



Universidad de Valladolid



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Valladolid

Trabajo de fin de grado:

LA MIRADA DEL INGENIERO

**Un acercamiento a la cuestión de la técnica a partir de la
filosofía de Martin Heidegger**

Autor: Ramón Campanero Fernández

Director: José Manuel Chillón Lorenzo

Fecha: 20 de junio de 2017

Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Lend me your eyes I can change what you see,

But your soul, you must keep totally free

Mumford & Sons, Awake my soul

—A ver, príncipe, déme tema para un cuadro

—De eso no entiendo nada. Me parece que basta con mirar y ponerse a pintar

—No sé mirar

Fiódor M. DOSTOIEVSKI, El idiota

ÍNDICE:

0.INTRODUCCIÓN

1. PRIMER ACERCAMIENTO A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA: LA TÉCNICA COMO EL OBRAR DE MEDIOS CON RESPECTO A FINES

1.1. ¿Qué es la técnica?

1.2. La técnica en Karl Jaspers. La actitud en la técnica

2. ACERCAMIENTO METAFÍSICO A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA: LA TÉCNICA COMO LA MIRADA DEL INGENIERO

2.1. ¿Qué es metafísica?

2.2. La técnica en Martin Heidegger. La mirada del ingeniero

3. SUPERACIÓN DE LA TÉCNICA: OTRA MANERA DE MIRAR

4.CONCLUSIÓN

5.BIBLIOGRAFÍA

0. INTRODUCCIÓN

A priori, nuestras intuiciones no parecen advertir relación alguna entre el asunto que nos atañe, la técnica, y Platón o Aristóteles. Pues, en efecto, ¿qué clase de relación podría haber entre esos filósofos primigenios, que tan abstractamente y sin ningún rigor ni criterio se interrogaban por el sentido del ser, y la técnica, donde encontramos grandes pensadores, mucho más cercanos a nosotros, debatiendo en torno a las potencialidades de la ingeniería humana? Ciertamente, la pregunta por la técnica parece exigirnos olvidar las reflexiones de aquellos filósofos antiguos, que se agotan dando pasos sin avanzar un solo metro; una mayor seriedad, una sobria madurez, nos es requerida por la cuestión que nos interesa, en la que ni Platón ni Aristóteles pintan ya nada, y nosotros, semejantes al niño que, consciente de su crecimiento, se deshace de los juguetes de su infancia, pretendemos despertar a una posición adulta. Empero, en el transcurso de este trabajo se verá que, aunque la cuestión por la técnica sea *cronológicamente* muy posterior a la Atenas de Platón, su naturaleza más íntima y radical es aquella por la que se preguntaba tanto en la Academia como en el Liceo: *el sentido del ser*.

En las páginas que siguen reflexionaremos acerca de la técnica. Para ello, se realizarán dos acercamientos al problema: uno primero que interroge abstractamente por aquello que la técnica sea, y uno segundo que ahonde más en el problema, descubriendo la relación entre técnica y metafísica.

Se partirá, en primer lugar, de la pregunta por la técnica. Aquí, se tratará de demostrar que la técnica, en sí misma comprendida, consiste en un saber humano, en una destreza propia de su naturaleza. El hombre, dado su carácter finito, apunta necesariamente a fines que van más allá de sí. No importa tanto el carácter de estos fines; pueden ser relativos a su supervivencia más inmediata, como la búsqueda de sustento alimenticio, o, de un modo más recreativo, la elección de un destino vacacional. Basta con tener claro que el hombre ambiciona fines y objetivos que trascienden sus propios límites. Para alcanzar susodichos fines, el hombre puede operar mediante unos derroteros u otros. A través de diversos medios puede lograr un mismo fin. Y en ese elenco de medios, hay unas opciones mejores que otras; por lo que el rango de éxito práctico del hombre al apuntar a un fin dependerá del medio que elija. La técnica será, entonces, la destreza o habilidad del hombre para decantarse por la vía mediante la cual llegue al fin anhelado más eficazmente.

Hasta aquí, la pregunta por la técnica se mantendrá en el abstracto campo de la teoría. Empero, se introducirá el debate que, en la Era Moderna, ante la progresiva y creciente mecanización del mundo humano, surge en torno a la técnica, tomando por núcleo el pensamiento de Karl Jaspers. Si la técnica es un indispensable de la existencia humana, ¿cómo es posible que haya sido objeto de tantas discusiones sobre su conveniencia? Es más, ¿qué significa eso de su conveniencia? ¿No es acaso indispensable? Jaspers observa claramente que el hombre, a pesar de lo que críticos del tamaño de Friedrich Georg Jünger opinen, sólo podría deshacerse de la técnica en el Edén, esto es, en

condiciones de eternidad; condiciones, empero, de las que realmente carece. Jaspers ve que la cuestión de la técnica radica en cómo el hombre se disponga y dirija el progreso técnico, esto es, en la actitud del hombre frente a la técnica. Es cuando el hombre asume que la técnica posee limitaciones, tales como que nunca debe dejar que se convierta en un fin en sí mismo dentro de la práctica humana, reduciéndose a ser no más que un medio, que el proceso técnico recobra su control, no haciendo surgir demonios ni infiernos. Finalmente, Jaspers se preguntará cómo el hombre puede recuperar el gobierno perdido sobre la técnica.

La cuestión por la técnica pasa así a ser la cuestión por la actitud del hombre en la técnica. Pero se demostrará que la actitud del hombre frente a la técnica no puede, por sí sola, revertir la dinámica del proceso técnico. Se necesita algo más, se requiere acudir a un ámbito del hombre en que toda actitud y toda disposición hunden sus raíces. Y ese ámbito es el de la mirada o la concepción de la realidad. Mirar es concebir, abrigar un sentido. Desde la manera en que se conciba el mundo, se articularán todos los pensamientos y todas las actitudes del hombre. Cada hombre está, en todo momento, sujeto a una determinada concepción, a un concreto mirar; bien haya llegado a ese sentido de una manera explícita, preguntándose abiertamente por él, o silenciosa y furtivamente, sin haber puesto en marcha el interrogante por el sentido. Cualquier opinión, bien sea política, bien sea relacionada con la ciencia, o bien relativa a asuntos más banales; cualquier opinión, sea cual sea ésta, se articula coherentemente desde la particular mirada que se tenga, desde la concreta concepción del sentido del mundo.

De este modo, se dirá que la pregunta por la técnica deviene metafísica. Pero metafísica no en tanto que reflexión sobre entidades eidéticas situadas allende la experiencia; pues tal empresa, además de antojarse imposible, tal y como se demostrará, no sería metafísica en un sentido genuino, sino una suerte de 'ciencia metafísica' que estudia un objeto no perteneciente a este mundo; una ciencia metafísica que, a pesar de sus aspiraciones, no podrá jamás dejar de correr la suerte que históricamente ha corrido: la suerte de no ser más que un edificio de ilusiones y quimeras, como bien advirtió Kant, y no un discurso propio del conocimiento científico. Por metafísica se entenderá aquí Filosofía Primera: la reflexión más radical, más original y auténtica de todas cuantas dispone el hombre: la reflexión acerca del sentido del ser. ¿Y por qué es la reflexión más original de todas? En primer lugar, por el carácter de aquello que pregunta: el ser mismo y su sentido, lo cual, se entiende, es anterior a todo ente que es, a toda realidad empírica que reciba ese ser primero. Y, en segundo lugar, porque la pregunta por el sentido no repercute en un conocimiento que pueda reducirse a tal o cual contenido proposicional que posteriormente sea menester aprenderse, como sucede, de hecho, en el ámbito científico. La reflexión acerca del sentido afecta a la mirada humana, a su manera de concebir, desde la cual el mundo encuentra un fundamento, y las opiniones y pensamientos con respecto al mismo, un origen.

En siguiente lugar, se introducirá el pensamiento de Martin Heidegger para exponer que la problemática de la técnica consiste en un determinado mirar el mundo. Llamaremos a ese mirar la mirada del ingeniero: concebir el mundo enteramente como dato empírico,

reduciendo toda existencia a realidad mensurable; y cuando esto sucede, entonces la felicidad, otrora concebida como propia del espíritu, se piensa ahora como el bienestar corporal o físico, y la práctica y el trabajo del hombre, no habiendo más destino que la práctica productiva en pro de mejorar las condiciones de la existencia humana, devienen entonces esencialmente ingenieros; pues la ingeniería consiste en el ejercicio de mejorar el elenco de medios del hombre: pone a la técnica como fin. La mirada del ingeniero renuncia secretamente a la felicidad, a la virtud moral, a la educación y a otros tantos conceptos e ideas en los que tamaños pensadores de todas las épocas, independientemente lo que dijeron sobre ellas, creyeron. La mirada del ingeniero será llamada por Heidegger lo esencial de la técnica, que consiste en la inauguración del mundo como objeto empírico. Por supuesto, esto esencial de la técnica no es nada técnico; nada, decimos, instrumental, ninguna herramienta ni ningún producto humano. Es un concreto concebir la realidad y la existencia, en el que no sólo el proceso técnico, sino también las ciencias están involucradas. Pues cuando toda la realidad deviene realidad objetiva, las ciencias se erigen con la máxima autoridad del conocimiento y la sabiduría. Así, trataremos de recoger el testigo de varios pensadores que, como Nietzsche, sospecharon que acaso “la física no será más que nada un instrumento para interpretar y arreglar el mundo [...] y *no* una explicación del universo”¹.

Así pues, para finalizar, se verá que la superación de la técnica, la solución a los problemas por los cuales los detractores de la técnica han encendido sus alarmas, no es una superación en términos de una renuncia a la máquina, un regreso en el proceso técnico a un momento cronológicamente anterior a las máquinas, sino la habilitación del interrogante por el sentido y la superación de la mirada del ingeniero. Se propondrá la búsqueda de otra manera de mirar a través de algunas críticas a los pensamientos de Max Horkheimer y José Ortega y Gasset; de éste, se criticará su noción de felicidad, íntimamente enclaustrada en la mirada del ingeniero; y de aquél, aun a pesar de ser Horkheimer un crítico de la racionalidad instrumental, se argumentará que también él se halla inmerso en la mirada del ingeniero, a partir de cómo caracteriza conceptos tales como la libertad o el valor.

En esto consistirá, muy resumidamente, en amplios esbozos e insuficientemente definidos bosquejos, nuestro trabajo, que podemos iniciar ya.

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Gredos, 2014, p. 308.

1. PRIMER ACERCAMIENTO A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA: LA TÉCNICA COMO EL OBRAR DE MEDIOS CON RESPECTO A FINES

1.1. ¿Qué es la técnica?

En el Paraíso no habría existido la técnica

Karl JASPERS, *Origen y meta de la historia*

Las páginas que siguen van a tratar sobre la cuestión de la técnica. Sin duda, muchos han sido los autores que han pensado previamente sobre este tema. Pero nuestro trabajo no se va a limitar a exponer uno o varios de los pensamientos de esos autores. Antes bien, también nosotros nos vamos a dedicar, en el transcurso de este proyecto, a pensar, a tratar de arrojar nuestra propia luz sobre los misterios que se puedan esconder en la técnica.

Nosotros, aquí reunidos para hablar sobre un tema concreto, somos filósofos. Y el hecho de que seamos filósofos nos distingue del resto de gremios. No es una distinción elaborada a partir de una cierta jerarquización de la sociedad, no; no estamos aquí reclamando para nosotros un valor y una dignidad que, al mismo tiempo, negamos al resto de oficios. Sin embargo, el filósofo es una rareza. El conocimiento y el saber que la filosofía atesoran difieren esencialmente a la del físico, a la del químico o a la del biólogo. Nosotros, los filósofos, *no aportamos* nada a la sociedad; nada *útil*, queremos decir; nada manipulable, nada mensurable, nada, ningún objeto de ningún tipo. La filosofía *no produce* nada. Empero, el filósofo es, de toda la sociedad, el único capaz de *pensar*², de plantearse interrogantes, de reflexionar.

Así pues, si nosotros somos filósofos, y si éste es un trabajo de filosofía, nada parece más natural, entonces, que empezar con un interrogante. Hemos de preguntar directamente a aquello de lo que vamos a tratar, pues sólo así se nos mostrará en su esencia, con toda su problemática; sólo así, habiendo tratado primero directamente con la cuestión, podremos analizar, juzgar y criticar los pensamientos de otros autores sobre el mismo asunto. Y dado que el objeto de la reflexión que pretendemos llevar a cabo en estas páginas es la técnica, debemos preguntarnos, pues, qué es la técnica.

¿Qué es la técnica?

La pregunta encierra ya una trampa. Cuando preguntamos qué es la técnica, parece que nos preguntemos por la naturaleza o las características de un *objeto* concreto, o, en todo caso, de un conjunto heterogéneo de *entes* que caen bajo el dominio de una misma definición. Según esto, nos veríamos tentados a identificar la técnica con algo dado ya en el mundo, bien sea natural o artificialmente; esto es, algo ya generado por las

² Hacemos aquí la distinción, que ya se verá más adelante, entre el pensar genuinamente filosófico, concebido como *meditar*, y el pensar técnico-científico, concebido como *calcular*.

potencias de la naturaleza, ya creado y fabricado a partir de la mano del hombre. Así, habiendo rastreado el mundo en busca de la técnica, habríamos señalado algo en particular y habríamos dicho: he ahí la técnica. Tal vez ese objeto indicado por nosotros hubiese sido una máquina, un utensilio producido por la mano del hombre, un invento cuyo fin es facilitarle al hombre su estancia en el mundo. Y no habríamos errado del todo. De hecho, hay autores que, efectivamente, piensan en la técnica en términos de objetos construidos por la ingeniería humana, esto es, las máquinas; y ven en estos objetos mismos los peligros o las maravillas de la técnica, según qué autor sea. Es el caso, por ejemplo, de Friedrich Georg Jünger y Friedrich Dessauer, a los que nos referiremos más adelante.

Pero nosotros nos apartamos de esta intuición, evitando caer en estas conclusiones. ¿Qué puede ser, entonces, la técnica, si no es algo concreto, si no es ningún objeto? ¿Cómo *mirar* la técnica, cuando no cae bajo el poder de nuestra *vista*? Éstas son, en esencia, las preguntas que ahora debemos responder.

Acudamos a la etimología. La palabra ‘técnica’ procede del griego *techne*. Obviamente, en la Antigua Grecia no existían aún las máquinas tal y como hoy las entendemos, pues éstas empiezan a surgir en episodios muy recientes de nuestra historia. Entonces, *techne* no podía mentar la máquina tecnológica. Lo que *techne* significaba era bien diferente.

En griego, *techne* hace referencia a un tipo de arte o saber. Más concretamente, mienta la destreza para llevar a cabo una acción que produzca un efecto determinado, perseguido por esa misma acción. *techne* es el conocimiento o el saber de organizar la acción con respecto a fines.

Detengámonos un momento a pensar qué quiere decir esto. ¿Por qué *techne*, en su vinculación con el actuar acorde a fines y objetivos, es un saber, un conocimiento, una destreza?

De todas las etiquetas que se le han atribuido al hombre, una de las más acertadas es la de la *finitud*. El hombre es finito. Generalmente, la finitud se piensa en términos de contingencia temporal. Empero, el opuesto de lo finito es lo eterno, no lo inmortal. Lo inmortal es aquello que no muere; lo eterno, por su parte, es aquello pleno en sí mismo, que nada le falta, que todo atesora. El hombre, como ser finito, se halla limitado. No nos referimos con esto, sin embargo, a la limitación de la vida que supone la muerte. Ya dentro de la vida misma, existiendo aún en el mundo, el hombre es un ser limitado, finito. Su finitud le obliga a relacionarse con otros objetos y entidades exteriores a él, de los que depende. El hombre sufre hambre, y necesita de comida para alimentarse. El hombre sufre la cólera intempestiva de los agentes climáticos, y necesita de una casa, de una residencia, para refugiarse y asentarse. Pero estos son ejemplos vagos. Basta que hagamos el experimento mental y pensemos por nosotros mismos para darnos cuenta de que, en todo momento, constante e incesantemente, estamos relacionándonos con el mundo externo a nosotros, con lo ajeno a nuestra individualidad. Tal relación simboliza nuestra finitud.

Recapitulemos: somos finitos, ergo no somos eternos, no lo acaparamos todo y nos vemos vinculados a una realidad ajena a nosotros. Que seamos finitos se puede interpretar como que no somos plenos, esto es, que estamos faltos de cosas necesarias para nosotros, por unos motivos u otros, bien sean necesidades básicas para la supervivencia más inmediata, bien necesidades de una índole más secundaria, como, por ejemplo, los destinos vacacionales a los que viajar para relajarnos y conocer lugares nuevos. Esas cosas de las que estamos faltos, puesto que no están en nosotros, se hallan en el mundo. Aparecen así como *finés* a los que apuntamos, objetivos que ambicionamos.

Ahora bien, descubrimos que no hay una sola manera de perseguir un fin. Si, por ejemplo, pretendemos desplazarnos de nuestro domicilio particular a nuestro lugar de trabajo, encontramos diversas maneras de ejecutar esa acción. Podemos transportarnos en vehículo motorizado privado, en autobús público, en bicicleta, etcétera. Lo crucial del asunto es que, por supuesto, no hay igualdad entre estas opciones: cada una de ellas tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Si, por ejemplo, vivimos a tres minutos andando de nuestro trabajo, sería *estúpido* movernos de otra manera que no sea mediante nuestras propias piernas; y, del mismo modo, si vivimos a más de veinte minutos en coche, no sería más *inteligente* desplazarse andando que en vehículo, sino al revés.

He subrayado los términos ‘estúpido’ e ‘inteligente’ porque considero que son reveladores para el asunto que tratamos. Efectivamente, hay diversas maneras de obrar con arreglo a un fin, de apuntar a un objetivo pretendido. Y puesto que no todas son iguales, y hay unas mejores que otras, nuestro modo de actuar dirá lo estúpido o lo inteligente que ha sido nuestra acción. Sin embargo, la estupidez y la inteligencia de que hablamos ahora no hacen referencia alguna a la sabiduría de la persona, sino tan sólo a su destreza práctica, a su habilidad y su sagacidad para obrar. Esta destreza, y no otra, es aquella a que se refiere el concepto *techné*. Es un conocimiento y un saber tal, que no *piensa*, sino que simplemente *calcula*. Es un pensar calculador. Pone un objetivo determinado y calcula y compara las diferentes maneras de acceder a él.

Mirada así, *la técnica hace referencia a un modo propio de la existencia humana*. El hombre, como ser finito, es esencialmente técnico. Aun cuando hablemos de los primeros hombres que pisaron la tierra, y aun cuando sus medios fuesen mucho más rudimentarios y toscos de los que disponemos hoy, también ellos se veían en la necesidad de afrontar una misma situación de un modo u otro, escogiendo así la que consideraban más acorde o perfecta.

Pero entonces, si el hombre, por ser finito, es necesariamente técnico, en tanto que está obligado a actuar con arreglo a fines, y a escoger la vía más conveniente de ejecutar la acción; si la técnica, decimos, representa una condición necesaria del hombre en cuanto tal, una característica de la que no se puede desligar, ¿cómo es posible que a la técnica se le haya criticado tanto? ¿Cómo es posible que haya pensadores que hayan recelado con tanto ahínco en lo que ellos mismos llamaban ‘la técnica moderna’? Nada parece más absurdo que criticar la técnica, si es que ésta es un indispensable del hombre; sería como criticar que el hombre respire para mantenerse vivo, o que ande con los pies en la

tierra y no por las nubes. ¿Qué ocurre aquí? ¿Cuál es el salto que se produce entre nuestras primeras divagaciones y la técnica vista de esa otra manera?

En este punto, resulta conveniente introducir un nuevo concepto para nuestra reflexión: la *ingeniería*. La ingeniería está, por definición, íntimamente vinculada con la técnica entendida como *techne*. La ingeniería es *techne* en un grado superlativo. Lo que la ingeniería busca no es descubrir los misterios del mundo, ni físico ni químico, ni material ni espiritual. La ingeniería es un conocimiento y un saber que no busca generar conocimiento ni saber. Lo que la ingeniería pretende es intervenir directamente en el abanico de medios de que dispone el hombre, mejorándolos, haciéndole más sencilla su estancia en la tierra. Si la *techne* es la destreza a la hora de obrar con arreglo a fines, la ingeniería es la herramienta humana que busca producir, inventar y habilitar nuevos y mejores medios que conduzcan al hombre, con mayor eficacia y eficiencia, a su propósito anhelado.

Las máquinas son productos de la ingeniería, son creadas, fabricadas por ella. Puesto que la acción humana deviene más asumible desde la aparición de las máquinas, el abanico todo de medios del hombre experimenta una progresiva mecanización. Es aquí cuando se disparan las alarmas para muchos pensadores. Precisamente contra la máquina claman Jünger y Horkheimer. Ambos piensan que, al mecanizarse la acción humana, y perder así su naturalidad, se desatan terribles consecuencias no sólo para el hombre, sino para la naturaleza misma.

Las utopías técnicas, dice Jünger, aspiraban a libertar al hombre de su vinculación con el mundo natural, permitiendo que se convirtiese en el señor de la creación, en un segundo dios. Lo que sucede realmente es que el hombre, sirviéndose de la técnica moderna, que se concibe así como la creadora de máquinas, está devastando el planeta, sufriendo él mismo las consecuencias: su trabajo y su existencia se mecanizan también, se automatizan.

Pero mientras Jünger proclama barbaries sobre la técnica, otros son más optimistas, conscientes de su potencial. Es el caso de Dessauer, quien piensa en la repercusión terapéutica que pueden tener las máquinas³, así como el bienestar al que nos pueden conducir en nuestra vida ordinaria.

Otro pensador que considera la técnica como algo “consustancial”⁴ al hombre es el español José Ortega y Gasset. Empero, en eso y nada más, en otorgarle a la técnica un carácter indispensable de la existencia humana, es en lo único en lo que se parecen ambas reflexiones.

Ortega no piensa la técnica como la destreza a la hora de elegir medios. Para comprender qué entiende él por técnica, es menester tener en mente la distinción entre naturaleza y cultura. La naturaleza y, con ello, los animales y sus vidas y necesidades,

³ Véase: BERCIANO, Modesto, *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Oviedo, Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1995.

⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, p. 14.

vienen ya dadas en el mundo. Pero el hombre va más allá de esta esfera hacia otra producida por su propia mano. Crea, digamos, una segunda naturaleza, en la que trabaja y se mueve. Pues el hombre, dice Ortega, no quiere solamente vivir, por lo que no se conforma con satisfacer sus necesidades, sino que quiere, además, vivir bien, busca su bienestar, el cual se procura desde esa esfera que crea y en la que trabaja. A esa esfera es a lo que Ortega llama técnica.

Actos técnicos —decíamos— no son aquellos en que el hombre se procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas. [...] La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto⁵.

De este modo, Ortega, no advirtiéndolo que la técnica es el saber disponer medios para apuntar a fines, confunde la técnica con la ingeniería. Decíamos antes que la ingeniería es la técnica en grado superlativo: es la técnica puesta como fin. La ingeniería es el hacer humano que crea e inventa recursos que en la naturaleza no existen. Es, pues, la ingeniería aquello que Ortega denomina técnica. Pero la técnica es anterior a toda ingeniería: existiría aun cuando aquélla no existiese. La técnica es el saber actuar; la ingeniería, por contra, es el inventar nuevas formas de actuar.

No obstante, vemos que, entre nuestras reflexiones sobre la técnica, entendida como *techne*, y las opiniones de estos autores sobre la técnica, concebida ya de otra manera, se ha producido un salto. Parece que estos pensadores ya no están *mirando* la técnica con nuestros ojos, que han perdido su significación original y que hablan ahora de otra cosa; otra cosa relacionada con la técnica, sí, pero no siendo ella misma. Ellos están hablando más bien de la mecanización de la técnica acaecida desde la ingeniería.

El hecho de que haya unos autores que demonicen la técnica y otros que la alaben resulta harto revelador para nosotros. Nos pone tras la pista de que la técnica, si bien necesaria, no es neutral, que puede acarrear efectos positivos y negativos; aunque, ciertamente, Jünger no admita los positivos más que Dessauer los negativos. Pero no vamos a entrar en discutir quién de los dos posee más razón que el otro. Antes bien, vamos a examinar de qué depende que la técnica, siendo el obrar con arreglo a fines, engendre bienes o perversidades. Y para esta empresa nos van a ser de gran ayuda las reflexiones del filósofo Karl Jaspers.

⁵ Ibid., p. 31.

1.2. La técnica en Karl Jaspers. La actitud en la técnica

Si es la mente y el conocimiento lo que convierte al hombre en el señor de la tierra, entonces no hay errores inofensivos, ni mucho menos errores venerables o sacrosantos

Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, v. I

Sería falso afirmar que este trabajo no ha sido meditado y pensado antes de ser redactado en estas páginas, y que, por el contrario, se están reflexionando sus misterios al tiempo que se va escribiendo aquí. No; las cuestiones presentadas en estas páginas han sido meditadas previamente. Con ello, lo que pretendemos decir es que, los interrogantes aquí planteados, al haber sido ya pensados, han sido también, por lo tanto, conducidos a unas determinadas conclusiones. Señalar el transcurso de esos pensamientos y reflejar sus conclusiones, sin, por ello, renunciar al espíritu filosófico, no cesando de interrogar, no dando nada ya por acabado, por terminado, de tal suerte que este trabajo pueda servirle al lector no sólo como una guía en su meditación, sino también como una invitación a la reflexión, he ahí uno de los objetivos que nos proponemos.

Como decimos, estos interrogantes han sido previamente manoseados a la luz de nuestra razón. Así, el motivo por el cual nos dedicaremos a continuación a hablar del filósofo Karl Jaspers, es debido a que sus pensamientos en torno al problema de la técnica ofrecen una reveladora ayuda, una prodigiosa asistencia en nuestro propio camino del pensar; y lo mismo haremos, más adelante, con Martin Heidegger.

Pero ¿cómo, se dirá, es que vamos a exponer aquí lo que otro autor dijo sobre el tema que nos cierne? ¿Es que acaso no hemos renunciado a ello en los primeros tramos del proyecto? Sí, efectivamente; apenas iniciado el trabajo, nos apresuramos a negar que nuestra tarea aquí consistiese en un mero anotar las reflexiones, los pensamientos y las consideraciones de otros filósofos. Empero, no es eso exactamente lo que vamos a hacer aquí. En ningún momento renunciaremos a nuestra propia luz para iluminar los entresijos que puedan aparecer antes nosotros; jamás desertaremos del esfuerzo de nuestro propio pensar, tratando de descifrar nosotros los enigmas a que nos enfrentamos, pues sólo así, estando en contacto directo con las preguntas que nos preocupan, meditándolas nosotros mismos, podremos llegar a ser interpelados por ellas, sólo así sus conclusiones adoptarán verdaderamente el aspecto de conclusiones ante nuestros ojos. No debemos, en ningún momento, olvidar que esto es un trabajo de filosofía; no podemos conformarnos con encerrarnos herméticamente en la respuesta de un pensador ajeno, sino que debemos ver sus reflexiones como ayudas, como referencias, como faros en la noche que arrojen luz sobre nuestro camino, permitiéndonos caminar a nosotros mismos.

Dicho esto, podemos ya dedicarnos a examinar los detalles de la reflexión de Jaspers.

En su obra magna, *Origen y meta de la historia*, Karl Jaspers considera el problema de la técnica, del que aquí estamos hablando, al que le dedica breves, sí, pero muy interesantes y reveladoras reflexiones.

Lo primero que llama la atención en su reflexión es la manera en que trata el problema. Cuando pensamos en la cuestión de la técnica, parece que nuestro trabajo consista en un analizar sus ventajas y sus inconvenientes, terminando por decantarnos entre sus desertores o entre sus fieles promotores. De los segundos, destacan nombres como Francis Bacon o Dessauer; de los primeros, Herbert Marcuse, Max Horkheimer o Friedrich Georg Jünger. Sin embargo, presentar las reflexiones de Jaspers respecto al problema de la técnica introduciéndolas en una de estas dos líneas sería del todo erróneo. Cuando Jaspers reflexiona sobre la cuestión de la técnica, parece hacerlo *desde otra posición*, desde una situación original con respecto a los pensadores previamente mencionados. Ni se suscribe a los más fieros críticos para con la técnica, ni se adhiere tampoco al frenesí optimista y utópico que caracteriza la otra corriente. Más bien, parece situarse a cierta *distancia* del problema, de la cuestión; da la sensación de haberse alejado ya no sólo de la técnica misma, sino de esos otros pensadores. Como veremos más adelante en este trabajo, esa distancia, ese alejamiento, remite directamente a la *serenidad* de la que hablará Heidegger. Pero no nos precipitemos introduciendo aspectos que más tarde, y por su propio peso, llegarán a nosotros.

Efectivamente, Jaspers examina la técnica desde cierta distancia, desprovisto de cualquier vehemencia, de toda pasión que lo lleve desenfrenadamente bien a demonizarla, bien a ensalzarla como salvadora de la humanidad. Y es precisamente gracias a esta distancia que, desde su perspectiva, la técnica adopta características muy semejantes a las que nosotros hemos pensado más arriba. Antes hemos dicho de la técnica que consiste en un modo necesario de la existencia humana en el mundo, dada la incuestionable finitud, la evidente contingencia de las potencialidades del hombre. Una idea semejante maneja Jaspers:

La técnica es medio y necesita dirección — En el Paraíso no habría existido técnica. La técnica sirve para sustraer al hombre de la penuria que le fuerza a conservar su existencia física mediante el trabajo y le capacita para ampliar su existencia en la inmensidad incalculable de un contorno que él mismo ha articulado⁶.

Conviene advertir, empero, que, en la reflexión llevada a cabo por Jaspers, lo que él entiende por técnica no es exactamente lo mismo que lo que entendemos nosotros. Para nosotros, técnica es una destreza humana, consistente en el arte de disponer medios para conducir la acción hacia un fin. Para Jaspers, aunque, en esencia, entiende lo mismo que nosotros, la técnica la concibe como *técnica moderna*. La técnica moderna es la forma

⁶ JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 129.

que ha adoptado la técnica humana en un momento concreto de su historia. Tal punto no es otro que la Modernidad, con sus revoluciones industriales y éxitos científicos.

Técnica es el procedimiento con el que el hombre científico domina la naturaleza a fin de desarrollar y organizar su existencia para eximirse de las necesidades y dar a su contorno la forma que le resulte adecuada. [...] Frente a la relativa estabilidad de las condiciones técnicas durante milenios, se produce a fines del siglo XVIII una revolución de la técnica y, con ella, de la existencia humana en su totalidad⁷.

Vemos aquí dos cosas interesantes. La primera es una caracterización de la técnica ciertamente semejante a la que nosotros hacíamos. También Jaspers la entiende como un procedimiento, esto es, como un medio, como el modo de operar con arreglo a fines. El que Jaspers diga que el procedimiento técnico sea obra del hombre científico, sin embargo, nos puede hacer dudar. Podemos ver esto de dos formas. La primera es interpretando que Jaspers, cuando afirma que la técnica es tarea del hombre científico, quiere hacer hincapié en que es una acción que difiere del pensar, del meditar, de la creación artística, etcétera; es un calcular y un fabricar estrictamente racional, matemático. La segunda manera de verlo complementa a la primera. Ciertamente, la técnica es un modo concreto del pensar; es el pensar calculador, el sopesar los medios para la acción. Pero técnicos somos todos; todos y cada uno de nosotros, a causa de nuestras limitaciones, de nuestra finitud, nos proyectamos hacia un mundo ajeno a nosotros mismos, del que dependemos. Sin embargo, cuando Jaspers dice que la técnica pertenece al hombre científico, parece estar pensando en otra definición de la técnica diferente a la nuestra; parece concebir un sentido más profesional, más serio, más alejado del mundo cotidiano, recluso a ámbitos científicos. Late aquí la diferencia que nosotros advertíamos entre técnica en sí misma, esto es, como una necesidad existencial del hombre, y la técnica concebida como técnica moderna.

Efectivamente, esta suposición se fundamenta en la continuación del fragmento citado. Jaspers no duda en afirmar que la técnica ha estado siempre ahí, durante tantos milenios, podríamos decir, como el hombre lleva habitando la tierra. No obstante, Jaspers ve que, en la Era Moderna, en el siglo XVIII, acontece una revolución en el mundo técnico. ¿Y qué es lo que sucede en ese período? El advenimiento de la máquina.

El surgimiento de la máquina en el mundo técnico supone un punto de inflexión. Siendo el último grito de las invenciones técnicas, el estadio más avanzado de la ingeniería, se empieza a llevar a cabo una progresiva mecanización. La praxis humana se mecaniza, se automatiza. Y se mecaniza en todos sus ámbitos y esferas, pues la Edad Técnica, como dice Jaspers, parece “no dejar existir nada de lo que el hombre, en el curso de los

⁷ Ibid., p. 108.

milenios, ha adquirido en procedimientos de trabajo, forma de vida, manera de pensar, símbolos”⁸.

El trabajo del hombre se automatiza, junto con la mecanización técnica; y, así, el hombre acaba por ser esclavo del aparato técnico. Pues el hombre, que trabaja para satisfacer sus necesidades, ve cómo, al aparecer la máquina, su trabajo queda ligado a ella. Se convierte en un engranaje más, fundándose una pobreza espiritual hartamente preocupante.

En el progreso técnico existe una finalidad, que ya se ha dicho: librar al hombre de sus necesidades y dependencias con la naturaleza. Se persigue así un estadio en que el aparato técnico se halle en un estado de perfección tal, que el hombre sea libre de trabajo, un momento de comodidad absoluta, ganando así en tiempo libre, que puede dedicar en su crecimiento personal. Así lo ve Albert Einstein:

Estas manifestaciones actuales de decadencia se explican, en mi opinión, por el hecho de que la evolución económica y tecnológica ha intensificado de modo notable la lucha por la existencia, en detrimento, sobre todo, del libre desarrollo del individuo. Pero la evolución de la tecnología significa que el individuo necesita trabajar cada vez menos para satisfacer las necesidades comunitarias. Se hace cada vez más acuciante una división planificada del trabajo, división que producirá la seguridad material del individuo. Esta seguridad y el ahorro de tiempo y energía de que dispondrá el individuo pueden enfocarse hacia el desarrollo de su personalidad⁹.

Sin embargo, la denuncia que Friedrich Georg Jünger realiza apunta precisamente a que esa visión es un sueño fantasioso. Por un lado, la ganancia de tiempo libre, de ocio, no es condición suficiente para que éste sea invertido en crecimiento espiritual: “El ocio es la condición previa de todo pensamiento libre, de toda actividad libre. Por eso es ínfimo el número de individuos capaces de asumirlo, pues la mayoría, cuando gana un sobrante de tiempo, no hace otra cosa que matarlo”¹⁰. El hombre, que perseguía, al perfeccionar la técnica, librarse de sus dependencias y necesidades, acaba cayendo en la miseria espiritual. El ocio que el hombre gana gracias a la técnica no es condición suficiente para poder llevar a cabo su proyecto de autorrealización. El tiempo libre bien puede elevar al hombre, o bien puede también esclavizarlo y hundirlo. Y Jünger piensa que, desgraciadamente, este segundo caso es el de la mayoría de la población.

Además, es, para Jünger, una radical mentira que el progreso técnico aspire a un estadio final de bienestar total. La técnica está en un incesante proceso de perfección; lleva una dinámica voraz y destructiva. Existe en ella un espíritu consumista, por el cual el

⁸ Ibid., p. 107.

⁹ EINSTEIN, Albert, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, Antoni Bosch, 2011, p. 26.

¹⁰ JÜNGER, Friedrich Georg, *La perfección de la técnica*, Barcelona, Página Indómita, 2016, p. 24.

progreso técnico deviene fin en sí mismo. Fabricar máquinas que supongan un avance con respecto al aparato técnico ya existente, he ahí el fin de la técnica. La novedad hoy será desfasada mañana, y así progresivamente. Y, en medio de esta vorágine, la máquina se apodera cada vez más del hombre y de la naturaleza, corrompiéndolos; lo inerte automático se erige frente a lo vivo libre. La belleza natural del mundo es sustituida por basura técnica, por la fealdad de las fábricas.

La técnica penetra en el paisaje con su devastadora transformación; hace surgir fábricas y ciudades fabriles enteras, ciudades de una fealdad grotesca, en las que asoma sin velo alguno toda la miseria humana; ciudades que, como Mánchester, caracterizan a toda una etapa de la técnica y se han convertido en símbolo de la desconsolación y la indigencia¹¹.

En el pensamiento de Jünger, la técnica aparece, como acabamos de ver, demonizada. No presenta aspectos positivos. No deteniéndose en considerar su faceta más ventajosa para la sociedad, como puede ser la ganancia de comodidad y bienestar de la vida humana, advierte de los peligros que encierra; peligros que, además, toma por necesarios e inevitables, como si el único destino de la técnica fuese la insaciable destrucción.

Pero no debería ser difícil para nosotros ver que en Jünger no existe la pregunta por la técnica. Por técnica, él no asume la concepción que nosotros hemos examinado más arriba; a saber, que la técnica hace referencia a una destreza del hombre que podrá emplear mejor o peor, pero a la que no puede renunciar debido a sus condiciones existenciales. En el Paraíso, decía antes Jaspers, no existe la técnica; y no existe porque, en el Paraíso, la existencia humana es hasta tal punto diferente, que no necesita de la técnica; el hombre es ya pleno, eterno en cierto sentido.

Entonces, ¿es el pensamiento de Jünger acerca de la técnica verdadero? No; pero tampoco es enteramente falso. Las afirmaciones de Jünger son, hasta cierto punto, correctas. Pero para que sean correctas, hemos de evitar interpretarlas como una reflexión acerca de la técnica en sí, un pensar que se interroga por la técnica misma. Efectivamente, en Jünger no existe la pregunta por la técnica, y, por lo tanto, tampoco existe una respuesta. Lo que Jünger hace no es exponer aquello que la técnica es, sino denunciar lo que puede llegar a ser. En las páginas de *La perfección de la técnica* se halla una crítica contra las utopías técnicas. Desde los tiempos de Francis Bacon, el hombre ha tendido a ver en el progreso técnico el modo de zafarse de su dependencia con la naturaleza y enseñorearse del mundo. El problema de estas utopías, opina Jünger, radica en considerar la técnica como algo absolutamente bueno y deseable, viendo en su progreso un fin en sí mismo, cuando la técnica jamás reporta nada que se escape de sus propios límites. Es decir, que tanto la felicidad del hombre como su crecimiento

¹¹ Ibid., p. 43.

espiritual no van a encontrar alimento en la esfera técnica; los beneficios técnicos son pura y simplemente técnicos.

Entonces, ¿cómo cabe *mirar* la técnica? ¿Cómo podemos afrontar el progreso técnico de una manera tal, que no caiga en la vorágine destructiva que Jünger denuncia? Según lo visto, Jünger no se pronuncia con respecto a la naturaleza de la técnica, sino que enciende las alarmas ante aquello en lo que puede devenir el aparato técnico, y aquello, de hecho, que ya es a día de hoy; o, en todo caso, aquello en lo que está en camino de convertirse en nuestros días. ¿Podemos, pues, reconducir el progreso técnico, salvándonos de los desastres que advierte Jünger? ¿De qué depende que la técnica acabe siendo una cosa u otra, una perversidad o una herramienta innegablemente útil para el hombre?

La originalidad del pensamiento de Jaspers tiene que ver con la respuesta que ofrece a este último interrogante. A decir verdad, también en él existe una cierta denuncia hacia la técnica de su tiempo. Jaspers considera que, en la Era Técnica, a medida que el mundo se va mecanizando, y aun por mucho que la vida del hombre pueda ganar en bienestar, una secreta infelicidad lo va engullendo todo, y el espíritu humano es reducido a la más miserable indigencia.

Comprendemos el éxito del descubridor y del inventor; pero al mismo tiempo los consideramos como funcionarios en la cadena de un proceso de creación, anónimo en el fondo, en el cual cada rueda engrana con otra y los participantes no actúan como hombres con la grandeza de un alma omnicomprendiva. A pesar del alto rango de las instituciones creadoras, del trabajo paciente y tenaz, de la audacia en las investigaciones teóricas, el conjunto puede producir el efecto de atraer y sepultar el espíritu en el proceso técnico, al cual incluso la ciencia se somete, y esto cada vez más de generación en generación. De aquí la asombrosa necesidad de muchos investigadores de la naturaleza fuera de su especialidad, el desconcierto de muchos técnicos fuera de los problemas que para ellos, no en sí, son los últimos, y la secreta infelicidad de este mundo, cada vez más inhumano¹².

Pero Jaspers va más allá de la crítica y la denuncia, y, preguntándose en primer lugar por la naturaleza de la técnica, se preguntará posteriormente por los límites de la misma. Su objetivo no es otro que el de sanar el espíritu de una humanidad enferma, volviendo a traer al hombre al seno de aquellos problemas vitales en sí mismos, para los cuales carece de respuestas, ya que el conocimiento técnico se mantiene absolutamente ignorante respecto a ellos. Ni la ingeniería ni ninguna otra ciencia matemática y práctica podrá jamás otorgar luz ante interrogantes tales como la felicidad humana, el sentido del mundo o la inmortalidad del alma. Y son precisamente esos conocimientos técnicos en los que hoy somos eruditos, habiendo pagado previamente el precio de no poder

¹² JASPERS, Karl, op. cit., p. 107.

responder a cuestiones que, debido a su naturaleza, escapan a la vista del técnico y el científico.

Decimos que en Jaspers existe la pregunta por la técnica. Efectivamente, sólo preguntándonos qué es la técnica podremos llevar a comprenderla cabalmente, y, con ello, a descubrir dónde radica el error del proceso técnico de nuestros días, encontrando además la posibilidad de superar sus defectos. Y la respuesta que Jaspers ofrece a la pregunta por la técnica la hemos apuntado más arriba. La técnica es medio para la acción del hombre, un procedimiento por el cual el hombre se relaciona con la naturaleza para satisfacer sus necesidades.

Pero la técnica, afirma Jaspers, necesita dirección. Un proceso técnico descontrolado puede acabar por convertirse en el voraz e insaciable mecanismo ante el que se alarmaba Jünger. Ahora bien, ¿qué significa que el proceso técnico esté *descontrolado*? ¿Qué significa dirigir controladamente la técnica?

En páginas anteriores, hemos dicho que la técnica bien puede engendrar productos positivos para la humanidad, o bien puede sumirla a ella y a la naturaleza toda en la podredumbre, avasallados por la máquina. Esto hace pensar que la destreza práctica que es la técnica, se puede emplear bien y mal. El proceso técnico, que en todo momento busca perfeccionarse, superarse a sí mismo, se caracteriza por un pensar calculador, como hemos dicho. La manera en que tal proceso avanza es comparando el elenco de medios de los que el hombre dispone para ejecutar una misma acción, e ideando un nuevo medio, cuya superioridad respecto al resto consistiría en ofrecer una vía más económica para la acción, una forma que ahorre esfuerzo y trabajo. Sin embargo, en este modo de calcular yace un fatal error, que le pasa desapercibido al pensar calculador debido a que no cae ante su vista. Tal error consiste en equiparar todos los medios de que dispone el hombre para una misma acción, diferenciándolos entre sí siguiendo exclusivamente patrones económicos, esto es, juzgando mejores unos y peores otros según cómo repercuten en la comodidad del hombre. La técnica adquiere así un carácter equivocadamente neutro; al distinguirse entre sí los medios sólo por criterios económicos, se ignoran las consecuencias totales de obrar de un modo u otro. Si, por ejemplo, para viajar de un punto a otro, puedo elegir entre realizar el trayecto en automóvil o montando en caballo, resulta obvio que elegiré el coche, puesto que, desde un punto de vista económico, es la mejor opción, aquella que me permite realizar el viaje de manera más eficiente. Pero me olvido así del resto de implicaciones que se derivan de mi acción, como pueden ser las consecuencias medioambientales, o el rol que desempeña en la relación entre el medio escogido y yo, variando enormemente entre ambos casos: al viajar en coche, la relación será fría e inerte, tal y como debe ser entre un hombre y una máquina, y mi labor consistirá en acelerar y frenar

convenientemente; empero, de haber escogido el caballo, la relación hubiese sido del todo diferente, al haberse producido un encuentro entre dos seres vivos¹³.

Es justo cuando el primer error se ha producido y la técnica adquiere un carácter neutral, que un segundo error, consecuencia del primero, se lleva a cabo. Este segundo error es representado fielmente por el espíritu de las ingenierías: un tipo de saber tal, que pone su fin en la técnica. Efectivamente, este error consiste en que la técnica, que es medio para la acción humana, devenga en fin de esa acción. La técnica se olvida de su propia naturaleza mediadora, y se convierte en el fin de la acción humana. Semejante error está legitimado únicamente en el caso de las ingenierías; pues, efectivamente, las ingenierías se definen por sus esfuerzos en mejorar el elenco de medios de que dispone el hombre. Pero cuando toda la praxis humana aspira, como meta más elevada, a producir inventos técnicos; cuando la cultura toda de una nación se estima según los avances técnicos que posee e incentiva, entonces la técnica se ha descontrolado.

Hay en esta reflexión una idea semejante a la que se halla en el pensamiento de Jaspers. La técnica, en sí misma, es un indispensable en la existencia del hombre; pero aunque sea tal, puede engendrar tanto maravillas como perversidades. Sin embargo, en sí misma, no es ni buena ni mala. Lo que de ella se produzca depende de qué uso haga el hombre con ella. La técnica puede aportar grandes mejorías, siempre y cuando se mantenga controlada, encauzada en sus límites naturales. Del mismo modo, es cuando la técnica se descontrola que sus efectos nocivos se incrementan.

Jaspers aspira a una humanidad que sea capaz de retomar el gobierno sobre una técnica que se ha descontrolado. Y ello sólo se va a conseguir reflexionando sobre la técnica y haciéndonos conscientes de cuáles son sus límites. Para él, el dominio del hombre sobre la técnica, y así también su subordinación a ella, se explican desde la *actitud* desde la que acude a ella. En las utopías técnicas que tanto criticaba Jünger, Jaspers observa una actitud errónea para con la técnica, que la saca de sus límites naturales. Y su límite no es otro que el de reducirse a ser un mero medio, una herramienta al servicio de un plan mayor, sin llegar nunca a convertirse en el fin de la acción humana.

En sí, la técnica no es ni buena ni mala, pero puede ser empleada lo mismo para el bien que para el mal. En sí misma no entraña idea alguna, ni una idea de perfección ni una idea diabólica de destrucción. *Ambas proceden de otros orígenes en los hombres, de los cuales únicamente la técnica cobra sentido*¹⁴.

Para Jaspers, la técnica no ha de existir en sí misma nunca como finalidad. El hombre debe reflexionar sobre ella y encontrar un "*ethos*"¹⁵ desde la cual poder dirigir a la

¹³ Este ejemplo debe aquí tomarse como lo que es, un mero ejemplo. El hecho de viajar en caballo, en este caso, tampoco hace que el caballo sea una máquina en menor grado que el automóvil. De hecho, este ejemplo será criticado más adelante en el trabajo.

¹⁴ Ibid., p. 126.

¹⁵ Ibid., p. 130.

técnica. Su gran peligro, esto es, su descontrol, el desencadenamiento con respecto a sus propios límites, se explica por una actitud equivocada del hombre, que desconoce la naturaleza de la técnica. Esta es la actitud que también Jaspers critica de las utopías técnicas:

En el primer entusiasmo [el fervor que existía hacia la técnica en tiempos de Francis Bacon] latía un sentido mantenido hasta hoy y finalmente interpretado por Dessauer: la idea de configurar el contorno humano por las invenciones del hombre que, como imagen de Dios, descubre las ideas eternas de la creación y produce como una segunda naturaleza. El 'espíritu de la técnica' significa entonces algo que no es medio tan sólo, sino *realización transformadora del contorno humano real y verdadero dado previamente*. Por él se desarrolla un mundo independiente. La técnica no es sólo existencia exterior, sino esfera de vida espiritual interiormente henchida¹⁶.

La aparición de la máquina es para muchos, como Jünger, el demonio de la técnica. Pero Jaspers no encuentra el peligro de la técnica en la máquina en sí, sino en aquello que lo acompaña: junto a la máquina, va la mecanización del pensamiento y del espíritu del hombre; el dominio progresivamente mayor del modelo técnico de pensar, que exige a todos los ámbitos de la praxis humana asemejarse a la exactitud y la precisión de la máquina, subordinado a reglas y normas objetivas y externas.

Pero esta indigencia del espíritu, como Jaspers lo llama, no es culpa de la técnica. Es el hombre, esclavo de la técnica, el responsable de su propia servidumbre; y el responsable asimismo de su liberación. Persiste ahora la pregunta de cómo el hombre puede volver a gobernar una técnica que se ha enseñoreado de él. Pues ningún efecto reportaría hacer desaparecer la máquina del mundo humano; antes bien, debemos aprender a convivir con ella, encontrando el modo de restaurar los legítimos roles que a la técnica y al hombre le pertenecen.

Así pues, queda visto cómo, para Jaspers, la actitud del hombre para con la técnica asume un gran protagonismo. La técnica se descontrola cuando el hombre lo permite; y el regreso de la técnica a su cauce natural dependerá de cómo el hombre se disponga frente a ella. Un exacerbado entusiasmo hacia la técnica y sus posibilidades, acompañado de un uso irreflexivo de ella, desencadenarán los demonios que encierra. Del mismo modo, a una actitud sensata y consciente le seguirá una práctica controlada, sin peligros que carezcan de soluciones.

Ahora bien, nuestra reflexión no puede terminar aquí. El pensamiento de Jaspers se acerca a la verdad del problema que nos atañe, pero no la vislumbra con la claridad que nosotros buscamos. Ciertamente, sus meditaciones son de una agudeza extraordinaria. No le discutimos lo que dice de la técnica en sí misma. También nosotros, con

¹⁶ Ibid., p. 125.

anterioridad, hemos llegado a la conclusión de que la técnica es medio, una condición indispensable en la existencia humana, de la cual el hombre sólo se podría zafar cambiando radicalmente su situación vital, habitando en un Paraíso donde disfrutase de la eternidad. Asimismo, hemos visto que la técnica, en sí misma, es neutra; su capacidad de engendrar el bien o el mal no depende de ella, sino del hombre técnico. De esta manera, descubriendo la importancia del hombre en el transcurso de la técnica, nos hemos centrado en el papel que desempeña en el proceso técnico. Los peligros de los que advertía Jünger no radican en la máquina en sí misma, ni en ningún invento técnico; radican, empero, en cómo el hombre dirige la técnica.

Superar la técnica, entonces, nos llevará a cambiar lo erróneo no tanto de la máquina, sino del hombre. Por superación de la técnica entendemos la solución de las dificultades y amenazas que la técnica conlleva, problemas de los que sus críticos han advertido acertada y vehementemente. Si la responsabilidad de los productos de la técnica descansa en el hombre y en cómo éste dirige su progreso, la superación de la técnica habrá de ser una superación del hombre técnico, entendida en términos de la orientación y el gobierno sobre la máquina.

Pero ¿qué es exactamente aquello que en el hombre hay que modificar? Para Jaspers, la cuestión se halla en la actitud del hombre dentro del proceso técnico. Como hemos dicho, la pasión desorbitada conduce al desencadenamiento del infierno. Por el contrario, una actitud reflexiva y cautelosa, consciente de los límites que la técnica posee, ha de servir a orientar la técnica de una mejor y más provechosa manera.

Sin embargo, ¿conciernen la cuestión acerca de la técnica sola y exclusivamente a la actitud del hombre con respecto a ella? En ese caso, bastaría, efectivamente, con cambiar la disposición de todos y cada uno de los hombres. Ahora bien, ¿cómo se cambia una actitud? ¿Basta acaso con prevenir a un individuo de lo erróneo de su actitud y aconsejarle adoptar otra que consideramos más verdadera, más justa o más virtuosa? En ese caso, ¿cómo le *hacemos ver* que su actitud no es la mejor posible?

Aún debemos preguntarnos más. ¿Le posee a la actitud del hombre la última palabra en la cuestión de la técnica, o existe una facultad humana más auténtica que la actitud, un eslabón de su naturaleza más original por el que debemos preguntarnos?

Primero de todo, ¿qué es la actitud? Toda actitud es una disposición¹⁷ de un hombre en el mundo. La actitud de un hombre es su comportamiento en el mundo. Pero su comportamiento no es ligeramente escogido, tal y como podemos elegir la ropa que vestimos. Su comportamiento es siempre un comportamiento *en* el mundo, y *frente* al cual se comporta. Todo comportamiento y toda actitud es correlato del concepto que el hombre tenga del mundo en que habita. Una actitud alegre y jovial corresponderá a una

¹⁷ Más adelante en el trabajo, el término ‘disposición’ jugará un papel clave. Ahora bien, su significado será diferente al que se emplea aquí. ‘Disposición’, en este punto, quiere decir la manera en que el hombre se sitúa en el mundo, su comportamiento derivado de un concreto colocarse frente a la vida. Posteriormente, lo ‘dis-puesto’ (del alemán ‘Ge-stell’) hará referencia a la realidad puesta-ahí-enfrente, existiendo ante los ojos y al alcance de la mano.

feliz idea de la existencia. Del mismo modo, cuando la incertidumbre lo inunda todo, imposibilitando aclarar las cuestiones que más relevancia tienen para nosotros, aquellas en torno al sentido de la existencia y al significado de la muerte; cuando la luz se ahoga en las tinieblas, la actitud resultante deviene angustiada, desesperada y agónica.

La actitud es, en cada caso, disposición; esto es, signo del concreto *estar colocado en el mundo*. La manera en que nos posicionemos dentro de la realidad implicará un comportamiento u otro. Pero ¿cómo podemos comprender ese colocarse en el mundo?

Hemos dicho que la actitud del hombre se deriva de su estar *en y frente* al mundo. Habitando en el mundo, al mismo tiempo se sitúa ante él. En el esquematismo sujeto-objeto que imperó en los idealismos alemanes de los siglos XVIII y XIX, hay a la vez algo de verdad y algo de mentira. Las críticas que posteriormente se les realizaron estaban en lo cierto al pensar que el mundo no es únicamente el objeto de un sujeto. Los conceptos de mundo de la facticidad, desarrollado por Martin Heidegger en su *Ontología*, y mundo de la vida, introducido por Edmund Husserl en *Las crisis de las ciencias europeas*, hacia su última fenomenología, apuntaban a que el sujeto no es solamente frente al mundo como objeto, sino en el mundo. Querían con ello poner de manifiesto que la actividad pensante no es todo lo pura que al idealismo le hubiese gustado. El hombre, entendiendo no el hombre como idea genérica, sino el individuo particular, aparece en cada caso en un mundo ya-ahí, se enclava en un devenir histórico que precede a su individualidad y que la sobrevivirá; y esa carga histórica en la que es el hombre, además, influye y condiciona su pensamiento.

No obstante, decimos que en el esquema sujeto-objeto hay también algo de verdad. Efectivamente, aun cuando el hombre es en el mundo, esto es, aun cuando forma parte del objeto, sigue constituyendo una cierta unidad subjetiva enfrentada con el mundo. Habitando en el mundo, se sitúa ante él. Y por él se pregunta. El hombre sujeto se interroga por la naturaleza de ese mundo que tiene ante sí, pretende conocer su sentido. Así, inicia investigaciones con el objetivo de aclarar sus misterios, es decir, de sacar a la luz el contenido de las respuestas que anhela, para poder *observarlas* clara y distintamente. Preguntándose por el mundo, persigue penetrar con la *mirada* en su naturaleza más original, más auténtica. Su reflexión es, pues, un conveniente *dirigir la mirada*.

Sucede que, de modo contrario a las ciencias empíricas, el resultado de sus investigaciones no puede recogerse en fórmulas matemáticas o contenidos proposicionales. Las verdades que halla en su meditación no se agotarán jamás en el papel y la letra. Todas las anotaciones que en su transcurso ha ido realizando, y todas las lecturas en las que se ha apoyado, no recogen en ningún momento la totalidad de la cuestión por la que se preocupa. Sirven sólo como guías, como referencias, como compañeros de un viaje que protagoniza la mirada.

Entonces, el fruto de las investigaciones, no pudiendo ser contenido proposicional alguno, habrá de consistir en otra cosa, algo de índole diferente. Y como el sujeto lo que persigue es alcanzar a mirar cabalmente el mundo que ante él se sitúa, podemos deducir

que el resultado de su reflexión será una concreta *mirada*, la apertura de un determinado espacio de visión.

Pero no debemos olvidarnos de que el sujeto, al mismo tiempo que está frente al mundo, habita en él. ¿Existe relación, pues, entre la manera de estar en el mundo el sujeto y su modo de contemplar la realidad? Por supuesto, tal relación existe. La mirada del sujeto determina su disposición en el mundo; es el estar colocado en el mundo. La actitud de cada individuo es reflejo de lo que ese individuo sea capaz de contemplar ante sí. Decíamos antes que una actitud jovial y alegre se explicará desde una concepción feliz del mundo; del mismo modo que, de una idea melancólica, resultará un lúgubre comportamiento. Pero no estamos diciendo nada que se antoje novedoso en el mundo de la filosofía. Recordemos que, para Sócrates, el mal no existe por sí mismo; es ignorancia, desconocimiento del Bien. La misma idea recoge Platón, que opina de la educación que consiste en la correcta dirección de la mirada hacia la verdad. Posteriormente, Plotino también reconoció la importancia de la mirada. En sus *Enéadas*, afirma que “cada alma es y se hace aquello que ve”, retomando así la idea de que el mal sólo es posible desde la ignorancia, esto es, desde una mirada que deambula en las tinieblas; mientras, la virtud acontece cuando la mirada encuentra aquello que busca, la verdad.

En resumidas cuentas, la actitud se enclava en la mirada. La mirada es la perspectiva o concepción del mundo, la visión que de él tenemos. El cambio de la mirada condicionará a la actitud, al comportamiento. Una mirada feliz desarrollará una disposición diferente a la que germina desde una concepción apagada y sombría. Para cambiar la actitud, pues, será menester disponer la mirada de otra manera.

La crítica que le realizamos a Jaspers radica en la superficialidad de su respuesta. Jaspers supo ver la naturaleza de la técnica como medio, y acertó en juzgar de vital importancia el rol del hombre con respecto a la técnica. Y aunque para la superación de la técnica sea necesario un cambio en la actitud del hombre hacia ella, no es verdad que esa superación dependa exclusivamente de una reorientación de la actitud. Con esto no queremos decir que no sea necesaria otra disposición hacia la técnica. En efecto, lo que la superación de la técnica busca es un comportamiento distinto hacia el proceso técnico, de tal suerte que no genere los demonios de los que Jünger advertía. Pero esa actitud diferente ha de liberarse desde otro ámbito, a saber, desde el ámbito de la mirada.

El siguiente paso de nuestro trabajo es *preguntarnos por la mirada* que está tras las actitudes hacia la técnica a superar por nosotros. Las últimas líneas que hemos escrito servirán de vínculo entre nuestras primeras reflexiones y el posterior transcurso de nuestra investigación. Al principio, nos hemos preguntado directamente por la técnica, y ésta ha surgido a nosotros como el obrar de medios con respecto a fines, como una condición indispensable de la existencia humana, que es finita. A continuación, hemos visto, junto a Jaspers, que el peligro de la técnica no radica tanto en sí misma, sino en el hombre que la ejecuta. Pero la respuesta que él nos ha ofrecido, a saber, que hemos de centrarnos en la actitud con la que el hombre invierte sus esfuerzos en el proceso

técnico, resultándonos insuficiente, nos ha lanzado a preguntarnos por la mirada. Es justo en este momento cuando nuestro primer acercamiento a la cuestión de la técnica ha finalizado. Ahora que nos vamos a centrar en la cuestión de la mirada, el aproximamiento que vamos a realizar hacia la técnica va a ser de índole *metafísica*. Y lo primero que deberemos hacer será explicar cómo entendemos el término metafísica, así como justificar por qué es necesario un acercamiento metafísico a la cuestión por la técnica.

2. ACERCAMIENTO METAFÍSICO A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA: LA TÉCNICA COMO LA MIRADA DEL INGENIERO

2.1. ¿Qué es la técnica?

Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio

Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*

En el último momento de nuestra reflexión, la pregunta por la técnica nos ha conducido hasta la cuestión de la mirada de la técnica. Hemos visto que, para superar la técnica, es menester preguntarse por la mirada que permite el mal empleo de la técnica, con el objetivo de buscar una mirada diferente desde la cual posicionarnos convenientemente hacia el obrar técnico.

Decimos, además, que, en este momento en que la mirada deviene el centro de nuestra reflexión, el trabajo adquiere un matiz metafísico. ¿Por qué decimos esto? ¿Qué es metafísica? ¿Y qué es la mirada?

Conviene advertir, en primer lugar, en las enormes dificultades y problemas que nos suscita la pregunta por la metafísica. *Desde nuestro ordinario mirar*, la pregunta está envuelta en tinieblas y oscuridad; es un terreno farragoso y laberíntico en el que es muy fácil extraviarse, y del que dudamos siquiera que haya premio alguno al final del recorrido. Estamos habituados a una concreta concepción del mundo que parece incompatible con la metafísica. Nosotros, hombres de ciencia, que nos debemos a un conocimiento matemático y objetivo de la realidad, formulado en leyes y axiomas, consideramos incierto el contenido de la metafísica. ¿Qué puede decirnos la metafísica, que vuela en sabe Dios qué cielos, haciéndose pasar por conocimiento, cuando disponemos de las ciencias de la naturaleza, que nos hablan en un lenguaje estricto y exacto, con validez objetiva, del mundo?

En nuestro intento de caracterizar la metafísica, acudamos, por un instante, a Aristóteles. A la metafísica, el filósofo de Estagira le dedicó un extenso tratado. Al comienzo de ese tratado, Aristóteles se demora en definir qué es metafísica. Y, para Aristóteles, metafísica hace referencia a un saber concreto. La sabiduría es, en Aristóteles, el conocimiento de las causas. Las ciencias persiguen el conocimiento del mundo; pero se ocupan de él parcialmente, desde perspectivas particulares. La Física, por ejemplo, estudia las causas materiales que generan el movimiento de los cuerpos. Pero existe una ciencia que, por su naturaleza, es la más digna a la que aspira el hombre. Tal ciencia se pregunta por el ser en tanto ser. Precisamente por la pregunta que realiza, de tal ciencia resulta el conocimiento más auténtico y original que se puede obtener. En efecto, el filósofo natural, como dice Aristóteles, bucea en un tipo de conocimiento;

pero situado por encima suyo, se halla aquél que estudie “lo universal y la primera substancia”¹⁸, es decir, el ser en cuanto ser, de la manera más íntegra y totalitaria posible.

Pero ¿es verdaderamente la metafísica conocimiento? Hoy dudamos, como poco, de ello. En la Edad Moderna, la metafísica sufre un varapalo del que aún no se ha repuesto. Semejante traspies se debe a la *Crítica de la razón pura*. En ella, Kant trata de delimitar el conocimiento; preguntándose cómo opera nuestra razón al conocer, busca dar una fundamentación segura y estable a las ciencias, que se ven bajo la amenaza que supone el escepticismo de David Hume. Finalmente, concluye que las ciencias necesitan siempre referirse a objetos de experiencia, y que, por lo tanto, la metafísica, aunque ciertamente legitimada como no más que disposición natural¹⁹, no puede aspirar a consolidarse como ciencia. La metafísica no ofrece conocimiento alguno, debido a su tendencia a ‘trascender los límites de la experiencia’.

Así pues, debemos nosotros preguntarnos ahora qué es metafísica, y si ésta es ciencia.

Advirtamos, en primer lugar, del esquema que impera en todo saber científico. Líneas más arriba, hablábamos de la polaridad sujeto-objeto. Tal oposición se halla perfectamente legitimada en las ciencias. Las ciencias tienen siempre, en toda su diversidad, un sujeto de estudio y un objeto de estudio claramente identificados. El sujeto de estudio es el investigador de la naturaleza, especializado en cualquiera de las ramas en las que el corpus científico se divide. Por el otro lado, el objeto de estudio es el mundo; pero no tanto el mundo en cuanto mundo, sino el mundo tomado parcialmente, una faceta del mismo en cuyo conocimiento el sujeto de ciencia está especializado. El sujeto de estudio aspira a aumentar su conocimiento sobre el objeto por el que se pregunta. Pero el sujeto de estudio no es un individuo particular; es un sujeto genérico, abstracto. Así pues, los avances que el sujeto de estudio logre en su investigación han de ser asequibles para cualquiera. Cuando se dice que la ciencia genera un conocimiento *objetivo*, se apunta, en parte, en esta dirección. La objetividad del conocimiento científico pone de manifiesto que es no el contenido mental de un individuo concreto, sino un saber propio del sujeto de estudio; esto es, del hombre genérico. Del mismo modo, el objeto de estudio por el que se interroga no es la perspectiva singular del mundo, sino un objeto común a todo hombre, un objeto de un sujeto abstracto. Así, el conocimiento científico ha de consolidarse sobre una base firme y segura, gracias a la cual cualquier individuo pueda acceder a él, mediante la transformación en sujeto de estudio.

Que el conocimiento científico sea objetivo quiere decir, además, que es *conocimiento de un objeto*. En efecto, el sujeto de estudio se cuestiona por un objeto de estudio

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Alianza, 2011, p. 117.

¹⁹ Para Kant, el hombre se halla siempre en la necesidad imperiosa de responder una serie de cuestiones que, por su naturaleza, no puede contestar. Tales son las cuestiones concernientes a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios. Es decir, tales cuestiones son las preguntas metafísicas; preguntas de las cuales no se puede edificar conocimiento alguno, aunque no podamos oprimir nuestra natural tendencia a elaborarlas.

determinado, sobre el cual pretende pronunciarse. En Física, por ejemplo, ese objeto de estudio son los fenómenos empíricos, cuyas propiedades materiales se buscan conocer. En Química, el objeto de estudio son los componentes de la materia y sus transformaciones y reacciones. La Biología estudia a los seres vivos y sus evoluciones y procesos vitales. Y podríamos seguir así con cada campo de estudio denominado ciencia.

Cómo progresen las ciencias y bajo qué condiciones y patrones generan conocimiento del objeto que estudian, esas son preguntas que ahora no nos atañen. Lo que realmente nos importa ha sido ya esbozado: la ciencia es el conocimiento de un objeto. Tal conocimiento ha de ser objetivo y debe contar con un sujeto de estudio anónimo. En el saber de las ciencias, el individuo que se esconde tras el rol de sujeto de estudio no tiene relevancia alguna; su identidad, por decirlo así, permanece ajena a la investigación científica. Un conocimiento científico riguroso y objetivo exige de un sujeto puro, sin que la individualidad intervenga en el proceso.

Si la metafísica es ciencia, tal y como Aristóteles suponía, entonces debe ajustarse a estos patrones. Sin embargo, nos encontramos en medio de innumerables dificultades cuando tratamos de hacer que la metafísica se encuadre bajo el paradigma científico. Ciertamente, aunque reconozcamos la existencia de un sujeto metafísico, y tomando el ser en cuanto ser como su objeto, no está nada claro que se pueda construir conocimiento objetivo, científico. ¿Es acaso *objeto* el objeto metafísico? ¿Dónde está, pues, el ser por el que se interroga? El biólogo sabe muy bien cuál es el objeto de la Biología, y del mismo modo le sucede al físico y al químico y a demás sujetos científicos. Pero el sujeto metafísico, ¿dónde tiene el objeto por el que se pregunta? ¿No será el contenido de la metafísica pseudo-proposiciones de las que haya que deslingarse, como creyó Rudolf Carnap?

Gran dificultad por dar respuesta a estas cuestiones radica en el propio término de ‘*metafísica*’. Metafísica se compone por la conjunción de las palabras ‘meta’ y ‘física’, y quiere decir, literalmente, ‘más allá de la física’. El concepto parece entonces remitirnos a un espacio suprasensible, situado allende los límites del mundo terreno que habitamos, el mundo que las ciencias investigan. Nos vemos, pues, tentados a pensar que el interrogante metafísico transcurre más allá de la realidad sensible, que su objeto es de una naturaleza heterogénea a los fenómenos que registra nuestra facultad de percibir.

Sin embargo, sería injusto caracterizar el ámbito de estudio de la metafísica dejándonos conducir, o, aún mejor, engañar, por esa intuición que nos provoca el término ‘metafísica’. De hecho, la propia noción de ‘metafísica’ es posterior en el tiempo a la obra aristotélica²⁰. Cuando Aristóteles hablaba de la ciencia que se cuestiona por el ser

²⁰ Nos referimos aquí al nacimiento del término por medio de Andrónico de Rodas en el siglo I a. C., quien, clasificando los libros de Aristóteles, decidió nombrar al tratado hoy conocido como *Metafísica* con tal vocablo. Existe una discusión en torno a los motivos que llevaron a Andrónico a ponerle al libro ese nombre: unos arguyen que lo llamó metafísica por estar, literalmente, situado en la estantería más allá del tratado conocido como *Física*; mientras que

en cuanto ser, jamás la llamó metafísica. La denominó, eso sí, Filosofía Primera, por ser, en contraposición con la filosofía natural y demás ciencias de naturaleza inferior, aquella que busca las primeras causas; la Filosofía Primera es el saber de la divinidad, el conocimiento más auténtico al que puede acceder el hombre, esto es, el más original, el primero de todos cuantos elabora.

La distinción entre metafísica y Filosofía Primera no es en absoluto mero capricho. En efecto, el término metafísica nos puede conducir a equívocos, haciéndonos pensar que se va a hablar de un ámbito de realidad suprasensible, de un mundo abstracto e ideal paralelo a la existencia terrena que habitamos. Martin Heidegger, filósofo que ya hemos mencionado, y que ocupará en este trabajo un especial espacio, considera la distinción entre metafísica y Filosofía Primera en el inicio de su obra *Kant y el problema de la metafísica*:

Pero dicho cambio de significado [a saber, de Filosofía Primera a metafísica] no es cosa baladí, como suele creerse, sino que orientó la interpretación de estos tratados en una dirección determinada, y con ello definió como 'metafísica' lo que Aristóteles trató en ellos²¹.

Si las ciencias se estructuran bajo el esquema sujeto-objeto; si el sujeto de estudio se interroga bien por una colección concreta de entes del mundo, bien por unos atributos determinados de entes en general; si, decimos, la investigación científica siempre remite al sujeto a un ente mundano, cuando se habla de metafísica, y más aún de si la metafísica es ciencia, parece entonces que se ha de investigar una suerte de entes suprasensibles. Tal opinión se encuentra justificada cuando acudimos a los escritos de Platón y vemos que, en efecto, se mencionan las Ideas o Formas, lo que parecen entidades suprasensibles.

Pero si queremos comprender qué se entiende realmente por metafísica, debemos acudir a la noción original, es decir, examinar qué se esconde tras la expresión Filosofía Primera. Entendamos, pues, por Filosofía la reflexión o meditación activa, no la serie de pensamientos que podemos encontrar anotados en cualquier libro de filosofía por una mano ajena a la nuestra. Y que la Filosofía sea Filosofía Primera indica la esencia de su reflexionar y cuestionar. Es el pensar más auténtico de cuantos posee el hombre, es un reflexionar sobre las cuestiones más radicales, más profundas y últimas del mundo. La Filosofía Primera es el eslabón más original del pensar humano; más allá de sí no hay espacio para la reflexión; y si miramos más acá de la Filosofía Primera, nos encontraremos las diversas ciencias elaboradas por el hombre. *La Filosofía Primera no es, pues, ciencia, precisamente por hallarse más allá de éstas*. Su campo de estudio

otros piensan que tenía en la cabeza la idea platónica del Bien, cuya naturaleza estaba 'más allá de toda esencia'. Sea como sea, el origen del término es posterior a Aristóteles.

²¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 16.

precede a todo interrogante científico. Pero ¿cómo debemos entonces pensar la Filosofía Primera?

Por ser anterior a las ciencias, la Filosofía Primera no opera bajo el marco sujeto-objeto que impera en las ciencias. Ese esquema se quiebra: no hay ya un sujeto de estudio frente a un objeto de estudio, un investigador científico que persigue la adquisición de conocimiento de un ente en concreto. *Sujeto y objeto devienen uno y lo mismo*. En esta dirección apunta Heidegger cuando, en su ensayo homónimo a este capítulo, afirma que “toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta —en cuanto tal— está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. [...] Preguntamos aquí y ahora, para nosotros”²². Con ello, la abstracta subjetividad que requiere el proceder científico es abandonada. En la Filosofía Primera, cuando el sujeto se incluye a sí mismo en la pregunta por el objeto, lo hace ya no en condición de sujeto, sino como individuo particular; recupera sus apellidos, su biografía, su estatura, todo aquello por lo que es individuo. Los interrogantes de la Filosofía Primera, por ser los más originales que plantea el hombre, los más radicales, lo engloban *todo*. El individuo metafísico, al cuestionarse por *el* mundo, no puede evitar poner en juego *su* mundo. Se debe esto a que él *es* individuo, y la Filosofía Primera pregunta precisamente por el *ser* en cuanto tal. Todo aquello que *sea*, será asimismo incluido en el interrogante.

Sigamos tratando de caracterizar qué entendemos por metafísica, de la que decimos es Filosofía Primera. La Filosofía Primera se pregunta por el ser en cuanto ser. Por ser la cuestión más original que plantea el hombre, puede ser formulada de diversas maneras. Cuando un individuo particular se pregunta: ¿quién soy yo?, lo que verdaderamente se está cuestionando es: ¿qué lugar ocupo yo en el mundo? Asimismo, tal interrogante conduce a este otro: ¿qué es ese mundo en el que yo tengo lugar?, y preguntar por ese mundo es preguntar en estos términos: ¿qué sentido tiene el mundo? La pregunta por el sentido del mundo es, en última instancia, la pregunta por el ser en cuanto ser. Esta cuestión, a saber, la pregunta por el sentido, permanece insatisfecha desde las ciencias. Así, Husserl vio la necesidad de rehabilitar la metafísica; y bajo el mismo pretexto se inicia la reflexión heideggeriana en *Ser y tiempo*. La pregunta por el ser en cuanto ser, esto es, por el sentido del ser, subordina otras tantas cuestiones articuladas entre sí. Puesto que preguntar por una sola de esas cuestiones nos llevará a preguntarnos por todas, el ofrecer respuesta a una acompañará a una igual resolución de todas, con respuestas coherentemente cohesionadas entre sí.

De esto último, vemos la dificultad de relacionar la respuesta al interrogante metafísico con un contenido proposicional. Las preguntas de la Filosofía Primera son inabarcables desde una lógica discursiva. Pueden ser expresadas, eso sí, mediante palabras; pero no podrán jamás reducirse a ellas.

Así como el filósofo de la naturaleza quiere hacer aparecer ante sus ojos las leyes del mundo empírico, descubrir las reglas latentes bajo los fenómenos del mundo, el filósofo

²² HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003, p. 14.

primero, el metafísico, también quiere sacar a la luz los misterios por los que pregunta. Su mirada, sumida en las penumbras de la ignorancia, pretende alcanzar una sabiduría que la ilumine. Ahora bien, debido a la diferencia entre la naturaleza de las ciencias y la Filosofía Primera, en cada ámbito se descubrirán cosas distintas. Las ciencias extraen leyes, reglas plausibles de ser recogidas mediante fórmulas matemáticas. Pero la Filosofía Primera, por ser un interrogar más auténtico y original, alumbrará unas respuestas diferentes, imposibles de ser plenamente registradas en fórmulas o proposiciones. Puesto que la pregunta de la Filosofía Primera es una pregunta totalitaria, que se hunde en lo más profundo de las raíces del meditar y engloba todo lo superior a sí misma, la respuesta habrá de conservar ese carácter omnicomprendido. En la pregunta se articulan muchas preguntas diferentes, sin que ninguna quede al margen; así, en la respuesta se articularán las respuestas a esas preguntas.

No hay en el hombre un ámbito más radical sobre el cual actúen las reflexiones acaecidas desde la Filosofía Primera que el de su *concepción del mundo*. Cada uno de nosotros, en cada instante de nuestras vidas, nos hallamos circunscritos a una determinada concepción del mundo; aunque no hayamos ido a parar a esa concepción de un modo plenamente consciente, aunque haya sido parcialmente elaborada a nuestras espaldas, sin una exhaustiva reflexión filosófica, da igual. En esa concepción nos situamos y nos anclamos; desde ahí pensamos, imaginamos, juzgamos, y un etcétera tan largo como acciones humanas haya. Todo lo que afirmamos y negamos, y todo lo que valoramos como bondad o perversidad, se haya en relación de correspondencia con nuestra particular concepción del mundo.

A ese concebir el mundo lo llamamos también *mirar el mundo*. En efecto, el concebir es un contemplar; y la concepción que de algo se tiene, es asimismo la manera en que ese algo cae bajo nuestra mirada. Las concepciones del mundo son miradas del mundo, horizontes de visión desde los que vislumbramos la realidad de una manera determinada, esto es, *con un sentido u otro*.

Existen ciertas cuestiones, pues, las relativas a la Filosofía Primera, que repercuten en nuestra particular concepción, en la mirada que abrigamos. En efecto, la metafísica tiene el poder de disponer la mirada de un modo u otro, de poner en tela de juicio aquello que en nosotros hay más radical, a saber, nuestra forma de concebir la realidad. Por ello se dice que el interrogante metafísico es totalitario, y que el propio sujeto deviene en objeto interrogado: cuando se cambia la concepción del mundo y se abre una nueva mirada, precisamente porque cambia el mundo que el individuo tiene ante sus ojos, cambia también él mismo.

La sabiduría de la Filosofía Primera consistirá entonces no en una serie de fórmulas o proposiciones, sino en la consecución de una *mirada pura*, en una manera de concebir la existencia tal cual sea ésta. Será una mirada sin velos intermediarios, una manera de concebir el mundo sin imprecisiones ni equivocaciones. La verdad radica en una mirada privilegiada. En el pensamiento platónico, la educación tenía precisamente que ver con la purificación de la mirada: el educador se encargaba de guiar al educando hacia la contemplación de la sabiduría. Tal contemplación, debido a su elevada dignidad,

consistía en la mirada de la divinidad; y los hombres podían asemejarse a ella por medio del distanciamiento del cuerpo y sus potencialidades. La sabiduría, vista así, se consideraba una *'muerte'*; pues si la muerte consiste en la separación del alma y el cuerpo (hablamos dentro del marco del pensamiento platónico, por supuesto), siendo entonces que el alma, libre de su atadura terrenal, era capaz de alcanzar la sabiduría, la filosofía no consistirá en “otra cosa que el morir y el estar muertos”²³. De tal modo, la mirada no es estrictamente la vista de los ojos, sino la mirada de la inteligencia, la cual “comienza a ver agudamente cuando comienza a cesar en su vigor la de los ojos”²⁴. Pues, en efecto, la mirada que se persigue no es la vista de cosas sensibles y perceptibles, sino la pureza en la manera de concebir el mundo como totalidad.

¿Y cuál es el modo? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo va uno a contemplar una ‘Belleza imponente’ que se queda *allá dentro*, diríamos, en su sanctasanctórum, y *no se adelanta al exterior* de suerte que pueda uno *verla*, aunque sea profano?²⁵.

Así pues, vemos que la implicación de la mirada en el desarrollo de la metafísica como Filosofía Primera resulta crucial. La Filosofía Primera es la reflexión más original del hombre, aquella que interroga por el sentido del ser; tal pregunta se halla, en todo momento, respondida, bien sea consciente o inconscientemente, pues todas nuestras afirmaciones y nuestros pensamientos surgen coherentemente desde nuestra mirada, esto es, desde nuestra concepción del mundo. Nada habrá, según lo dicho, más conveniente que plantearse la cuestión por el sentido del ser de un modo claro y conciso, abiertamente, tal y como Heidegger pretendía; y nada habrá, por el contrario, más peligroso que juzgar la pregunta por el sentido del ser ingenua, superada por el transcurso de la historia, negándonos así a plantearnos explícitamente el interrogante, aunque, de hecho, ya lo hayamos respondido silenciosamente.

Cuando la Filosofía Primera pierde su significación original y es nombrada como mera metafísica, entonces se deja de hablar ya de Filosofía Primera en un sentido genuino. La metafísica pasa así a ser una suerte de ‘ciencia metafísica’; esto es, una investigación aspirante al saber científico, cuyo objeto o entidad a conocer trascienden los límites de la sensibilidad y la experiencia. En efecto, una metafísica así concebida no llegará muy lejos; nada más se cruce con la *Crítica de la razón pura* kantiana habrá de sucumbir junto a sus aspiraciones. Pero ocurre que una ciencia metafísica comprendida de tal modo no es en modo alguno metafísica en su significación más auténtica. Metafísica es, originalmente, Filosofía Primera; y ni es ni debe aspirar a convertirse jamás en un saber científico.

Pero ¿cuál es, entonces, la vinculación de la Filosofía Primera con la cuestión de la técnica? Basta que recordemos cómo finalizamos el capítulo anterior para comprender

²³ PLATÓN, *Fedón* 64 A-C, Barcelona, Orbis, 1983, p. 150.

²⁴ PLATÓN, *Banquete* 218 E-219 D, loc. cit., p. 106.

²⁵ PLOTINO, *Enéadas (I-II)*, (I, VI,8.,1.), Madrid, Planeta-DeAgostini, 1999, p. 120.

por qué este trabajo es concebido como una aproximación metafísica a la cuestión de la técnica. En el momento en que nos dedicamos a exponer nuestra crítica al pensamiento de Jaspers sobre la técnica, dijimos ya algo sobre la mirada, breves introducciones que han sido ahora completadas. Jaspers habla de la importancia de la actitud en la técnica. Pero, en cada caso, la actitud ya no únicamente respecto a la técnica, sino hacia el mundo en general, estará enclavada en una mirada determinada, donde halla su soporte. El modo de estar del hombre en el mundo depende de su manera de concebir ese mundo en que está. Lo que se ha de buscar, pues, para la superación de la técnica, es una mirada que la resitúe en su cauce original, a saber: servir como medio, sin convertirse jamás en fin. Una mirada así vería el fin de la acción y la actividad humana en lugares diferentes al proceso técnico y sus productos; habría comprendido, en efecto, que la felicidad y la dignidad humana no están vinculados a un avance de la ingeniería, que la ganancia en comodidad y bienestar no equivale al progreso espiritual.

No debería resultarnos difícil advertir que, si bien lo que se busca es una mirada que ajusticie la técnica, lo que hay asimismo que superar es *aquella mirada que permite la técnica como fin*. Ciertamente, el ciego e irreflexivo proceso técnico se alimenta de una concepción del mundo particular, de una mirada que lo eleva al rango de dignidad que tan peligrosamente posee. Las críticas que se producen en el debate por la técnica, no hemos de verlas, pues, directamente relacionadas con la aparición de tal o cual invento técnico (como la máquina), sino con una mirada que legitima la creciente destrucción del mundo; una mirada, empero, de la que es posible liberarse; liberación que, a su vez, acontece sólo mediante la Filosofía Primera.

Así pues, la cuestión por la técnica queda comprendida como un problema metafísico. Lo que está en juego no es la destrucción del mundo, sino la concepción misma del mundo. Pero es amplio el caso de pensadores que, aun siendo críticos con el proceso técnico, no han sido capaces de atisbar la índole metafísica del problema; de hecho, el debate por la técnica surgió y se desarrolló en episodios recientes de la historia, cuando los peligros de la técnica ya se hicieron efectivamente visibles.

Debemos ahora tratar de caracterizar esa mirada técnica que pretendemos superar. Y, para que nuestra empresa llegue a buen puerto, será menester exponer la reflexión sobre la técnica de un pensador más, tal y como previamente hemos hecho con Karl Jaspers. Ese pensador, que ya ha sido eventualmente mencionado en estas páginas, es Martin Heidegger.

2.2. La técnica en Martin Heidegger. La mirada del ingeniero

El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores

Herbert MARCUSE, *El hombre unidimensional*

La reflexión heideggeriana sobre la cuestión de la técnica es de una particularidad tal, que creemos que, sin nuestras previas reflexiones, la tarea de comprenderla podría resultar harto compleja. Se debe esto a que Heidegger no se detiene, ni por un momento, a meditar sobre la técnica *en sí misma* concebida; esto es, la técnica como el obrar de medios con respecto a fines. Heidegger se centra, desde el comienzo, en analizar la técnica en los términos de *mirada de la técnica* que nosotros acabamos de escribir. Vamos a ver que, en efecto, los mismos pensamientos que hemos llevado a cabo nosotros mediante nuestra propia luz, van a ser también meditados en la reflexión heideggeriana; con las diferencias de que, en Heidegger, la reflexión se halla en un estado más avanzado que la nuestra, y las palabras que él utilizará serán evidentemente distintas que las que nosotros hemos empleado con anterioridad, si bien remiten a los mismos significados.

Podemos resumir la reflexión heideggeriana, que ahora nos disponemos a analizar, tal que así: la técnica, entendida como *esencia de la técnica*, es el *desocultar*²⁶ de lo real que lo *establece* como *constante*, esto es, que lo *dis-pone*. El término desocultar, en Heidegger, se asemeja a lo que nosotros hemos llamado *mirar*. Cuando Heidegger habla de desocultar, se refiere al buscar y descubrir la verdad que se esconde de nosotros. El desocultar, es decir, el mirar, puede ser ejecutado de diversos modos, que se corresponden con las miradas que son desatadas en cada caso. Así, el desocultar establecedor, que toma lo real como dis-puesto, es una mirada concreta, una manera determinada de concebir el mundo. Tal concepción es, según Heidegger, la esencia de la técnica. La esencia de la técnica es, como mirada de la técnica, el contemplar la totalidad de lo real bajo su faceta *visible*, tangible, puesta-ya-ahí; es decir, reducir lo real a objeto, a entidad. Heidegger cita, para alumbrar sus pensamientos, a Max Plank:

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 mensurante²⁷.

Así, Heidegger pone de relieve que la esencia de la técnica consiste en el concebir del mundo bajo parámetros de mensurabilidad, desde una perspectiva efectivamente

²⁶ Heidegger utiliza el término ‘desocultar’ a raíz del concepto griego ‘*aletheia*’.

²⁷ HEIDEGGER, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 165.

objetiva, haciendo caer la realidad en aspectos tangibles, que aparecen ante nuestros ojos y se sitúan al alcance de nuestras manos. Pero ¿por qué Heidegger cita a Plank precisamente, cuando él fue científico, al hablar sobre la cuestión de la técnica? ¿Qué tiene que ver la técnica con la ciencia? Estas preguntas encontrarán sus respuestas en el transcurso de nuestra meditación.

La reflexión heideggeriana en torno a la técnica se inicia con una distinción: no es lo mismo la *técnica en sí* que la *esencia de la técnica*. Por ‘esencia’ no se debe entender ni mucho menos una esencia en el sentido tradicional de la palabra; no es una substancia aislada e independiente. Lo esencial de la técnica es lo más profundo y radical de la problemática de la técnica. Esto más radical consiste, como no puede ser otra manera, en la mirada de la técnica, es el des-ocultar que establece el mundo como dis-puesto. La técnica, concebida en sí misma, no es más que el obrar de medios con respecto a fines, tal y como nosotros ya concluimos previamente; y precisamente por ‘no ser más’ que eso, Heidegger no le concede apenas importancia.

La técnica no es la esencia de la técnica. [...] La esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico. Por eso, nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y nos dediquemos sólo a lo técnico²⁸.

A continuación, Heidegger define qué entiende por técnica en sí:

A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum*²⁹.

Heidegger caracteriza así la técnica como el obrar de medios con respecto a fines. Sin embargo, Heidegger piensa que, si queremos afrontar la problemática de la técnica radicalmente, tal concepción de la misma, a la que llama también definición *instrumental* de la técnica, se antoja insuficiente. Y, curiosamente, es desde esta definición que los filósofos han pensado la cuestión de la técnica.

En palabras de Heidegger, la definición instrumental de la técnica es correcta y acertada, pero *no verdadera*. Que sea correcta quiere decir que es *efectivamente* veraz. Pero que no sea verdadera, sin embargo, nos lleva a pensar que existe otro ámbito de realidad en el que es falsa, un ámbito situado más allá de lo efectivamente existente, de lo visible y lo palpable, de lo verificable y lo refutable. En ese ámbito radica la

²⁸ Ibid., p. 113.

²⁹ Ibid., p. 114.

esencialidad de la técnica; y tal ámbito es, como hemos visto antes, el ámbito de la mirada; o, en terminología heideggeriana, el ámbito del desocultar. Pues “sólo allí donde acontece tal desocultar, acontece lo verdadero”³⁰, y “la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia”³¹.

En el marco heideggeriano, la cuestión de la técnica deviene un problema de Filosofía Primera, esto es, metafísico. Según hemos examinado antes, la Filosofía Primera tiene que ver con la mirada; y lo esencial de la técnica, lo verdadero que hay en ella, nos remite inmediatamente a la mirada. La técnica, en tanto que una mirada concreta, es un modo del desocultar. Aquello que se persigue desocultar es aquello que permanece velado: la verdad. De esta manera, el desocultar de la técnica consiste en *poner* la verdad como objeto, traerla a un paradigma de mensurabilidad absoluta, como pensaba Max Plank. Vemos así reforzada nuestra idea de que la técnica es un problema que concierne directamente a la concepción del mundo; la técnica, tomada esencialmente, es ya una concreta mirada: una mirada que dis-pone el mundo como constante, esto es, como puesto-ahí a la mano. Cuando el mundo todo se convierte en objeto, entonces toda práctica y todo conocimiento humano ha de revertir en la praxis. Siendo el mundo una entidad visible, puesta-ya-ahí, y no habiendo nada más allá, todas las aspiraciones y ambiciones del hombre se hallarán necesariamente ligadas a ese mundo-objeto, a esa realidad-entidad. La felicidad se convierte en una simple comodidad de la existencia; el saber es transformado en conocimiento científico del objeto; los esfuerzos humanos no se dirigirán ya a la educación en valores morales y artísticos, sino en recursos productivos que busquen la ganancia en comodidad terrena. En esto consiste el desocultar de la técnica: la verdad es sustituida por la certeza empírica, el misterio por la cifra, el educar en la sabiduría por el instruir en el producir, la mirada de lo verdadero por la vista de lo efectivo. De aquí en adelante, llamaremos al desocultar de la técnica, al concreto mirar que radica esencialmente en ella, la *mirada del ingeniero*. Decidimos llamarla ‘mirada del ingeniero’ porque, en primer lugar, consiste en un determinado mirar; y porque, en segundo lugar, cuando el mundo se concibe solamente como objeto visible, el saber degenera en conocimientos productivos, esto es, en *ingeniería*. Pues, en efecto, la técnica sólo es posible como fin en sí misma cuando no se concibe ningún fin que trascienda los límites empíricos, cuando hasta la vida espiritual del hombre es forzada a aparecer manifiestamente ante nuestros ojos.

Analizando el concepto de *techne*, Heidegger observa que, en tiempos de Platón, *techne* era una palabra referida al conocer, del mismo modo que lo era la *epistéme*. Pero su manera de conocer es perteneciente a la *poiesis*, es un conocer productivo. Porque es un modo de conocer, es un modo del desocultar.

Heidegger reconoce una posible objeción:

³⁰ Ibid., p. 115.

³¹ Ibid., p. 115.

Frente a esta determinación del ámbito esencial de la técnica, se puede objetar que vale, ciertamente, para el pensar griego y que conviene, en el mejor de los casos, a la técnica manual, pero que no puede aplicarse a la moderna técnica de las máquinas. Y precisamente, solamente ella es la que nos perturba y mueve a preguntar por ‘la’ técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparable con todas las anteriores, porque se apoya en *la ciencia moderna, natural y exacta*³².

En el reconocimiento de esta objeción por parte de Heidegger, existe, no obstante, no un tomarse en serio las críticas y dar respuesta a ellas, sino más bien una pequeña ‘jugarreta’, si se nos permite la expresión. En efecto, estas líneas no pretenden tanto reflejar una objeción, sino apuntar al destino de su propia reflexión. Aquí, Heidegger deja ya entrever dos ideas distintas. La primera es la distinción entre dos técnicas o, quizás mejor, dos *momentos históricos* diferentes de la técnica. Uno de ellos es el griego, más primitivo y menos fundamentado en base segura y sólida. El otro es el momento actual, el que llama de la técnica moderna, que se halla sólidamente cimentada en las ciencias modernas, ergo es más precisa.

La segunda idea tiene que ver con su propia concepción de la *historia de la metafísica*. Al hablar de la relación entre técnica y ciencia moderna, y, más en concreto, a la visión que el supuesto hombre moderno, a quien Heidegger atribuye la objeción que ilustra, tiene de la técnica de su tiempo, está lidiando directamente con la mirada del ingeniero. Ciertamente, para alguien que se encuentre enclavado en ese mirar, el conocimiento científico del mundo se erige con la supremacía del saber; y es en ese conocimiento científico, calculador y veraz, que la técnica moderna encuentra una base sobre la que arraigarse. De este modo, en las palabras de Heidegger no se encuentra tanto el reconocimiento de una objeción que opina distintamente sobre la técnica, sino la ilustración de cómo el aparato técnico se legitima desde la mirada del ingeniero.

Existe, ciertamente, relación entre ambos momentos históricos de la técnica. En la Era Moderna, la técnica logra, para Heidegger, su *consumación*; se perfecciona y se autorrealiza, en comparación con cómo era en el marco contextual griego. La técnica, considerada esencialmente, consiste en un determinado contemplar la realidad. La mirada del ingeniero, que acontece en la Modernidad, es la consumación de una mirada que se ha ido perfeccionando, a través de los siglos, desde el pensamiento platónico. La cuestión de la técnica, en Heidegger, no se entiende sin su concepción de la historia de la metafísica occidental. Para él, la metafísica, desde Platón, ha confundido el ser con el ente; en términos de Étienne Gilson, ha confundido la indeterminada condición de posibilidad de todo ente, dador de ser, con el ente mismo, esencial receptor de ser. El ‘eidos’ platónico “significa, en el lenguaje cotidiano, el aspecto que una cosa sensible ofrece al sentido de nuestra vista”³³; y Platón lo utiliza, curiosamente, para señalar aquello de la realidad que consideraba no caía bajo el dominio de la vista. Así, ha llevado a cabo un proceso en que su ámbito de estudio ha devenido cada vez más en un

³² Ibid., p. 122.

³³ Ibid., p. 129.

saber objetivo, esto es, del objeto. Por eso, ese proceso se consuma, para Heidegger, en la Era Moderna: acontece la mirada del ingeniero, de la que el mecanicismo cartesiano es un claro ejemplo en el que toda realidad se convierte en objeto, y el saber se ve dominado por la ciencia. Con la ciencia moderna, se produce el triunfo de la mirada del ingeniero. Ya no queda nada que escape al estudio científico, como pensó Plank. En este momento, toda realidad es dominada por el despotismo de la Razón, como escribió críticamente Marcuse, quien supo ver claramente dónde radicaba el problema de la técnica.

Lo que está en juego es mucho más: el límite inherente de la ciencia y el método científico establecido gracias al cual ellos extienden, racionalizan y aseguran la *Lebenswelt* [el ‘mundo de la vida’ de Husserl] prevaleciente *sin alterar su estructura esencial*; esto es, *sin plantear un modo cualitativamente nuevo de ‘ver’* y sin plantear relaciones cualitativamente nuevas entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza³⁴.

La mirada del ingeniero, en terminología heideggeriana, es un desocultar que “tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación”³⁵. Pro-vocar quiere decir, literalmente, llamar a algo para que salga hacia delante, hacerlo surgir. La mirada del ingeniero pro-voca el mundo; es decir, lo hace aparecer ante los ojos, lo fuerza a expresarse únicamente como dato empírico. Tal vez nos ayude a ver más claramente el significado de pro-vocar según una expresión inglesa que significa lo mismo. Tal expresión es ‘bring out’. ‘Bring out’ se compone por dos términos, ‘bring’ y ‘out’. ‘Bring’ quiere decir ‘traer’, ‘llevar’ o ‘sacar’, mientras que ‘out’ significa ‘fuera’. Así, la conjunción de los dos términos significa ‘sacar afuera’. Aquello que se saca afuera es precisamente aquello que, permaneciendo adentro, está *oculto*. El ‘sacar afuera’ provocador es un desocultar la verdad, un desvelar aquello que se halla inaccesible para nuestros ojos.

Y ese pro-vocar establece el mundo como *dis-puesto*. El término ‘dis-puesto’ es la traducción más o menos fidedigna³⁶ al castellano de la palabra alemana que utiliza Heidegger: ‘*Ge-stell*’. Reconocemos la enorme dificultad de transcribir el término a otro idioma; no obstante, creemos que, analizando el significado que mienta el vocablo heideggeriano en su formato original, quizás nos aclaremos mejor que dejándonos condicionar de la traducción al castellano.

Ge-stell es, para Heidegger, la esencia de la técnica moderna, significando “lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo

³⁴ MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 152.

³⁵ HEIDEGGER, op. cit., p. 125.

³⁶ Nos limitamos aquí a seguir la traducción de Francisco Soler. Ahora bien, pensamos que, habiendo entendido el significado de *Ge-stell*, el término ‘ex-puesto’ serviría más cabalmente. Pues, en efecto, la esencia de la técnica consiste en el desocultar que pone lo real a la luz de la vista, que lo saca para que el ojo pueda verlo, y la mano palparlo.

del establecer en cuanto lo *constante*³⁷. El término se compone de ‘*Ge*’ y de ‘*stell*’. En alemán, ‘*stell*’ significa ‘poner’; más concretamente, mienta ‘lo puesto’. Por su parte, el ‘*Ge*’ de la palabra condiciona cómo está lo *stell* puesto: al alcance de la mano. Así, ‘*Ge-stell*’ significa: el estar puesto de tal modo, que cae en el poder de la visión, que está al alcance de la mano, que es mensurable. Es, en última instancia, la mirada del ingeniero: reducir toda realidad al dato empírico. En este sentido se debe entender la palabra ‘dis-puesto’, rehusando comprenderla con sus acepciones relativas al orden y la colocación. Lo dis-puesto es, a fin de cuentas, la realidad ex-puesta: sacada afuera, tal y como decíamos previamente.

Para Heidegger, el *Ge-stell*, concebido como un modo del desvelamiento, acompaña desde su aparición no a la máquina como invención técnica, sino a la ciencia genuinamente moderna, a las ciencias naturales exactas que, desde Descartes, se han erigido con el trono del conocimiento. Visto así, dice Heidegger, el *Ge-stell*, la mirada del ingeniero, se funda con anterioridad cronológica a lo que se llama la técnica moderna, propia de los siglos XVIII y XIX. La máquina y la mecanización del mundo técnico es posterior, piensa Heidegger, a la aparición de la esencia de la técnica. Cosa curiosa, sin duda, cuya en principio incongruencia histórica se le podría reprochar al pensador alemán. Pero Heidegger no cree que haya un error histórico: la esencia de la técnica, como la mirada del ingeniero, como un modo del desvelar, es previa a la máquina y demás productos que fabrica, que no son sino logros y consecuciones de aquélla. *Históricamente*, la mirada del ingeniero, siendo la esencia de la técnica moderna, es anterior a ella; *historiográficamente* considerada, empero, la mirada del ingeniero no puede ser *efectivamente* anterior a la técnica de la que es esencia. Heidegger no cree que el error sea suyo, sino de quien realiza la objeción. Pues, ciertamente, al recriminarle una imprecisión histórica tal a Heidegger, *confundimos la historia con el dato historiográfico*. Dicho con otras palabras: contemplamos el acontecer histórico desde la mirada del ingeniero.

Historiográficamente calculada, la objeción es correcta. *Históricamente pensada*, no encuentra lo verdadero. La teoría física moderna de la naturaleza es la que prepara el camino no sólo de la técnica, sino también de la esencia de la técnica moderna. Pues el reunir pro-vocante en el desocultar establecedor, *impera ya en la física*³⁸.

Llama especialmente la atención de esta cita, y por eso lo hemos subrayado, que mientras la historia *piensa*, la historiografía *calcula*. El uso de estos dos términos no es para nada una banalidad. En efecto, nos pone ya tras la pista de que la mirada del ingeniero, que posibilita la concepción historiográfica de la historia, *no piensa* propiamente, sino *calcula*. En líneas previas de este trabajo, veíamos que la labor

³⁷ Ibid., p. 130.

³⁸ Ibid., p. 131.

pensante de la técnica, concebida como el obrar de medios con arreglo a fines, consiste en un calcular. La ingeniería, siendo la máxima expresión de la técnica, donde deviene en fin de sí misma, recoge ese testigo, dedicándose también a calcular y a sopesar. Esta idea late también en nuestra elección de denominar la esencia de la técnica como la mirada del ingeniero: cuando todo el mundo deviene dato empírico, y la naturaleza se considera como no más que una serie de fuerzas y energías, siendo despojada de su sentido espiritual, entonces el pensamiento es destronado en favor del cálculo. También en este trabajo hemos dicho que la ciencia no piensa propiamente; quien piensa es el filósofo. Ahora bien, el filósofo como el hombre que pone en funcionamiento el interrogante de la Filosofía Primera, no el hombre condecorado por título académico alguno. Y el hecho de que la ciencia no piense tampoco no debería resultarnos difícil de descubrir: ella, en efecto, busca aumentar el conocimiento del mundo; pero no del mundo en sí, sino del mundo objetivo, y bajo la forma de leyes matematizables, rigurosas y exactas.

Estamos así contraponiendo el calcular, que impera en la mirada del ingeniero, con el pensar concebido en términos de *meditar*. No realizamos esta distinción azarosamente. Hemos visto que, al pensar propio de la filosofía, no se le puede equiparar el calcular técnico. La caracterización de aquel pensar bajo el término de meditar se halla en la obra heideggeriana. El título de su breve ensayo *Ciencia y meditación*³⁹ es ya símbolo de esta diferencia, donde Heidegger señala que “la ciencia es un modo, y por cierto decisivo, en el que se nos *expone* todo lo que es”⁴⁰. No debemos aquí tomar esta afirmación de un modo opuesto al *Ge-stell* técnico. En efecto, ese modo decisivo que efectúa la ciencia, a través del cual la realidad se nos *ex-pone*, es la esencia de la técnica, la mirada del ingeniero. Recordemos que la esencia de la técnica, históricamente contemplada, no surge junto a la técnica moderna, sino junto a la ciencia moderna. Con esto no queremos, empero, decir que nazcan ciencia y esencia de la técnica paralela y simultáneamente como dos cosas distintas; antes bien, la ciencia moderna nace cuando surge el horizonte de contemplación que va a posibilitar su funcionamiento, a saber, la mirada del ingeniero. La ciencia pone lo real como objeto, lo *dis-pone* de tal modo que esté dado siempre a la mano.

Muy perspicazmente, Heidegger repara en el peligro de la mirada del ingeniero. Semejante peligro radica en que, siendo un modo del desvelar, *no se concibe a sí mismo* como tal.

Pero lo *dis-puesto* no sólo amenaza al hombre en su referencia consigo mismo y con todo lo que es. En cuanto destino remite al desocultar del tipo del establecer. *Donde éste domina expulsa todas las otras posibilidades del desocultamiento*. Lo *dis-puesto* vela especialmente aquel desocultar que hace que se *pro-duzca* el apareamiento de lo *presente* en el sentido de la *poiesis*. [...] Cuando impera lo *dis-puesto*, gobierno y aseguramiento de lo *constante* acuñan a todo desocultar. Incluso

³⁹ En la edición de *Filosofía, ciencia y técnica* ya citada.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

*no le dejan aparecer más en su rasgo fundamental; esto es, en cuanto tal determinado desocultar*⁴¹.

El genuino peligro de la mirada del ingeniero radica en que, aun siendo una mirada más, no se concibe a sí misma como una opción posible entre otras. Desde la ciencia, la Filosofía Primera queda determinada. Al alzarse el método matemático, natural y exacto con el trono del conocimiento, sucede que *cualquier alternativa se ve anulada*. La mirada del ingeniero no admite réplicas; considera impostores a sus contrincantes. Todo interrogante que aspire a una respuesta legitimada, debe encontrarse fundamentado en el marco proporcionado por la mirada del ingeniero: el conocimiento, o lo es del mundo empírico y de un modo matemático y exacto, o no es más que charlatanería superflua y absurda, carente de sentido e interés. Y no es sólo que, en la mirada del ingeniero, el presunto conocimiento que no sea matemático y exacto no sea conocimiento en absoluto, sino que la esfera espiritual del hombre, su vida íntegramente considerada, se ha de adaptar a ese método estricto y riguroso.

Herbet Marcuse supo ver esto. Para él, una racionalidad técnico-científica incrementa la productividad del aparato técnico, consiguiendo un elevado bienestar, un mayor confort de las condiciones de existencia. Pero es consciente de que, a la vez con esto, semejante racionalidad inculca y perpetúa un determinado modelo de mentalidad, una concreta conciencia ideológica o, según nuestros términos, una particular manera de mirar y concebir el mundo.

La gestión científica y la división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y cultural. El resultado es *un más alto nivel de vida* [entendido como bienestar, *no como felicidad ni plenitud*]. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un *modelo de mentalidad y conducta* que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y opresivos de la empresa⁴².

Es verdad que, en el análisis de Marcuse, la cuestión de la técnica es enfocada desde una visión social, política. La racionalidad técnico-científica, o, como sus compañeros Theodor Adorno y Max Horkheimer dijeron, la *racionalidad instrumental*, produce una *ideología* determinada que permite el control social y económico. El término ‘ideología’ se toma aquí en su sentido marxista: ideología es falsa conciencia. Pero, independientemente su falsedad o su verdad, hemos de ver la ideología como *conciencia*, como el conjunto de ideas a través del cual concebimos el mundo, como un prisma de visión. La ideología es, en última instancia, una mirada. Y, de hecho, en la crítica marxista de los *Manuscritos de economía y filosofía* se halla, al menos en germen, la idea de que lo que permite el capitalismo y sus sociedades técnico-científicas

⁴¹ Ibid., p. 138.

⁴² MARCUSE, Herbert, op. cit., p. 138.

es una *mentalidad*, una conciencia que, independientemente de su falsedad, es ya una concepción del mundo. Tal conciencia es una dominación; pero una opresión llevada a cabo en el ámbito de las ideas, de la conciencia, de la *mirada*. Es un concebir el mundo que Marx denomina *enajenación*: el hombre enajenado es el hombre que mira el mundo enajenadamente.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto *sólo es nuestro cuando lo tenemos*, cuando existe para nosotros como capital o cuando es *inmediatamente poseído*, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. [...] En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos*, [comprendida en] el sentido del *tener*⁴³.

Se ve, entonces, que ya en Marx se halla, si no la conciencia, sí al menos la intuición de que combatir la estructura social existente, capitalista y técnico-científica, que sólo observa el mundo como útil que poseer, es equivalente a *superar la mentalidad que legitima esa estructura*. Así, Marcuse recoge el testigo marxista y, aunque hable de dominio social por parte de la racionalidad instrumental, tal dominio es ideológico. La racionalidad instrumental es totalitaria porque se reproduce a sí misma constantemente; no admite alternativas. Pero esa racionalidad no viene fomentada por aquellos que saquen ventaja de la estructura social que reproduce: es una mirada que *sólo ve*, que ni siquiera se concibe como mirada; ahí está su dominación. Para tal mirada, lo verdadero aparece necesariamente ante nuestros ojos; es, en palabras de Max Plank, mensurable; y más allá de eso, encontramos un ámbito donde no hay conocimiento ni seguridad científica, sino, en el mejor de los casos, una especulación relativamente aceptada, un discurso errabundo en torno a los imperativos éticos y los valores inherentes del mundo, como la belleza.

Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores *separados* de la *realidad objetiva* se hacen subjetivos. La única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos parece ser una sanción *metafísica* (ley divina y natural) [vemos que, aquí, la metafísica no se concibe como Filosofía Primera]. Pero tal sanción no es *verificable* y por tanto no es realmente objetiva. Los valores pueden tener una dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero *no son reales* y así cuentan menos en el negocio real de la vida —cada vez menos, cuanto más elevados son *por encima de la realidad*⁴⁴.

⁴³ MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2013, p. 179.

⁴⁴ MARCUSE, Herbert, op. cit., p. 139.

En una racionalidad así está pensando también Jürgen Habermas, quien considera necesario, para la superación de la técnica, un cambio en la concepción de naturaleza:

En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y *comunicar* con la naturaleza, en lugar de limitarnos a *trabajarla* cortando la comunicación⁴⁵.

Basta enunciar solamente una palabra, un término tan sencillo como profundo, para sintetizar en ella el porqué del dominio de la mentalidad técnico-científica según Marcuse, de la racionalidad instrumental según Horkheimer y Adorno, de la *Ge-stell* según Heidegger, de la mirada del ingeniero según nosotros mismos. Tal término es el siguiente: '*verificabilidad*'. La mirada, como concepción del mundo, busca su sentido, esto es, la verdad en términos generales. Pero ¿cómo puede saber esa mirada que ha dado con la verdad que busca? ¿Cuál es el medio de *comprobar* que se ha llegado al momento anhelado? Desde cada una de sus miradas, los hombres juzgan lo verdadero y lo falso de las opiniones ajenas según *criterios de verdad* que se adecúan a su propio mirar. Esos criterios de verdad le sirven al juicio de referencia. Aquello que satisfaga los criterios de verdad, será verdadero, y, del mismo modo, será falso todo aquello que lo incumpla. Se ve que, así como los criterios de verdad sirven de referencia a la hora de juzgar algo verdadero o falso, se encuentran asimismo *subordinados* a una noción determinada de verdad. En efecto, si los criterios de verdad sirven como referencias, como guías a la hora de juzgar qué es verdadero y qué no lo es, tales criterios lo han de ser de una verdad u otra. La mirada del ingeniero promueve una visión concreta de la verdad: la verdad como *Ge-stell*, lo real como dis-puesto, como lo dado a la mano, como ya-ahí. Y, a esa verdad, le sirve un criterio de verdad determinado: los criterios de *verificabilidad*.

Verificar es *comprobar empíricamente*. Para la mirada del ingeniero, todo aquello que aspire a verdad ha de satisfacer este criterio, ha de superar exitosamente pruebas de refutación. Recordemos que, desde este mirar, la realidad toda es concebida materialmente; corresponde a un paradigma de mensurabilidad, aparece siempre, en cada caso, a nuestros ojos y sentidos. Por el contrario, aquello de lo que se hable sin que suceda efectivamente, no será sino ficción, fantasía y fantasmagoría. Distinguimos cotidianamente una novela de un ensayo científico por su compromiso para con la realidad. El ensayo científico habla de la realidad, de cómo las cosas son; la novela, empero, crea, mediante artificios, mundos de ilusión. Así, a una realidad que es datable empíricamente, le ha de corresponder un criterio de verdad que ponga en cuestión el grado de realidad de lo que se habla. Si dudamos de la verdad de un escrito, basta con

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 62-63.

contrastar su información con la experiencia; y de sus resultados dependerá que sea un ensayo científico o una novela que podrá ser entretenida y original, mas nunca conocimiento del mundo. Fuera de esta realidad, escribe Marcuse, se vive en un mundo de valores separados de la realidad, valores que, como no pueden ser refutados empíricamente, son irreales.

Se comprende así por qué la *Ge-stell* heideggeriana, la racionalidad instrumental, la mirada del ingeniero, es *dominación*, por qué encierra tamaño peligro. La esencia de la técnica es un modo del desocultar, del desvelar, cuya extraordinaria amenaza radica en su incapacidad de verse como lo que es, un modo del desocultar. La mirada del ingeniero, preguntándose por el sentido del mundo, ofrece no *una* respuesta, sino *la* única respuesta posible. ¿Y por qué? Porque la mirada del ingeniero, que establece un criterio de verdad basado en la verificabilidad, *carece de la opción de refutarse a sí misma*. La mirada, en efecto, no forma parte del mundo empírico; es, por el contrario, concepción del mundo. ¿Cómo verificar algo que no se puede refutar? ¿Cómo *ver* algo que tan sólo se puede *mirar, concebir*? La mirada del ingeniero es, como Marcuse escribió, y también Marx en la cita que hemos extraído de sus *Manuscritos*, una mirada unidimensional, unilateral.

Cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: *un 'mundo'*⁴⁶.

La posibilidad de superar la técnica, *desde dentro* de la propia técnica, en tanto que arroja una mirada a la sociedad que hay que combatir, se antoja harto difícil. Decimos que ha de combatirse desde dentro, pues superar la mirada del ingeniero sólo es posible en tanto que se habilitan nuevos horizontes de visión para aquellos que ciegamente son presos de ella.

A la hora de hablar del peligro fundamental de la esencia de la técnica, de la *Ge-stell*, Heidegger cita los versos de Hölderlin:

Pero donde hay peligro

Crece también lo salvador⁴⁷.

Y, a continuación, se interroga por el término 'salvar':

⁴⁶ MARCUSE, Herbert, op. cit., p. 144.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 139.

Salvar es *reconducir hacia la esencia*, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar. Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto, es el peligro más extremado, y si al mismo tiempo la palabra de Hölderlin dice la verdad, entonces no puede agotarse el señorío de lo dis-puesto sólo en el dislocar todo iluminar de todo desocultamiento, todo brillar de la verdad. Más bien, precisamente la esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador⁴⁸.

La superación de la técnica, en Heidegger, pasa porque *meditemos* la esencia de la técnica. Meditar es el pensar de lo esencial. Dicho de otro modo, es el reflexionar que le pertenece de suyo a la Filosofía Primera. Hemos visto que los interrogantes de la Filosofía Primera se dirigen a lo primero a lo que puede dirigirse todo preguntar; es el interrogar más auténtico, más original de que dispone el hombre, en tanto que es el más radical. Y la pregunta más radical de todas es aquella que pregunta por el sentido del ser: trastorna la concepción del mundo del individuo que lo habita, cambiando por entero tanto el mundo que contempla ante sí como su propia identidad. La Filosofía Primera nos remite a lo más radical de todo cuestionar, a lo más esencial.

Recordemos que, en Heidegger, ‘esencia’ no mienta ‘substancia’; significa, empero, lo más radical y auténtico; es decir, su sentido propio. Así, cuando Heidegger propone el meditar esencial de la técnica como superación de la misma, nos está invitando a preguntarnos por su sentido. Cuando semejante interrogante se pone en funcionamiento, entonces la esencia de la técnica se nos hace visible, dejándose concebir como un modo del desocultar, como una manera de contemplar y mirar el mundo.

No obstante, no hemos de olvidar la connotación histórica que posee la técnica en Heidegger. Para él, recordemos, es la consumación de la historia de la metafísica tradicional, que ha preguntado por el sentido del ser dirigiendo su pregunta a y centrando su atención en lo ente, en el objeto. La técnica, en su esencia, es, para Heidegger, *producto de la metafísica*. De tal modo que *no podemos aspirar a superar la técnica desde la metafísica*, pues es precisamente a ella a quien tratamos de superar.

Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener lugar en un ámbito que, de un lado, esté emparentado con la esencia de la técnica y que, de otro, es, sin embargo, fundamentalmente distinto. Tal ámbito es el *arte*. Por cierto, siempre y cuando la reflexión artística, por su parte, *no se cierre* a la constelación de la verdad, tras la cual *vamos*⁴⁹.

Puede resultar curioso este modo de desprestigiar la metafísica, si bien nosotros estamos afirmando, paralelamente, que la superación de la técnica acontece en el campo de la

⁴⁸ Ibid., pp. 139-140.

⁴⁹ Ibid., p. 148.

Filosofía Primera, que ya hemos visto que es metafísica. Pero lo que aquí Heidegger quiere decir es no que la superación pretendida no sea metafísica, sino que *no ha de tener lugar* en el seno de la metafísica. ¿Por qué dice esto? ¿Qué significa?

Existe en Heidegger un recelo hacia la metafísica, que, al verse a sí misma como ciencia, tal y como se veía en tiempos de Aristóteles (recordemos que era vista como ciencia primera, al preguntarse por las causas últimas del mundo), no dejaba de buscar un saber ciertamente *objetivo*, característico de toda ciencia. Y aunque las aspiraciones científicas de la metafísica fueron anuladas por Kant en la Modernidad, siguió habiendo, con posterioridad, pensadores que reclamaron el estatuto de ciencia para la metafísica. Tal es el caso de Husserl, quien anhelaba ver la metafísica nuevamente convertida, a través de su proyecto fenomenológico, en *ciencia estricta*. La metafísica, para él, podía ser el discurso científico de los entes eidéticos, esto es, de las ideas.

Son precisamente estas ambiciones científicas de las que Heidegger quiere apartarse; ambiciones que le pertenecen de suyo a la metafísica. La esencia de la técnica, la *Gestell*, la mirada del ingeniero, se ha ido gestando históricamente en el seno de la metafísica, donde finalmente ha quedado anclada.

En el fragmento que hemos citado, se advierte un elemento decisivo que distingue a la metafísica del arte: que mientras la metafísica se *cierra* en ‘una constelación de la verdad’, el arte es preferible porque *permanece abierto*. No lo dice literalmente, pero se puede de igual manera leer. En efecto, semejante apertura radical, esencial, del arte con respecto a la metafísica es la condición que impone Heidegger para que la superación de la técnica tenga lugar: el ámbito al que debemos dirigirnos es el arte, siempre que éste no haga como la metafísica y se cierre en una constelación de la verdad, en un desvelamiento de lo oculto, dice Heidegger.

No es tanto que la superación de la técnica difiera profundamente de la metafísica. Ciertamente, la superación *es* metafísica, si la concebimos a ésta como Filosofía Primera. De hecho, Heidegger apunta que en el arte hay una *reflexión* artística. Tal reflexión artística, tras la cual se parte, no es sino el cuestionar de la Filosofía Primera, que no se ha de producir en el ámbito de la metafísica porque, al pretender ésta llegar a convertirse secretamente en discurso científico, corre el riesgo de cerrarse en una mirada determinada, anulando la apertura radical que requiere el pensar de la Filosofía Primera, el meditar esencial.

Esa apertura radical de que hablamos es una condición de la Filosofía Primera. Al preguntar constantemente por la concepción del mundo, al jugar con la mirada del individuo, exige, para su adecuado funcionamiento, que ese individuo no se halle firmemente circunscrito a una mirada u otra, que esté dispuesto a jugar consigo mismo. Pues, ciertamente, ¿qué sentido tendría el reflexionar de la Filosofía Primera si uno no se dejase dislocar por ella?

Podemos concebir la apertura radical, el estar abiertos a poner en marcha el interrogante de la Filosofía Primera, como un *alejarse* de toda mirada, es decir, un renunciar a anclarse plenamente en tal o cual horizonte de comprensión. La Filosofía Primera corre

el riesgo de verse anulada cuando no se cumple la exigencia de la apertura radical. Veíamos antes que el peligro de la *Ge-stell* radicaba en que, aun siendo un modo del desocultar, no se concibe a sí misma como tal; dicho de otro modo, que, viéndose a sí misma como la más legítima manera, según criterios de verificabilidad, de preguntar por el mundo y ampliar nuestro conocimiento de él, suprime la apertura radical necesaria en la Filosofía Primera. Puesto que la mirada del ingeniero no se ve como mirada, no existe el espacio para el advenimiento de nuevas miradas. Lo que queremos decir es que lo contrario a la apertura radical, la condición *sine qua non* de la Filosofía Primera, es el *compromiso total* para con una mirada determinada. El peligro de la mirada del ingeniero se halla en su incapacidad de meditar.

Luego si el pleno compromiso, la completa circunscripción en una mirada concreta, es el peligro de la Filosofía Primera, para que ésta sea posible, para reconducirnos a la apertura radical que exige, será necesario *alejarnos* de esa mirada. Podemos comprender ese alejamiento como un *soltar* la carga que cada mirada conlleva. En efecto, si nos distanciamos de un determinado concebir el mundo, lo que hacemos es soltar el peso de semejante mundo.

Existe en inglés una palabra que se ajusta cabalmente al alejamiento, entendido en términos de soltarse de la carga, del que nosotros hablamos. Tal palabra es ‘*releasement*’. No existe una traducción exacta de esa palabra al castellano. ‘*Releasment*’ es la acción del verbo ‘*release*’, que significa soltar, librarse. ‘*Releasement*’ significaría algo así como un soltar que alivia, un librarse de toda carga, una renuncia de los yugos que oprimen.

Que estemos realizando este análisis lingüístico más o menos serio no es en absoluto asunto baladí. En 1959, Heidegger publica un texto bajo el título de *Gelassenheit*, que, en su primera traducción al inglés, se llamó *Releasement*. El traductor habría advertido los significados que Heidegger le da al término ‘*Gelassenheit*’ de soltar, librarse, encontrándose justificado para transcribirla por ‘*releasement*’. En alemán, ‘*Gelassenheit*’ es la actitud de quien está ‘*gelassen*’, la actitud de quien ha soltado, de quien ha dejado, cuyo verbo es, en alemán, ‘*lassen*’. Si entendemos la ‘*Gelassenheit*’ por ‘*releasement*’ en el sentido de librarse de toda carga, el hombre que permanece ‘*gelassen*’ es el hombre que permanece libre, en tanto que ninguna carga lo oprime.

Sin embargo, las traducciones francesa y española de *Gelassenheit* llevaron otro título, traduciéndose por *Sérénité* y *Serenidad*, respectivamente. Del mismo modo, ‘*gelassen*’ se traduce por ‘sereno’. Y ¿por qué?

La serenidad es propia del hombre a quien nada le turba, de quien es capaz de permanecer tranquilo, sin dejarse enajenar por factores ajenos. Es, y por eso la traducción de ‘*Gelassenheit*’ a ‘serenidad’, la tranquilidad de la libertad, la imperturbabilidad de la ausencia de opresión. Sereno se halla quien no se deja ni afectar ni enajenar por nada, quien permanece libre consigo mismo.

No debería resultarnos difícil vincular la serenidad con la apertura radical que exige la Filosofía Primera. En efecto, ambas se copertenecen. La serenidad posibilita la apertura

radical, esencial, del mismo modo que éste se refleja en la actitud serena. No olvidemos que a cada mirada y concepción del mundo le es propia una actitud con respecto a él, de la que es símbolo. Quien esté constantemente dispuesto a abrigar la meditación filosófica por excelencia, se comportará serenamente, ya que su predisposición a cambiar de mirada formará parte de su mirada; y habitando en el mundo, se situará asimismo fuera de él. La serenidad es la actitud propia de la meditación, la que nos devuelve al misterio por el que preguntamos.

Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al *sentido* oculto del mundo técnico *la apertura al misterio*. La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra⁵⁰.

El preguntar de la Filosofía Primera es el meditar esencial, que es, a su vez, genuinamente sereno. La mirada del ingeniero, el *Ge-stell*, se caracteriza precisamente por *no meditar*. Supone una ciega vorágine en la que el sentido del mundo no se cuestiona; y es precisamente en su ceguera donde su peligro fundamental se asienta. La mirada del ingeniero no habilita espacio alguno para la reflexión serena; antes bien, se erige a sí misma, silenciosamente, como suprema y única concepción del mundo. Es un modo del desocultar que ni advierte su naturaleza de ser tal cosa, ni repara tampoco en el desvelar mismo. Para la mirada del ingeniero, el desocultar pasa por ser el conocimiento científico de un mundo que cae sólo bajo la perspectiva de objeto, que exclusivamente es entidad.

El peligro de la técnica no es la potencial devastación del mundo: es la concepción del mundo, la mirada que de él tengamos. En efecto, esa temible destrucción es posibilitada desde una mirada concreta que la legitima, a saber, la mirada del ingeniero, el no ver el mundo sino como un útil, donde toda práctica humana ha de ser conducida a labores ingenieras. La cuestión de la técnica es, entonces, una cuestión eminentemente metafísica, entendida ésta como Filosofía Primera. La superación de la técnica deberá ser la apertura de una nueva mirada, de un nuevo concebir el sentido de la realidad, en el cual la técnica no cometa el error de convertirse en fin de la acción humana.

Una vez llegados a este punto del trabajo, tan sólo nos queda hablar de la superación de la técnica. Y puesto que el problema que encierra es la concepción del mundo, hablar de la superación de la técnica será hablar de otra manera de mirar.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 29.

3. SUPERACIÓN DE LA TÉCNICA: OTRA MANERA DE MIRAR

Reían, se ufanaban y se prometían unos buenos vasos de aguardiente y café, cantaban, renegaban. Ninguno de ellos veía la belleza del bosque nevado, ni el brillo de las cumbres, ni la luna roja que flotaba sobre el Chasseral y cuya luz tenue se reflejaba en los cañones de sus fusiles, en los cristales de la nieve y en los ojos vidriosos del lobo abatido

Hermann HESSE, *El lobo*

Conviene aclarar, en primer lugar, que superar la técnica no quiere decir superar *el mundo técnico*. El mundo técnico es, en efecto, el conjunto de útiles y herramientas que son producidas por el proceso técnico. Pretender superar la técnica en tanto que superación del mundo técnico sería absurdo y equivocado, un intento ridículo de retroceder en la historia hasta el momento anterior a la existencia de las máquinas. Tanto en Jaspers como en Heidegger estaba la idea de que la superación de la técnica radica en el afrontar el nuevo panorama técnico de tal modo que el hombre se alce como señor y gobernante del mismo.

Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos⁵¹.

La técnica, en sí misma concebida, entendida como el mundo técnico, es inofensiva. En la máquina no hay demonio alguno. Pero la definición instrumental de la técnica se antoja insuficiente para alumbrar lo esencial de la problemática de la técnica. Aquello que Jaspers veía como un problema que concierne a la actitud del hombre dentro del aparato técnico, fue profundizado por Heidegger hasta descubrir su importancia esencial, su faceta metafísica e histórica. La técnica es, en esencia, una mirada concreta, un concebir el mundo de tal manera, que sólo se interpreta como real lo que se *ve* y se *percibe* a través de las sensaciones. En ese mirar el mundo, la ciencia se erige como máxima autoridad en lo que toca al conocimiento. No recibirá otra categoría que la de especulación vacua todo aquel discurso que, pretendiendo hablar del mundo, no caiga bajo parámetros científicos.

La superación de la técnica es la superación de un mundo cuyo sentido es radicalmente técnico. Hay, de hecho, quien, aun siendo crítico para con los desastres ecológicos y sociales que permite el aparato técnico, no supo ver su esencialidad, siendo del mismo modo atrapado en la mirada del ingeniero. Es el caso de Jünger, como ya hemos visto, que clama apasionadamente contra la máquina. Y una cosa parecida sucede con Max Horkheimer.

⁵¹ Ibid., pp. 27-28.

En Horkheimer se halla la crítica a la racionalidad instrumental, como dijimos más arriba. La racionalidad instrumental es un proyecto de la razón que instrumentaliza el mundo, que lo convierte en un mundo plausible de ser dominado bajo estándares científico-técnicos, como escribió Marcuse. Ahora bien, su análisis crítico a este tipo de racionalidad coquetea con la mirada del ingeniero las más de las veces. El problema es que, en Horkheimer, se da la tendencia de *señalar* culpables; es decir, que, aun hablando de la racionalidad instrumental, lo hace *identificándola* con un algo mundano. Ese algo mundano recibe el abstracto nombre de *sistema*; un sistema *opresor*, por cierto, frente al cual se sitúa el sujeto oprimido.

La autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de *la conservación del sistema*. No le queda ya espacio alguno para evadirse del sistema⁵².

Esta tónica se repite varias veces en el pensamiento del coautor de la *Dialéctica de la Ilustración*. Resulta curioso que, en última instancia, el objeto de sus críticas es la mirada del ingeniero, la razón instrumental que se erige como único mirador del mundo, el pensamiento unidimensional del que hablaba Marcuse. No obstante, tan inadvertida le resulta la esencia del problema que trata, que no puede evitar caer en el objeto de sus críticas. Si en *El hombre unidimensional* se veía cómo la cuestión de la técnica se concebía con el problema de tener una conciencia unilateral del mundo, de otorgarle un sentido técnico y científico, en la *Crítica de la razón instrumental* el dominio ideológico que conlleva la mirada del ingeniero es tanto sufrido por los oprimidos como *fomentado por las clases opresoras*, o, como Horkheimer las denomina, las “fuerzas dominantes de la propia civilización”⁵³.

El hombre oprimido es el obrero que, junto a la creciente tecnificación y mecanización del proceso de producción, se *cosifica*. Por contra estarían aquellos que, estando en una situación ventajosa, incentivan esa estructura social.

Que la crítica de Horkheimer a la razón instrumental se halla también dentro de la mirada del ingeniero se puede advertir en cómo caracteriza la *libertad* y el *valor*, nociones para las cuales la mirada del ingeniero permanece del todo ciega, sin ver realmente nada, ninguna entidad física, a lo que atribuir tales palabras. En relación al valor, Horkheimer dice:

Aunque al consumidor se le deja, por así decirlo, la elección, no *obtiene* por su *dinero*, elija la marca que elija, *ni un céntimo más de valor*. La diferencia de

⁵² HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 118.

⁵³ *Ibid.*, p. 117.

calidad entre dos artículos populares es generalmente tan ínfima como la diferencia en el contenido de la nicotina entre dos marcas de cigarrillos⁵⁴.

Lo que en última instancia pretende aquí Horkheimer es criticar la aparente libertad que se dice que hay en el amplio abanico de elección que el aparato técnico e industrial nos pone hoy en la mano. Y lo critica no arguyendo que ese amplio abanico sea esencialmente bueno o malo, sino señalando la homogeneidad escondida entre la susodicha diversidad. Para un mismo producto, podemos elegir entre distintas marcas que, dice él, venden, a unos precios u otros, ese producto; pero las ofertas de ambas marcas son cualitativamente no iguales, sino semejantes, poseen un parecido valor, por el que uno cree que paga. La crítica, entonces, no se centra en el valor o la vacuidad de la ‘cosa’ en sí, sino en destapar la homogeneidad y la falta de libertad *real* que se esconde en la sociedad. Por eso decimos que la crítica se enclava en la mirada del ingeniero, porque relaciona directamente el valor de algo con su precio y con las propiedades físicas y tangibles del objeto, a lo que Horkheimer denomina la *cualidad* del producto. Para responder a Horkheimer, bastan sólo las inmortales palabras de Oscar Wilde en *El retrato de Dorian Gray*:

Hoy en día la gente conoce el precio de todo, pero no sabe el valor de nada⁵⁵.

Del mismo modo, Horkheimer habla de la aparente libertad. de la que supuestamente disfrutamos en nuestras sociedades, en términos de la variedad de elecciones y oportunidades. Él compara la vida de un obrero medieval con el hombre moderno, donde este último se ve en posesión de ventajas que el primero ni siquiera imagina. Así, Horkheimer vincula este aumento y mejoras de los medios del hombre con respecto al medievo con un incremento en la libertad:

Puede parecer que el hombre actual dispone de una capacidad de elección muy superior a la de sus padres, y en cierto modo así es. Su libertad ha aumentado de forma decisiva con el aumento de las posibilidades productivas⁵⁶.

Luego, compara esa aparente libertad a través de un curioso ejemplo, que pone de relieve la diferencia entre *conducir* u automóvil y *guiar* un coche de caballos. Aparentemente, el automóvil resulta más ventajoso. Pero eso es sólo en apariencia. Pues mientras el coche hay que conducirlo, integrándonos como un engranaje más de él, al coche de caballos sólo hay que guiarlo.

⁵⁴ Ibid., p. 120.

⁵⁵ WILDE, Oscar, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, p. 61.

⁵⁶ HORKHEIMER, Max, op. cit., p. 119.

Pero el aumento de libertad [entre el coche de caballos y el automóvil] ha dado lugar a un cambio en el carácter de ésta. Es como si fueran las innumerables leyes, prescripciones y reglamentos a que debemos someternos quienes conducen el coche y no nosotros. Hay limitaciones de velocidad, órdenes de conducir a poca velocidad, de mantenerse dentro de determinados carriles, e incluso diagramas que indican la forma de la curva que se avecina⁵⁷.

Llama especialmente la atención que lo que se deriva del carácter de la libertad, es decir, de la cualidad de la misma, sean prescripciones y leyes, reglas y normas de conducción. Desde tal concepción, la libertad se define como la ausencia de obstáculos para la actividad humana. No se habla de qué sea la libertad en un sentido ético, moral. Así, a la aparente ventaja que tiene el automóvil sobre el coche de caballos, se contrapone la reducción de libertad que el hombre posee en ambas situaciones.

En este ejemplo, el automóvil es el invento técnico escogido para representar todo el aparato técnico, del mismo modo que el coche de caballos simboliza un repertorio de medios previo a la Era Moderna. Empero, la crítica se halla dentro de la mirada del ingeniero. ¿Por qué? En primer lugar, porque no es verdad que según nuestra elección del medio con el que llevar a cabo nuestra acción seremos más o menos libres. El automóvil no nos hace más siervos de lo que nos hace el coche de caballos. Siendo como somos seres finitos, todas y cada una de nuestras elecciones tienen un coste; y si bien los costes del automóvil han sido enumerados por Horkheimer, también al coche de caballos le pertenecen una serie de desventajas: como, por ejemplo, las posibles lesiones del caballo, la necesidad de hacerlos descansar, etcétera. Pero confundir ese coste propio de la naturaleza finita con la ausencia de libertad es erróneo. Si el hombre es verdaderamente libre, no lo será por cómo decida viajar, si conduciendo un automóvil o un coche de caballos; pues la libertad del hombre es un asunto que va más allá del mundo físico y perceptible, llevándonos a la pregunta por la naturaleza de su alma. Es decir, la libertad no compete en absoluto a las posibilidades de la técnica, porque va más allá de ella. Así lo vio Jünger:

Es lícito pensar que la técnica nos dé una solución para todos los problemas que pueden resolverse por medios técnicos, pero no debemos esperar de ella nada que esté fuera de las posibilidades técnicas⁵⁸.

Y, en segundo lugar, porque *una ‘naturalización’ de los medios de la acción no implica la desaparición de la máquina*. La máquina es, en cierto sentido, el objeto mecánico; pero es principal y esencialmente *un rol que genera la mirada del ingeniero*. Cuando se

⁵⁷ Ibid., p. 120.

⁵⁸ JÜNGER, Friedrich Georg, op. cit., p. 41.

habla de ‘la máquina’, se habla de un producto de la ingeniería que es de una índole tal, que representa el automatismo inerte frente al organismo vivo, cuya flexibilidad y riqueza es incomparablemente mayor. Supone una tosca y burda imitación de lo vivo, que lo constriñe hasta el punto de que lo vivo devenga autómeta. Que el elenco de medios humanos y el propio mundo se mecanice no significa en absoluto que las entidades generadas naturalmente, como los hombres y los caballos, sean sustituidas por máquinas, en términos de objetos mecánicos. Lo que sucede es más bien que la actividad de lo vivo se mecaniza, pierde su carácter original. Y en el ejemplo que propone Horkheimer, el automóvil está tan mecanizado como el coche de caballos; cambian tan sólo sus propiedades en cuanto entidades, mas no el papel que desempeñan en la praxis. En efecto, el coche de caballos se presenta como un medio mejor que el automóvil no tanto porque se considere íntegramente, con todas las consecuencias que conllevaría la acción de viajar en coche de caballos, sino porque se piensa, equivocadamente, que es la máquina automovilística la que mecaniza al individuo humano, cuando la mecanización de lo humano depende de más factores como, por ejemplo, el cómo el hombre actúe. Tan mecanizado y automatizado puede ser un viaje en automóvil como uno en coche de caballos.

Otro autor del que podría decirse que está anclado en la mirada del ingeniero es Ortega y Gasset. Ya hemos criticado, mucho más arriba, su concepción de la técnica. Recordemos que para él la técnica no era una destreza humana, un saber actuar, sino la esfera de vida producida por la mano del hombre, que no se encuentra por sí en la naturaleza, esfera que nosotros habíamos denominado no técnica, sino ingeniería. Pero ahora la crítica va un paso más allá; ahora la crítica adquiere un matiz más profundo, genuinamente metafísico.

En su análisis sobre la técnica, Ortega trata de arrojar luz sobre la esencia del hombre. Después de haber dejado claro que la técnica es la esfera o el ámbito de vida inventada, la totalidad de realidades y posibilidades artificiales, creadas, afirma que el hombre se vincula tan íntimamente con ese campo, que no puede identificarse con ninguna realidad, ni corporal ni ‘espiritual’, del mundo. Así, al no ser nada que ya sea algo en términos propios, al ligarse con esa vida inventada, el hombre se comprende como un proyecto que está por realizarse a través de la técnica.

El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual: es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es sino lo que aspira a ser.⁵⁹

Ortega entiende al hombre como un proyecto que debe realizarse. Por supuesto, la realización del proyecto bien puede ser exitosa o fracasar absolutamente, no cumpliendo así con el programa vital del hombre. De hecho, el propio Ortega reconoce la enorme

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, José, op. cit., p. 48.

dificultad de realizar el proyecto de vida; él habla de la angustia que se experimenta cuando uno está en persecución de cumplir aquello que aspira a ser. Y es interesante, como veremos en breve, que así sea como él califique la angustia: la agonía del ponerse a prueba, del buscar desesperadamente la manera de hacer coincidir potencialidad y realidad. Es interesante porque, en efecto, semejante caracterización de la angustia es sólo posible desde la mirada del ingeniero. No cabe duda de que eso que Ortega llamaba angustia habría resultado un simple juguete, una distracción menor y banal, a pensadores como Nietzsche, Kierkegaard, Unamuno y Heidegger, que concibieron la angustia de una manera mucho más *trágica*: la angustia no de la potencialidad de la realidad, del posible cumplimiento de tal o cual programa vital, sino de la existencia misma, de la temporalidad del ser y de la incertidumbre en torno a la naturaleza del alma y de Dios.

Para Ortega, el hombre es el ente que *aún* no es; es decir, un programa de vida, el aspirar a ser una cosa u otra. No es ni cuerpo ni alma, porque “*cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser*”⁶⁰. Cuerpo y alma son realidades que están ya en el mundo; el hombre, en cambio, es la potencialidad que busca ser realizada, la posibilidad en camino de cumplirse. Y la técnica, como esfera de vida inventada, es el lugar donde y el medio a través del cual el hombre da salida a sus aspiraciones.

Pero semejante manera de concebir la vida del hombre es, en esencia, reducir al hombre a ser *cosa*, a ser dato empírico, forzándolo a caber en límites materiales. Ortega habla de la angustia del hombre que *aún* no es; una angustia profundamente material, en contraposición a la angustia heideggeriana, que no se experimenta ante ese no ser provisional, a la espera de ver realizado el programa vital, sino ante un ser que es temporal y se dirige inexorablemente hacia la muerte, hacia el no ser definitivo. La angustia de Ortega es, pues, la desesperación de un no ser que quiere llegar a ser; la angustia *trágica* es, en cambio, la fatal agonía de un ser que a sí mismo no se pertenece.

Más claro aún nos deja Ortega que su mirar es esencialmente el mirar del ingeniero cuando identifica la vida con la *producción*:

Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No: es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen, por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. *Vivir es hallar los medios para realizar el programa que se es.*⁶¹

Vivir es, para Ortega, llegar a ser materialmente, encontrar el modo de realizar las ambiciones y aspiraciones; no hay ya virtudes morales ni epistemológicas, como el bien y la verdad, que sean el fin último de la vida, no; lo que hay es, empero, un elenco

⁶⁰ Ibid., p. 49.

⁶¹ Ibid., p. 52.

indeterminado y prácticamente ilimitado de opciones de existencia, de potencialidades entre las cuales el hombre elige. Se comprende entonces, y quizás en este caso mejor que ninguno, que la mirada del ingeniero, al reducir toda realidad a dato empírico, convierte también todo fin en aspiración ingeniera, todo esfuerzo en energía productiva, todo sueño en fantasía tecnológica. La actividad del hombre deja de ser teórica: ya no se piensa en aquellas cuestiones que, para un gran número de pensadores, eran los últimos, los de mayor importancia, sino que se busca el modo de inventar algo nuevo y mejor a lo que ya hay.

Según nuestras caracterizaciones previas, la mirada del ingeniero comprende la felicidad como el bienestar y la comodidad corporal, mundana. Se abandona una concepción de la felicidad como podría ser, por ejemplo, la felicidad artística: el desvivirse por crear una obra bella y digna que legar a la humanidad, una obra en la que el creador se pone a sí mismo, una obra escrita en sangre, como bien diría Nietzsche. La felicidad va ahora concebida de la mano de la creación práctica, esto es, de la producción y la fabricación: inventar un nuevo artefacto que repercuta positivamente en el nivel de mi bienestar. La creación es, desde la mirada del ingeniero, algo *impersonal*: el modo de dar a luz algo *útil*, mas no bello, un producto que, en vez de encantar el alma, facilite la existencia, haciéndola más amable.

Cuando reina la mirada del ingeniero, la ingeniería deviene fin supremo de la acción humana. Así pues, y como ya se dijo, la felicidad se piensa como bienestar proporcionada, comodidad artificialmente labrada. Y así es, de hecho, como el propio Ortega contempla la felicidad:

La reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo* y *ad quem*. El término *a quo* es la naturaleza según está ahí: para modificarla hay que fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Este término *ad quem* es el programa vital del hombre. ¿Cómo llamaríamos al logro pleno de éste? Evidentemente, *bienestar del hombre, felicidad*.⁶²

Nada hay, pues, más claro que cuando la totalidad del mundo y de la realidad se concibe como material y empírica, y la felicidad como vinculada a ese mundo mensurable, se debe a una ceguera opresora, una incapacidad radical a la hora de ver. A la hora de ver, ¿qué? El propio mundo y su sentido, por supuesto. La reflexión más íntima y profunda del hombre, la meditación metafísica, es aquella capaz de remitirnos a una mirada u otra; es decir, aquella mediante la cual llegamos a adquirir determinada concepción de la realidad, aquella por la cual logramos abrigar un sentido. Recordemos, bien sea brevemente, que metafísica no es el estudio de entidades suprasensibles, la investigación de inciertos objetos situados en un confuso más allá; eso sería una ciencia metafísica, en todo caso, un saber que, por su propia definición, es sencillamente

⁶² Ibid., p. 56.

imposible. Metafísica es meditación sobre el sentido, la mirada que da cuenta del mundo.

Así, este trabajo ha pretendido hacer ver que la cuestión de la técnica no es, en esencia, algo técnico. No se trata de pensar a qué artefactos deba atenerse el hombre, si automóviles o coches de caballos; ni se trata tampoco de argumentar el bien o el mal que hacen las máquinas según su repercusión climática. La cuestión de la técnica se trata, en última instancia, de qué dirección debe el hombre darle al proceso técnico; dirección que sólo es posible entender cuando se medita sobre su sentido y su importancia. Así, cuando se concibe la ingeniería como fin supremo de la humanidad, se debe a que la mirada del ingeniero tiene lugar. Y la cuestión de la técnica, tal y como ha sido aquí pensada, es la cuestión metafísica por excelencia: cuál es el sentido del ser y cómo se ha de pensarlo.

Haber superado la técnica será haber, en primer lugar, reflexionado sobre su esencia; y, luego, haberse conducido hacia otra manera de mirar y observar el mundo. Los desastres del mundo técnico, contra los que sus críticos han clamado, no pertenecen de suyo al mundo técnico; son consecuencias de la manera en que el hombre dirija el proceso técnico. Tanto lo bueno como lo malo de la técnica depende, en palabras de Jaspers, de la actitud del hombre como su gobernante; pero la actitud del hombre se enclava, a su vez, en el modo y manera según la cual conciba el mundo; es decir, es correlato de su mirada. Para cambiar la actitud del hombre en el proceso técnico será, pues, menester un cambio en su mirada.

Otra manera de mirar es posible. La mirada del ingeniero es tan sólo una opción. No se trata de renunciar a las ingenierías ni al mundo técnico; se trata, antes bien, de pensar qué sentido tiene cada cosa, qué sentido le pertenece al mundo. Un mundo con técnicos e ingenieros no es solamente posible, sino necesario. No debemos pretender regresar atrás, volver a un momento en que nuestros viajes se realicen en coches de caballos y no en automóviles. Una modificación del mundo técnico, por grande que sea, no generará ningún cambio en nuestra mirada. Podremos deshacernos de las fábricas y de los automóviles; pero mientras no combatamos la técnica con la meditación genuinamente filosófica, seguirá habiendo *máquinas e individuos mecanizados*.

La redención de la técnica comenzará cuando hayamos liberado la mirada. Pero la Filosofía Primera exige de nosotros, al mismo tiempo, que no nos encerremos en ningún mirar determinado, que, en actitud serena, permanezcamos siempre abiertos al misterio, a la posibilidad de poner en funcionamiento el interrogante por excelencia, a saber, aquel que pregunta por el sentido del mundo.

Podemos concluir este trabajo citando a Plotino, cuyas palabras acaso nos sean ahora más comprensibles:

Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener cosa ajena

dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida y superior a toda cantidad; si te vieras a ti mismo como transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Éste es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aun cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto⁶³.

⁶³ PLOTINO, op. cit., p. 122.

4. CONCLUSIÓN

A decir verdad, nada nuevo hay que se pueda decir en este apartado. Se puede concluir de este trabajo que lo esencial de la cuestión de la técnica no se reduce a ser algo técnico; lejos de estar dentro del repertorio de enseres y artefactos elaborados por el hombre técnico, por el ingeniero, lo esencial de la técnica, la *Ge-stell* heideggeriana, consiste en ser una determinada mirada, un concreto mirar el mundo que lo fuerza a aparecer como dato empírico, con las consecuencias que eso implica: la posesión de las ciencias, en tanto conocimiento objetivo, con la máxima autoridad del conocimiento, y la identificación de las ambiciones, aspiraciones e ideales humanos con realidades físicas y entidades mensurables, corpóreas.

Pero, para llegar a la conclusión de que la técnica es la mirada del ingeniero, ha sido primero conveniente hacer notar que la técnica, en sí misma concebida, se comprende como condición indispensable de la existencia humana, que es finita, la destreza y habilidad a la hora de obrar eficiente y eficazmente. Por ello mismo, la técnica no es ni buena ni mala; es en la dirección que el hombre le da donde el bien y el mal de la técnica radican. Pero el hombre, si quiere nuevamente alzarse con el gobierno sobre una técnica que se ha descontrolado, debe primero meditar sobre la esencia de la técnica y descubrir así que la mirada del ingeniero se esconde tras ella.

La cuestión sigue hoy plenamente vigente. Desde el día en que Heidegger pensó sobre la técnica hasta hoy, apenas si hemos comenzado a desembarazarnos de la Modernidad, la época en que la mirada del ingeniero se consolidó, la gran era de las ciencias. Y dice mucho al respecto el hecho de que el proceso técnico, hoy en día, se halle en un estado infinitamente avanzado con respecto a mitad del siglo pasado. Que la innovación tecnológica siga siendo la prioridad de nuestras sociedades revela que la mirada del ingeniero sigue reinando, que no se conciben nuevos modos de existencia, que no somos capaces de *pensar* una felicidad que no sea en términos de bienestar físico, ni un destino que no pase por la continua reforma tecnológica de nuestras circunstancias; reforma que, por ser incesante, es también insaciable. Y así, cada vez más obstinadamente confundiremos y erraremos al considerar los asuntos últimos por los que preguntarnos, las cuestiones que, en dignidad, son las más elevadas, juzgando, en cambio, que la dicha espiritual puede lograrse desde las posibilidades de la ingeniería.

5. BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Madrid, Alianza, 2011

AUBENQUE, Pierre, *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, Madrid, Encuentro, 2012

BERCIANO, Modesto: *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Oviedo, Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1995

CHILLÓN, José Manuel: “Heidegger y lo insoldable del pensar”. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 2016, vol. 49, pp. 21-42. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/53171/48843>

EINSTEIN, Albert: *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, Antoni Bosch, 2011

HABERMAS, Jürgen: *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 2013

HADOT, Pierre: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004

HEIDEGGER, Martin:

—“Ciencia y meditación”. En *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997

—“El final de la filosofía y la tarea de pensar”. En *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968

—*Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993

—“La cosa”. En *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997

—“La época de la imagen del mundo”. En *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010

—“La pregunta por la técnica”. En *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997

—*¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003

—*¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005

—*Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002

HORKHEIMER, Max: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2001

JASPERS, Karl: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1953

JÜNGER, Friedrich Georg: *La perfección de la técnica*, Barcelona, Página Indómita, 2016

KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2014

KIERKEGAARD, Sören: *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Madrid, SARPE, 1984

MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Orbis, 1984

MARX, Karl: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2013

NIETZSCHE, Friedrich:

—*El libro del filósofo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2014

—*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Gredos, 2014

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1995

PLATÓN: *Banquete, Fedón, Fedro*, Barcelona, Orbis, 1983

PLOTINO: *Enéadas (I-II)*, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1999

UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967