, debemos proyectar una nueva apertura radical o *alétheia* que renuncie a anclarse plenamente en tal o cual horizonte de comprensión; por ende debemos alejarnos, como nos indica Heidegger a continuación, de acometer una simple translación de valores que coloque en el rango de objetiva una nueva concepción de la realidad:

La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el “meta”, la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder [Heidegger, 1994:57]

No se puede dejar superada la metafísica tradicional haciendo una inversión de valores que ponga lo sensible-material en el rango de lo *real* y haga desaparecer lo inteligible-teórico. El pensar de la técnica, el pensar que se centra exclusivamente en lo ente –culminando el olvido de la diferencia ontológica radical- consume su trayecto cuando concluye que lo ente tiene más validez que lo inmaterial debido a que esto, sencillamente, *no existe*, es una fantasmagoría de tiempos mitológicos. El sentido, ese valor inmaterial que hace que las cosas aparezcan como lo que *son*, es desde esta posición defenestrado para otorgar su lugar a la utilidad propiamente demostrable bajo parámetros científicos, haciendo de ella una nueva guía espiritual con poderes absolutos para decretar lo que es real.

Asumir nuestra finitud y la parcialidad de nuestra perspectiva es el primer paso para salir del objetivismo que pretende la ciencia, así como de la idea de que solo a través de métodos instrumentales y por tanto reproducibles podemos alcanzar epistemologías de valor. “No somos una conciencia panorámica del mundo, somos en primer lugar un punto de vista finito y parcial. Sin este punto de vista, nada se nos daría realmente como algo que es” [Vattimo, 2013:60], nos dice Vattimo. Y

continúa: “La inautenticidad de la habladuría consiste en dejarnos dominar por un punto de vista genérico, medianamente compartido, que ciertamente deja traslucir cosas, pero bajo una luz de oscuridad y falsificación, porque nada es «realmente» lo que es bajo esa luz” [Vattimo, 2013:60]. Una vez reflexionamos sobre la mirada de la técnica en la que la metafísica tradicional se ha consumado, creen tanto Vattimo como Heidegger, entramos inmediatamente en conciencia de que el mundo no es solo la totalidad de objetos que lo pueblan, la totalidad de entes que la técnica trata de manejar, sino el conjunto de las experiencias significativas que han sido dotadas de sentido por el ser humano a lo largo de su historia, tanto a nivel comunitario como individual. El mundo constituye nuestro hogar no por ser una casa material que nos permite mantener nuestro cuerpo en unas coordenadas determinadas, sino por ser un suelo donde podemos sembrar el sentido de la realidad. El mundo es un escenario que solo cobra valor cuando los actores emergen en él para dar efectividad a la historia que portan.

“Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” [Heidegger, 2009:70], nos dice Heidegger en vistas a denunciar esa locomotora cuya velocidad está a punto de hacer descarrilar tanto sus vagones como a los pasajeros que lleva dentro debido al exceso de carbón que ha decidido echar en su propia caldera.

El ser humano consume a través de la mirada de la técnica la dominación de un mundo que ya no es su hogar, un mundo sin mundaneidad, sin acogimiento, sin estar capacitado para proteger y salvaguardar lo humano. Superar la técnica no pasa por tanto por superar el progreso técnico como por superar la mirada de la técnica que instrumentaliza el mundo hasta convertirlo en algo totalmente ajeno a nosotros, por superar esa actitud que reifica la realidad hasta hacer de ella un producto que puede y debe ser explotado. Superar la técnica significa, para Heidegger, superar al hombre técnico, alejándonos de esa praxis que se traduce en una vorágine de progreso dentro de la cual solo calculamos y nos vemos incapacitados para pensar.

Si consiguiéramos sustituir esa mirada reificadora, esencial a la técnica, por una mirada humana que tratase el despliegue de la historia no como un ir des-velando, ir des-ocultando entes, sino como un ir dotando de sentido la materialidad con la que

convivimos, daríamos con el camino para presentar la realidad como un espacio donde proliferan las posibilidades de cambiar de rumbo a través de cada acción que acometemos, donde el tiempo futuro se nos abre como lugar de proyección de emergencias que en nada implica una perpetuación de lo ya dado en el presente. Como preveía Vattimo, sería una despedida de la verdad objetiva dada como teorías consumadas y una bienvenida a crear las propias verdades históricas que más beneficien al progreso de la civilización. “Si el ser es una estructura dada de una vez por todas, no puede pensarse apertura de la historia ni libertad alguna” [Vattimo, 2010:34]. La tarea del pensar, la actitud que se debe tomar ante lo que se nos presenta como dado, es la de re-pensar en lo que se nos da para poder llegar hasta lo que aún no está dado, la de salir de lo que es tratado como natural e investigar las posibilidades de lo que queda oculto, de lo que se quiere encubrir. “Tratar de recordar el ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica” [Vattimo, 2010:49].

El pensar esencial que querían rescatar tanto Husserl y Heidegger era el que no podía reducirse a la lógica ni al cálculo y del cual nos alejábamos cuando objetivábamos el mundo, cuando lo tomábamos con un ente mensurable y por tanto cerrado y definitivo. Todo lo que no podía reducirse al cálculo, todo aquello que no podía ser atrapado por unas leyes estáticas y que el hombre de la época de la técnica sentía como extraño era, a ojos de los fenomenólogos, lo más cercano al ser humano. El esfuerzo de esta época debe encaminarse a preservar lo que está más allá de la técnica y no puede reducirse a los parámetros ni a los objetivos de esta, a conseguir que lo que se nos ha hecho aparentemente lejano vuelva a parecerse propio, cercano. Se debe recordar el olvido radical en el que estamos sumidos para que el ente no nos consuma. Debemos impedir que la mirada de la técnica nos conduzca hacia un olvido todavía más fuerte. Debemos poner en marcha un pensar más pensante, que vuelva a pensar la historia desde lo no pensado en la historia. Debemos salir de las condiciones de pensamiento desde las que estamos pensando para dar un salto hacia lo latente, hacia lo todavía no pensado. Justo en el momento más peligroso para el hombre, este puede decidir que el razonamiento calculador y objetivador no tenga la última palabra.

### 3. Ortega y Gasset y el vitalismo inexpropiable del hombre

“Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” [Ortega y Gasset, 1977:15]. Con esta declaración de intenciones comenzaba el filósofo español su *Meditación de la técnica*, alejándose por entero de los juicios valorativos y emitiendo lo que a su parecer era una sentencia tan descriptiva como incuestionable sobre la relación entre técnica y ser humano. José Ortega y Gasset creía que lo que nos diferenciaba de los animales, nuestra esencia como seres humanos, era la capacidad para dedicar nuestra vida al desarrollo de lo superfluo –noción que analizaremos más adelante- y que esta capacidad solo tenía oportunidad de desarrollarse una vez nos desembarzábamos de las necesidades acuciantes que nos imponía la naturaleza. En otras palabras: somos animales que se pueden permitir el lujo de *perder el tiempo* en temas superfluos o *sobrenaturales* debido a que los problemas *naturales* los hemos ido resolviendo gracias al desarrollo y perfeccionamiento de la técnica, una técnica que nos ha permitido adaptar el mundo natural que nos rodea a nuestra manera de vivir y desembarazarnos de la tarea de tener que estar constantemente adecuándonos a sus requerimientos. En esto consiste lo que Ortega llama nuestra “*sobrenaturaleza*”: en la holgura que hemos creado respecto a nuestra naturaleza originaria, naturaleza a la que sí están subsumidos el resto de animales. Sin embargo, declara el español, “la técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema” [Ortega y Gasset, 1977:20].

La *sobrenaturaleza* que ha ido alcanzando el hombre, como anticipábamos más arriba, es la capacidad de centrar nuestra atención y esfuerzos en cosas que no son de primera necesidad. Esto es posible debido a que esas primeras necesidades han ido quedando, con el perfeccionamiento de la técnica, poco a poco resueltas. El ser humano es el único animal que, tras emanciparse de la obligación biológica de tener que vivir –los animales están obligados a vivir debido a que no son conscientes de que viven, y por ende no pueden elegir dejar de hacerlo-, *elige seguir viviendo y empieza a crear nuevas necesidades que le motiven para ello*. La vida se convierte entonces en una elección que se nos ofrece individual y diariamente y que estamos en posición de declinar cuando deseemos. Debido a este espacio que hemos abierto entre la



naturaleza más acuciante y nosotros, dejando aquella y sus necesidades considerablemente atrás, nos hemos visto obligados a inventar nuevas ligazones que nos mantuviesen con ímpetu por pervivir en el mundo, que nos ayudasen a rellenar el tiempo que nos quedaba libre tras el perfeccionamiento de la técnica y que nos insuflaran ilusión por tender hacia algún objetivo. En pocas palabras: nos hemos visto obligados a inventar la cultura, haciendo de esta una suerte de segunda naturaleza tan esencial ya para nosotros como la primera.

Este redireccionamiento de lo que es urgente para el hombre, de lo que es acuciante, de lo que es de *primera necesidad*, solo se ha podido lograr gracias a un desarrollo óptimo de los artilugios técnicos, de todas esas herramientas que han conseguido mantener a raya las necesidades animales que anteriormente gobernaban nuestra vida. Nuestra naturaleza primaria ha quedado completamente satisfecha y nos ha dejado tiempo para satisfacer la eternamente inagotable *sobrenaturaleza* que nosotros mismos hemos edificado. La técnica, por tanto, ha dejado de ser aquello que se encarga de satisfacer nuestras necesidades, pues nuestras únicas necesidades son ahora las *sobrenecesidades*, las necesidades de cosas *superfluas*. “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” [Ortega y Gasset, 1977:35], nos dice Ortega, y el medio ya se ha adaptado completamente a nosotros. La técnica nos ha permitido crear al fin una *circunstancia* totalmente favorable que nos permite dedicarnos a tiempo completo a nuestra *sobrenaturaleza* exclusivamente humana.

En estas nuevas y adaptadas condiciones, el ser humano se encuentra con que no tiene un mero empeño en *sobrevivir*, en perpetuar su vida biológica el máximo tiempo posible, sino que lo que quiere –y necesita– es vivir bien: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades” [Ortega y Gasset, 1977:38], escribe el español. El incumplimiento de esa necesidad, si se hiciese extremo e inevitable, llevaría al individuo a no querer perpetuarse más, a dejar de desear la vida. Lo codiciado no es estar en el mundo, sino estar *bien* en el mundo, satisfacer los apetitos *sobrenaturales* que mantienen vivo el deseo de vivir. La técnica se vuelve un útil imprescindible para un animal que –a diferencia del resto– necesita distanciarse lo máximo posible de la naturaleza para desear estar en ella. Mientras que la técnica se vuelve *superflua* para el resto de animales –ya que su

utilización supondría arrebatarnos lo único que les hace querer estar en el mundo, esto es, satisfacer sus instintos animales-, para nosotros es algo colindante con nuestra esencia humana, algo tan necesario que se vuelve irrenunciable. Vivir no es necesario. Lo necesario es vivir *superfluamente*.

Aun siendo un gran defensor de la cultura por constituir la más perfeccionada edificación del ser humano, Ortega cree que hemos llegado a tal punto de desarrollo y desahogo técnico que corremos el peligro de ahogarnos en lo ocioso, en lo *superfluo*: la época postilustrada es una época tan holgadamente alejada de las necesidades naturales que se le han multiplicado y hecho problemáticas las necesidades *sobrenaturales*, hasta el punto de materializar esa *sobrenaturaleza* y transformarla de nuevo en luchas y barbaries “naturales”. El ahorro de energías que nos proporciona la técnica nos lleva a tener que gastar esas energías en otros menesteres, pero esos menesteres muchas veces han resultado tener consecuencias más dañinas para la vida humana –guerras de religiones, invasiones políticas, destrucción del medio ambiente, etc.- que las dificultades que porta la naturaleza. Debido a ello, Ortega se pregunta: “Si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida?” [Ortega y Gasset, 1977:49].

El problema del hombre y de su pertenencia a la naturaleza, nos dice el filósofo español, es que tras el desarrollo de la técnica –que no nos hace dioses pero nos saca de ser meros animales- el ser humano no se encuentra ni completamente instalado en ella –como es el caso de los animales- ni completamente ajeno a ella –como sería el caso de los dioses-, de modo que su mutua convivencia –la del hombre con la naturaleza- a veces se antoja más dificultosa que si fuesen dos completos desconocidos. El ser humano, medianía de las medianías –o como Ortega lo llama, “centauro ontológico” [Ortega y Gasset, 1977:56]-, es un ser para el que el mundo se presenta como hogar y como selva, como nido y como laberinto, como solidez y como inestabilidad. Es en esta eterna medianía en la que el hombre debe construir una vida, intentando potenciar las comodidades que el mundo le ofrece y acotar las dificultades que le presenta. Y teniendo en cuenta que estas dificultades suelen estar primariamente relacionadas con aspectos biológicos y naturales, el hombre se alza

como el animal esencialmente técnico que ha conseguido eliminar sus dificultades más originarias y crear otras por puro antojo, por puro poder.

Debido a que lo que era originariamente natural se le ha vuelto aporoblemático, el ser humano ya no concibe las necesidades animales como algo intrínseco a él, algo con lo que se sienta identificado. Las necesidades *sobrenaturales*, que ahora se le han vuelto naturales y que haciendo honor a su condición de necesidades emergen continuamente como algo insatisfecho, se han convertido por lo pronto en su auténtico proyecto de vida, en el motivo de que el hombre quiera seguir viviendo un día más. La vida se vuelve así un proyecto inconcluso, un trayecto cuyo destino es perpetuamente reconsiderado y reconfigurado, un horizonte que se abre ante nosotros sin seguridades ni caminos marcados. Nuestro “yo”, por lo tanto, no es otra cosa que lo que transita ese trayecto, lo que realiza ese proyecto y lo que construye ese camino aún sin trazar. Todo lo que realizamos en vida son elecciones que creemos que nos acercan un poco más al objetivo que, consciente o inconscientemente, hemos puesto ante nosotros. Ortega nos alerta sobre la misteriosa condición del asunto:

Adviértase lo extraño y desazonador del caso. [El yo], un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. [...] En este sentido, el hombre no es una cosa, sino una *pretensión*, la pretensión de ser esto o lo otro [Ortega y Gasset, 1977:57]

Esta idea de ser humano como pro-yecto nos recuerda a la descripción que Heidegger nos otorgaba del hombre como ser que no se agota en el mero presente, como ser que se pro-yecta hacia el futuro –al contrario que los entes estáticos que son de una vez y para siempre lo mismo- en un mundo que en absoluto está cerrado, sino que se presenta como horizonte donde siempre se pueden emprender nuevas pretensiones vitales. En ambos autores, el hombre es un ser que se encuentra ya siempre existiendo en el aquí y ahora, en un mundo ya construido por circunstancias que el hombre arrojado no elige pero tampoco puede ignorar y ante las cuales tiene que construir o proyectar sus propias pretensiones vitales. La vida se convierte por tanto en un campo de batalla en el que el individuo lidia tanto con las circunstancias

ya puestas desde el comienzo como con el resto de vidas que intentan crear su sentido. Así lo plasma Ortega: “Porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales” [Ortega y Gasset, 1977:59-60]. Ningún ser humano es nunca *ya* el individuo que siente que debería ser, pero algunos afortunados se sienten *ya* en el camino de ser ese individuo.

Aunando esta visión vitalista del hombre con su disertación sobre la técnica, Ortega concluye que la técnica encuentra su causa de existir en liberar al hombre de las necesidades naturales para permitirle dirigir sus energías a la creación de una vida propiamente humana, a la realización de sus objetivos y *sobrenecesidades* y a la autentificación de sí mismo. Cuando el individuo se siente liberado de su necesidad de trabajar sobre la naturaleza, nos dice Ortega, se encuentra con la libertad de jugar con la *sobrenaturaleza*. Jugar es para el filósofo español un ejercicio de creatividad, concretamente el ejercicio más esencial al hombre desarrollado:

El juego es un lujo vital y supone previo dominio sobre las zonas inferiores de la existencia, que estas no aprieten, que el ánimo, sintiéndose sobrado de medios, se mueva en tan amplio margen de serenidad, de calma, sin el azoramiento y feo atropellarse a que lleva una vida escasa, en que todo es terrible problema [Ortega y Gasset, 1977:78]

Solo en las condiciones de holgura material que proporciona la técnica puede el hombre llegar a emanciparse, a encontrar el camino que le lleve a la autonomía y a la creatividad. Solo en un vivir liberado de las necesidades animales puede el hombre vivir humanamente, socialmente, culturalmente. Solo cuando está en condiciones de jugar libremente el individuo se siente apelado a jugar legalmente, honradamente, concienzudamente. Quien falsifica las reglas del juego no está jugando, sino que pretende –como si esto fuese posible– evitar el juego “ganando” de antemano. Los mejores jugadores son aquellos que han aceptado la inevitabilidad del juego que es el vivir, la irrenunciabilidad de estar arrojados a un mundo lleno de reglas en el que se hace necesario desarrollar estrategias para poder moverse y la irrevocabilidad de encontrarse ante unas vivencias que no se agotan en el mero presente, sino que están proyectadas siempre hacia el futuro. Solo el hombre que se hace con su contexto y aprende a pervivir *bien* en él, teniendo en cuenta tanto las reglas como la existencia

de otras subjetividades que también están jugando, consigue cobijarse de la aspereza que pueden suponer las normas del juego y convertirlas en diversión, en satisfacción, en emoción por jugar. Este tipo de jugador es el que siente la necesidad del jugar no como algo impuesto desde fuera sino como algo que nace dentro de él y con lo que se identifica, sabiendo que es lo único que le puede proporcionar felicidad.

Ortega concreta en términos de “orientación vital” la misma idea que venimos analizando durante todo nuestro trabajo particular: la que atañe al afán del ser humano por petrificar en un número de sentencias finito la descripción de la realidad que le rodea con el objetivo de ontologizarla y restarle peligro a lo oculto, al cambio, a lo que todavía no es. Así lo describe el español:

El hombre se puede encontrar en una de dos situaciones: una auténtica, que implica la desorientación y por lo mismo nos obliga a intentar orientarnos; otra ficticia, falsa en que nos damos por orientados. [...] Y, en efecto, si analizan ustedes su situación notarán que esa orientación en que se encuentran instalados tiene en la última resonancia de su conciencia un carácter provisional. Se dan ustedes cuenta de que la han adoptado precisamente para no hacerse cuestión de las cosas, diríase que precisamente porque por debajo de ella, en su última autenticidad se presienten ustedes radicalmente perdidos [Ortega y Gasset, 1981:32,33]

Solo hay una cosa más radical, más originaria para el ser humano que su desorientación en la vida: la propia vida. A ojos de Ortega, la vida es el horizonte de posibilidad de cualquier otra posibilidad. La vida está ya siempre aquí antes que cualquier otra cosa, ya sea el tiempo, el espacio o la misma existencia de un Dios. Para que cualquiera de estas realidades tuviese efectividad, primero hay que estar viviendo, y solo después viviéndolas. Cualquier verdad, dogma o postulado pretendidamente objetivo está siempre supeditado a la subjetividad de la vida, que es un punto concreto definido por su finitud, por la limitación, si no de sus posibilidades, sí del número de ellas que podemos actualizar. Y “si la vida es siempre lo que estamos haciendo, es muy importante analizar *por qué* estamos haciendo precisamente una cosa y no otra” [Ortega y Gasset, 1981:36], nos recuerda Ortega. Emplear los limitados instantes de los que se compone nuestra vida en mimetizarlos con las pretensiones y deseos creados por los demás no es sino repetir mecánicamente la vida de otros, haciendo que nuestra vida, el proyecto que podría

ser nuestra vida, pierda su oportunidad de realizarse. Entrar en conciencia real de la necesidad de este hacerse cargo de la propia vida es ni más ni menos que empezar a vivir, o mejor dicho, *encontrarse ya viviendo*, encontrarse en ese escenario que es el mundo y del que tenemos que aprender las reglas con presteza para empezar a jugar antes de que se nos haga demasiado tarde. Ortega reflexiona:

Ahora bien, si me he encontrado, si me he agarrado o pescado a mí mismo con la atención, ¿dónde me he encontrado, dónde me he pescado? Me he encontrado allí donde estaba ya. [...] Yo no he hecho ahora, pues, más que asomarme a mi situación anterior. Pero, nótese que entonces yo no atendía a mi persona [Ortega y Gasset, 1981:46]

Si no somos conscientes de estar viviendo es *porque ya contamos siempre con la propia vida*. La “actitud natural” de la que hablaba Husserl, esa que no reflexiona sobre las cosas porque las toma como dadas, como naturalmente puestas ahí, es llevada por Ortega a un nivel todavía más radical, pues comprende ahora no solo algunas convenciones sociales que tomamos y repetimos irreflexivamente en nuestro día a día, sino que toma la vida entera como algo irreflexionado, impensado. De esta manera declara el español: “En nada suele el hombre reparar menos que en sí mismo y, sin embargo, con nada cuenta más constantemente que consigo” [Ortega y Gasset, 1981:48].

Parece que para que el hombre problematizase su vida como algo diferente de cualquier otro objeto de estudio –lo que nos transporta a la diferencia ontológica postulada por Heidegger– tuvo que llegar a un conocimiento excelente del mundo a través de la técnica para sólo después entrar en conciencia de lo dificultoso que era apresar la vida en unas leyes o parámetros parecidos a los de esta. El intento de pensar la vida, el ser humano o la realidad desde un punto de vista intelectualmente abstracto o desde unas leyes fijas ha caído continuamente en el fracaso más estrepitoso. “Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz” [Ortega y Gasset, 1961:12], cavila Ortega. La época actual, la época caracterizada por el progreso desbocado de la técnica, pertenece al segundo tipo: es una época que cree que existe una escisión sin precedentes entre ella y cualquier otra época anterior. Así,



el nuevo pensamiento imperante en la época de la técnica se olvida de que vivir es una tarea de dos dimensiones: una en la que se recibe todo lo adquirido hasta ese momento de la historia –lo cual conforma el mundo en que nos encontramos- y otra en la que se actúa sobre esa masa recibida de ideas, creencias, y convenciones para construir un futuro propio. El olvido de la primera dimensión hace que nuestra época parezca en ocasiones a punto de perder el norte. Como ya no se estila revisar lo pasado debido a nuestra obsesión por seguir progresando hacia adelante –hasta el punto de que a veces nos parece inviable que hayamos vivido en algún tiempo diferente al nuestro-, el origen del que nacen los sentidos que pueblan el mundo y a partir del cual se han dado sus distintas transformaciones queda completamente olvidado. Sin embargo, nos recuerda Ortega, “la vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto –individuo o pueblo-, sino que salen de este, como de la semilla el fruto y la flor” [Ortega y Gasset, 1961:22].

Al problema del olvido –o más bien del rechazo- de la historia por parte de una sociedad técnica que reniega de unas raíces que considera vergonzantemente arcaicas, se añade el rechazo de todo valor cultural, humano o espiritual que pudiera tener su fundamento en aquellas raíces. Las funciones espirituales, culturales y humanas han dejado de ser valiosas para un hombre sumido en la vorágine del progreso técnico, para un hombre que identifica función con materia, reproductibilidad científica con progreso. Y todo ello debido a que a ojos de la racionalidad instrumental imperante en nuestra época, esas funciones espirituales ya no son propiamente humanas, sino que pertenecen a una etapa de la humanidad que está ya muy superada: la etapa de las necesidades naturales. La sociedad tecnificada ha decidido renegar de lo espiritual tildándolo de mitología y se ha echado a los brazos de una racionalidad concreta que ella misma ha cubierto de un halo místico de supremacía espiritual. El vitalismo humano ha cedido su lugar a un racionalismo inhumano, mecánico, automatizado y previsible. Lo que ha fracasado no es la racionalidad ilustrada: lo que ha fracasado es el humanismo ilustrado. Se ha consumado la separación total entre razón y espontaneidad erigida desde Platón, y queriendo proteger la primera por ser una característica esencialmente humana, se ha olvidado que la segunda también lo es. Aunque los hombres nos caractericemos



por nuestra razón, cree Ortega, no nos caracterizamos más por ella que por otras cualidades igualmente humanas.

Si queremos realizar una reivindicación de los valores humanos con el objetivo de protegerlos a todos –y no solo a unos pocos que hagan del hombre una única parte de lo que es-, debemos desmitificar lo que, con fin de desmitificar lo tradicional, hemos mitificado a partir de la Ilustración: la racionalidad instrumental, la razón técnica, la “razón pura”. Así, podremos decir junto con Ortega: “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital. [...] La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación” [Ortega y Gasset, 1961:56, 87].

El filósofo cree que la desviación que ha sufrido Occidente haciéndole perder su vitalismo más íntimo ha sido provocada por pensar que, para proteger la vida, se debían erigir muros conceptuales alrededor de ella, muros de valores estáticos y absolutos: razón, justicia, virtud, etc. De esta forma, la civilización occidental ha caído en el error de nunca prestar atención ni elevar como valor absoluto lo más importante que poseía: la vida misma. Se ha vivido para todo menos para la vida. La vida, como algo que siempre hemos dado por hecho, ha carecido de estima. Nuestra estima, nos dice Ortega, ha estado centrada en el progreso de la cultura desde tiempos inmemoriales, pero la cultura no es más que el conjunto de valores inventados por nosotros para decorar lo máspreciado que tenemos: la vida. La divinización de la cultura *a expensas de* la espontaneidad de la vida ha hecho de la cultura y sus valores algo rígido, carente de vitalidad, sin movimiento. En resumidas cuentas: ha hecho de ella un ente. “El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir” [Ortega y Gasset, 1961: 76], escribe Ortega. El ideal de vida en Occidente se ha convertido en el ideal de la ciencia: la pretensión de querer vivir entre lo inalterable, entre lo incambiable, entre lo eternamente consumado. Pero la vida es justamente lo opuesto: la batalla de lo mudable, de lo posible, de lo vivo. Sin intentar objetivizar fines que se ubiquen fuera de ella, la vida se debe alzar como el valor supremo con el objetivo de poder extraer de ella el máximo jugo en el poco tiempo del que disponemos. Así lo quiso plasmar Ortega: “Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida. Quien durante mil años preguntase a la vida: ‘¿Por qué

vives?', y si esta pudiese responder, diría: 'Vivo para vivir'" [Ortega y Gasset, 1961:71,72].

### Bibliografía

- Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994
- Heidegger, M.: *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997
- Heidegger, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana*. El Rectorado, 1933-1934.
- Heidegger, M.: *Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 2009
- Husserl, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Ediciones Folios, 1984 (El manuscrito data de 1935-1936, publicado originalmente en alemán en 1962)
- Ortega y Gasset, J. *Kant, Hegel, Dilthey*, El Arquero, Madrid, 1961
- Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*, El arquero, Madrid, 1977
- Ortega y Gasset, J. *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente (Alianza), Madrid, 1981
- Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010
- Vattimo, G. *De la realidad*, Herder, Barcelona, 2013

