

# LA REFLEXIÓN DE ZUBIRI SOBRE LA TÉCNICA

Antonio González

La reflexión sobre la técnica caracteriza a una buena parte de la filosofía contemporánea, y en ese marco se inscribe el tratamiento de la técnica por parte de Zubiri. Sin embargo, el planteamiento de Zubiri está dotado de una originalidad de la que apenas se ha sacado el suficiente partido filosófico. Para ponderar el valor de la aportación propia de Zubiri puede ser útil exponer su reflexión sobre la técnica de un modo genético, teniendo en cuenta el contexto de su pensamiento y los posibles influjos recibidos, para de este modo apreciar también mejor lo específico de su enfoque.<sup>1</sup>

## 1. Primeras aproximaciones

En los primeros escritos de Zubiri, anteriores a la publicación de *Naturaleza, historia, Dios* (1944), todavía no nos encontramos con un tratamiento explícito de la cuestión de la técnica. Sin embargo, algunas de las reflexiones que hallamos en esos textos juveniles nos proporcionan unas coordenadas que nos servirán para entender sus reflexiones posteriores. Podríamos decir que Bergson y Husserl, dos de los autores que más influyeron sobre Zubiri en sus años de formación, caracterizan los dos márgenes por los que posteriormente transcurrirá la reflexión de Zubiri, que finalmente se distanciará de ambos para alcanzar una posición propia.

Henri Bergson causó una profunda impresión en el joven Zubiri, y algunos de sus temas siguieron vigentes en su filosofía madura, en la que incluso permanecen algunos de sus términos.<sup>2</sup> Bergson aparece mencionado en un antiguo texto de Zubiri, titulado “La filosofía del pragmatismo”, que data de los años 1918-1919. Allí Bergson es caracterizado por el joven Zubiri como “el más genuino representante del pragmatismo filosófico”<sup>3</sup>. Como es sabido, Bergson, en *La evolución creadora* publicada en el año 1907, había afirmado que el ser humano, antes que *homo sapiens*, es *homo faber*.<sup>4</sup> El filósofo francés, partiendo del origen evolutivo de la inteligencia, entendía que la primera función de la misma es la de responder a las necesidades de la acción. Precisamente por eso, las categorías más básicas de la inteligencia, como la de espacio, surgirían como esquemas posibles para nuestras acciones sobre la realidad. Los conceptos serían esquemas de acción, y tratarían de poner orden sobre el devenir, reduciéndolo a instantáneas que nos permitan su manipulación. Desde este punto de vista, el instinto y la inteligencia tendrían un origen evolutivo común. En el hacer biológico de animal habría ya una tendencia a fabricar instrumentos, puesto que el animal, al adaptarse al medio, va improvisando órganos que de algún modo vendrían a culminar en los instrumentos fabricados por la inteligencia del hombre. Frente a los conceptos de la inteligencia, Bergson subrayó, como es sabido, la necesidad de la intuición, que sería la única capaz de proporcionarnos acceso al interior de la realidad en su devenir, y por ello sería el órgano adecuado para la nueva metafísica con la que Bergson trataba de proporcionar una alternativa a la visión estática de la realidad propia del pensamiento clásico y de las fórmulas intemporales de la ciencia de su tiempo.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Entre los distintos estudios sobre la técnica en Zubiri puede verse J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, 1991, pp. 215-227; J. Conill, “Naturaleza humana y técnica”, en F. Abel y C. Cañón (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Madrid, 1993, pp. 124-131; J. Feijóo, “Ciencia y técnica”, en F. González de Posada, *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Santander, 1983, pp. 149-176; J. Feijóo “Zubiri y la técnica”, en AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Madrid, 1986, pp. 23-28; J. G. Manzano, “La técnica en Zubiri”, en *Verdad y vida* 42 (1984) 57-70.

<sup>2</sup> Como el de “duración”, cf. G. Marquín Argote, “Bergson y Zubiri”, en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*, Granada, 2004, pp. 419-435.

<sup>3</sup> X. Zubiri, “La filosofía del pragmatismo”, en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, 2009, pp. 499-548, esp. p. 503.

<sup>4</sup> Cf. H. Bergson, *La evolución creadora*, Madrid, 1985, p. 131.

<sup>5</sup> Cf. H. Bergson, *ibid.*, pp. 142, 145. En el resumen de la filosofía de Bergson que Zubiri realiza en su escrito sobre “La

Ahora bien, para la génesis y la evolución posterior del pensamiento de Zubiri es sin duda mucho más determinante el influjo de Husserl, sobre quien Zubiri escribió tanto su tesis de licenciatura, del año 1921, como su tesis doctoral, publicada en el año 1923. Sin embargo, la influencia de Husserl conducirá inicialmente al joven Zubiri a una consideración más bien negativa de lo técnico, como algo ajeno a la cuestión de la verdad. Posteriormente, como veremos, Zubiri vinculará decididamente la técnica con la verdad. El contexto de las afirmaciones negativas de Husserl sobre la técnica era su crítica al psicologismo, tal como la encontramos en las *Investigaciones lógicas*. Y es que Husserl le achacaba al psicologismo su reducción de la lógica a una simple técnica del pensamiento, basada en unas estructuras psíquicas dadas, y por lo tanto completamente desligada de la cuestión de la verdad. Para el psicologismo, la lógica vendría a ser una simple “tecnología” del pensamiento, mientras que la verdadera lógica, según Husserl, no podría eludir la cuestión de la verdad, diferenciándose así de toda técnica.<sup>6</sup> Esta posición está explícitamente reflejada en la tesis de licenciatura de Zubiri. Según el joven Zubiri, “lo propio del psicologismo es confundir las normas técnicas con las normas ideales; las primeras son psíquicas porque están fundadas en el *acto* de conocer la verdad, mientras que las segundas son lógicas porque están fundadas en la *verdad* conocida”<sup>7</sup>. Es una consideración que también nos encontramos en su tesis doctoral.<sup>8</sup>

## 2. Nuevas influencias

En los años posteriores a su tesis doctoral, Zubiri recibirá nuevas influencias que serán decisivas para su reflexión sobre la técnica. Mencionemos, en primer lugar, a Martin Heidegger, con su continuada reflexión sobre la técnica. En segundo lugar, el influjo de Heidegger sobre Zubiri sirve de mediación para un influjo si cabe mayor de la filosofía de Aristóteles, que Zubiri aprendió a leer en nuevos términos gracias a Heidegger.<sup>9</sup> Y es que, como es sabido, para la reflexión misma de Heidegger tuvo una importancia capital la idea aristotélica de la *τέχνη* (técnica o arte) como una de las cinco disposiciones o hábitos (*ἔξεις*) en las que “verdadaea” (*ἀληθεύει*) el alma, junto con la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia (*νοῦς*).<sup>10</sup> En el semestre de invierno del año 1924-1925, Heidegger dedicó la primera parte del curso a estudiar precisamente esta cuestión en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.<sup>11</sup> Según la interpretación clásica de Volpi, esta idea de la *τέχνη* como un modo de manifestarse la verdad desemboca directamente en la idea de una *Zuhandenheit*, tal como aparece en *Ser y tiempo*.<sup>12</sup> Desde el punto de vista de Heidegger, antes de cualquier consideración temática de las cosas como algo ante nosotros (*Vorhandenheit*), hay un previo trato con las cosas como útiles a la mano (*Zuhandenheit*). Y esto significa entonces que ella técnica no es algo simplemente derivado de la ciencia, como su simple aplicación, sino todo lo contrario: la ciencia incluye, exige y presupone el manejo técnico (*Hantierung*) de las cosas del mundo, tal como se manifiesta en los aparatos y recursos técnicos con los que cuentan los científicos.<sup>13</sup> En los años treinta, Heidegger siguió insistiendo en esta idea de la técnica griega como un modo de saber, que en definitiva sería un modo de traer delante lo ente, sacándolo del ocultamiento. De ahí que la *τέχνη* griega, en su doble sentido de arte y de técnica, fuera necesariamente una modulación de la verdad, entendida como “des-ocultamiento” (*ἀλήθεια*).<sup>14</sup>

---

filosofía del pragmatismo” no se alude todavía a la técnica.

<sup>6</sup> Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (Husserliana XVIII), Den Haag, 1975, p. 51. También su *Formale und transzendente Logik* (Husserliana XVII), Den Haag, 1975, pp. 20 y 84.

<sup>7</sup> X. Zubiri, *Primeros escritos*, Madrid, 1995, p. 53, cf. pp. 37, 52.

<sup>8</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 211.

<sup>9</sup> Es la tesis que he expuesto en “El eslabón aristotélico”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* XXXV (2008) 5-36.

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1039 b 15-29.

<sup>11</sup> Se trata del curso *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cuyo *Skript* se encuentra en el archivo de Zubiri.

<sup>12</sup> Cf. F. Volpi, “¿Es posible aún una ética? Heidegger la filosofía práctica”, *Anuario de los Seminarios de filosofía* (Pontificia Universidad Católica de Chile) 9 (1996) 45-73.

<sup>13</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* Tübingen, 1986 (16ª ed.), pp. 357-358; También su *Nietzsche*, vol. 1, Pfullingen, 1961, p. 268.

<sup>14</sup> Cf. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1984, pp. 47-48.

Como modo de saber, la misma técnica moderna no es una mera aplicación de la ciencia, sino que es ella misma la que exige la ciencia matemática de la modernidad.<sup>15</sup>

En el año 1933, José Ortega y Gasset, príncipe de la filosofía española del momento, impartió un curso en la Universidad de Verano de Santander, que después se publicaría con el título de *Meditación de la técnica*.<sup>16</sup> Zubiri estuvo aquel año en la Universidad de Verano, en la que impartió también un curso sobre las categorías, y es muy posible que asistiera al curso de Ortega, su mentor y maestro. Ortega, posiblemente influenciado por las reflexiones de Heidegger, se proponía situar la reflexión sobre la técnica en un ámbito metafísico. Sin embargo, este ámbito metafísico no es para Ortega la *ἀλήθεια*, sino la vida humana, integrada por la relación entre el yo y su circunstancia. En esta relación originaria entre el yo y su circunstancia se inscribe la técnica. Y es que, para Ortega, el ser humano no está adaptado a su contexto, sino más bien inadaptado. Un ingrediente esencial de esta inadaptación consiste en que el ser humano no se conforma con sobrevivir, sino que su deseo es vivir *bien*. Al ser humano no le basta con “estar en el mundo”, como diría Heidegger, sino que su deseo es estar bien en el mundo. A diferencia de los animales, el ser humano busca el “bienestar”, hasta el punto de que, si no lo consigue, puede preferir la muerte a la mera supervivencia. Por eso, diferencia de los animales, el ser humano es un extraño a la naturaleza, contra la que reacciona, imponiéndole un cambio. La técnica es precisamente esta reacción contra la circunstancia natural, que le lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, es decir, una “segunda naturaleza”. Desde este punto de vista, la técnica es una gran reforma que el hombre impone a la naturaleza. Frente a lo que Bergson sostenía, Ortega no ve la técnica como una adaptación del sujeto al medio, sino más bien lo contrario: una adaptación del medio al sujeto, de tal modo que el hacer técnico no sería una continuación, sino una inversión del hacer biológico.<sup>17</sup>

En el estudio de Ortega sobre la técnica se incluye una reflexión sobre la índole propia de la técnica moderna, a diferencia de la técnica antigua. Ortega distingue tres estadios en la evolución de la técnica, que denomina la técnica del azar, la técnica del artesano, y la técnica del técnico. En el primer estadio, los actos técnicos se desperdigan entre los actos naturales, y no hay una conciencia de que sean actos distintos. De hecho, los actos técnicos son propios de todos los miembros de la comunidad, y apenas hay especialización más allá de la división de géneros. En el segundo estadio, la técnica aparece ya como una ocupación especializada, propia del artesano. Sin embargo, las distintas artes o técnicas se entienden como dones fijos, dados de una vez por todas, y consustanciales a la naturaleza del hombre. En el tercer estadio, que caracteriza a la técnica actual, ésta aparece ya como una gran sobrenaturaleza, de la que no nos podemos desprender, y respecto a la que incluso podemos llegar a perder la conciencia de lo que ha costado producirla. Además, en la técnica actual la máquina sustituye al instrumento, y el ser humano se convierte en mero auxiliar de la máquina. El artesano desaparece, al diferenciarse dos funciones que se mantenían unidas en el estadio anterior: la planificación técnica (ingeniero) y la ejecución del plan (obrero).<sup>18</sup> El ingeniero es ahora la expresión viviente de la técnica, pues se trata de una profesión cuya tarea normal y preestablecida es únicamente la de inventar. La invención pierde su halo mágico y su carácter extraordinario para convertirse en una tarea socialmente institucionalizada.<sup>19</sup> Este nuevo estadio de la técnica conlleva un cierto vaciamiento de la vida humana. En la actualidad, prácticamente todo se puede inventar. El ser humano puede serlo todo, y precisamente por ello, no es nada determinado. Si el deseo de bienestar daba origen a la técnica, ahora nos encontramos más bien con lo que Ortega llama una “crisis de los deseos”. El ser humano no sabe qué desear. La técnica actual sería incapaz de determinar el conteni-

<sup>15</sup> Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 69-70.

<sup>16</sup> Citaremos aquí por la edición de Paulino Garagorri en J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, 2004.

<sup>17</sup> Cf. J. Ortega, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*, pp. 21-37.

<sup>18</sup> De todos modos, ya en Aristóteles se distingue, a propósito de la *τέχνη*, entre el que dirige la obra (*ἀρχιτέκτων*) y el obrero manual (*χειροτεχνίτης*), cf. *Metafísica* I, 1, 981 a 30-31.

<sup>19</sup> Cf. J. Ortega, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*, pp. 73-96.

do de la vida, de tal manera que los años más técnicos de la historia humana son también los años más vacíos.<sup>20</sup>

Una tercera reflexión que influye sobre Zubiri, y que insiste también en las dimensiones más negativas de la técnica, es la que encontramos en una nueva obra de Husserl, publicada en el año 1935: *La crisis de las ciencias europeas*. Zubiri conoció y valoró altamente este trabajo de Husserl, hasta el punto de escribirle solicitándole el permiso para una traducción española. Desde el punto de vista de Husserl, las ciencias europeas, al separarse de sus orígenes en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), han sufrido lo que el mismo Husserl llamaba una “tecnificación” (*Technisierung*). Y es que la ciencia actual es considerada meramente en función de los resultados que produce, al margen de su valor de verdad, como si fuera una mera técnica.<sup>21</sup> Como vemos, la posición de Husserl difiere radicalmente de la de Heidegger, proveniente de Aristóteles, para quien la técnica se caracterizaba precisamente por ser un modo de “verdear”. Mientras que Heidegger criticaba la concepción de la técnica como mera aplicación de la ciencia, Husserl concibe precisamente la técnica de ese modo, tal como da a entender repetidamente en su libro.<sup>22</sup> Y ello, en definitiva, porque la técnica carece de la verdad que caracteriza a la auténtica ciencia. Pues bien, las ideas de ambos pensadores encontraron un eco en las primeras reflexiones de Zubiri sobre la técnica.

### 3. La separación entre la técnica y la verdad

En el ya mencionado curso de la Universidad de Verano de Santander del año 1933, Zubiri incluyó algunas breves consideraciones sobre la técnica contemporánea y su relación con la ciencia. Zubiri recogía la idea, que ya vimos en Heidegger, de que la ciencia contemporánea está determinada por la técnica de los laboratorios. Sin embargo, Zubiri entendía ese proceso negativamente, como una absorción de la ciencia por la técnica, en la que se pierde la pregunta por lo que las cosas son verdaderamente. Por eso mismo, Zubiri pensaba que esa ciencia no duraría. En esto vemos todavía un influjo de la posición de Husserl. De hecho, en los trabajos recogidos en *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri parece mantener la idea husserliana de la técnica como una aplicación de la ciencia, al menos cuando nos dice que la técnica es algo derivado de la física.<sup>23</sup> Y en el diagnóstico de Zubiri sobre “Nuestra situación intelectual” (1944), incluido en el mismo libro, Zubiri afirma que “en el científico, sus métodos comienzan, a veces, a tener muy poco que ver con su *inteligencia*. Los métodos de la ciencia van convirtiéndose, con rapidez vertiginosa, en simple *técnica* de ideas o de hechos –una simple meta-técnica–; pero han dejado de ser lo que su nombre indica: órganos que suministran evidencias, vías que conducen a la verdad en cuanto tal”.<sup>24</sup> Desde este punto de vista, la técnica, separada de la verdad, contamina a la ciencia, precisamente en la medida en que ésta se tecnifica.

Ahora bien, en el Zubiri de esta época nos encontramos también con la idea positiva, de rai-gambre aristotélica y heideggeriana, de la técnica como un modo de saber, vinculado en cuanto tal a la verdad. Es una idea que aparecía muy tempranamente en los Cursos universitarios del curso 1931-1932<sup>25</sup>, y que encontramos también en *Naturaleza, historia, Dios*. En uno de los trabajos allí recogidos, que versa sobre “Sócrates y la sabiduría griega”, Zubiri recuerda que la técnica, para los griegos, fue un tipo de saber, tal como el mismo Aristóteles señala. Zubiri recuerda el mito de un saber robado a los dioses, para señalar, acto seguido, que esta imagen, presente en Esquilo, se transforma en Sófocles en la idea de la técnica como una creación humana, y por tanto como un ingrediente de nuestra sabiduría.<sup>26</sup> ¿Cómo se compagina esto con las afirmaciones anteriores? Ciertamente, *Naturaleza, historia, Dios* no es, ni pretende ser, un libro unitario y sistemático. Sin embargo, es posible hacer

<sup>20</sup> Cf. J. Ortega, *ibid.*, pp. 55-56, 83-84.

<sup>21</sup> Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag, 1976, pp. 45-48, esp. 46; cf. 139-140; 197.

<sup>22</sup> Cf. E. Husserl, *ibid.*, pp. 26, 37, 54.

<sup>23</sup> Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1999 (11ª ed.) p. 367.

<sup>24</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 35; cf. p. 45.

<sup>25</sup> Cf. X. Zubiri, *Cursos universitarios*, vol. 1, Madrid, 2007, p. 108.

<sup>26</sup> Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, *op. cit.*, pp. 218-222.

compatibles ambas valoraciones de la técnica situándolas en perspectiva histórica: la técnica habría sido originalmente un tipo de saber, pero la sofística habría reducido toda la sabiduría a una técnica de la persuasión,<sup>27</sup> es decir, a retórica, perdiéndose su conexión con la verdad, y por tanto iniciando el proceso que de alguna manera culminaría en la situación denunciada por Husserl y de la que Zubiri se hacía eco en el trabajo sobre “Nuestra situación intelectual”.

Esta situación intelectual puede ser tratada por Zubiri no sólo desde el concepto husserliano de una tecnificación de las ciencias, separadas de la cuestión de la verdad, sino también como una tecnificación general de la vida humana, de tal modo que el ser humano estaría dejando de ser *homo sapiens* para convertirse en *homo faber*. Desde este punto de vista, la técnica aparece como una forma de ser en el mundo, propia de la humanidad contemporánea. Y se trata de una forma de ser en el mundo que es percibida principalmente en sus aspectos negativos: el ser humano ya no vive en la verdad, sino que mediante la técnica huye de sí mismo.<sup>28</sup> En esto podemos decir que de algún modo sigue presente la idea husserliana de una separación de la técnica respecto a la verdad, pero de tal manera que el problema se amplía desde la conciencia hasta la vida humana en su conjunto. Y en esto se puede percibir el influjo del desfondamiento heideggeriano de la conciencia en favor de ámbitos más primordiales, que atañen al conjunto de la existencia humana. O también pueden resonar en la posición de Zubiri algunos ecos del vaciamiento de la vida humana y de la crisis de los deseos que denunciaba Ortega. En cualquier caso, la influencia de Heidegger puede también estar presente en la idea de que la separación entre la técnica y la verdad no es algo constitutivo de toda técnica, sino un producto histórico de la sofística, que admitiría caminos alternativos.

#### 4. El gran montaje

Podemos caracterizar la posterior evolución del pensamiento de Heidegger respecto a la técnica desde su decisión de mantener la constitutiva vinculación aristotélica entre la técnica y la verdad. Ahora bien, en las reflexiones ulteriores de Heidegger se va a tener en cuenta no sólo la dimensión positiva de esta vinculación entre la técnica y la verdad, sino que se va a prestar más atención a sus efectos distorsionadores.<sup>29</sup> Para Heidegger, la técnica no sólo “verdadea”, sino que su verdadear es de una índole muy determinada y, en cierto modo, cuestionable. Para Heidegger, la concepción occidental de la verdad ha estado determinada por la índole misma de la técnica, porque ya desde los orígenes mismos de la metafísica occidental, el conocimiento y el saber fueron concebidos como una τέχνη.<sup>30</sup> De hecho, la teoría y la ciencia habrían sido pensadas por los griegos a partir del modelo de la praxis, es decir, como actividades con un fin en sí mismas, donde el modelo de fondo, a pesar de toda diferencia entre πράξις y ποιήσις, sigue siendo el de la producción en vistas a un término. De ahí que la pretensión de Husserl de que la filosofía se constituya como una ciencia sea en definitiva una renuncia al verdadero pensamiento y una caída bajo el modelo dominante de la técnica, según el cual el pensamiento sería mero instrumento de la formación.<sup>31</sup>

En virtud de esta vinculación esencial entre la técnica y el concepto occidental de verdad, la actividad técnica (*Machenschaft*) se convierte según Heidegger en el factor determinante de la historia misma de la metafísica occidental.<sup>32</sup> Esta actividad técnica no es simple producción, sino un traer las cosas delante, ponerlas en la presencia, haciendo que todo sea presente. De ahí que la técnica sea la esencia de la metafísica occidental, la cual entiende precisamente el ser como presencia. No sólo eso: la técnica actual es también la culminación de la historia de la metafísica, en un mundo donde

<sup>27</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 234.

<sup>28</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 53-54, 56.

<sup>29</sup> Puede verse el trabajo de D. Sánchez Meca sobre “La última figura de la historia del ser”, en R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, 2009, pp. 63-80. A nuestro modo de ver, la evolución en el tratamiento de la técnica de Heidegger comienza en los estudios sobre Aristóteles, donde aparece ya el aspecto positivo de vinculación con la verdad.

<sup>30</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, *op. cit.*, p. 494.

<sup>31</sup> Cf. M. Heidegger, “Über den Humanismus”, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954, pp. 54-59.

<sup>32</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, 1961, pp. 256, 471.

todo ha sido traído a la presencia y ha quedado cosificado, incluyendo el ser humano mismo.<sup>33</sup> De esta manera, la técnica, que originalmente no pretendía ser más que un instrumento para dominar las cosas, acaba siendo ella misma algo que también domina al ser humano, y determina su destino.<sup>34</sup>

Estas consideraciones, que se inician en los años treinta, conducen finalmente al discurso de Heidegger sobre la ciencia actual como un *Gestell*. Para Heidegger, la técnica actual no consiste, como la τέχνη antigua, en una producción (ποίησις), que trae las cosas a la presencia. En la ciencia actual hay también un desafiar (*stellen*) a la naturaleza para que entregue sus riquezas, y de este modo almacenarlas, procesarlas y distribuir las. Las cosas, así consideradas, no son meros objetos, sino más bien “existencias” (*Bestände*) que forman parte del proceso de la técnica. Y el ser humano, por su parte, se convierte también en una mera “existencia” de la que se dispone en el proceso, es decir, en un simple “recurso humano”. De ahí el término *Gestell*, que no sólo alude al *stellen*, sino que denota sentidos tales como caballete, pedestal, armazón, chasis, o esqueleto. Tal vez podría traducirse *Gestell* por “montaje”, pues con esta expresión castellana no sólo se recoge el sentido originario de un armazón, sino también la acepción teatral de un ajuste de todos los elementos de una representación, e incluso el matiz de algo que corresponde a la verdad de manera sólo aparente. Sin embargo, la técnica como *Gestell* no se separa de la verdad en sentido de la ἀλήθεια. La técnica actual sigue siendo un modo del “desocultamiento”, y precisamente por eso el ser humano puede tomarla como el punto de partida para ir, desde lo presente, hacia el “desocultamiento”. Ahí es donde precisamente tiene su contexto la cita famosa de Hölderlin según la cual allí donde acecha el peligro crece también la salvación.<sup>35</sup>

Resulta interesante tener en cuenta la recepción de este planteamiento de Heidegger por Ortega. Ortega se encontraba en el coloquio de Darmstadt del año 1951, cuando Heidegger pronunció su conferencia sobre “Construir, habitar, pensar”.<sup>36</sup> Heidegger subrayó que el sentido originario del *bauen* (“construir”) es más bien el de habitar, y que este habitar estaría emparentado etimológicamente con el ser (*buan, bin*), de tal modo que ser hombre significaría estar en la tierra como mortal, habitándola. Además, Heidegger señaló que todo construir (en griego τίκτω, de donde viene la τέχνη) tiene por su esencia el habitar, de modo que “tan sólo si somos capaces de habitar podemos construir”.<sup>37</sup> La conferencia de Ortega llevaba por título “El mito del hombre sin la técnica”, y el filósofo español interpretó posteriormente su intervención como opuesta diametralmente a la de Heidegger. Para Ortega, el habitar no es algo primario, sino derivado del deseo humano de bienestar, algo que se expresaría en el verbo “ser” castellano, que etimológicamente no alude al existir, sino al estar sentado (*sedere*). Lo originario en la tierra sería para el hombre el malestar, y el deseo de bienestar, del que surgiría la técnica. La técnica sería la que humaniza al mundo y nos permite habitarlo.<sup>38</sup> Ahora bien, posiblemente Ortega no hacía mucha justicia a Heidegger cuando interpretaba que, para éste, la técnica es algo derivado. Para Heidegger, como vimos, la técnica se sitúa en el ámbito originario del desocultamiento. La diferencia entre ambos pensadores se sitúa más bien en el plano de la valoración de la técnica, especialmente de la técnica actual. Mientras que Ortega mantuvo en aquel coloquio una actitud fundamentalmente optimista, hablando de la técnica como una “fabulosa y grande ortopedia”<sup>39</sup>, en Heidegger se siguieron subrayando las dimensiones negativas de la misma, algo que no dejaría de influir en la generación siguiente.

<sup>33</sup> Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 21ss, 27, 165s; también su “Überwindung der Metaphysik”, en sus *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (5ª ed.), pp. 76-77.

<sup>34</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, *op. cit.*, p. 451; *Nietzsche*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>35</sup> Cf. M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en sus *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 32; *Identidad y diferencia – Identität und Differenz*, Barcelona, 1988, pp. 78-88.

<sup>36</sup> Cf. M. Heidegger, “Bauen, Wohnen, Denken”, en sus *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, pp. 139-156.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *ibid.*, p. 155.

<sup>38</sup> Cf. J. Ortega, “En torno al coloquio de Darmstadt, 1951”, en su *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, *op. cit.*, pp. 109-133, esp. pp. 128-133.

<sup>39</sup> J. Ortega, “El mito del hombre allende la técnica”, en su *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, *op. cit.*, pp. 99-108, esp. p. 108.

La dimensión de la técnica como dominadora del ser humano fue recogida, en los años sesenta, por la Escuela de Frankfurt, especialmente por Marcuse y por Habermas, quien reconoce explícitamente el influjo de Husserl y de Heidegger.<sup>40</sup> Ahora bien, si Husserl había hablado de una “tecnificación” de la ciencia, Habermas habla de una “cientifización” (*Verwissenschaftlichung*) de la misma.<sup>41</sup> Lo que con ello quiere decir es que, en el capitalismo avanzado, la técnica se convierte en algo planificado e institucionalmente previsto. Se trata de algo que también nos decía Ortega cuando hablaba de la invención como la tarea normal y establecida del ingeniero. Sin embargo, la perspectiva de la Escuela de Frankfurt es sobre todo sociológica, y subraya que esta institucionalización de la técnica es debida a las presiones mismas del sistema productivo. En este sistema productivo, la técnica es vista como parte del engranaje que sirve para la opresión humana.

Ahora bien, la Escuela de Frankfurt subraya un aspecto más de esta opresión. Y es que la técnica contemporánea cumple una función ideológica, pues el funcionamiento del sistema social se legitima en virtud de sus éxitos científicos y técnicos. De este modo, la técnica sustituye a las viejas ideologías, que ella misma ha contribuido a desplazar. Por eso, la Escuela de Frankfurt adopta una actitud ante la técnica muy distinta del optimismo que había caracterizado a Marx. Sin embargo, entre los escolarcas de Frankfurt hay una importante diferencia: mientras que para Marcuse la técnica actual estaría constitutivamente afectada por su función opresiva e ideológica, y tendría que ser sustituida por una nueva forma de técnica, Habermas mantiene una actitud más sobria y confía en un cambio, no de la técnica misma, sino de su función en el sistema social. Desde este punto de vista se podría apuntar que la técnica actual, a pesar de su función legitimadora, sigue vinculada al conocimiento verdadero del mundo, por más que sea un conocimiento parcial e ideológicamente utilizado. En este aspecto, Habermas, mantiene sociológicamente una posición no muy distante de la más filosófica de Heidegger: a pesar de todas las distorsiones, la técnica está constitutivamente vinculada a la verdad. Una tesis que, como vimos, también caracteriza la posición de Zubiri.

## 5. Hacia la unidad de hacer y saber

El día 13 de abril de 1954, en el marco de un extenso curso “Sobre el problema del hombre”, Zubiri pronunció en Madrid una lección sobre la técnica.<sup>42</sup> Se trata del primer y único tratamiento sistemático de esta cuestión por parte de Zubiri. La lección de Zubiri se inscribe en la pregunta por aquello con lo que el hombre hace su vida. Según Zubiri, el hombre hace su vida con las cosas y con los demás hombres. Por eso, Zubiri trató la técnica antes que la sociedad. De hecho, Zubiri conceptuó la sociedad humana desde el punto de vista de que los demás seres humanos se insertan en nuestro trato con las cosas, permitiéndonos o impidiéndonos el acceso a ellas.<sup>43</sup> Por eso, la cuestión de la técnica era para Zubiri anterior a la del nexo social, aunque el editor de *Sobre el hombre* alteró en su momento el orden de los textos, anteponiendo la cuestión de la sociedad a la de la técnica. Por otra parte, es interesante observar que el original conservado en el Archivo Xavier Zubiri de Madrid presenta algunas divergencias importantes con el texto publicado.<sup>44</sup> Así, por ejemplo, donde la transcripción del curso, revisada por Zubiri, dice “manejo”, el editor parece haber preferido el término “manipulación”.<sup>45</sup>

La lección de Zubiri sobre la técnica, aunque como vemos no es nada ajena a su dimensión social, no se mueve en un plano sociológico, sino más bien en un plano filosófico radical. La intención de Zubiri es mostrar la unidad radical entre el saber y el hacer, distanciándose tanto de las concepciones “pragmáticas” de la inteligencia, como del intelectualismo. Frente a la escisión entre razón

<sup>40</sup> Cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a. M., 1969, p. 53.

<sup>41</sup> Cf. J. Habermas, *ibid.*, p. 79.

<sup>42</sup> La lección está recogida en *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 323-341.

<sup>43</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 236-238.

<sup>44</sup> Esto se puede achacar a una intervención del editor o también al hecho de que Zubiri pudo haber corregido a manos o más transcripciones mecanográficas de su curso.

<sup>45</sup> J. Feijóo, que parece haber contado con el manuscrito de la lección de Zubiri, distinguía entre “manipulación” y “manejo”, cf. su “Ciencia y técnica”, *op. cit.*, p. 167.

práctica y razón teórica, Zubiri muestra, al hilo de sus consideraciones sobre la técnica, la unidad profunda de ambas en la llamada “intelección sentiente”. Y es que de entrada bien se puede constatar que toda modificación de la realidad envuelve un momento de saber. Pero la recíproca es también cierta, pues todo saber es una penetración en las cosas, y toda modificación requiere algún tipo de penetración en la realidad. Como Heidegger, Zubiri también señala que todo registro necesita de aparatos registradores, que modifican la realidad para poder registrarla. Esto se ve incluso con más claridad en el caso del experimento, que precisamente por serlo es una modificación de la realidad. En el caso de la física cuántica, resulta claro que “ningún fenómeno microscópico de orden electrónico a nivel de partículas elementales puede observarse o experimentarse sin un aparato de medida; ahora bien, el aparato de medida modifica tan profundamente las condiciones de las partículas elementales medidas, que la física actual se encuentra en la incapacidad de predecir unitariamente y con minucioso determinismo, lo que será el curso de las partículas”.<sup>46</sup>

Esta unidad entre saber y hacer implica, para Zubiri, el rechazo decidido de la concepción de la técnica como una pura aplicación de la ciencia. Se trataba, como vimos, de una idea que aparecía repetidamente en Husserl, y que también había tenido algún influjo sobre el joven Zubiri. Ahora Zubiri toma distancia de esta posición, que no atribuye directamente a Husserl, sino que la considera característica de la ciencia moderna. Para Zubiri, la idea de la técnica como una aplicación de la ciencia hay que remontarla a los orígenes mismo de la ciencia moderna, con Galileo y Newton. Desde este punto de vista, Husserl no habría hecho más que heredar una idea de la técnica característica de la modernidad. Por supuesto, Zubiri no niega que se produzcan aplicaciones de la ciencia, pero esto le parece una caracterización insuficiente de la técnica. En primer lugar, habría que profundizar preguntándose por qué el hombre necesita aplicar la ciencia. Y hacer esto significa remitir la cuestión de la técnica a las estructuras humanas básicas, tal como habían hecho Heidegger y Ortega. Y, en segundo lugar, al igual que Bergson y que Heidegger, Zubiri recuerda que el hacer ha sido el gran generador de ciencia, pues la mayor parte de los descubrimientos científicos han surgido a partir de los problemas planteados por el hacer humano en el mundo físico.<sup>47</sup>

Zubiri hace una observación más, que curiosamente conecta con su valoración de la *ἐπιστήμη* griega, y su crítica del positivismo moderno, tal como la encontrábamos en *Naturaleza, historia, Dios*. Para Zubiri, el hecho de que se haya podido llegar a pensar la técnica como mera aplicación de la técnica ha sido posible porque primeramente la interpretación filosófica de la nueva física la redujo a ser mera averiguación de cuál es el complejo de leyes según el cual las cosas se modifican unas a otras. En lugar de preguntar por las esencias o las causas necesarias, se pensó que la ciencia se habría de limitar a enlazar los fenómenos mediante un sistema de leyes. Y, precisamente por eso, se creyó que la técnica no sería otra cosa que la puesta en marcha de ese sistema de leyes. Ahora bien, señala Zubiri, una ciencia que simplemente se limita a enunciar leyes es un saber que ya ha sido de entrada reducido a algo que Aristóteles no llamaría ciencia (*ἐπιστήμη*), sino *τέχνη*.<sup>48</sup> Nos encontramos con un diagnóstico diferente del de Heidegger, para quien la misma ciencia sería en sus orígenes griegos ya una *τέχνη*. Para Zubiri, el cambio se da con el comienzo de la edad moderna. Y, como vimos, sus efectos llegan hasta Husserl, quien entendía la técnica como algo ajeno a la verdad, de modo que una ciencia tecnificada sería también un saber separado de la verdad. Ahora Zubiri señala que esa separación tiene sus orígenes en el fenomenismo propio del positivismo moderno, y que por tanto afectaría a toda concepción meramente fenomenológica de la ciencia. Y, si esto es así, la superación de la tecnificación de la ciencia no podría hacerse más que posibilitando que la ciencia vuelva a ser una verdadera profundización en la realidad, al estilo de la *ἐπιστήμη*, griega, tal como Zubiri reclamaba en *Naturaleza, historia, Dios*.<sup>49</sup>

La posición diametralmente opuesta a la de Husserl y la ciencia moderna es la que encontramos en Bergson, a quien Zubiri consideraba como un genuino representante del pragmatismo.

<sup>46</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 330; cf. pp. 330-331.

<sup>47</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 336-337.

<sup>48</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 336.

<sup>49</sup> Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 47-48, 89-126.

Para Bergson, como vimos, el ser humano no es *homo sapiens*, sino *homo faber*. Frente a la posición de Bergson, Zubiri hace valer el mismo argumento que ya vimos en Ortega: el hacer técnico se presenta como lo inverso del hacer biológico, pues en lugar de una adaptación del organismo al medio, lo que tenemos es más bien una adaptación del medio al organismo. Ahora bien, Zubiri puede asumir más claramente que Ortega una concepción evolutiva de la inteligencia. Zubiri no niega que la primera función de la inteligencia haya sido biológica. Lo que sucede es que esa primera función biológica no ha sido la de crear conceptos, entendidos por Bergson como esquemas de acción. La primera función de la inteligencia, según Zubiri, fue la de hacerse cargo de la situación. De ahí precisamente que lo primario de la inteligencia no sea crear conceptos, son aprehender las cosas como reales. Y esto significa entonces que todo concepto se mueve siempre en la realidad. Zubiri no niega que, en algunos casos, los conceptos puedan ser esquemas de acción. No obstante, incluso en ese caso, los conceptos surgen y se mueven en la realidad en la que estamos, y por tanto también pretenden decirnos lo que las cosas son en la realidad.<sup>50</sup> Y esto tiene una consecuencia importantísima, la cual es que no se puede separar la técnica de la cuestión de la verdad. Algo que no estaba presente en Bergson ni en Ortega, y que sin embargo constituye el núcleo del planteamiento de Aristóteles y de Heidegger sobre la técnica.

## 6. La unidad radical en la κίνησις

Podemos recordar la posición aristotélica sobre la τέχνη partiendo de las reflexiones que aparecen en el capítulo primero del primer libro de la *Metafísica*. Allí Aristóteles sitúa la τέχνη como un saber intermedio entre la experiencia sensible (en el sentido de ἐμπειρία) y la ciencia (ἐπιστήμη). Desde el punto de vista de Aristóteles, la experiencia sensible es algo común al ser humano y al animal, y se limita a constatar que (ὅτι) las cosas son así. En cambio, tanto en la τέχνη como en la ciencia se quiere saber porqué (διότι) son así. De ahí que la experiencia sensible se limite a un saber sobre lo individual. Así, por ejemplo, la ciencia sensible sabe que al individuo Sócrates algo le sentó bien en cierta ocasión particular. En cambio, la τέχνη se ocupa de lo universal. Por eso el médico, que es un técnico (τεχνίτης), no se ocupa solamente de lo particular, sino que tiene la idea (εἶδος) de lo que le conviene a todo ser humano para curar cierto tipo general de enfermedad. Precisamente por eso la τέχνη incluye un saber sobre las causas.<sup>51</sup> ¿Cuál es la diferencia entonces entre la τέχνη y la ciencia? Aristóteles remite en la *Metafísica* a lo dicho en la *Ética a Nicómaco*. Allí Aristóteles señalaba que la τέχνη trata de la génesis de las cosas. Y esto significa que se ocupa de cosas que pueden ser o no ser, pues su principio no está en las cosas mismas, sino en el técnico o artista que las produce. En cambio, la ciencia aristotélica trata de cosas que llegan a ser por necesidad, porque tienen en su razón de ser en sí mismas. De ahí que la ciencia trate sobre lo universal y lo eterno, y que puede proceder mediante demostraciones necesarias, de las que carece la τέχνη.<sup>52</sup>

En su lección sobre la técnica del año 1954, Zubiri criticó la posición de Aristóteles desde dos puntos de vista, ambos relacionados con la ἐμπειρία. Por una parte, Zubiri no acepta que la sensación solamente sea un acopio de contenidos individuales, como piensa Aristóteles. Zubiri subraya que toda impresión transcurre en lo que más adelante llamará la “formalidad de realidad”. Y es precisamente este momento de realidad lo que, según Zubiri, diferencia inexorablemente el sentir animal del sentir humano. Como es sabido, para Zubiri, los “contenidos presentantes” (según el lenguaje de la fenomenología) se actualizan, en el caso del hombre, como contenidos reales, es decir, como algo radicalmente distinto de su actualización. Los contenidos se presentan como algo “de suyo”. Esto significa entonces que en la ἐμπειρία no hay solamente una constatación de datos individuales, sino que todos esos datos individuales se actualizan en la misma formalidad de realidad. De este modo,

<sup>50</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 338.

<sup>51</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 1, 980 a 20 – 983 a 3.

<sup>52</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3-4, 1039 b 15 – 1040 a 22. Hemos expuesto aquí la posición de Aristóteles con un poco más de detalle de lo que encontramos en la presentación un tanto sucinta que Zubiri hace en *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 333-334.

puede ser cierto que, como decía Aristóteles, en la ἐμπειρία no haya causalidad, pero lo que sí hay en la aprehensión es una dependencia funcional entre los contenidos actualizados. Por otra parte, Zubiri subraya que en la técnica no hay un mero saber, sino también un hacer. El zapatero no sólo sabe por qué los zapatos tienen que llevar una suela, sino que el zapatero, además, sabe hacer zapatos y ponerles una suela. Para explicar la técnica, no basta con atender al momento intelectual de saber. Es necesario integrar el momento del hacer. Y para integrar este momento factitivo, no basta con apelar a la sensibilidad (αἴσθησις) que caracteriza a la experiencia sensible (ἐμπειρία). Era necesario, dice Zubiri, que Aristóteles hubiera apelado al movimiento, a la κίνησις.<sup>53</sup>

Podemos interpretar la posición de Zubiri de la siguiente manera. Para Zubiri, el saber y el hacer se vinculan de una forma radical, que es distinta de la pura aplicación o de la pura continuidad entre el hacer y saber. Y esa vinculación, Zubiri la va a encontrar en un momento originario, común al hacer y al saber, que es el sentir intelectual, como veremos. Sin embargo, podemos preguntarnos si Zubiri ha hecho plena justicia al planteamiento de Aristóteles cuando nos dice que éste no ha tenido en cuenta el momento factitivo. Sin duda, si atendemos solamente al comienzo de la *Metafísica*, no caben muchas dudas de que Aristóteles se concentra en el momento intelectual de la τέχνη. Ahora bien, es curioso que Zubiri no atienda a la definición de la técnica que Aristóteles nos da en los ya mencionados pasajes de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles afirma que la técnica es una “habitud productiva con λόγος verdadero” (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική).<sup>54</sup> Para Aristóteles, la habitud o disposición no es algo separado del movimiento. De hecho, en su definición de la ἔξις nos dice explícitamente que ésta consiste en “cierto acto (ἐνέργεια) del que tiene y es tenido, tal como la acción (πρᾶξις) o el movimiento (κίνησις)”. Y Aristóteles agrega: “cuando algo produce y es producido, se da entre medias la producción, y del mismo modo entre el haber (tener) un vestido y el vestido habido (tenido) se da la habitud”<sup>55</sup> Desde este punto de vista difícilmente se puede afirmar que la concepción aristotélica de la técnica como “habitud productiva con λόγος verdadero” no integre el momento factitivo. De todos modos, lo decisivo será ver cómo se relaciona lo factitivo con lo intelectual. Y en esto, como veremos, la posición de Zubiri se diferencia radicalmente de las concepciones clásicas en la historia de la filosofía, precisamente porque no apela al λόγος, sino al sentir intelectual.

Quien sí había querido integrar de forma explícita el hacer y el saber fue Heidegger, y la *Zuhandenheit* de *Ser y tiempo* fue precisamente la fórmula de esta vinculación. Aunque posteriormente Heidegger llamó la atención sobre los aspectos negativos de la actividad técnica (*Machenschaft*), nunca perdió de vista la vinculación de la técnica con la verdad. Ahora bien, Zubiri no está de acuerdo en que la unión primigenia entre el saber y el hacer tenga que ser situada en el ámbito de la *Zuhandenheit*. Para Zubiri, la *Zuhandenheit* se encuentra ya en el nivel de captación del sentido. Ciertamente tiene razón Heidegger al constatar que no es lo mismo el trato cotidiano con un martillo como algo “para clavar” (*Zuhandenheit*) que la toma de conciencia explícita de ese útil como algo “ante la mano” (*Vorhandenheit*), cuando nos percatamos de sus componentes, su estructura, etc. Sin duda, el *sentido* primario del martillo será ese su “para clavar”. Sin embargo, ese sentido presupone como momento básico suyo la aprehensión de realidad. No sólo percibimos un “para clavar”, sino que percibimos “algo” que sirve para clavar. Este “algo” es el momento de realidad. Esto no significa, por supuesto, que “primero” sintamos la realidad y “después” percibamos su sentido. La primeridad de la realidad no es cronológica, sino estructural.<sup>56</sup> Por decirlo en la terminología de la filosofía última de Zubiri: todo sentido se mueve en la formalidad de realidad. El sentido es la función “construc-ta” que una cosa desempeña en nuestra vida, mientras que la realidad es la alteridad radical de la que está dotado cada uno de los “contenidos presentantes” que se actualizan en nuestras sensaciones. Precisamente por ello, la realidad es también estructuralmente anterior a la percepción de la *Vorhan-*

<sup>53</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 334-335. Hemos actualizado la exposición de Zubiri teniendo en cuenta la terminología que utiliza en su últimas obras.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 4, 1040a 10.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Metafísica* V, 20, 1022 b 4-8.

<sup>56</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992, p. 230.

*denheit*. La percepción temática de un martillo, de su estructura, de su composición, presupone la aprehensión de las cosas como realidades.<sup>57</sup>

Con esto, Zubiri se sitúa en un plano más radical que el de Heidegger. Lo decisivo, para pensar las relaciones entre el saber y el hacer, no es el momento de sentido, sino un momento más radical: la inteligencia sentiente o, si se quiere, el sentir intelectual. Ciertamente, Zubiri puede afirmar que “ninguna intelección de realidad puede tenerse si no es desde el punto de vista de algo que el hombre quiere hacer”.<sup>58</sup> Pero lo decisivo, en este punto, no es lo intencional, sino lo físico. Por eso Zubiri no se refiere solamente a momentos más complejos, como puede ser la intervención en la realidad propia de la mecánica cuántica, sino también a experiencias más elementales, como pueden ser las modificaciones que, sin quererlo, el hombre introduce en su medio físico.<sup>59</sup> En la lección sobre la técnica del año 1954 se habla de una vinculación intrínseca entre la intelección, la fruición y la modificación. Desde el punto de vista de la terminología propia de las últimas obras de Zubiri, habría que decir lo siguiente. El sentir, para Zubiri, es un proceso integrado por tres momentos: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. Este proceso tiene un carácter accional. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y la aprehensión, en el caso del hombre, tiene lugar en la formalidad de realidad. Esta formalidad cualifica todo el proceso del sentir, haciéndolo intelectual. La intelección, desde este punto de vista, no aparece cuando hay percepciones de sentidos o conceptos, sino simplemente cuando el sentir acontece en la formalidad de realidad. Del mismo modo, las modificaciones tónicas adquieren, en la realidad humana, el carácter de sentimientos, y las respuestas se hacen propiamente volitivas. La unidad sentiente de intelección, sentimiento y volición es justamente la acción humana.<sup>60</sup>

Desde este punto de vista, podemos entender lo que significaba el recurso de Zubiri a la κίνησις. Cuando Zubiri decía que Aristóteles, en lugar de apelar a la αἴσθησις, tenía que haber apelado a la κίνησις, no trataba en realidad de contraponer un momento al otro. Lo que sucede más bien es que, desde la filosofía de Zubiri, la αἴσθησις es parte de la κίνησις, porque las sensaciones están integradas en un proceso accional. Para Zubiri, “no es verdad que haya escisión entre sentir y movimiento; esto es relativamente cierto conforme se van diferenciando y entrando nuevas estructuras formalizadas en el curso de la vida: entonces sí, una cosa es percibir objetos y otra ejecutar movimientos. Pero esta diferencia no significa una mera adición, sino una diferenciación de una estructura unitaria anterior”.<sup>61</sup> Esa diferenciación puede dar lugar a actos intelectivos enormemente complejos, separados de todo hacer inmediato. Pero esta diferenciación no rompe esa estructura unitaria, porque la formalidad de realidad, que se origina en el momento sentiente, se mantiene a lo largo de todo el proceso intelectual, por complejo que sea. Las más elaboradas construcciones de la razón acontecen siempre en la formalidad de realidad. Por eso mismo se “mantiene la unidad radical y fundamental de la αἴσθησις y de la κίνησις. El sentir no es primariamente un sentir 'sensacional', sino un sentir motor o, por lo menos, un sentir perceptivo-motor”.<sup>62</sup> Desde esta unidad radical entre lo accional y lo intelectual en la inteligencia sentiente es desde donde hay que pensar qué sea la técnica como unidad de hacer y de saber.

## 7. Qué es entonces la técnica

Una vez determinado el ámbito radical en el que se vinculan el saber y el hacer, con anterioridad a sus posibles diferenciaciones, es posible superar los dualismos tradicionales en la historia de la filosofía, y conceptualizar en qué consiste propiamente la técnica. En el sentir intelectual está la raíz radical

<sup>57</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 327-328. De hecho, precisamente porque hay alteridad, los contenidos no son idénticos a las sensaciones o impresiones.

<sup>58</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 327.

<sup>59</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 331-332.

<sup>60</sup> C. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1: *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, pp. 27-67; 281-285; *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 11-18.

<sup>61</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 335, cf. p. 339.

<sup>62</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 339.

en que se vinculan el hacer y el saber. Ahora bien, esto no nos dice todavía qué es la técnica. Para conceptualarla más específicamente, Zubiri parte de un proceso sentiente muy concreto, constituido por los movimientos de la mano. Zubiri señala que la mano humana, al igual que el cerebro o los órganos de fonación, es un órgano muy poco especializado. Los pies y las manos de los primates superiores están más adaptados que los del hombre para subir y bajar de los árboles. Para poder correr, otros animales tienen condiciones de locomoción mucho más especializadas que las de los hombres. Por el contrario, la mano del hombre, “no sirve especialmente para ninguna cosa, pero sirve maravillosamente para la mayoría de todas ellas”.<sup>63</sup>

Démosle cuenta que este tipo de afirmaciones antropológicas se inscriben dentro de la filosofía de la intelección de Zubiri. El proceso sentiente del animal podemos pensarlo como un comportamiento que se movería en lo que Zubiri llama la “estimulidad”. Para el animal, las sensaciones presentarían las cosas como meros signos objetivos para una respuesta.<sup>64</sup> Y esto significaría que los órganos del animal estarían especializados en función de los distintos signos que pueden recibir de su medio ambiente. Habría signos que indicarían, por ejemplo, la existencia de una presa, y que desencadenarían un proceso de ataque, signos que indicarían peligro, etc. Y esto nos indicaría entonces que el animal está vinculado a un medio específico, que le proporciona los signos para los que tiene respuestas adecuadas. En cambio, en el hombre podemos constatar que las sensaciones le presentan las cosas como “realidades”. La realidad no es un signo-objetivo-para-una-respuesta, sino radical alteridad. Y esto quiere decir que, aunque haya en el hombre ámbitos en los que funciona la estimulidad, su proceso sentiente está mucho más autonomizado que en el animal. El hombre puede inhibir la respuesta, retrasarla, o inventar una respuesta nueva. Esta formalidad de realidad, que es la que constituye a su proceso sentiente en un proceso intelectual, es también la que determina su inespecificidad. El hombre no tiene un medio específico, sino un mundo abierto, y puede vivir en los más diferentes medios. Dicho en otros términos: en el hombre, intelección significa inespecificidad. Y la mano es precisamente un órgano en el que se muestra con más claridad la inespecificidad de nuestros procesos intelectivos.<sup>65</sup>

En los movimientos de la mano, Zubiri puede distinguir dos niveles. Por una parte, tenemos simples movimientos con los que el hombre interviene en el mundo físico. El más simple de ellos podría ser, por ejemplo, un niño tirando un vaso de agua de un manotazo. Pero también se puede empujar un objeto con el fin de que otro salga disparado. En este caso, ya no tenemos un simple manotazo, tenemos lo que Zubiri llama un manejo o manipulación.<sup>66</sup> En el manejo, la intervención en el mundo es mediata, y las cosas se convierten en instrumentos. Lo propio del instrumento es ser manejado. Y el manejo es, desde este punto de vista, la forma suprema y radical como el hombre interviene en las cosas del mundo físico. De este modo, la pregunta por la unidad radical entre saber y hacer nos ha llevado al proceso sentiente, que tiene un carácter intelectual, y el estudio de este proceso intelectual nos remite a esa estructura básica y radical que Zubiri llama “manejo”. Y la técnica consiste precisamente en ese manejo, es decir, en ese proceso inespecífico por el cual el hombre interviene en el mundo físico de una manera mediata, utilizando instrumentos.<sup>67</sup>

Como Heidegger, Zubiri ha partido de la mano, y desde ahí ha pensado la técnica. Sin embargo, la mano es tomada desde el punto de vista de su inserción en el proceso sentiente humano, que tiene, como vimos, un carácter intelectual. En lugar de tomar la mano desde el punto de vista del “estar a la mano” (*Zuhandenheit*) como fuente de sentidos elementales (“para clavar”), determinados por la utilidad de las cosas, Zubiri ha tomado la mano desde el punto de vista de los actos que integran el proceso sentiente e intelectual en el que ella funciona como órgano. Ahora bien, lo dicho has-

<sup>63</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 332; cf. 288.

<sup>64</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 49-53.

<sup>65</sup> Es significativo que, en este punto, Zubiri alude a Aristóteles, quien había aludido a la mano para explicar la inteligencia humana, cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 333; Aristóteles, *De anima* III, 8, 432 a 1-2.

<sup>66</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 332. Como hemos señalado, el texto publicado dice “manipulación”, mientras que el ejemplar del curso existente en el Archivo Zubiri, corregido por el propio filósofo, dice “manejo”.

<sup>67</sup> “La unidad entre el saber y el hacer nos remite a la estructura primaria y radical de la manipulación, de esa manipulación que es la técnica”, X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 333.

ta aquí puede ser insuficiente para caracterizar plenamente a la técnica *humana*. También los chimpancés amontonan cajas para alcanzar un plátano que cuelga del techo. En este sentido, también se puede hablar entre los chimpancés de un manejo o manipulación. Sin embargo, lo propio del hombre es que este manejo tiene lugar en la formalidad de realidad. Y esto significa entonces que el hombre no sólo utiliza y crea instrumentos, sino también que el hombre puede hacerse cargo de lo hecho en sus procesos sentientes. En este punto, para entender lo propio de la técnica humana, lo decisivo no es simplemente el hacer como invención de realidades, sino lo hecho. Al hacerse cargo de lo hecho en un movimiento, el hombre no se limita a resolver una situación, sino que puede prever situaciones que todavía no se han presentado, recurriendo a los instrumentos necesarios para resolverlas en el futuro. Y, según Zubiri, esto sería precisamente lo que no hacen los chimpancés.<sup>68</sup>

Con esto, nos asomamos a otro aspecto propio de la técnica humana. La técnica humana no sólo maneja las cosas en función de sus caracteres específicos, como podría hacerlo un animal. El animal, por más perfecto que sea su hacer, se mueve siempre en un medio específico. En cambio, la técnica humana implica un poder, no sólo sobre cosas en virtud de sus características específicas, sino también sobre la realidad de las mismas. De ahí que los instrumentos humanos no sean puras prolongaciones de nuestros órganos, como decía Bergson, sino verdaderos “instrumentos de realidad”.<sup>69</sup> Aquí se podría observar también lo siguiente. Lo hecho técnicamente por el hombre también se nos actualiza en la formalidad de realidad. Y las cosas reales ejercen un poder sobre la vida humana, no sólo por sus contenidos específicos, sino también en cuanto realidades. La realidad, desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, tiene un carácter de poder. Se trata de una perspectiva importante para abordar la cuestión del poder de la técnica sobre la vida humana. La técnica, una vez constituida, es una realidad que se impone al hombre del mismo modo que se le imponen las realidades naturales. Zubiri no trató este tema en sus escritos, pero, según el editor de *Sobre el hombre*, dejó una nota diciendo: que “habría que insistir en el carácter dinámico tanto del saber como del manejar, así como en el hecho de que el hombre está dominado por la técnica”.<sup>70</sup> En cualquier caso, la perspectiva de una inteligencia sentiente, o de un sentir intelectual, le ha permitido a Zubiri esbozar un tratamiento de la técnica que le permite superar el dualismo entre el *homo sapiens* y el *homo faber*. Como dice Zubiri, “el hombre no es ni *homo sapiens* ni *homo faber*, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no sólo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente”.<sup>71</sup>

## 8. La relevancia metafísica de la técnica

En una nota final al estudio de la técnica que encontramos en *Sobre el hombre*, el editor nos dice que Zubiri remitía en una nota al margen a “una nueva definición de la técnica” en *Sobre la esencia*.<sup>72</sup> La verdad es que, si nos dirigimos a esa obra de Zubiri, publicada en el año 1962, difícilmente encontraremos una definición de la técnica. Incluso, como veremos, Zubiri renuncia en esa obra explícitamente a dar una definición de la misma. De hecho, lo que Zubiri afirmaba en el año 1954 puede ser integrado en sus líneas generales dentro de su filosofía última, tal como aquí hemos tratado de hacer. Lo que encontramos en *Sobre la esencia* es más bien una indagación sobre la diferencia radical entre la técnica antigua y la técnica actual, y sobre la relevancia de esta última para la metafísica. Según Zubiri, “un abismo separa nuestra técnica de la técnica antigua; no es sólo una diferencia de grado,

<sup>68</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 340. Algunas observaciones recientes muestran que los chimpancés sí preparan instrumentos para usarlos en situaciones futuras, aunque parece que sólo en el sentido de anticipar una repetición de hechos pasados, y no de una verdadera previsión de situaciones nuevas cf. C. Ballantine sobre el chimpancé Santino en *Investigación y ciencia* 394 (2009), p. 6, en referencia a la información de M. Osvath, “Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee” en *Current Biology* 19/5 (2009) 190-191.

<sup>69</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>70</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 333n.

<sup>71</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 341.

<sup>72</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 341. Esta remisión no está en el texto conservado en el Archivo Zubiri, lo que hace sospechar que los editores utilizaron otra versión del mismo. Sin embargo, la que está en el Archivo Zubiri fue revisada y corregida a mano por el propio filósofo.

sino una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico”.<sup>73</sup> Tratemos de entender esa diferencia fundamental, para poder así conceptualizar lo específico de la técnica contemporánea.

La cuestión de la técnica se plantea, en *Sobre la esencia*, al hilo de una nueva discusión con Aristóteles. Lo que Zubiri discute es el concepto aristotélico de esencia. Para Aristóteles, los entes técnicos no tendrían esencia. La razón está en que, como vimos, Aristóteles pensaba que los entes naturales tienen su principio en sí mismos, mientras que los entes técnicos tienen su principio en la mente del que los produjo. Si plantáramos una cama de castaño, y brotara, no nacerían camas, sino castaños. De ahí la tesis aristotélica de que solamente las realidades naturales tienen esencia, porque solamente en ellas encontramos los principios internos que determinan que sean lo que efectivamente son.<sup>74</sup> Ahora bien, según Zubiri la situación cambia radicalmente con la técnica contemporánea. La técnica contemporánea produce artificialmente las mismas cosas que produce la naturaleza. La técnica actual “produce no sólo los que se llamaron cuerpos compuestos, sino también elementos y hasta partículas elementales, idénticos a los cuerpos compuestos, a los elementos y a las partículas que emergen de la naturaleza. Produce sintéticamente moléculas esenciales a las estructuras de los seres vivos. Interviene prodigiosamente en zonas cada vez más amplias del ser vivo y es dable creer que no se halla muy remoto el día en que se produzca la síntesis de algún tipo de materia viva”.<sup>75</sup>

Zubiri está interesado en las consecuencias metafísicas de este hecho. Ciertamente, Zubiri admite que tiene sentido seguir hablando de la τέχνη y de la φύσις como dos principios de las cosas: unas cosas tienen sus principios en la mente del técnico y otras cosas surgen por sus propios principios internos. Pero esta diferencia en los principios ya no implica una distinción en las realidades que proceden de esos principios. La insulina que se produce artificialmente en un laboratorio podría ser idéntica a la insulina que se produce en los islotes de Langerhans del páncreas. En este caso, la técnica y la naturaleza serían dos posibles vías para unas mismas realidades. Estas realidades, sea cual sea su origen, están dotadas de una esencia en el sentido zubiriano de un subsistema de notas constitutivas que determinan la constitución de una realidad. El hecho de que una determinada realidad como la insulina haya sido producida sintéticamente no impide que disponga de un sistema de notas constitutivas que Zubiri denomina “esencia”.<sup>76</sup> De este modo, la diferencia clásica entre entes naturales y entes técnicos tendría que dar paso a una distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido”, que no es equivalente a la anterior. La insulina producida artificialmente sería, según Zubiri, una cosa-realidad, y no una cosa-sentido. Y esto implica, para Zubiri, la necesidad de distinguir entre la naturaleza, en sentido clásico, y la naturaleza en sentido de cosa-realidad. Para Zubiri, la naturaleza ya no serían las cosas en cuanto originadas por un principio intrínseco, como pensaron los griegos. Tampoco se trata de entender la naturaleza como un sistema de leyes, al estilo de la ciencia moderna. Para Zubiri, la naturaleza es cosa, pero cosa en el sentido de cosa-realidad. Y por cosa-realidad entiende Zubiri simplemente aquellas cosas que actúan formalmente por las propiedades que tienen, sea cualquiera su origen.<sup>77</sup>

La relevancia metafísica de la técnica actual consiste, por tanto, en que ella nos ha obligado a revisar radicalmente el sentido de lo que sea naturaleza. La naturaleza, en el sentido de cosa-realidad, ya no se opone a los entes técnicos, sino a la cosa-sentido, por más que, por supuesto, cosa-realidad y cosa-sentido son congéneres en nuestra experiencia. Ahora bien, del mismo modo que el concepto de naturaleza ha cambiado radicalmente, por efecto de la técnica contemporánea, Zubiri entiende que también habría que revisar el concepto mismo de la técnica. Según Zubiri, “el concepto de naturaleza ha cambiado desde los griegos hasta nuestros días. Pero nada parecido se ha hecho a propósito de la τέχνη. No parece sino que nuestra técnica se diferencia de la de los griegos tan sólo en

<sup>73</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 2008, p. 84.

<sup>74</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 77.

<sup>75</sup> X. Zubiri, *ibid.*, p. 84. Esta tesis es la que parece producir dificultades a algunos intérpretes, como el ya citado G. Manzano, “La técnica en Zubiri”, *op. cit.*, p. 70.

<sup>76</sup> Por supuesto, no toda realidad producida técnicamente está en esta situación.

<sup>77</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pp. 104-107. Esta definición de la realidad tendría que ser completada por la aproximación descriptiva que aparece en la página 395 de la misma obra, donde Zubiri señala que la realidad es la formalidad del “de suyo”, es decir, el modo con el que quedan las cosas en la aprehensión.

volumen y perfección. La verdad es que la diferencia es mucho más honda, porque al igual que en el caso de la φύσις, la diferencia está en el concepto mismo de la τέχνη. Pero, evidentemente, no es el momento de tratar este problema”.<sup>78</sup> Y esto significa entonces que, en *Sobre la esencia*, Zubiri no sólo no ha introducido un nuevo concepto general de técnica, sino que ni siquiera se ha detenido a explicarnos cuál sería el concepto propio de la técnica contemporánea.

## 9. Hacia un nuevo concepto de técnica

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos por ese nuevo concepto de técnica, que Zubiri no trató en *Sobre la esencia*. Para abordar a esta cuestión, habría que comenzar diciendo que, en principio, nada indica que las reflexiones de 1954 sobre la relación entre hacer y saber tuvieran que ser corregidas *en sus líneas generales*. La ubicación de la unidad entre la inteligencia y el hacer en el proceso del sentir es algo que se corresponde con el núcleo del pensamiento maduro de Zubiri. También se puede sostener, desde el pensamiento último de Zubiri, que la inteligencia se hace cargo de lo hecho como realidad, y que ello explica el que el hombre, a diferencia del chimpancé, construya instrumentos para situaciones que aún no se han producido. Todo esto nos da un marco general para entender la técnica humana. Sin embargo, no nos dice en qué consiste lo específico de la técnica contemporánea, a diferencia de la antigua. Más que un concepto general de la ciencia, estaríamos intentando encontrar cuál es la diferencia esencial entre la técnica antigua y la técnica actual.

Para responder a esto podríamos comenzar averiguando si Zubiri da algunas indicaciones sobre dónde podría estar esa diferencia. Así, por ejemplo, en algún momento Zubiri afirma que el carácter social de la técnica no comporta ninguna diferencia significativa entre la ciencia antigua y la ciencia actual: ambos tipos de ciencia son radicalmente sociales porque pende de las posibilidades que recibimos de los demás.<sup>79</sup> Se podría considerar también el aspecto de dominación que la técnica tiene sobre el ser humano, y que tanto Heidegger como la Escuela de Frankfurt han subrayado como algo específico de la ciencia actual. Como hemos visto, Zubiri parece haber considerado esa dominación como un aspecto de la técnica<sup>80</sup>, pero sin especificar que esa dominación sobre el hombre fuera algo propio de la ciencia actual. En este punto, podríamos preguntarnos si estamos ante una diferencia esencial o simplemente de grado. Un aspecto que Zubiri considera como característico de la ciencia actual es la diferenciación que en ella se opera entre el artesano, el técnico y el científico. Esta diferenciación, apenas mencionada por Zubiri, procede según él de la constitutiva unidad de las dimensiones factitiva, de saber y de aplicación que están en la raíz misma de la técnica.<sup>81</sup> Esta diferenciación es algo que, como vimos, ya había puesto de relieve Ortega en su curso del año 1933.

También encontramos en Zubiri algunas observaciones que señalan los aspectos más negativos de la técnica más reciente. Para Zubiri, la técnica, unida a las condiciones sociales contemporáneas, le otorga a la vida humana un carácter de provisionalidad. El hombre va perdiendo el sentido de realidad y la fruición de la realidad que pisa, y vive lanzado hacia el futuro. Este “futurismo” convierte al hombre en una quimera que se devora a sí misma.<sup>82</sup> Son consideraciones semejantes a las que encontrábamos en las primeras reflexiones de Zubiri y que no están muy lejos de la “crisis de los deseos” de la que nos hablaba Ortega. Por otra parte, Zubiri también constata la insuficiencia de la técnica actual, a pesar de todo su dominio sobre el universo, para conseguir el bien del hombre como realidad moral.<sup>83</sup> Se trata, en estos casos, de observaciones un tanto ocasionales, que nos ayudan a reflexionar sobre algunas características de la técnica actual, pero que no nos sirven para alcanzar un nuevo concepto de la misma.

---

<sup>78</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 107.

<sup>79</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 309.

<sup>80</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 33n.

<sup>81</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 340-341.

<sup>82</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit., pp. 80-81.

<sup>83</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 312.

## 10. Técnica y razón

Lo que sí resulta bastante claro es que ese nuevo concepto de la técnica tendrá que ser logrado tanto al hilo de lo hecho como al hilo mismo del hacer. En la lección del año 1954, Zubiri había señalado que, además del hacer que recurre a instrumentos, la inteligencia sentiente se hace cargo de lo hecho para poder adelantarse a situaciones futuras. A la altura de *Sobre la esencia*, lo hecho sigue siendo capital para entender la diferencia de la técnica actual con la τέχνη antigua, precisamente porque la nueva técnica produce artificialmente cosas que los antiguos solamente hubieran entendido como naturales. Dicho en otros términos: la nueva técnica produce cosas-realidad, y no simplemente cosas-sentido. Lo propio de la τέχνη sería la producción de cosas-sentido, como por ejemplo una silla o un barco. Pero cuando la técnica contemporánea no sólo produce sillas o barcos, sino también insulina, no está produciendo cosas-sentido, sino cosas-realidad. Ahora bien, esto no nos puede conducir a pensar que la nueva técnica es una μίμησις más exitosa de la realidad, como los mismos griegos pensaron de su propia τέχνη, aunque jamás llegaran a pensar que se podrían producir sintéticamente realidades naturales. La técnica tiene una estructura propia en cuanto hacer, que no tiene por qué coincidir con la de la naturaleza.<sup>84</sup> Es decir, para Zubiri, aunque la nueva técnica produzca realidades que los griegos considerarían naturales, la técnica sigue siendo un principio distinto de los que operan en la naturaleza.

Atendamos entonces al hacer mismo, para ver si en el hacer de la técnica actual hay algo que la diferencia de la τέχνη antigua. En este momento nos puede ser de mucha utilidad recordar la observación que Zubiri hacía a propósito del concepto moderno de ciencia, diciendo que una ciencia que atiende solamente a las relaciones regulares entre fenómenos es algo que Aristóteles llamaría τέχνη. La ciencia que surge con Galileo y Newton se entendió a sí misma como mera formulación de leyes, prescindiendo de todo intento de conocer la esencia de las cosas. En ese contexto, que va desde el comienzo de la modernidad hasta Husserl, la técnica se podía entender como mera aplicación de la ciencia, es decir, como mera puesta en marcha del mencionado sistema de leyes. Y, en este sentido, la técnica antigua y la moderna se movían en un mismo nivel, que era el de la observación de las regularidades del universo. Ahora bien, con la técnica contemporánea aparece una diferencia. Y es que, si la técnica contemporánea es capaz de crear realidades naturales, es justamente porque no se limita a usar leyes que formulan regularidades que acontecen en el mundo natural. La técnica actual, precisamente para poder crear cosas naturales, tiene que contar con el conocimiento de la realidad profunda de las cosas con las que trata. No es posible, por ejemplo, crear insulina artificialmente si no conozco la estructura interna que vincula sus 51 aminoácidos. La técnica actual, por decirlo con la terminología de Zubiri, requiere un conocimiento de las notas esenciales de las cosas-realidad que pretende crear. Y esto implica una vinculación entre la ciencia y la técnica, que es característica de la técnica contemporánea.

Desde el punto de vista de la filosofía de la inteligencia de Zubiri, cabría decir que una técnica que se limita a aplicar leyes que formulan las regularidades del universo es una técnica que no ha pasado del nivel de lo que Zubiri llama “logos”.<sup>85</sup> En cambio, la técnica actual requiere un saber que no se limita a formular leyes, sino que estudia la estructura interna de las realidades que estudia. Y esto nos sitúa en el nivel intelectual que Zubiri llama “razón”. Una razón que es, por un lado, razón “mía”, en cuanto que es una actividad propia de la inteligencia. Pero una razón que, al mismo tiempo, indaga la razón o el fundamento de las cosas. Lo que estudia la razón son las posibilidades. Ahora bien, estas posibilidades son, según Zubiri, posibilidades *reales*, en el sentido de que la razón pretende averiguar el modo mismo en que lo real está posibilitado. Y esto significa considerar lo real desde su propio fundamento, es decir, desde sus propias e intrínsecas posibilidades reales.<sup>86</sup> Aquí no estamos simplemente constatando hechos o vinculando los hechos mediante leyes. La razón pretende explícitamente conocer cuáles son las estructuras fundamentales de la realidad, sus notas esenciales o

<sup>84</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 323.

<sup>85</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 2: *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.

<sup>86</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 3: *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, p. 218.

constitutivas. Algo que sin duda sucedía ya en la ciencia moderna, por más que sus formulaciones explícitas tendieran a un mero fenomenismo. Conocer una realidad no es sólo formular sus movimientos en leyes, sino que es profundizar en su estructura constitutiva, para conocer por qué esa realidad tiene precisamente las propiedades que tiene, y para conocer también cuáles son las razones de su devenir.

La indagación de posibilidades, propia de la razón, tiene otra dimensión esencial. Y es que las posibilidades que halla la razón son también posibilidades para la intelección. La intelección de una posibilidad real como estructura profunda de una realidad abre a su vez nuevas posibilidades de intelección. De hecho, Zubiri entiende la indagación racional como una búsqueda siempre abierta. Y esta apertura tiene una historia. Tenemos posibilidades de intelección que los griegos no tenían, pero las tenemos precisamente en virtud de lo que otros nos han posibilitado, con las posibilidades que ellos se apropiaron.<sup>87</sup> Y aquí se puede ver que la historicidad de la razón está vinculada constitutivamente con la historicidad de la actividad humana. Porque la historia, desde el punto de vista de Zubiri, puede entenderse precisamente como un dinamismo de apropiación de posibilidades. La razón constituye por eso la dimensión intelectual del hacer histórico entendido como apropiación de posibilidades. Y el precipitado de esta apropiación en la realidad humana son precisamente las capacidades. No sólo es que tenemos *posibilidades de intelección* que los griegos no tenían. Es que, siendo biológicamente iguales a ellos, tenemos nuevas *posibilidades de actuar*, que ellos no tenían. Entre ellas, por ejemplo, la posibilidad de producir insulina en los laboratorios. Y estas posibilidades han sido abiertas por la técnica. Esto significa no sólo que la técnica es esencial para la historia humana, sino que la técnica misma, en su configuración contemporánea, es inseparable de un saber que no se limita a formular leyes, sino que indaga en la estructura profunda de lo real.

Podemos entonces decir que la técnica actual es un hacer que exige esencialmente una profundización en las estructuras últimas de la realidad. Y es por tanto un saber esencialmente constituido como ciencia, en un sentido contemporáneo de la misma. La vinculación entre saber y hacer que aparecía en la lección de 1954 contemplaba el nivel del sentir intelectual, pero no entraba en distinciones más detalladas sobre el papel del logos y de la razón en la técnica. Sin duda, para la interpretación de la técnica en general no era necesario recurrir a esta distinción, relativamente tardía en la obra de Zubiri. Por otra parte, la interpretación moderna de la técnica como mera aplicación de la ciencia podía contentarse con un saber propio del logos, pues contaba con una comprensión fenomenista de la ciencia, como intelección de unas realidades desde otras, mediante un sistema de leyes. En cambio, la técnica contemporánea es un hacer que incluye la creación de realidades naturales, y por tanto un hacer que exige una ciencia que sea entendida como profundización en las estructuras constitutivas de la realidad. Precisamente por eso no estamos simplemente ante una “tecnificación” (Husserl) de la ciencia, en el sentido de que se le pida a la ciencia que ofrezca resultados. Estamos también ante una “cientificación” de la técnica. Pero no se trata solamente de la “cientificación” en el sentido de una institucionalización de la labor técnica (Ortega), exigida por las fuerzas productivas (Habermas). De lo que hablamos es de una “cientificación” *en sentido intelectual*, porque la técnica actual incluye el momento intelectual racional de una profundización en las estructuras constitutivas de la realidad, sin la cual sería imposible la producción técnica de cosas naturales.

Esto significa que el nuevo concepto de la técnica está indisolublemente unido a un nuevo concepto de la ciencia. Ya en los años cuarenta Zubiri consideraba que la ciencia no podía ser considerada como mera construcción ideal separada de las cosas, sino que había de ser pensada como “una penetración cada vez más honda y extensa en un mundo de objetos en que constitutivamente estamos inmersos”<sup>88</sup>. Esta concepción de la ciencia es precisamente el que se deriva de la trilogía de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente*. Frente a un mero constructivismo, Zubiri puede señalar que toda construcción científica, por abierta y provisional que sea, es siempre una profundización racional en la realidad en la que ya estamos. Y la técnica contemporánea, precisamente en cuanto creadora de naturaleza, exige pensar de este modo la ciencia. Precisamente por ello, la técnica no está sepa-

<sup>87</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 218-219.

<sup>88</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios, op. cit.*, p. 48.

rada de la verdad, no sólo porque se mueve en la formalidad de realidad, sino porque en su constitución contemporánea es inseparable de una profundización científica en la realidad. Por eso, desde el punto de vista de la filosofía última de Zubiri, no se puede decir que la ciencia se haya “tecnificado” en el sentido de perder su conexión con la verdad. Tanto la ciencia como la técnica contemporáneas están intrínsecamente vinculadas a la realidad, que constituye su punto de partida y el ámbito de su profundización. El problema estará más bien en aquellas interpretaciones de la ciencia y de la técnica que ignoren su vinculación constitutiva con la realidad, o que consideren de modo positivista que la ciencia es el único modo de profundizar en la realidad en la que ya estamos inmersos desde el más modesto acto de intelección sentiente.

En definitiva, podemos decir que la filosofía de Zubiri, especialmente su trilogía sobre la inteligencia, posibilita una caracterización de la novedad de la técnica contemporánea que se mueve en un plano estrictamente intelectual. Ello no obsta para que desde el pensamiento de Zubiri se puedan asumir otros aspectos sociológicos de la técnica actual, tales como la diferenciación entre técnico y obrero (Ortega), o entre técnico, científico y artífice (Zubiri). También se podría pensar desde Zubiri la actual institucionalización de la invención (Ortega, Habermas), o el aspecto de dominación de la técnica sobre el ser humano (Heidegger, Marcuse, Habermas). Lo más original de la técnica actual, sin embargo, habría que situarlo en su vinculación con la verdad. Ahora bien, la técnica actual no consistiría solamente en un desafío a la naturaleza para que ésta entregue sus recursos (Heidegger). Desde el punto de vista de Zubiri, lo esencial del aspecto intelectual de la nueva técnica sería su profundización en la realidad para crear artificialmente no sólo “cosas-sentido”, sino también “cosas-realidad”. En esta perspectiva, la técnica actual no constituiría por sí misma un desarraigo de la realidad, sino en cierto modo todo lo contrario: la técnica contemporánea exige una ciencia que sea y se comprenda a sí misma como profundización en la realidad. Lo que desarraiga no sería la técnica actual, sino ciertos usos de ella, o ciertas configuraciones sociales en las que ella se inserta.

## 11. Conclusiones

El estudio de la técnica que encontramos en Zubiri muestra una influencia decisiva de la vinculación aristotélica entre la técnica y la verdad, que Zubiri ha recibido por medio de Heidegger. Esta vinculación entre la técnica y la verdad acontece, según Zubiri, en el mismo plano en que, para Zubiri, se encuentra la verdad primordial, que es precisamente en el sentir intelectual. Esta inserción de la técnica en la inteligencia sentiente le permite superar los dualismos entre saber y hacer, pues para Zubiri el sentir no es mera sensación, sino que toda sensación es parte de un proceso sentiente, de una κίνησις. Por eso mismo, Zubiri puede reclamar para la técnica un hacer que no aparece tan claramente en el tratamiento aristotélico. Ahora bien, para Zubiri no se trata de cualquier hacer, ni de cualquier saber. El saber y el hacer pueden diferenciarse en muchas maneras, y adquirir cada uno de ellos diversas formas de dominancia. Sin embargo, en el sentir intelectual tenemos la raíz unitaria a partir de la cual es posible toda diferenciación. Y esto es lo que le permite a Zubiri insertar la técnica constitutivamente en la vida humana, tal como Ortega y otros también habían intentado. No obstante, para Zubiri esta inserción no se debe a los deseos de bienestar, sino que acontece en una dimensión más originaria. La técnica se inserta allí donde la vida se hace humana, que es precisamente donde el sentir se hace intelectual.

El tratamiento de Zubiri de la técnica permanece, en un sentido amplio, dentro de la fenomenología. Zubiri no aborda la cuestión de la técnica ni desde la vida, ni desde la existencia, ni desde cualquier configuración de sentido. Zubiri puede abordar la técnica a partir de un análisis de los actos humanos. Sin embargo, estos actos no son simplemente los actos perceptivos. Tampoco se trata solamente de las impresiones, en cuanto que éstas nos proporcionan un sentido y una formalidad. Zubiri ha abordado la cuestión de la técnica desde la unidad de los actos de sensación, modificación tónica y respuesta que integran el proceso sentiente. La aparición de la formalidad de realidad en ese proceso sentiente es lo que explica el origen de la técnica. Por otra parte el estudio de Zubiri sobre la técnica queda abierto a una reflexión ulterior sobre la especificidad de la técnica contemporánea, que

puede hacerse también “fenomenológicamente”, analizando la estructura propia de los actos de razón. No obstante, este análisis apunta más allá todo fenomenismo en la concepción de la ciencia y de la técnica, pues nos pone ante una razón que investiga las estructuras esenciales de lo real. La razón, en cuanto intelección de posibilidades, puede también vincularse con el hacer histórico, que consiste precisamente en apropiación de posibilidades. En todos estos niveles, la técnica no queda nunca separada de la cuestión de la verdad. El drama de la técnica moderna no es la separación de la verdad, sino una mala comprensión de sí misma, que olvida algunas de sus dimensiones esenciales, no sólo porque desempeñe papeles ideológicos en la sociedad, sino por una deficiencia filosófica en la comprensión de la estructura racional de la ciencia. Y es que la técnica se ha convertido en un momento constitutivo de la indagación científica de las estructuras profundas de la realidad.