



ENTRE ORTEGA Y HEIDEGGER: EN TORNO A LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

BETWEEN ORTEGA AND HEIDEGGER:
ON THE QUESTION CONCERNING TECHNOLOGY

Nicolás Alarcón Cid¹

Universidad de Chile – ANID

Recibido: 03.02.2023 - Aceptado: 18.05.2023

RESUMEN

En el presente escrito se considera una interrogante planteada por Heidegger en *la pregunta por la técnica* (*Die Frage nach der Technik*), vale decir, la pregunta por una determinación esencial de la técnica, en relación con los planteamientos orteguianos sobre ella. Específicamente, intentaremos abordar una cuestión que Acevedo (1997) insinúa en su introducción a *la pregunta por la técnica*, vale decir, si es que acaso las reflexiones de Ortega sobre la técnica —especialmente por su marcada consideración en relación con la vida humana como proyecto— se quedan en el plano de una mera determinación correcta —como relación medio-fin antropológica— o bien podrían eventualmente trascender dicho esquema en favor de un tratamiento fenomenológico que vincula la técnica con lo más hondo de la existencia del hombre.

Palabras clave: Técnica; Vida Humana; Ortega; Heidegger; Preguntar técnico.

ABSTRACT

The matter of the present writing has to do with a question that Heidegger expounds in *The Question Concerning Technology* (*Die Frage nach der Technik*), namely the question of an essential determination of Technology in relationship with Ortega's approaches to it. Specifically, we will try to examine an issue that Acevedo (1997) insinuates in his introduction to *The Question Concerning Technology*, namely if it is the case that Ortega's reflections about Technology —especially, for his remarkable consideration in relation to human life as a project— remain at the plane of a mere correct determination —as an anthropological means-end relationship— or they would eventually transcend such schema in favor a phenomenological treatment which links technology with the most profound of human existence.

Keywords: Technology; Human Life; Ortega; Heidegger; Technical questioning.

¹nicolas.alarcon.c@ug.uchile.cl. Estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2022-2024 — Folio 22220022. Quisiera expresar mi agradecimiento tanto a los dos revisores anónimos de este artículo, como también al profesor Jorge Acevedo y a E.A por sus comentarios y sugerencias.

1. INTRODUCCIÓN

Es sabido que el asunto de la comprensión de la técnica es todo un tema para la tradición filosófica, en especial en lo que cabe para la filosofía contemporánea. Las preguntas van desde el intento de una caracterización adecuada de ella hasta la preocupación sobre cuál sería su rol para el desarrollo de la vida humana². Sin duda, una de las reflexiones más salientes en torno a la técnica son las del así llamado “Heidegger tardío”³. Pues bien, nos proponemos considerar aquí una interrogante que plantea Heidegger en *la pregunta por la técnica*⁴ (*Die Frage nach der Technik*⁵), esto es, la pregunta por una determinación esencial de la técnica, en relación con los planteamientos que Ortega⁶ realiza sobre ella⁷.

Con más precisión, nos haremos cargo de un asunto que Acevedo⁸ (1997) trata parcialmente en su introducción a *la pregunta por la técnica*⁹:

² Ejemplo de esto es Husserl (1954) y Ortega (1964). Para un estudio detallado de las distintas concepciones y reflexiones en torno a la técnica, cfr. Esquirol (2011). Para una diferenciación en torno a las concepciones de la técnica en Husserl y Heidegger, cfr. Xolocotzi (2009).

³ En torno a ciertas consideraciones sobre el Heidegger tardío, cfr. Xolocotzi (2011) y Dreyfus (2002).

⁴ Hemos de notar que *la pregunta por la técnica* es, en efecto, la exposición más considerada del corpus heideggeriano en torno a la técnica. Cfr. Young 2002, 37.

⁵ Podríamos traducir la expresión alemana ‘Die Frage nach der Technik’ como ‘la pregunta tras la técnica’, haciendo énfasis en que el método fenomenológico empleado por Heidegger en este escrito supone emprender un camino para ir en la búsqueda de la esencia de la técnica, vale decir, estamos tras ella. Hago notar que esta interpretación no es mía, sino de Fédier (2013).

⁶ Hacemos patente que las citas referidas a Ortega se remiten a los manuscritos agrupados bajo la edición de *Obras Completas (O.C)*, editadas por Revista de Occidente. Así pues, la citación de pasajes alusivos a la obra de Ortega seguirá la paginación de dicha edición, siendo esta del siguiente modo: *O.C* seguido del número de tomo y página correspondiente: por ejemplo, *O.C* V, 183.

⁷ En este sentido, es importante reconocer que el presente artículo, que considera una posible relación entre la filosofía orteguiana y heideggeriana, no es en realidad un intento de realizar una investigación demasiado novedosa. Basta con mirar la literatura secundaria para notar que existen múltiples intentos de concebir los puntos de contacto y diferencia entre los modelos de Ortega y Heidegger en lo relativo al fenómeno técnico. Para estos efectos, cfr. Diéguez 2009, 99 ss.; Fernández 2021, 25 ss.; San Martín 2012, 17 ss., etc.

⁸ Cfr. Acevedo 1997, 108.

⁹ Si se considera esto, nuestro artículo debe ser tomado como el intento de trabajar en detalle aquel punto que Acevedo (1997) insinúa, pero que no llega a desarrollar más que en la forma de una sospecha.

si es que acaso las reflexiones orteguianas sobre la técnica se quedan en un plano de determinación correcta —como relación medio-fin— o bien, si ellas trascienden dicho esquema en favor de un tratamiento fenomenológico que vincula la técnica con lo más hondo de la existencia del ser humano¹⁰

Nuestra hipótesis de lectura es que las reflexiones de Ortega sobre la técnica no se quedan en un plano meramente óntico de consideración, sino que están expresadas desde uno ontológico, tal que ellas no pueden ser indicadas como una relación medio-fin antropológica sin más. Con la intención de probar este punto, a continuación, desarrollaremos una exposición que nos dote de buenas razones para confirmar nuestra interpretación del presente asunto¹¹.

Pues bien, cabe preguntar por qué sería relevante ocuparse de este asunto, y también cuál será el modo de tratamiento de la cuestión. En primer lugar, creemos que este trabajo es relevante porque permitirá, por medio de un ejercicio comparativo entre dos modelos filosóficos de abordaje del problema de la técnica, considerar la rectitud de lo que algunas interpretaciones clásicas sobre la filosofía de Ortega sugieren. Estas últimas se valen precisamente de atender a la relación posible entre los planteamientos orteguianos y heideggerianos (cfr. Mitcham 1989, 74 ss.). Ellas establecen que el pensador español presuntamente ofrecería una reflexión sobre la técnica en términos *estrictamente antropológicos*, mientras que la filosofía de Heidegger no, cuestión que no es del todo clara. Es más, toda vez que uno revisa el estado del arte sobre la cuestión se percatará de que suelen ser mencionados Ortega y Heidegger como los dos pensadores que han ofrecido un tratamiento de corte filosófico sobre el asunto (cfr. Fernández 2021, 16 ss.). Ahora bien, en la mayoría de los intentos de tratar la posible relación entre los planteamientos de estos pensadores, suele haber una cierta tendencia de investigación a indagar sobre sus diferencias y puntos de contacto, pero

¹⁰ En este sentido, siguiendo las intuiciones de Acevedo (1997), me opongo tajantemente a considerar la naturaleza esencial de la técnica como si ella estuviera ligada a un mero nivel antropológico. Para lecturas que abogan en favor de que las reflexiones de la técnica en Ortega se ven relegadas a un mero nivel antropológico, cfr. Russo (2009). Creo que es relativamente sencillo desmontar este tipo de interpretaciones si se atiende a que, por ejemplo, ciertas reflexiones sobre la técnica por parte de Ortega son planteadas en términos de una investigación trascendental, es decir, en una pregunta por las condiciones de posibilidad de *X* que, al menos a nuestro entender, nunca podría plantearse como una investigación antropológica-empírica. Considérese el modo en que Kant encara el asunto: “Espero cumplir con ambas cosas si me mantengo lo más cerca posible de lo *trascendental* y omito *enteramente* lo que aquí pudiera ser *psicológico*, es decir, *empírico*” (A801/B829). Para este asunto en sede fenomenológico-orteguiana, cfr. *O.C IX*, 617 ss. y Esquirol 2011, 26.

¹¹ Cabe aclarar que no es la intención del presente artículo preguntar cómo la filosofía de Ortega puede ser criticada desde la filosofía de Heidegger.

siempre en relación con las peculiaridades de cada contexto filosófico. Entonces, uno podría preguntarse con cierta razón, puesto que es ampliamente admitido que la filosofía de Heidegger sobre la técnica no es dada en clave antropológica por su rechazo del marco neutral sobre ella, si acaso Ortega, por razones similares de corte metodológico (es decir, del método de tratamiento del fenómeno mismo) sería incorrectamente tachado como un pensador de reflexiones *exclusivamente antropológicas* sobre la técnica¹². La cuestión es, entonces, cómo considerar la rectitud de esa interpretación clásica sobre Ortega, según la cual las reflexiones de la técnica parecen exhibir un carácter eminentemente antropológico-instrumental. Nuestra sugerencia es que debemos atender, para aceptar o rechazar ciertas interpretaciones clásicas, tanto a la exégesis de pasajes relevantes, como también a su contexto y articulación sistemática en la obra de un pensador, sin obviar el método filosófico empleado para tales efectos.

Así, por un lado, en el presente trabajo, trataremos de demostrar nuestra tesis a partir del análisis de ciertos textos de Ortega y Heidegger. Por otro lado, con este ejercicio no pretendemos sugerir, en ningún caso, que sea lícito, sin mediar razones de peso, interpretar la rectitud de la filosofía de Ortega desde el modelo de Heidegger, como si el pensamiento del primero debiese regirse por los estándares del segundo. Así, pues, el tratamiento del asunto en las coordenadas aquí propuestas simplemente toma, como hemos notado ya en una nota a pie de página, un problema formulado de un cierto modo por Acevedo (1997) y que sería deseable llevar a un estrato mayor de profundidad. Ello revelaría que, en la conformación del proyecto orteguiano, existen aspectos que van más allá de lo meramente antropológico, tal como lo es, por ejemplo, el concepto de vida humana. Dicho esto, a continuación, indicaremos el orden de tratamiento de los asuntos aquí propuestos.

El orden de presentación de los elementos para responder a la pregunta que aquí nos planteamos será el siguiente: en primer lugar, estableceremos qué entiende Heidegger por una determinación correcta de la técnica e indicaremos por qué sería necesario trascender los límites de una consi-

¹² En la cuestión metodológica del tratamiento del fenómeno técnico, por parte de Ortega y Heidegger, está la clave para la comprensión de la postura interpretativa del presente artículo, pues ellos parecen reconocer que, tras dicho fenómeno, existe un aspecto que se oculta y que reclama un tipo de abordaje que se puede perfilar, por ejemplo, como un cambio de actitud (cambio de actitud entendido como un recurso metódico). Este asunto ya ha sido sugerido, entre otros, por Pazanin (1973), quien sostiene que tras los inicios de la fenomenología existe un motivo aristotélico, a saber, debemos invertir nuestra actitud natural, que nos predispone solo para un tipo de tratamiento con lo dado, y adoptar un nuevo *modo* de aproximación a ello, es decir, un tipo de franqueza y apertura hacia el ser (cfr. Pazanin 1973, 3).

deración adecuada sobre ella. En segundo lugar, expondremos en líneas generales la concepción orteguiana sobre la técnica¹³, recurriendo especialmente a la *meditación de la técnica y el mito del hombre allende a la técnica*¹⁴, tal que podamos conseguir una caracterización del planteamiento de Ortega en torno a la figura de la técnica y estemos en condiciones de responder a la pregunta ya planteada¹⁵. En tercer lugar, esbozaremos lo que sería una posible respuesta que permita dictaminar si, para bien o para mal, las reflexiones orteguianas sobre la técnica pueden ser comprendidas más allá de un marco antropológico-instrumental¹⁶. Finalmente, se culminará la exposición con una síntesis general de la investigación emprendida.

2. HEIDEGGER TRAS LA TÉCNICA: MÁS ALLÁ DE UNA MERA IDENTIFICACIÓN CORRECTA

Como indicamos anteriormente, en el presente apartado nos ocuparemos del asunto de explicitar qué entendería Heidegger por una determinación correcta de la técnica. De esta manera, quedarán establecidos *los criterios que permitan identificar cuándo estamos en presencia de una mostración con*

¹³ Asunto que ocupa un lugar importante en la filosofía de Ortega. Para comprobar esto basta con mirar el índice de materias de *O.C IX*.

¹⁴ Dejaremos de lado las consideraciones que podrían establecerse en relación con la técnica y el hombre masa. Para una consideración de esto, cfr. *O.C IV*, 113 ss. La razón para tomar esta decisión es sencilla, las reflexiones allí contenidas son diversas a los dos textos temáticos sobre la técnica en Ortega (*meditación de la técnica y el mito del hombre allende a la técnica*), cfr. Esquirol 2011, 15. Por otro lado, también reconozco que sería posible mostrar que, en muchos más textos que los que aquí pretendo tratar del corpus orteguiano, se sitúan ciertas reflexiones sobre la técnica, lo que permite considerar el tema de la técnica como uno de los pilares para la comprensión de la filosofía de Ortega. Al respecto, cfr. Alonso Fernández (2019).

¹⁵ Es importante no confundir la pregunta que nos hemos propuesto responder con aquella que interroga por la posibilidad de que, por ejemplo, las reflexiones de Ortega y Heidegger sobre la técnica sean de idéntico valor, especialmente porque no es del todo claro si las concepciones sobre el ser son coincidentes en ambos casos. Baste esto como una demarcación de los límites del presente manuscrito.

¹⁶ Con respecto a esto, ya es sugerente que ciertos autores como, por ejemplo, Mitcham (1989) identifiquen que las concepciones sobre la técnica de Ortega y Heidegger tendrían una cierta correspondencia, cfr. Mitcham 1989, 64 ss. De esta suerte es relevante remarcar que, en primera instancia, si la concepción de Heidegger es esencial con respecto a la técnica y si, además, existe un cierto parecido con el planteamiento de Ortega, entonces no es posible que el modelo orteguiano se quede en el mero plano de la determinación correcta. De lo contrario, se hace difícil considerar similitudes en niveles tan diversos como lo son el esencial-fenomenológico y el de una determinación correcta de *X* (siguiendo, precisamente, el esquema heideggeriano de *la pregunta por la técnica*).

las características meramente correctas, mas no esenciales del fenómeno técnico¹⁷. Sumado a esto, mostraremos por qué, en atención a un nuevo tipo de comprensión, es necesario trascender el nivel de la determinación correcta de la técnica.

Pues bien, comencemos por preguntarnos una cuestión que de base se hace relevante si queremos entender cómo es que Heidegger pretende aproximarse al fenómeno técnico¹⁸. Aquí son útiles las consideraciones que hace Fédier, pues revelan un aspecto relevante del método heideggeriano que es puesto en juego en *la pregunta por la técnica*. Allí Heidegger —según nos expone Fédier— emprende un movimiento respecto de algo determinado¹⁹, que desde la partida está lejos de nosotros mismos²⁰. En palabras de Heidegger (1997): “en lo que sigue nosotros preguntamos por la técnica. El preguntar abre un camino” (113). Esto sugiere el hecho de que las meditaciones que presentará aquel interesado en la esencia de la técnica abren, en efecto, un camino que debemos transitar en orden a dar con aquello que es puesto en cuestión por la formulación de una pregunta que reclama una respuesta. En este caso, estamos tras la búsqueda de la esencia²¹ de la técnica. Para estos efectos, hemos de atender a un proceder fenomenológico, a un nuevo modo de ver.

El primer paso es distinguir la técnica de la esencia de la técnica, así como también es necesario aclarar que la esencia de un gato no es un gato.

¹⁷ Notemos que este ejercicio de determinar desde Heidegger lo constitutivo de una descripción correcta de la técnica es condición para un intento de respuesta a la pregunta que nos proponemos responder en este manuscrito, a saber, si acaso las reflexiones ortegianas corresponden a un modelo antropológico-instrumental.

¹⁸ Aquí valen las observaciones de Fédier (2013), según las cuales deberíamos entender el término “fenómeno” en un sentido cualificado toda vez que nos aproximamos a ello desde el *corpus heideggeriano*. Es decir, como aquello que, para estar frente a la vista plenamente, requiere del empleo de la fenomenología. Para una consideración sobre la noción de fenómeno en Heidegger cfr. Fédier 2013, 9 e Inwood 1999, 159 ss. Esto viene a resaltar sencillamente que, en general, los usos terminológicos de Heidegger son de carácter especializado o técnico.

¹⁹ Esto mismo puede ser confirmado por el planteamiento expresado en *La pregunta por la cosa*, en tanto y en cuanto Heidegger nota que siempre al tratar de determinar *X* nos ponemos en camino hacia ello, camino que, además, supone tratar de dar con lo esencial de aquello que es preguntado. Cfr. Heidegger 2009, 25 ss.

²⁰ Cfr. Fédier 2013, 9.

²¹ No debemos confundir el vocablo esencia (*das Wesen*) con aquello que mienta lo común a varios objetos. Si algo es esencia, entonces podemos rastrear distintas notas constitutivas de ello, como, por ejemplo: a) es algo que está más allá de lo meramente constatable; b) domina el ámbito de lo que está ante los ojos; c) ella es fundamento que permite explicar el ámbito de lo constatable; d) lo esencial es algo que nos va decisivamente; e) una vez alcanzada la esencia, eso equivale a comprender su relación con el ser, etc. En cualquier caso, en torno a la cuestión de *Wesen*, cfr. Acevedo 1997, 88 e Inwood 1999, 52 ss.

En palabras de Xolocotzi (2009) “si la filosofía nace con la actitud de “juzgar con logos” [...] entonces se debe hacer *epoché* del estar absorbido en la técnica para pensarla” (54)²². Así, entonces, ¿qué podemos entender por ir tras la esencia de algo en este contexto? La respuesta no se deja esperar. Ella consiste en que “[...] preguntar por la esencia de la técnica no busca cuestionar lo que abarca el concepto “técnica”, sino retornar al fundamento de la misma. La pregunta por la esencia de la técnica es pues la pregunta por aquello en lo que ésta se arraiga o enraíza [...]” (Xolocotzi 2011, 126). Es decir, podemos confirmar que la empresa heideggeriana busca, de hecho, ir tras lo fundamental de *X*, donde *X* es igual a aquello que se interroga²³.

Ahora bien, antes de que Heidegger se ocupe y plantee su propia perspectiva en torno a la técnica, nos presenta, como ya es habitual, una cierta concepción que no es suficiente para responder a lo que él busca, precisamente por quedarse en un ámbito de superficialidad, que elude la búsqueda de cierta *Wesen* en cuestión ²⁴. En este caso específico, Heidegger expone dos tipos de respuesta *que suelen darse a la pregunta de qué es la técnica*, “una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre” (Heidegger 1997, 114). En otras palabras, frente a la pregunta por la técnica, el tipo de respuesta se juega en dos extremos, o bien (a) la técnica es medio para un fin, o bien (b) la técnica es un hacer del hombre. Lo relevante es que, para esta visión, ambas respuestas no tienen el carácter de ser excluyentes, como si la presencia de una invalidara automáticamente la presencia de la otra. En realidad, lo que ocurre es que ambas respuestas a la cuestión se corresponden entre sí, “pues poner fines, que utiliza y dispone medios para ellos, es un hacer del hombre” (Heidegger 1997, 114). A esta postura, que engloba tanto la afirmación (a) como (b), Heidegger la cataloga como *la concepción corriente*, que en tanto tal es *una determinación instrumental y antropológica de la técnica*. Aquí vale una cuestión importante, a saber, “esta representación [instrumental-antropológica] es justa, e inclusive vale para la técnica moderna. Sin embargo, *no alcanza lo esencial* y, de

²² De una opinión similar es Esquirol, cuando afirma que “[...] conviene dejar de lado nuestras opiniones y nuestras posiciones; he ahí, como siempre, lo importante de cerrar entre paréntesis lo que creemos saber, así como también en este caso, aparcar nuestras afinidades neoluditas o hipertecnológicas, [...] conviene cambiar de perspectiva o, como se diría en la más ortodoxa tradición fenomenológica, cambiar de actitud” (Esquirol 2011, 50).

²³ ‘X’, como toda variable libre, puede ser cualquier ítem. Sin embargo, lo diferencial en el caso del preguntar de Heidegger y de dar cumplimiento a aquello puesto en cuestión es el empleo de su propio método fenomenológico, de suerte que no todo intento de respuesta y tratamiento de *X* es igual a un tratamiento fenomenológico recto.

²⁴ Piénsese, por ejemplo, en aquellos pasajes de *Ser y Tiempo* en que Heidegger expone la ontología cartesiana para posteriormente rechazarla y plantear su propia postura. Cfr. Heidegger 2018, 111 ss.

ese modo, *no es plenamente verdadera*" (Acevedo 1997, 91). En este sentido, una respuesta instrumental antropológica es correcta, pero no apunta a lo esencial, de modo que se queda a medio camino y no da cumplimiento a lo preguntado por nuestro autor. Lo que está detrás de este planteamiento es "el conocido motivo heideggeriano de contraposición entre la *orthótes* certeza del juicio, y la *alétheia* del ser. Sólo en el acontecer de lo desvelado, de lo descubierto, se realiza lo verdadero y conduce al hombre a su auténtica actitud frente al ser auténtico de la cosa" (Vayá 1964, 87). Más aún, cuando estamos absorbidos por esta consideración correcta-neutral de la técnica, entonces "[...] *no advertimos más que esta neutralidad cuando más subordinados a ella estamos y menos captamos el fondo del asunto*" (Esquirol 2011, 50). De todas formas, como ya notábamos, no es sin razón el hecho de querer mostrar que existe una respuesta meramente correcta a la pregunta por el fenómeno técnico, porque la estrategia de Heidegger es tal que pretende tomar como punto de partida la determinación correcta para trascenderla y llegar a la interpretación verdadera de ella como un modo del desocultar (*entbergen*)²⁵.

Ante lo anterior, cabe la pregunta *¿por qué deberíamos trascender el nivel de la mera consideración correcta en torno a la técnica?* La respuesta es relativamente sencilla y tiene que ver con la idea de buscar un tipo de relación libre con ella (cfr. Heidegger 1997, 113), es decir, queremos abrir nuestro *Dasein* a la esencia propia de la técnica. Sin embargo, esto no ocurrirá en la medida que miremos a la esencia de la técnica como algo técnico; no daremos con la esencia de la técnica desde un plano óptico-correcto de consideración. Dicho de otro modo, Heidegger tiene la sospecha de que la técnica no se agota en lo que hay de correcto en su determinación, pues existe algo más: lo verdadero con respecto a ella. De esta suerte, debemos trascender este nivel de consideración, porque "[...] la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia" (Heidegger 1997, 115). Es así como, dentro de lo correcto, debemos buscar lo verdadero; debemos trazar un camino desde el estadio de lo correcto al terreno de la radicalidad fenomenológica del trato libre con la esencia de la técnica²⁶, puesto que "a la

²⁵ Cfr. Acevedo 1997, 91.

²⁶ Aclaro de antemano que, como mi objetivo tiene que ver con una cierta consideración entre Heidegger y Ortega en torno a la técnica, no me detendré en la consideración específica que ofrece Heidegger sobre la esencia de la técnica como un modo del desocultar en sus variantes moderna y antigua. Lo relevante es que ambas forman parte de la constelación del *Ge-stell*, es decir, expresiones del desvelar. La literatura sobre la determinación esencial-técnica es abundante, de suerte que me permito remitir a los siguientes textos para el tratamiento de este tópico que aquí no será más que mencionado: cfr. Acevedo (1997), Mitcham 1989, 64 ss., Young 2002, 37 ss., y Vayá Menéndez (1964) (excelente recopilación de las concepciones técnicas en Ortega y Heidegger), etc. Para reflejar el punto de Heidegger

técnica no se la trata desde el nivel óntico sino desde el ontológico” (Esquirol 2011, 41). En último término, debemos realizar un esfuerzo, tal y como se señala en *Serenidad*, por liberarnos de la servidumbre a los objetos técnicos. Se busca ya no verlos en cuanto entidades técnicas, es decir, dejarlos descansar en sí, como algo que no nos concierne, *en favor de evitar que ellos nos dobleguen, confundan y devasten nuestra esencia* (cfr. Heidegger 2002, 28). Dicho de otro modo, “lo que estaría detrás del segundo Heidegger es la comprensión de las nulas posibilidades que *aparentemente* tenemos de controlar la técnica” (San Martín 2012, 17). De aquí que, entonces, se haga relevante un trato reflexivo sobre la misma.

Así pues, hemos logrado en este primer momento de la exposición establecer, en primer lugar, qué contaría como una identificación meramente instrumental antropológica de la técnica, a saber, aquella caracterización que la define como *un medio para un fin y, además, como un hacer del hombre*. De allí hemos podido constatar que dicha descripción solo apela a la certeza del juicio, pero no a la verdad del ser; dicho con otras palabras, es una descripción en un plano meramente óntico, pero no ontológico. De acuerdo con esto, ha quedado patente que, dada la insuficiencia del planteamiento óntico-técnico para dar con la esencia de la técnica, se hace imperativo, en orden a establecer una relación libre con ella²⁷, recurrir a un camino por medio del preguntar²⁸ que nos lleve en la búsqueda de su esencia²⁹. En lo que sigue, expondremos de manera general la concepción orteguiana de la técnica, para así tener los insumos necesarios para responder, en el último apartado del presente escrito, a la pregunta que nos hemos propuesto resolver en la introducción, esto es, si es que acaso la reflexión de Ortega sobre la técnica se agota en un esquema medio-fin antropológico.

de un modo todavía muy general, tendríamos que decir que “la técnica [es] una forma de desocultamiento del mundo y —por decirlo así— de mirada sobre las cosas: he ahí la valiosa aportación del pensador alemán, merecedor de toda nuestra atención” (Esquirol 2011, 41).

²⁷ relación que intenta hacer posible la trabajosa tarea de que ya no nos dejemos dominar por la técnica y sus objetos y que, en último caso, comprendamos que la técnica es, pues, forma de desocultar el mundo.

²⁸ Podríamos formularlo del siguiente modo: se hace necesario emprender una meditación en el mismo sentido en que se plantean las cosas en *Serenidad*, texto en el cual quedan claras muchas conexiones con *la pregunta por la Técnica*. Cfr. Heidegger 2002, 23 ss.

²⁹ De hecho, este camino supone “[...] que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía *única* en *una sola dirección*” (Heidegger 2002, 27).

3. EXPOSICIÓN TÉCNICO-ORTEGUIANA: LA VIDA HUMANA TÉCNICO-PROYECTIVA

Comencemos este segundo momento de la presente exposición indicando nuestro reconocimiento de que la técnica en Ortega es:

[...] un tema al que no se puede relegar a dos o tres obras, como en algunas ocasiones se ha hecho, sino que se extiende por todo el conjunto de su obra. Tanto es así que no sería exagerado afirmar que la técnica es uno de los nervios centrales del pensamiento orteguiano, un aspecto de su pensamiento absolutamente clave sin el cual es imposible dar cuenta del conjunto de su filosofía. (Alonso Fernández 2019, 170)

No obstante lo anterior, como ya hemos indicado en la introducción, no podemos hacernos cargo de todos los elementos relativos a la técnica que aparecen en la articulación sistemática del pensamiento de Ortega. En su lugar, por cuestiones de extensión, nos ocuparemos principalmente de identificar y exponer de manera general su concepción de la técnica, enfocándonos especialmente en *meditación de la técnica y el mito del hombre allende a la técnica*.

Pues bien, podría uno preguntar desde cuál abordaje Ortega toma el asunto de la técnica. A esto es posible responder que, según se nos indica, *meditación sobre la técnica* es producto de unos cursos universitarios³⁰. El origen se remonta a un escrito denominado “Qué es la técnica”. El título sugiere que se pondrá en cuestión a la técnica, tal que sea posible cumplir con la pregunta que pone en movimiento la faena cognoscitiva, esto es, qué es la técnica, pero además qué es aquello que llamamos técnica en su relación con la vida humana.

Esto nos llevará a constatar que, en la concepción orteguiana, una adecuada respuesta supone primero movernos por una consideración meramente superficial, para así, eventualmente, poder remontarnos a ella desde un abordaje radical³¹. Con esto ya tenemos una pista que nos permitirá exhibir la concepción de Ortega sobre la técnica, la cual es obtenida gracias al intento de dar cumplimiento a una cierta interrogante, esto es, la pregunta

³⁰ Cfr. Alonso Fernández 2019, 160; Piro 2011, 180; Esquirol 2011, 15 y *O.C V*, 319 ss.

³¹ Cfr. *O.C V*, 336. Con esto, además, podemos ver una cierta confluencia respecto al planteamiento de Heidegger en *la pregunta por la técnica*, en la medida que el tratamiento de la pregunta por la esencia de la técnica supone pasar por la constatación del estadio superficial o meramente recto con respecto a ella, para así llegar a un abordaje ontológico-radical que nos permita comprenderla.

por la naturaleza de la técnica. Como tal, dicho tratamiento, deberá ser ejecutado desde un abordaje radical fenomenológico.

Así pues, *meditación de la técnica* es un texto que introduce la cuestión a tratar en un planteamiento que considera la relación de la técnica con la vida humana. Antes de considerar el tema técnico propiamente tal, permitámonos un pequeño excursus para explicar qué hemos de entender por vida humana. Nuestra vida —la de cada cual— es lo que Ortega denomina realidad radical. La vida humana es el lugar donde albergar las vivencias, asuntos e importancias. Así, ella es realidad radical en tanto y en cuanto permite que radiquen las demás realidades. Es, por consiguiente, un punto de choque para realidades derivadas y secundarias; tales realidades, si es que han de manifestarse, aparecen en ella. De otro modo, nunca se vuelven tema de nuestra vida. Ciertamente, “lo que llamamos «vida de los otros», la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es mi vida, la de cada cual y, por tanto, supone ésta” (*O.C VII*, 100). El resto de las realidades —que no son mi vida— son, en último término, dependientes de la vida humana, pues, de otro modo, no existiría claridad respecto a cómo podrían tener sentido. El punto es que, las realidades que no son vida humana suponen alguna otra realidad que juegue el rol de sustento; sin referencia ella, estas no son nada o, al menos, no son relevantes.

Ahora bien, que la vida humana sea realidad radical, bajo ningún concepto quiere decir que no haya más realidades, ni mucho menos que las cosas —entendidas como objetos físicos— no existan sin relación a ella. Por el contrario, las realidades derivadas o secundarias existen, pero no están dotadas de sentido en cuanto a ser vivencias. Dicho de otro modo, si aquellas no se presentan dentro del ámbito de la vida humana, bien como obstáculo, bien como útil, entonces seguirán siendo, pero nada en relación con la vida de cada cual.

En la misma línea de lo anterior tenemos las observaciones de *Historia como sistema*, obra dirigida a caracterizar la vida humana. Con relación a ella, se sostiene que “[...] es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (*O.C VI*, 13). Aquí Ortega es bastante explícito, puesto que emplea la expresión ‘la realidad radical’. Sin embargo, en seguida, él agrega precisiones que son útiles para no desviar a los posibles lectores en la comprensión de la radicalidad de la vida humana. Asimismo, Acevedo (1984), en su libro *Hombre y Mundo*, sostiene que la radicalidad, señalada en el pasaje citado, consiste en que “la vida humana es la realidad en cuanto ámbito en el que necesariamente tiene que aparecer cualquiera otra realidad para constituirse como tal” (31). En

efecto, no cabe duda de que la vida humana —en su estatus de realidad radical— no es la única realidad, sino que existen más realidades, que, si han de tener sentido, entonces deben referir a ella. Una afirmación similar es hecha en el siguiente pasaje:

Al llamarla «realidad radical» no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. (O.C VII, 101)

Aquí, pues, Ortega no hace uso del artículo 'la', lo cual no es casual, dado que hablar de 'realidades radicales' no es lo mismo que hablar de 'la realidad radical'. El uso del artículo determinado en femenino, sin mayor clarificación, podría llevar a suponer erróneamente que Ortega está pensando en una realidad única y suprema. Sin embargo, este no es el caso, ya que la vida de cada cual se presenta como el horizonte para la aparición de distintas ocurrencias. Toda realidad, en cuanto realidad dotada de sentido, ha de aparecer en la vida de cada cual, que no es única y suprema. La condición de posibilidad para toda otra realidad secundaria es, en consecuencia, aparecer en la vida humana.

Además de esto, ¿qué otra característica tiene la vida humana? Podemos decir, en primer término, que la vida de cada cual interactúa con las demás realidades por *necesidad*. Esto es rastreable tanto en *El hombre y la gente* como en *Historia como sistema*. Allí, Ortega enfatiza que la vida humana —de nuevo, se entiende la de cada cual— reviste el carácter de ser menesterosa. Ciertamente, “el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia” (O.C VI, 13), pues todos los seres humanos, de alguna u otra manera, son arrojados a la existencia y, en tanto arrojados, su vida no está prefigurada, lo cual implica que ella no tiene un sentido tácito y final dado de antemano. Más bien, todo ser humano, por sí mismo, ha de configurar su propio proyecto vital, dado que “el hombre es novelista de sí mismo, original y plagario” (O.C VI, 34). Este mismo punto es señalado de manera correcta por Rodríguez Huéscar (1982), quien sostiene que “la vida es «proyectiva» o «programática». Tenemos que hacérsola, pero no de cualquier modo, sino siempre de acuerdo con un proyecto o programa [...]” (161). Mi vida, como la de cualquier otro, se configura, entonces, por aquello que hacemos y que nos pasa, como también por aquel proyecto que hemos decidido emprender aquí y ahora, de suerte que lo que somos es en parte producto del pasado y del proyecto futuro que hemos decidido em-

prender. La vida humana reviste, en consecuencia, el carácter de ser enteramente menesterosa, pues “el hombre no es alguien que, simplemente, es; por el contrario, tiene que afanarse en ser porque el mundo en que, inexorablemente, vive es ‘siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente’ con el que cada cual quiere ser” (Acevedo 1984, 37). Es decir, vivir no es otra cosa que estar haciendo algo con vistas al proyecto que hemos decidido emprender: “[...] la vida —en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico— es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote” (O.C VI, 348). Así, la vida humana es, por lo tanto, manifiestamente quehacer.

Dicho lo anterior, podemos volver a nuestro tema central, es decir, el asunto de la técnica. Lo primero es atender a qué tiene que ver la técnica con la vida humana. Esto es algo que precisamente podemos ver plasmado en *meditación de la técnica*. Especialmente en las series de definiciones que proporciona Ortega (cfr. O.C V, 324 ss.). La primera de ellas dice lo siguiente: “el conjunto de ellos [los actos técnicos] es la técnica, que podemos, desde luego, *definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades*” (O.C V, 324). Lo relevante del pasaje no estriba en la cuestión de la mera satisfacción de las necesidades sin más, sino en el hecho de que la técnica consiste propiamente en la modificación de la circunstancia, de la naturaleza, para la satisfacción de las necesidades. De este modo, podemos ver que la técnica permite que el hombre no se adapte meramente a la naturaleza, sino que él mismo se proponga una modificación de ella (cfr. Esquirol 2011, 24). En palabras de Ortega: “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (O.C V, 326). Así, se comprende que un rasgo constitutivo del hombre, en su propia consideración como vida humana, es la técnica, la cual permite la posibilidad de configurar el propio proyecto vital, pues siempre está en relación con aquello que lo pone frente a facilidades y dificultades. De aquí que “un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre” (O.C V, 326). Según Mitcham (1989), el punto consiste en que:

Según Ortega, la técnica está ligada, necesariamente, a lo que significa ser humano. La filosofía de la tecnología de Ortega descansa en su idea de la vida humana como un fenómeno que supone una relación con las circunstancias, pero no de forma pasiva, sino como creador activo de esas circunstancias. (60)

Por otro lado, nos encontramos con otra caracterización de *la técnica como medio*. En palabras de Ortega: “la técnica es la producción de lo superfluo: hoy en la época paleolítica. Es, ciertamente, *el medio* para satisfacer las necesidades humanas” (O.C V, 329). Esta consideración podría ser problemática si lleva al lector a pensar que, en efecto, *lo determinante de la técnica estriba en que ella es medio para algo, a saber, un medio para satisfacer necesidades humanas*. Sin embargo, habría que decir que, en principio, es correcto pensar que ella es medio para algo. Ahora bien, *eso no es todo lo que podemos decir sobre ella*, pues, por ejemplo, Ortega establece que “[...] *nos conviene no perder de vista la idea fundamental de lo que es la técnica*, porque ella encierra mayores secretos” (O.C V, 333). La idea es relativamente sencilla, vale decir, lo que hemos dicho con anterioridad, ligado a la primera de las definiciones de la técnica, no es lo único que podemos decir de ella. En este sentido, podemos constatar que la técnica busca el aseguramiento de la satisfacción de las necesidades, hacerlo con el mínimo esfuerzo y crear posibilidades nuevas mediante la creación de objetos que no hay en la naturaleza (cfr. O.C V, 333).

Gracias a lo anterior, nos remontamos a ciertos rasgos prominentes de la técnica, a saber, “que disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue reformando ésta, reobrando contra ella y obligándola a adoptar formas nuevas que favorecen al hombre” (O.C V, 333). De esta suerte somos, efectivamente, llevados a una *segunda definición* de la técnica como “el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone” (O.C V, 333). A renglón seguido, Ortega nos explicita, en *la línea del tratamiento metodológico heideggeriano*, que todos estarían de acuerdo con esta caracterización, pero que deja sin resolver *el enigma que representa una de las caras relativas a la técnica* (cfr. O.C V, 333). Podríamos especular que ello refiere a lo que en el lenguaje de Heidegger sería lo esencial de la técnica (aquello oculto y fundamento para la explicación del ámbito de lo constatable), es decir, no su aspecto adecuado o correcto, sino el aspecto verdadero de ella³². El siguiente pasaje textual confirma nuestra sospecha: “*las respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué es la técnica? Son de una pavorosa superficialidad*” (O.C V, 336). El hecho de que haya una superficialidad en el tratamiento anterior sobre la técnica se debe, en definitiva, a la cuestión de que ella refiere a lo humano, y lo mismo ocurre para cualquier otro asunto que tenga que ver

³² En una línea similar de argumentación tenemos la interpretación de Atencia (2003), que hace notar que el procedimiento de Ortega con respecto a la técnica sería de carácter fenomenológico. Cfr. Atencia 2003, 70 ss.

con lo humano en el hombre. Si queremos un tratamiento fenomenológico-radical de estos temas, entonces, por fuerza debemos considerarlos en su relación con el estrato profundo desde donde surge todo lo humano, en su relación con la raíz.

Ocurre que, como ya adelantábamos en el tratamiento preliminar sobre qué podría significar la vida humana, el vivir del hombre supone enfrentarse a facilidades y dificultades (cfr. *O.C V*, 337), tal que esto dotaría de un particular carácter ontológico a la vida humana, es decir, al ser del hombre. En cuanto hombres debemos afanarnos por combatir las dificultades del contorno, de suerte que debemos hacernos nuestra propia existencia. Así pues, “[...] eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su «Yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa” (*O.C V*, 338). Cada cual se ve en la necesidad de actuar y decidir de acuerdo con aquel proyecto que ha decidido emprender, es decir, de acuerdo con su propio programa de existencia. En efecto, mi vida, como la de cualquier otro, es un drama, constante lucha para llegar a ser lo que quiero y debo ser. De aquí resulta que, formalmente, la vida humana es un problema que podemos indicar como el problema de tener que construirnos a nosotros mismos (cfr. *O.C V*, 341). De este modo, se hace ver una cuestión que revela, en último término, la cuestión radical de la técnica³³, a saber, “[...] *que el hombre en la raíz misma de su esencia se encuentra antes que en ninguna otra, en la situación del técnico*” (*O.C V*, 341). Dicho de otro modo, las afirmaciones que iban encaminadas a que la técnica era constitutiva de la vida humana no eran triviales, sino de suma importancia, al menos en lo que respecta a su relación con ella. La vida humana no es simple contemplación, pensamiento o teoría; ciertamente podemos pensar que lo sea, pero el punto de Ortega es otro, vale decir, que la vida humana no es fundamentalmente eso, porque ella siempre está en la situación del técnico, que reclama cierta producción, fabricación, en suma, modificación del mundo y la circunstancia. Ahora bien, de esto se sigue que la vida humana esencialmente es técnica, tal que es imposible pensar que el don técnico sea un mero agregado, como si bastara con agregarle lo técnico al animal para que estuviera en nuestra misma situación (cf. *O.C V*, 342). Esto es tanto así que “*el hombre empieza cuando empieza la técnica*” (*O.C V*, 342), precisamente porque el hombre es esencialmente técnico, dado que ella tiene como misión “*dar franquía al hombre para poder vacar a ser él mismo*” (*O.C V*, 342). En suma, la pregunta por la técnica en el caso de Ortega no se quedaría en un plano su-

³³ Es decir, la cuestión que la pone en relación con la raíz, que es la vida humana.

periférica de consideración, sino que nos remitiría a un ámbito más fundamental, es decir, al ámbito de la vida humana como realidad radical, revelando ciertos aspectos que esencialmente describen el carácter del *homo faber*. Hasta aquí lo relativo a *meditación de la técnica*. En lo que sigue nos referiremos brevemente a algunos elementos del *mito del hombre allende a la técnica* y, con ello, ya estaremos en condiciones de responder a la inquietud que nos llevó a emprender este camino de investigación.

El mito del hombre allende a la técnica es un texto que Ortega escribió especialmente para un congreso al que asistirían arquitectos y figuras de gran renombre (entre ellas el mismo Heidegger)³⁴. Lo importante es que dicho escrito, presentado en el coloquio de Darmstadt, contiene ciertas confluencias con *meditación de la técnica*, pues se vuelve a resaltar que el hombre sería esencialmente técnico³⁵. El asunto es que tal observación surge desde lo que Esquirol llama un planteamiento trascendental (cfr. Esquirol 2011, 26), que vas tras las condiciones de posibilidad del fenómeno técnico como tal. Esto ya nos pone al corriente de que, en principio, *no busca Ortega ir tras los rasgos con los cuales todos están de acuerdo con respecto a la técnica*, sino que él *pretende ir tras aquello que, podríamos especular, permite que de hecho podamos identificar algo como técnica en principio*. Dentro de este proceder de corte trascendental, Ortega, además, vuelve a resaltar una cierta caracterización de la técnica como modificación de la circunstancia, como creación de mundo (cfr. *O.C IX*, 619). De este modo, “[...] la técnica es la acción humana que consiste en crear un mundo nuevo a partir del anterior mundo dado” (Esquirol 2011, 26).

Con lo anterior, primero, ha quedado claro que el tema de la técnica es un asunto de carácter sistemático en el pensamiento de Ortega. Segundo, hemos podido constatar que en el planteamiento orteguiano es relativamente claro que existen niveles en la comprensión de la técnica”: por un lado, aquel relativo a aquello en lo que todos están de acuerdo y, por el otro, el nivel referido a su vinculación con la radicalidad de la vida humana. Este último nivel nos muestra que, de hecho, la técnica es componente *esencial* de la vida humana³⁶. Gracias a esto hemos podido ver que Ortega está pensando un tipo de respuesta a la pregunta qué es la técnica que no se quedaría anclada en un nivel meramente superficial. En otras palabras, hemos logrado una comprensión, al menos general, de la concepción orteguiana de la técnica.

³⁴ Cfr. Esquirol 2011, 34 ss. y *O.C IX* 617 ss.

³⁵ No entraremos en la exposición del mito que presenta Ortega porque, en principio, nos basta con lo que señalaremos para hacernos cargo de nuestro asunto central.

³⁶ Para considerar interpretaciones de un carácter similar, cfr. Alonso Fernández 2019, 160 ss.

Establecidas estas consideraciones, en lo que sigue esbozaremos, finalmente, una respuesta a la pregunta de investigación del presente artículo.

4. LA TÉCNICA EN ORTEGA: EXPRESIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA HUMANA

Primeramente, recordemos la formulación inicial del problema de este artículo. Esta consiste en responder una cuestión que Acevedo (1997) insinúa en su introducción a *la pregunta por la técnica*, a saber, si es que las reflexiones de Ortega sobre la técnica —especialmente por su marcada consideración en relación con la vida humana como proyecto— se quedan en el plano de una mera determinación correcta —como relación medio-fin antropológica— o bien podrían eventualmente trascender dicho esquema en favor de un tratamiento fenomenológico que vincula la técnica con lo más hondo de la existencia del hombre.

Si se considera lo que ya hemos expuesto, es fácil intuir que nuestra respuesta es positiva. Es decir, creemos que, con el material que hemos recolectado durante la exposición, tenemos buenas razones para afirmar que la filosofía de Ortega, en lo que respecta a la técnica, no se deja reducir a un mero plano de consideración medio-fin antropológico; sostener esto último sería un error interpretativo. De esta suerte, una respuesta a la pregunta central de este escrito permitirá rechazar algunas interpretaciones clásicas que apuntan en una dirección que, a nuestro juicio, es errada.

En primer lugar, debemos fijarnos en el modelo metodológico que exhibe Ortega en sus indagaciones con respecto a la técnica. Debe ponerse atención al hecho de que, por un lado, a Ortega no le interesa en demasía el elemento con el cual todos estarían de acuerdo para determinar qué es la técnica. Este simplemente lo menciona, para descartarlo de plano como un tratamiento profundo-radical del tema en cuestión (*cf. O.C V, 336*). En realidad, tal como ocurre con Heidegger, nuestro pensador estaría entendiendo la pregunta bajo la égida de *develar el misterio* que nos presenta la técnica. *Esto eventualmente nos lleva a trascender la identificación de la técnica como un mero medio para un fin y un hacer del hombre* (caracterización distintiva del modelo recto neutral sobre el fenómeno técnico). En efecto, si nos atenemos al texto y contexto bajo el cual se la identifica en *meditación de la técnica*³⁷, podremos ver que dicha descripción correcta aparece precisamente

³⁷ Esta identificación aparece a la luz de *O.C V, 329*. En cambio, el viraje radical del tratamiento en el cuerpo del texto comienza, a mi entender, en *O.C V, 333 ss.*, con la observación de Ortega, según la cual, todo lo dicho *con anterioridad es algo con lo que todos estarían de acuerdo sobre la técnica, pero habría más caras o aspectos que develar, lo cual es, de*

cuando estamos tratando con la cara menos compleja del fenómeno técnico. En cambio, cuando nos remontamos al tratamiento de ella desde un enfoque radical, nos aparece otro tipo de descripción, a saber, que *ella es constitutiva de lo que nosotros mismos somos en cuanto la vida humana es proyecto*. Luego, resulta que la técnica no es *simplemente* medio para un fin, ni mucho menos un hacer del hombre, sino un carácter relacionado con aquello que es la vida humana, es decir, algo que es “[...] más que el hombre, [que] lo trasciende” (Acevedo 1997, 108). En otras palabras, y recurriendo nuevamente a la terminología de *la pregunta por la técnica*, la técnica en el caso de Ortega no se agota en su determinación adecuada, sino que todavía existen estratos que podríamos llamar esenciales y que, si queremos comprenderlos, debemos investigar desde otro punto de vista.

A partir de lo anterior, es relativamente claro que, por ejemplo, debemos rebatir la interpretación clásica de Mitcham (1989), cuando afirma que “mientras Heidegger rechaza explícitamente la idea de la tecnología como un medio neutral -lo que él llama enfoque antropológico de la tecnología- Ortega parece afirmarla” (74). La razón es que, en algún sentido, tanto Heidegger como Ortega coinciden aquí, puesto que ambos reconocen que la consideración neutral-antropológica de la técnica es correcta³⁸, pero —y esto es lo importante— ella no alcanza a agotar la pregunta sobre qué sea la técnica esencialmente. En efecto, es probablemente cierto que ambos, dado que inquietan por un tipo de abordaje fenomenológico del asunto, no consideren que el aspecto verdadero o radical de la técnica permita describirla sin más bajo una descripción neutral-antropológica. Luego, la interpretación clásica que ofrece Mitcham parece incorrecta, pues, en último término, “la técnica [en Ortega] es así *expresión de la ontología de un ser*, el hombre, entregado a la tarea de hacer realidad, la de sí mismo y la de su circunstancia o mundo; para el hombre vivir es crear y lo artificialmente producido no es natural ni es fantasía, sino una tercera realidad susceptible de aumentar y disminuir”

plano, un enigma a tratar. Nuevamente, para considerar dicho enigma debemos atender el asunto en su relación con la raíz que es la vida humana. Más aún, Ortega sostiene que “conviene hacerse cargo de todo el radicalismo que debe inspirar nuestra interrogación” (O.C.V, 336).

³⁸ En el caso de Heidegger, cfr. Heidegger 1997, 114 ss. En cambio, en el caso de Ortega, cfr. O.C.V 333 ss. El punto es que, no es que ellos rechacen la identificación correcta de la técnica sin más, sino que la aceptan para superarla. El problema con ella -y que, por lo tanto, les hace considerarla como pivote para un tratamiento fenomenológico- es que dicha concepción medio-fin antropológica no se sitúa en el nivel del ser, con independencia de lo que quiera decir ‘ser’ en cada uno de los casos. Es más o menos claro que tanto un autor como el otro no están situados en un nivel óntico del tratamiento de sus asuntos, sino en el nivel que podríamos llamar ontológico, lo cual los fuerza a trascender el nivel superficial de examen sobre el fenómeno técnico.

(Atencia 2003, 80). En suma, podemos decir que, si hemos expuesto las cosas en la dirección correcta, la filosofía de Ortega sería injustamente interpretada si se afirmara que su concepción de la técnica se reduce a un mero esquema antropológico-neutral, pues, como ya hemos hecho ver, la técnica es un fenómeno complejo que requiere un tipo especial de abordaje, en tanto y en cuanto ella es expresión de la ontología de un ser. Por esto no es extraño reconocer que ella constantemente se nos escapa cuando vamos en su búsqueda, dado que parece propio de la esencia de la técnica que, al ser algo que nos constituye, ella tenga el carácter de ser autoocultante y requiera de laboriosos esfuerzos para su examen.

De acuerdo con lo anterior, podemos confirmar que existen buenas razones, que se anclan en la comprensión atenta de los textos, para sostener que, como afirma Acevedo (1997), “[...] la postura de Ortega ante la técnica no se limita a fundarse en el esquema mental “medio-fin”, ni es una mera determinación instrumental y antropológica de ella” (108). Así, una vez que ya hemos establecido nuestro punto, pasaremos a concluir con el desarrollo de este artículo.

5. CONCLUSIÓN DEL ITINERARIO TÉCNICO

Nuestra interrogante iba en la línea de ciertas sugerencias que ofrecía Acevedo (1997) en uno de sus textos, a saber, la pregunta por si la consideración orteguiana de la técnica se podía reducir al esquema medio-fin antropológico. En esa perspectiva, asentamos como hipótesis que, a nuestro parecer, es incorrecto pensar que Ortega da un tratamiento de la técnica como si ella se redujera a ser considerada bajo la forma de un modelo antropológico-neutral. Luego, en un segundo momento, nos ocupamos de establecer qué contaría como una mera reconstrucción correcta de la técnica desde el punto de vista de las reflexiones heideggerianas de *la pregunta por la técnica*, a saber, que una interpretación óptica de ella supone considerarla como (a) un medio para un fin y (b) que ella es hacer del hombre. Sin embargo, vimos que el proceder fenomenológico heideggeriano era tal que, por la naturaleza de la investigación técnica, debíamos buscar un tipo de relación libre con ella que, en último término, mostró que la técnica es un modo del desocultar. De esta suerte y con esas consideraciones a la vista, comprendimos que un tratamiento óptimo de la pregunta ‘¿qué es la técnica?’ requiere trascender el nivel de la certeza del juicio, pues más allá de eso podemos entrar en el terreno de la verdad, es decir, en el terreno de la esencia de la técnica. Así, obtuvimos, como primer rendimiento, los criterios para identificar qué sería

exactamente una mera determinación neutral-correcta del fenómeno técnico.

Posteriormente y, en tercer lugar, nos dedicamos a exponer en líneas generales el tratamiento que hace Ortega de la técnica. Como corolario vimos que, ciertamente, la técnica es esencial al hombre, asunto que puede ser visto a condición de estar dispuestos a responder radicalmente la pregunta por la técnica. Gracias al examen del cuerpo textual relativo a la obra orteguiana, quedamos en condiciones de poder dar una respuesta a aquello que puso en movimiento la presente indagación. Finalmente, mostramos que, toda vez que los textos de Ortega sean vistos con un cierto cuidado, la respuesta afirmativa a la pregunta por si la determinación orteguiana de la técnica se queda en un esquema medio-fin antropológico sería incorrecta. Esto es claro especialmente si se tienen en consideración muchas de las observaciones que proporciona Ortega en *meditación de la técnica*, como también el tipo de método y el modo en que están planteadas las reflexiones en torno a la técnica. Esto es así porque, en sentido general, la empresa orteguiana es, en definitiva, un proyecto radical-ontológico. En suma, si lo que hemos planteado es correcto, entonces, tenemos buenas razones para pensar que la filosofía de Ortega, en lo que respecta al asunto de la técnica, no se queda en un estadio neutral-antropológico, sino que lo trasciende, apuntando al nivel de lo esencial, es decir, al nivel de su relación con aquello que llamamos realidad radical.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Jorge. 1984. *Hombre y mundo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- _____. 1997. "Introducción a la pregunta por la técnica". En *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 87-109. Santiago: Editorial Universitaria.
- Atencia, José María. 2003. "Ortega y Gasset, Meditador de la Técnica". *Argumentos de razón técnica* 6: 61-95.
- Diéguez, Antonio. 2009. "thinking about technology, but... in Ortega's or in Heidegger's style?". *Argumento de razón técnica* 12: 99-123.
- Dreyfus, Hubert. 2002. "Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology". En *Heidegger Reexamined: Vol 3. Art, Poetry, and Technology*, 162-174. New York: Routledge.
- Esquirol, Josep. 2011. *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.
- Fédier, François. 2013. "Después de la técnica". *La lampara de Diógenes: revista de Filosofía* 26 y 27: 9-27.
- Alonso Fernández, Marcos. 2019. "La técnica en Ortega: más allá de Meditación de la técnica". *Revista de estudios orteguianos* 38: 147-172.
- _____. 2021. *Ortega y la técnica*. Madrid-México: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Heidegger, Martin. 2009. *La pregunta por la cosa*. Trad. García Gómez del Valle. Catalunya: Palamedes Editorial.
- _____. 1997. "La pregunta por la Técnica". En *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 111-148. Santiago: Editorial Universitaria.
- _____. 2018. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Madrid: Taurus.
- _____. 2002. *Serenidad*. Trad. Zimmerman. Barcelona: Ediciones Serval.
- Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Inwood, Michael. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant, Immanuel. 2009. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Mitcham, Carl. 1989. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Trad. Cuello Nieto y Méndez Stingl. Barcelona: Anthropos.
- Ortega y Gasset, José. 1964. *Obras completas V. Sexta edición*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1964. *Obras completas VI. Sexta edición*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1964. *Obras completas VII. Sexta edición*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1964. *Obras completas IX. Sexta edición*. Madrid: Revista de Occidente.
- Russo, María Teresa. 2009. "Antropología de la Técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento Italiano". *Revista portuguesa de Filosofía* 65: 619-628.

- Pazanin, Ante. 1972. *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Deen Haag: Martinus Nijhoff.
- Piro, Pietro. 2011. "La Meditación de la técnica di Ortega y Gasset e "l'impossibile ritorno" di Elémire Zolla". *Endoxa* 28: 179-202.
- Rodríguez Huéscar, Antonio. 1982. *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de educación y ciencia.
- San Martín, Javier. "Ortega y la técnica". *Revista de Occidente* 372: 11-23.
- Vayá, Juan. 1964. "La cuestión de la técnica en una doble «meditación»: Ortega y Heidegger". *Convivium: Revista de Filosofía* 9: 64-91.
- Xolocotzi, Ángel. 2011. *Fundamento y Abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Editorial Porrúa.
- _____. 2009. "Técnica, verdad e historia del ser". En *La técnica: ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*, 51-64. México: Los libros de Homero.
- Young, Julian. 2002. *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.