

Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri, y Aranguren

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Valencia, Spain

Abstract

The harmonizing position for science, technology, and philosophy, developed by Ortega, Zubiri and Aranguren, permits us to discover a new “horizon,” one in which the study of the deepest strata of reason reveals a new form of understanding *reality* and of being now intellectually in it. It is a horizon in which one can combine the contributions of the growing scientific knowledge (without falling into scientism) and of the risky power of technology (without falling in technocratism) with the birth of a new metaphysics, capable of confronting the vital abyss to which the nihilistic experience of the so-called “postmodern” times exposes us. In this way it is possible to offer a new ethical way out of the crisis of the contemporary intellectual scene, and so to remedy the colossal failure of modernity—such as it has developed—and the crisis of life that it has produced, despite the enormous development of science and technology..

Resumen

La posición armonizadora de la ciencia, la técnica y la filosofía por parte de Ortega, Zubiri y Aranguren permite descubrir un nuevo “horizonte”, en el que el estudio de los estratos más profundos de la razón desvela una nueva forma de entender la *realidad* y de estar inteligentemente en ella. Un horizonte en el que se pueden combinar las aportaciones del creciente *conocimiento científico* (sin caer en cientificismo) y del arriesgado *poder de las tecnologías* (sin caer en tecnocratismo) con el alumbramiento de una nueva *metafísica*, capaz de enfrentarse al abismo vital a que nos expone la experiencia nihilista en los tiempos llamados “postmodernos”. Es posible ofrecer así una nueva salida ética a la crisis del panorama intelectual contemporáneo, con la que remediar el fracaso de la modernidad -tal como ha sido desarrollada- y la crisis vital que ha producido, a pesar del enorme desarrollo de la ciencia y la técnica.

Introducción

Las relaciones entre ciencia, técnica y filosofía exigen replantear el sentido de la vida intelectual y las reflexiones de Zubiri sobre este asunto, enlazadas con las de Ortega¹, constituyen un fermento dinamizador de nuestra meditación actual, porque nos permiten situar la ciencia y la técnica en el contexto de un mundo histórico con sentido, es decir, a partir de la existencia de una determinada “vida intelectual” y repen-

sar el lugar que ha de ocupar la filosofía en tal contexto.

En este sentido, las respuestas de estos indiscutibles maestros constituyen, a mi juicio, una fecunda aportación al futuro de la filosofía, dado que, partiendo de lo que me atrevería a denominar una “*filosofía poética*” en la versión literaria de la Generación del 98, ofrecen nuevos modos de entender la *razón* en forma de “razón vital”, “histórica” y “sentiente”, que no se inmuniza frente al desarrollo de las ciencias contem-

poráneas y los acelerados cambios que producen las nuevas tecnologías.

Esta posición armonizadora de la ciencia, la técnica y la filosofía presupone que Ortega y Zubiri han sido capaces de descubrir un nuevo “horizonte” para la filosofía, en el que el estudio de los estratos más profundos de la razón desvela una nueva forma de entender la *realidad* y de estar inteligentemente en ella. Un horizonte en el que se pueden combinar las aportaciones del creciente *conocimiento científico* (sin caer en cientificismo) y del arriesgado *poder de las tecnologías* (sin caer en tecnocratismo) con el alumbramiento de una nueva *metafísica*, capaz de enfrentarse al abismo vital a que nos expone la experiencia nihilista en los tiempos llamados “postmodernos”². Ortega y Zubiri creen ofrecer así una vía de salida a la crisis del panorama intelectual contemporáneo, con la que remediar el fracaso de la modernidad -tal como ha sido desarrollada- y la crisis vital que ha producido, a pesar del enorme desarrollo de la ciencia y la técnica.

I. Nuestra situación filosófica

La filosofía es una “posibilidad histórica”, una manera de afrontar intelectualmente la vida, que confía en “el poder de la razón”, pero que -como advertía Ortega- puede dejar paso a otras maneras postfilosóficas, si se resquebraja la “fe” en la razón que le sirve de sustento. ¿Y no se ha “volatilizado” la confianza en la razón tradicional y, sobre todo, en la tradicionalmente moderna, produciendo una crisis intelectual de fondo? ¿Se puede seguir pensando filosóficamente, cuando nos sentimos arrastrados por las urgencias y el interés está volcado en lo inmediato? “Consciente del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar?”³.

Como “para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte”⁴, según Zubiri, cabría caracterizar el contemporáneo resumidamente como aquél que se ha quedado “sin mundo, sin Dios y sin sí mismo” y des-

cribirlo así: “A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío (...) exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo, marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí mismo, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas (...) la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima”⁵.

Esta experiencia de abismo que hoy nos invade constituye el trasunto de la sospecha de que en el fondo todo es contingente y caótico, que tan sólo contamos con un orden funcional y convencional, y que carecemos de arraigo en la realidad. Por eso considero que con lucidez anunció O. Külpe a comienzos de siglo que en el umbral de la filosofía del futuro estaba el *problema de la realidad*⁶.

Arrastramos también la “crisis” de la razón, percibida de modo trágico y angustioso por conspicuos representantes de nuestra Generación del 98 (al menos, Unamuno y Machado), y analizada por Husserl y por Ortega como crisis de fundamentos y privación de instancias últimas (un “terremoto en la razón”); pero una crisis que no les condujo a abandonar la razón sino a reformarla desde sus raíces, porque “no era toda la razón quien tuvo la culpa del fracaso cultural, sino un modo de entenderla, inadecuado al fondo de la vida humana”.

Es cierto que, de entrada, la reflexión filosófica en general parece importar bien poco en una sociedad como la nuestra, que vive casi exclusivamente de lo espectacular y no de lo especulativo -¡a no ser en lo económico!

Por otra parte, hay que empezar reconociendo que la filosofía se ha “desutopizado”. Sea por cansancio -como creyó detectar Husserl-, sea por exigencias pragmáticas, o sea por un proceso de responsabilización⁷, ya no estamos en los tiempos de aquellas utopías que con sus ensoñaciones nos alejaban de la complejidad de lo real, sino que la mayor parte de las filosofías contemporáneas se conforman con propuestas fragmentarias y modestas.

De entre las diversas consecuencias de esa -en ocasiones, a mi juicio, “falsa”- modestia quisiera destacar dos: 1ª) la de reducir el conocimiento de la realidad al de las ciencias positivas (cientificismo) y poner la organización del mundo (natural y social) en manos del poder de las innovadoras tecnologías (tecnocratismo); y 2ª) la de renunciar a la dimensión metafísica de la filosofía, es decir, aceptar con resignación, seguramente por imperativo cultural, el advenimiento de una era “postmetafísica”.

II La cuestión metafísica en el contexto actual

Es ya un tópico en círculos muy relevantes de la filosofía contemporánea el caracterizar nuestra época como “postmetafísica”. Incluso pensadores que aceptan expresamente la posibilidad y necesidad de una “Filosofía Primera”, rechazan la conveniencia de la metafísica⁸.

Esto podría deberse a un afecto concedente a la moda terminológica, o también puede deberse a alguna que otra confusión. Por ejemplo, a mi juicio, Apel malentiende el término “metafísica”, cuando lo separa tajantemente del uso del término “filosofía primera”, ya que en la historia de la filosofía se han asimilado ambos, de tal manera que bien podría llamarse “metafísica” a lo que Apel prefiere denominar “filosofía primera”. Sería una cuestión de nombres; pues, si vamos al contenido, lo decisivo de la filosofía primera o de la metafísica consiste en rebasar el nivel de las ciencias particulares y alcanzar el nivel transcendental por la vía -el método- que sea. En cualquier caso, la filosofía primera o la metafísica sería aquella modalidad de pensamiento que es capaz de alcanzar la transcendentalidad (en la versión que sea).

Otro ejemplo es la persistente confusión entre religión y metafísica, que se detecta en Habermas. Pero no es acertado equiparar las metafísicas y las religiones, pues, por ejemplo, no pueden tratarse en el mismo nivel cosmovisional la metafísica aristotélica y la religión griega, ni la metafísica crítica kantiana y la religión cristiana (a pesar de las posibles vinculaciones existen-

tes entre sí en cada caso).

Por eso, ya hace tiempo, defendí que la modalidad apeliana y habermasiana de filosofía tenía rasgos y pretensiones que podían ser calificados de metafísicos, aunque fuera en un sentido transformado. Lo cual se debe a que hay ciertas características en su filosofía que revelan una modalidad de pensamiento de un determinado calibre. Por ejemplo, la determinación de la transcendentalidad, el proyecto fundamentador con evidencias paradigmáticas, el orden teleológico y lógico-moral, el momento de incondicionalidad, etc.⁹

Y lo mismo debe decirse cuando actualmente Habermas sigue pretendiendo rescatar la “sustancia normativa de las tradiciones religiosas” (y de lo que él denomina metafísica) manteniendo la “perspectiva del mundo como un todo” y con ello la “universalidad” e incluso la “trascendencia desde dentro”, ya que de este modo está conservando características tradicionales del pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo “en condiciones posmetafísicas”¹⁰. Una vez más, lo importante no es tanto fijarse en lo que se dice sino en lo que se hace. Pues, a pesar de los pesares, lo decisivo no es cambiar el nombre publicitario, sino descubrir las características del nivel filosófico en el que se mueve la reflexión.

En definitiva, en los sedicentes pensamientos posmetafísicos hay mucha más *criptometafísica* de la que se reconoce. Y esto vale no sólo para Apel y Habermas, sino para otros casos, que alardeando de una especie de utopía posmetafísica exhiben, sin embargo, los rasgos y pretensiones de la metafísica, aunque con el inconveniente de hacerlo de una manera renovadamente acrítica¹¹.

A mi juicio, esta incapacidad para desembazarse de la metafísica es un claro síntoma de la necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión. Es más, una revisión en profundidad de lo que ha ocurrido a través de los procesos de modernización nos muestra

que hemos estado reprimiendo aspectos que perviven en los entresijos de la vida y en algunas formas de reflexión.

Autores como Ch. Taylor lo han expuesto atinadamente¹², tanto en su defensa de una “ontología” moderna que reflexione sobre unos “hiperbienes” capaces de ofrecernos el “significado de la vida”¹³, como a través de su propuesta de superar la “fatal y terrible ilusión” que es propia de la “era epistemológica” moderna. En ambos casos se trata de superar el naturalismo y el positivismo, que nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas (“sofocan el espíritu”, dice Taylor), y de recuperar las fuentes de la vida, los bienes constitutivos, los “hiperbienes”, aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir. Y, por otra parte, Taylor rehabilita también la reflexión trascendental kantiana ampliándola a través de diversas modalidades de “argumentos trascendentales”¹⁴ y revisando (desenmascarando) las “creencias antropológicas” que subyacen al prevalente enfoque epistemológico moderno¹⁵.

No obstante, a la hora de decidir acerca de qué significa verdaderamente la superación de la epistemología, es decir, de resolver la “pugna sobre el cadáver de la epistemología”, Taylor se encuentra con lo que considera “la disputa más dramática” -y que deja irresuelta-, la que se da entre la posición nietzscheana y la de los “defensores de la razón crítica”.

De ahí que, a mi juicio, estas reflexiones exijan, entre otras cosas, por lo menos, las siguientes: 1^a) ser conscientes de lo que significa el *giro hermenéutico* de la filosofía a partir de Nietzsche¹⁶ y 2^a) repensar radicalmente la modernidad para ver si es posible curarla de sus males y reconfigurarla por otras vías más fecundas para sus propios y más profundos propósitos: he ahí la tarea del *giro práctico-aplicado* contemporáneo¹⁷.

Y, aunque no todos lo vean así, estas dos líneas de reflexión -hermenéutica y práctica- deberían inducirnos a reconstruir una *nueva metafísica*, que sea capaz de desvelar una *modernidad sustantiva y experiencial*, frente a la meramente procedimen-

tal, como es la que ha prevalecido hasta ahora. Esa nueva configuración evitaría al menos algunos de sus desarrollos monstruosos y nos ahorraría las críticas más habituales, algunas de las cuales se han recogido bajo el paraguas cultural de “postmodernidad”.

En este contexto puede comprenderse el sentido innovador que tienen precisamente las propuestas de “metafísica posmoderna” o “posmodernidad metafísica” a raíz de las filosofías de Ortega y Zubiri, en la medida en que ya en su momento promovieron un proyecto filosófico superador del subjetivismo e idealismo de la epistemología moderna y en favor de una nueva *metafísica* (postcriticista)¹⁸, pero siempre en consonancia con el desarrollo de la *ciencia* contemporánea.

III. La ciencia como fuente del pensamiento de Zubiri

En concreto, el pensamiento metafísico de Zubiri ha contado desde siempre con una fuente privilegiada: la ciencia contemporánea. Así lo han puesto de relieve quienes han narrado su biografía resaltando diversos episodios de su vida muy significativos a este respecto¹⁹ y los concienzudos estudiosos de la relación de las ciencias con su filosofía²⁰, a los que remitimos.

Por nuestra parte, tras aludir brevemente al sentido fundamental de la ciencia en la filosofía metafísica de Zubiri, prestaremos una especial atención a la cuestión de la técnica en el mundo actual y a las aportaciones de Ortega, Zubiri y Aranguren para meditar sobre ella, pues me parece que, por comparación, han recibido menos consideración y siguen siendo, a mi juicio, muy relevantes para comprender “lo que nos pasa” en una situación en la que hasta la ciencia se ha tecnologizado.

La conexión zubiriana entre filosofía y ciencia es tan estrecha en Zubiri que Antonio Ferraz llega a afirmar incluso que la ciencia es un tema fundamental en el pensamiento de Zubiri, precisamente porque es un metafísico, un pensador abierto a la realidad como problema. Zubiri hace su filosofía contando siempre con las ciencias

contemporáneas. En su modo de proceder, la filosofía no puede disociarse de la ciencia ni tratar de inmunizarse frente a ella.

Algunos, como González de Posada, han dado un paso más y han propuesto una hipótesis arriesgada: la Física del siglo XX habría sido el fundamento de la metafísica de Zubiri²¹. Indudablemente en la filosofía de Zubiri hay presencia de otras ciencias, pero, la decisiva habría sido la “nueva física” (a partir de Einstein, Heisenberg, Planck, Schrödinger...). Esta nueva física del siglo XX no sería meramente “uno de los trasfondos de su filosofía, sino “el trasfondo auténtico, el determinante” de su nueva concepción de la *realidad*. Así pues, según el estudio de González de Posada, la concepción zubiriana de la *estructura dinámica* de la realidad, que sustenta toda su metafísica, está fundada en la nueva Física del siglo XX; la metafísica de Zubiri se fundamentaría “primordialmente” en las revolucionarias concepciones de esa nueva física.

Otros, como Javier Monserrat han insistido en la “conexión fundamental” del pensamiento de Zubiri con las ciencias humanas, entendiendo por tales, por ejemplo, la Psicología, la Antropología y la Neurología²². Según Monserrat, los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri, tanto para su metafísica como para su versión neológica, tales como “formalización” e “hiperformalización”, “aprehensión de realidad”, etc., están en íntima relación con los conocimientos de la biología contemporánea.

Sean estas hipótesis acertadas o no, es decir, sea la Física la ciencia fundante de su filosofía metafísica, o bien sea la biología, o alguna de las ciencias humanas, lo que afirma Zubiri en relación con la ciencia en general es lo siguiente: la “ciencia” es “investigación de lo que las cosas son en realidad” y la “filosofía” es “la investigación de en qué consiste ser real”. “Las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales”; “la filosofía investiga qué es ser real”. Pero ciencia y filosofía “no son independientes”, a pesar de que son “distintas”. Es más: “toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita una filosofía”, porque

“son dos momentos unitarios de la investigación”²³.

Lo científico y lo metafísico están estrechamente conectados, dado que son dos formas de saber propias del desarrollo de la inteligencia como razón, es decir, de la intelección racional en sus diversas formas. Lo que ocurre es que las ciencias se ocupan del orden talitativo y la filosofía metafísica se ocupa del orden transcendental. Tanto de la ciencia como de la filosofía metafísica se puede decir que son “conocimiento racional”, en el sentido zubiriano de ser producto de la razón (de la intelección racional), aun cuando se trate de conocimientos diferentes. La diferencia estriba en que se refieren a distintos niveles u órdenes de la realidad, el talitativo (los contenidos de “tal” realidad) y el transcendental (la formalidad de realidad), pero que son complementarios para la comprensión integral de la realidad (por ejemplo, a través de las nociones de “cosmos” y “mundo”)²⁴.

A pesar de la importancia de las ciencias, en nuestra situación intelectual la técnica ha adquirido una relevancia extraordinaria por su poder para diseñar la propia ciencia y para configurar los más diversos aspectos de la vida humana, por ejemplo, los crecientes problemas bioéticos que acarrea el enorme poder de la técnica y que exigen una nueva figura ética de la responsabilidad²⁵.

IV. El poder de la técnica

La realidad se ha vivido durante mucho tiempo como naturaleza (*physis*), el peso de lo real era el de lo natural y el criterio de lo racional y de lo moral ha sido fundamentado en lo natural. A esto se le ha llamado “heteronomía” y por eso el movimiento ilustrado significó un impulso en favor de la autonomía humana. Los medios de expresión de dicha autonomía fueron el conocimiento científico y la ley moral (no reducible a ley natural). Pero la efectiva capacitación para transformar la realidad se ha expresado a lo largo de la época moderna y contemporánea (cada vez más) a través de la técnica y la tecnología.

En realidad, la ciencia moderna, a dife-

rencia de la *theoría* antigua, surge de la voluntad de poder y de dominar; tiene raíz técnica: es expresión del imperativo tecnológico ínsito en el ser humano como *homo technologicus*, que tiende a progresar en seguridad, bienestar y calidad de vida. Y la técnica es el poder que permite realizar la autonomía fáctica del hombre, en la medida en que capacita para controlar la realidad sometiéndola a nuestros diseños. La técnica, pues, expresa el poder de la razón en la acción, es el lado poderoso de la razón práctica, la gestora eficiente de la acción.

Las técnicas son sistemas de acciones, se basan en conocimientos y están guiadas por criterios pragmáticos (eficiencia y utilidad): las acciones técnicas son la forma racional para intervenir y modificar la realidad para adaptarla a los deseos y necesidades, es decir, para controlar la realidad de acuerdo con las intenciones humanas. La técnica se rige por el principio de la maximización de la eficiencia y el imperativo de la innovación. En definitiva, ejerce la racionalidad práctica en el sentido instrumental.

a. Consecuencias del poder de la técnica: la técnica como poder en múltiples sentidos

1) En cuanto intervención manipuladora, dado que mediante la técnica se puede intervenir para controlar, dominar y manipular la realidad.

2) Por su extensión acelerada: El progreso tecnológico (el progresivo avance de las tecnologías) ha producido con un ritmo acelerado, por una parte, la ampliación y profundización (universalización) de la red tecnológica, su incidencia universal; y, por otra, ha impulsado la interdependencia con lo social y cultural en todos los órdenes (individual, laboral, político, profesional, gerencial), cambiando en muchas ocasiones el sentido de la racionalidad, la moral, los valores y hasta los ideales.

3) Por su repercusión cultural: La técnica se ha convertido, además de en primera fuerza de producción, en un nuevo sistema de relaciones sociales y en "ideología". Para algunos, hasta en horizonte utópico, repleto de expectativas casi infinitas. Pero, en cualquier caso, de hecho ha pro-

ducido una transmutación o transvaloración de los valores (tan eficaz o más que la diagnosticada por Nietzsche), por su fuerza para generar cultura, es decir, una nueva imagen del mundo y del hombre mismo, de sus relaciones y posibilidades de acondicionar el mundo en que vive. Hasta el arte, tanto por lo que concierne a la sensibilidad artística del autor como la del receptor, está siendo dominado por el poder de la técnica.

Por otra parte, el impulso del progreso tecnológico parece imparable, porque es consecuencia del criterio de eficiencia de la acción, que constituye el criterio de racionalidad tecnológica. Porque, desde que se plantea el objetivo de transformar la realidad para adaptarla a nuestros deseos (en principio, como exigencia de la autonomía y de la dignidad humana), nos vemos arrastrados por la vorágine del desarrollo tecnológico, que exige extender la técnica, aumentar su complejidad, intensificar las intervenciones; lo cual sólo es posible gracias a la versatilidad y flexibilidad crecientes de la misma racionalidad tecnológica, que es capaz de integrar múltiples y variados subprocesos en los sistemas técnicos.

La técnica es el órgano de la actitud racional que busca eficiencia en el mejor control de la realidad, para que la vida humana goce de seguridad y bienestar (¡confort!). De ahí la amplia aceptación de las políticas tecnocráticas.

4) Pero el desarrollo tecnológico lleva consigo efectos perturbadores, que son el centro de la evaluación de las tecnologías; evaluación que integra lo que se ha denominado una "vertiente interna" (basada en la eficiencia) y una "vertiente externa" (integrada por valoraciones sociales, morales y políticas). Es ésta una distinción de sabor positivista y de carácter abstractivo. Separa lo que originariamente está unido. Pero un análisis fenomenológico-hermenéutico de la técnica no puede separar los fines de los medios, porque un medio sin finalidad no tiene sentido. Por tanto, a la "evaluación interna" de la técnica pertenecen más valoraciones que la eficiencia entendida en sentido reducido. Descubrir como raíz de la técnica al "animal fantástico" quiere decir

que no hemos de entender desunido lo que originariamente estaba entrelazado²⁶.

Hay que preguntarse por los criterios con los que se realiza esta evaluación de las tecnologías. ¿Cuáles son los modelos de racionalidad práctica que utilizan las evaluaciones sociales, morales y políticas, de la tecnología? Porque lo que está claro es que la atomización y autonomización de los procesos tecnológicos es insuficiente para evaluarlos adecuadamente, porque entonces se inmunizan a toda crítica que no se rija por las razones de la presunta eficiencia (recortada). ¿Son las otras razones (presuntamente externas) irracionales? ¿No supone esta actitud una absolutización dogmática y reduccionista de un modelo de razón como válido, relegando cualquier otra posibilidad por irracional?

¿Es irracional defender un (otro) estilo de vida, plantearse su sentido, así como el sentido de la justicia y una vida con dignidad? ¿No hay posibilidad de evaluar racionalmente las repercusiones culturales, sociales, morales y políticas de la transmutación tecnológica que sufren y gozan nuestras sociedades? Por ejemplo, en el plano laboral, en la cuestión de la nueva organización del trabajo, dado que con el paro estructural se plantean temas y vivencias que transmutan los valores habituales sobre la libertad, la justicia y el sentido de la vida.

No basta pasar sin más de la ideología política (como la marxista) a la ideología tecnicista a partir del “Racionalismo crítico”, tal como ha sido lo propio de cierta “nomenclatura” política hegemónica. La tecnología parece haberse convertido en la nueva esperanza para generar la cohesión social, tras el vacío religioso y moral. ¿Por fin libres de contaminaciones religiosas y morales, por fin solos con la pura racionalidad tecnológica, la nueva sal de la tierra, la nueva utopía racional?

Las razones de eficacia que abogan por la racionalidad tecnológica van alimentando la figura de un “*homo technologicus*”, que carece de otras normatividades, de modo que al final la tecnología determina los fines: el imperativo tecnológico va haciendo

que la tecnología se presente como moral. La tecnología se convierte en el agente moralizador, que constituye al hombre en cuanto tal en su ser tecnológico, con una ética de la eficacia como horizonte. En este nuevo horizonte marcado por la técnica (como expresión de la voluntad de poder fáctica) se ha producido una transmutación de los valores, en la que prevalece la razón instrumental, la verdad como utilidad, el bien como bienestar y el ideal de lo posible como factible.

No es mi intención, ni mucho menos, denostar la técnica, sino de practicar un discernimiento crítico ante este fenómeno cultural que está cambiando realmente la faz de la tierra. Para saber estar (verdaderamente bien) en la realidad, cuando y donde lo artificial se ha convertido en natural; para acondicionar nuestra vida sabiendo estar en la realidad tecnologizada, hace falta meditar a fondo sobre la técnica y preguntarse -desde las nuevas experiencias que nos proporciona- qué es el hombre, qué quiere y puede llegar a ser, cuáles son sus auténticas posibilidades vitales.

En este contexto tiene pleno sentido la fórmula nietzscheana y orteguiana del “animal fantástico”, en la medida en que sirve para replantear el tema de la vida humana, sus formas de racionalidad, sus ficciones y creaciones, su capacidad de crear el propio argumento vital. ¿Cuál es el argumento vital del hombre tecnológico y su utopía? ¿Será una vida al margen del sentido? La técnica nos ayuda a comprender el misterio de la vida humana: la de un ser que inventa su vida, porque ésta no es sólo biológica sino invención, creación (¡hasta de lo superfluo!).

b. La meditación orteguiana y zubiriana de la técnica

Coincidiendo con la inauguración de la Universidad de Verano de Santander, José Ortega y Gasset impartió un curso sobre el tema de la técnica, cuyas lecciones aparecieron en *La Nación* de Buenos Aires y posteriormente fueron publicadas en 1939 con el título “Meditación de la técnica”, junto con “Ensimismamiento y alteración”, donde

se perfilan asuntos ya tratados en el anterior escrito. No son éstas las únicas ocasiones en que se ocupa de la técnica: también habrá que recurrir a su famosa obra *La rebelión de las masas*, a importantes pasajes de *En torno a Galileo*, *La idea de principio en Leibniz*, *Una interpretación de la historia universal*, y a algunas conferencias como “Goethe sin Weimar” y “El mito del hombre allende la técnica”.

Lo peculiar del enfoque orteguiano estriba, a mi juicio, en haber llegado al fondo antropológico y metafísico de la cuestión: la técnica nos descubre la constitución del hombre, el “raro misterio” de su ser. Y, por otra parte, su análisis sociológico de la técnica como ingrediente de la cultura moderna anticipa las críticas de la Escuela de Frankfurt a la “sociedad administrada” y a la razón instrumental.

El concepto de “necesidad humana” constituye el hilo conductor por el que se esclarecerá lo que es la técnica. Pues en él está incluido no sólo lo objetivamente necesario sino lo superfluo. Vivir humanamente significa no meramente estar en el mundo, sino *estar bien* (“bienestar”); de ahí que el hombre sea *técnico*, *creador de los superfluo*. La técnica no prolonga meramente la vida orgánica, puesto que no consiste en adaptar el sujeto al medio, sino el medio a la voluntad del sujeto. El acto técnico, a diferencia del biológico, es creación, invención. Así pues, la finalidad de la técnica revela su radical significado antropológico: está al servicio del bienestar, de una “vida inventada” que trasciende la meramente natural. La técnica es “actividad suntuaria”, “lujo”, “juego”, ya que trasciende el orden de la adaptación biológica al medio y es el instrumento específicamente humano para transformar el mundo en vistas a la felicidad.

¿Tecnología en vez de religión y de moral? ¿Nihilismo y Pragmatismo? La tecnología se adapta mejor a la condición humana actual, que consiste en desear, aspirar y anhelar ilimitadamente lo que no se tiene y lo que no se es. El órgano de la felicidad como satisfacción de los deseos está siendo la técnica de un modo creciente. Si la con-

dicción humana es la aspiración y la técnica constituye el medio para su realización, ese será el mejor camino para sentirse feliz. Frente a la invitación religiosa a la resignación escatológica, se presenta la invitación tecnológica a realizar las ilimitadas y más insospechadas aspiraciones²⁷. Si la magia encanta, la tecnología desencanta, dado que viene a ser el arte científico de hacer posible lo que deseamos. La técnica es el mejor modo conocido para ver cumplido el mayor número de deseos, para resolver la constante menesterosidad de la vida. Partimos de la aspiración humana (deseos), contamos con la técnica (dominio de los medios), y de la conjunción de deseos y técnica resulta la felicidad como bienestar (la satisfacción de los deseos). Por tanto, remedando a Ortega, no “¡Dios a la vista!”, sino “¡felicidad a la vista!”.

La técnica moderna es el nuevo clima en que “nos movemos, vivimos y somos”²⁸, porque en las creencias *estamos*. Y la técnica es la creencia moderna que se ha impuesto contemporáneamente, en vez de la religión o la moral, pues, al parecer, el hombre orienta su existencia, su comportamiento y su pensamiento al compás de la técnica, bajo su poder hegemónico.

Pero la técnica necesita que una “invención pre-técnica”, proyectar un programa vital. El hombre como “sistema de deseos” quiere que éstos se cumplan y hacia esa finalidad se dirigen sus esfuerzos por crear otro mundo. Lo que el hombre quiere es estar bien y la técnica es el medio para satisfacer esta necesidad básica. Lo importante es que cada cual acierte a poner los medios acordes con su invención vital, con la “figura fantástica” de su vida. Porque el hombre tiene que hacerse, tiene que fingirse, ficcionarse (de *facere*), proyectarse, inventarse, crearse a sí mismo determinando el contenido de su propia vida personal²⁹, “tiene que ganarse la vida” metafísicamente hablando³⁰.

No obstante, la creciente capacidad técnica del hombre ha obnubilado -según Ortega- la capacidad de “programación vital”, por la que habría de determinar el “argumento de su propia vida”. Lo curioso es

que la técnica haya contribuido a que el hombre “no sepa ya quién es”, a que se le haya vaciado la vida. Pues, por su potencial ilimitación, la técnica se convierte en una “mera forma hueca -como la lógica más formalista-; es incapaz de determinar el contenido de la vida”. De ahí la desorientación y desmoralización colectiva de Occidente, personificada en el “hombre-masa” (una forma de vida carente de proyecto).

En la actual situación, en la que el hombre se percata del creciente poder de la técnica, sigue la necesidad de encontrar las fuentes originarias del sentido vital: una hermenéutica del sentido vital, de donde surgen las ciencias y la técnica, de su razón vital e histórica, dentro de las perspectivas culturales entre modernidad y posmodernidad. La raíz está en la capacidad creadora del hombre que tiende siempre a ser más, a interpretarse como “voluntad de poder” o “pretensión de ser”, como pasión por ganarse a sí mismo y alumbrar un fondo personal e íntimo, porque es ahí donde cree sentir el misterio de la libertad.

Esta polifacética filosofía de la técnica ha sido proseguida por Zubiri. En primer lugar, la antropología zubiriana afronta el problema de la técnica en relación con la vida humana, criticando tres respuestas al mismo: 1) la aristotélica, que entiende la *téchne* como modo de saber y que escinde saber y hacer al separar *aísthesis* y *kínesis*; 2) la consideración de la técnica como ciencia aplicada a partir de una concepción del hombre como *homo sapiens* y reduciendo la unidad de saber y hacer a mera aplicación; y 3) la concepción fabril de la técnica, a partir de una interpretación del hombre como *homo faber*, apoyada en una concepción biológica de los instrumentos (como prolongación de los órganos corporales) y una concepción instrumental de la inteligencia.

Para Zubiri, la “*téchne*” es “la unidad intrínseca entre el saber y el hacer”. Como Ortega, no admite la reducción de la técnica a meros actos biológicos; el motor de los actos técnicos es la innovación, la creación, en vistas a “vivir mejor”. Además de insistir en la especificidad antropológica, Zubiri

pretende descubrir la raíz de la unidad de la técnica en un sentir perceptivo-motor. La inteligencia se hace cargo de la realidad sentientemente, de manera percipiente (*aísthesis*) y motriz (*kínesis*). La técnica nace de la inteligencia sentiente. Por lo cual el hombre entra en la realidad mediante la técnica de un modo específicamente humano: no meramente modificando una situación, sino dominando. La técnica es “invención de realidades y es poder sobre realidades”, puesto que el hombre, en cuanto “animal de realidades”, constituye una radical unidad de *homo sapiens* y *homo faber*, en virtud de su inteligencia sentiente³¹.

c. ¿Repercusiones negativas de la técnica?

A pesar del indudable valor de la creación técnica, según Ortega, el desarrollo histórico ha tenido y tiene repercusiones negativas en el orden moral. Ya José Luis Aranguren³² destacó insistentemente con lucidez la conexión de la antropología social de Ortega con su necesaria prosecución ética dentro de un marco filosófico de inspiración zubiriana. Para Aranguren, la cultura tecnológica se caracteriza como sociedad de consumo y del bienestar, donde se educa para la producción y el consumo³³. Y, por otra parte, la innovación tecnológica traspasa parte de la moralidad desde el plano personal al social, desplazándose con ello la responsabilidad moral desde la persona a la organización tecnológica. Así se produce una “evacuación del contenido moral” en favor de la tecnología social. Aquí se encuentra una de las raíces de la actual crisis de la moral y de la experiencia nihilista, cuyo peor mal consiste en la *desmoralización*, producida a cambio del bienestar material logrado por la cultura tecnológica.

Por eso el problema ético fundamental para Aranguren en relación con la técnica coconsiste en las relaciones entre el progreso técnico y el progreso moral, puesto que la transformación tecnológica es culturalmente decisiva. De ahí la preocupación por un “nuevo humanismo” que, contando con la socialización (institucionalización) de los contenidos morales, sea capaz de llenar la “evacuación del contenido moral” y la crisis

subsiguiente. El problema ético de nuestro tiempo lo formula Aranguren con cierto sabor orteguiano y zubiriano así: “actitud moral versus desmoralización”, porque la transferencia de la responsabilidad moral a la organización tecnológico-social fomenta la pérdida del *sentido moral* individual. Profundizando argumentos orteguianos en

clave ética (basada en Zubiri), Aranguren ha mostrado cómo la civilización tecnológica ha favorecido la desmoralización y el vacío moral, al sofocar el sentido moral bajo los impulsos en pro del consumo, el éxito y la imagen, que van en aumento en las actuales sociedades cada vez más tecnolizadas.

Notas

- ¹ Vid. J. Ortega, *Prólogo para alemanes, La idea de principio en Leibniz (Obras completas, vol. VIII), Origen y epílogo de la filosofía (vol. IX), Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia (vol. V)*; X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (Fundación Xavier Zubiri) [en el que se recogen dos artículos de 1933 publicados en la “Revista de Occidente”, CXV y CXVIII y otros inéditos]; *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2002 (al cuidado de Germán Marquínez); “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Alianza y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, 9ª ed.).
- ² Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, Parte IV.
- ³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 54.
- ⁴ X. Zubiri, “Sobre el problema de la filosofía”, p. 23.
- ⁵ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 56-57
- ⁶ Vid. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ⁷ Vid. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Circulo de lectores, 1997.
- ⁸ K.O. Apel, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*”, en E. von Bülow y P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-138; “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?”, en H. Schnädelbach y otros (eds.), *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philo-sophie*, Hamburg, Junius, 1993, pp. 41-70.
- ⁹ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12: “Metafísica de la comunicación”.
- ¹⁰ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- ¹¹ *Ibid.*, cap. 13: “¿Postmetafísica como utopía?”; “Filosofía sin criptometafísica”, en *Metafísicos españoles actuales*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2003, pp. 67-89.
- ¹² Vid. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 1996) y *Argumentos filosóficos* (Barcelona, Paidós, 1997).
- ¹³ “No podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros”, “no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte” (Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 65).
- ¹⁴ Por ejemplo, en forma de indagación sobre las innegables condiciones de la experiencia y de la intencionalidad. En este punto es de justicia aludir a los pioneros estudios de K.O. Apel sobre la versión trascendental de las aportaciones de Heidegger, Wittgenstein y Peirce en sus propuestas de “Pragmática trascendental”, “Hermenéutica trascendental” y “Semiótica trascendental”, e incluso el aprovechamiento de Merleau-Ponty en su “Gnoseoantropología”. Vid. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca,

- Sigueme, 1985; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12; el n° 183 (1999) de la revista *Anthropos*, monográfico dedicado a K.O. Apel; J.C. Siurana, *Una brújula para la vida moral*, Granada, Comares, 2003.
- 15 Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, donde se incorpora la preocupación antropológica de la tradición filosófica española, en especial, la orteguiana y zubiriana.
- 16 Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 6; *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997.
- 17 Vid. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; A. Cortina y D. García-Marzá, *Razón pública y ética aplicada*, Madrid, Tecnos, 2002.
- 18 Vid. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986; J. Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La postmodernidad metafísica”, en *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312.
- 19 Vid. Carmen Castro, *Xavier Zubiri. Breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Banco Hispano Americano, Cantabria, 1986.
- 20 Vid. Antonio Ferraz, “Ciencia y realidad”, en *Zubiri: Pensamiento y Ciencia*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1983, pp. 33-69; “La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 25-33; Javier Monserrat, “El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia”, en *Realitas II* (1974-75), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 139-202; “La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas”, en J.A. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 501-514; Thomas Fowler, “Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del s. XX”, en J.A. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 197-208; Francisco González de Posada, “La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, pp. 35-55.
- 21 Francisco González de Posada, “La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, pp. 35-55.
- 22 Vid. Javier Monserrat, “La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas”, en J.A. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 501-514.
- 23 Vid. Xavier Zubiri, Discurso de recepción del Premio “Ramón y Cajal”, 18 de octubre de 1982.
- 24 Vid. Antonio Ferraz, “La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, pp. 25-33.
- 25 Vid. Diego Gracia, *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid, Triacastela, 2004; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 5°; Lydia Feito, “Zubiri y la bioética”, en J.A. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 515-528.
- 26 J. Ortega, “Meditación de la técnica” (en *Obras completas*, V, Revista de Occidente, Madrid, 1970, 7ª ed.); X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza, 1986); J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 5°.
- 27 Vid. J. Ortega, “Meditación de la técnica” y A. Regalado, *El laberinto de la razón*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 298-299.
- 28 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 164.
- 29 Vid. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2005 (“Presentación” de Jesús Conill).
- 30 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, p. 337.
- 31 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, especialmente pp. 323 y ss.
- 32 José Luis L. Aranguren, *Moralidades de hoy y*

de mañana, Madrid, Taurus, 1973; *La izquierda, el poder y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2005.

³³ Vid. Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002.