

# Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

Universidad de Salamanca

El ensayo contrasta dos grandes posturas ante el fenómeno omnipresente de la técnica, en estricta relación con las concepciones profundas de lo racional y lo natural que le subyacen. Ortega por un lado, y Adorno, Horkheimer y Marcuse por otro, son excelentes ejemplos de visiones muy diferentes pero complementarias, que además conjugan aspectos antropológicos, históricos y políticos de gran importancia para ofrecer una panorámica global en este campo, sin reduccionismo alguno, y ayudar así a repensar nuestro presente.

## I. *Presentación*

El propósito de este trabajo consiste en mostrar un núcleo común a las nociones de razón, naturaleza y técnica, sobre el cual se fundan las consideraciones críticas de los autores citados en sus respectivas filosofías de la técnica. De hecho, se trata de dos posiciones arquetípicas tan disímiles como complementarias, sobre el fenómeno técnico y sus implicaciones. Este ensayo tiene límites claros, tales como no entrar en detalles de cada una de esas nociones por separado, reducir algunas cuestiones a ese nervio común y dejar en segundo plano los aspectos evolutivos o circunstanciales de las diferentes posturas, sólo mencionados en términos generales. Ante las matizadas tesis de Ortega y de la primera generación de frankfurtianos (y éstos aquí unificados, sin entrar en sus rasgos discrepantes) sólo es posible apuntar su carácter poliédrico, divergente y convergente a la vez, en este caso ceñido a cierto eje que puede calificarse como antropológico en sentido amplio. Quiero decir que las evidentes diferencias de talante personal y teórico (simplificando el relativo optimismo orteguiano y el pesimismo de los alemanes), así como sus distintas trayectorias y circunstancias vitales, todo ello se condensa en una determinada concepción de la naturaleza humana y de su razón, de sus ingredientes y poderes, a su vez modificada por los diversos avatares socio-políticos, etc. A partir de ahí, se entiende mejor el enfoque de Adorno y Horkheimer que nos vale como arranque: Ortega (junto a Huxley o Jaspers) hace una crítica de la cultura como valor, mientras que ellos proponen una crítica de la razón que haga reflexionar a la Ilustración sobre sí misma y evite su traición definitiva: «No se trata de conservar el pasado, sino de

cumplir sus esperanzas»<sup>1</sup>. Se trata, pues, de diferentes planteamientos y dialécticas, pero no deben inducir a engaño: el reformismo un tanto conservador de Ortega tiene un gran calado y no siempre es *afirmativo*, mientras que la radicalidad de los autores judíos puede resultar aporética y no siempre *negativa*. Al final, acaso éstos sean más posibilistas y estetizantes, como afirma Horkheimer, respecto a la salvaguarda de la poca autonomía personal que aún queda en los sistemas liberales, más una peculiar apertura hacia lo teológico trascendente y la reconciliación, así como la confesada paradoja de un pesimismo teórico y un optimismo práctico<sup>2</sup>; mientras que Ortega acaba más desengañado, sin renegar por ello de su perenne sentido constructor e igualmente estético de la vida. En cualquier caso, todos coinciden en duras críticas de fondo a la civilización técnica y en la urgencia por reivindicar el primado de la teoría frente a la inconsciencia o la perversión de la praxis.

Pues bien, habrá que empezar por los muy alejados puntos de partida y hacer un recorrido nunca lineal hasta desembocar en los posibles paralelismos. Así, cabe establecer algunas categorías centrales a título orientativo, para el pensador español por un lado y los germanos por otro: lo que en el primero es la vida como potente núcleo de todo, más su plasmación en la cultura y su ínsito afán de felicidad, en los segundos se trueca en la razón y su lucha sin fin contra la injusticia y contra sí misma. Sentido positivo de origen en Ortega, cuya última raíz es biológica, pero en seguida también histórica por lo que a la técnica se refiere: sin ésta el hombre no existiría, ni más ni menos; ya que es «ineludible» y «consustancial» a su propia identidad, cabe decir a la propia hominización, lo cual ha desembocado a lo largo del tiempo en que la técnica sea «una de las máximas dimensiones de nuestra vida, uno de los mayores ingredientes que integran nuestro destino. Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza, sino que está alojado en la sobrenaturaleza, que ha creado en un nuevo día del Génesis: la técnica»<sup>3</sup>. Así, la técnica es axioma antropológico, estrechamente vinculada además a las grandes cuestiones orteguianas: la vida hecha destino, esto es, circunstancia presente definida en gran parte por aquélla. Tanto más cuanto que la técnica es la capacidad genesiaca y creadora que nos permite escapar de lo puramente natural para, una vez esto reformado y modificado (término *a quo*), proyectar lo humano en un programa vital (término *ad quem*), cuyo logro y cumplimiento consiste en el bienestar o felicidad (cfr. *Meditación de la técnica* —en adelante, *MT*—, V,

<sup>1</sup> M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* —en adelante, *DI* y página—, edición de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 55. Esta obra y lo que implica (evolución respecto a la esperanzada crítica marxista de la economía política hacia la crítica del abrumador dominio técnico sobre todo lo existente) es la referencia principal aquí adoptada.

<sup>2</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona, 1976, artículo «La teoría crítica, ayer y hoy», respect. pp. 59, 65 y s. 61 y s. 70.

<sup>3</sup> «Introducción: la Universidad y la técnica», en *Meditación de la técnica*, Revista de Occidente-Alianza, Madrid, 1982, pp. 13 y 14, respect. No figura en las *Obras Completas* que usaré habitualmente, citando tomo y página, publicadas por Revista de Occidente-Alianza, Madrid, 1983.

345). Con lo cual se añaden las dimensiones ética y política en el más amplio sentido a partir del carácter fundacional arriba señalado: la técnica supone trazar un arco que va del quicio ontológico de la vida humana hasta su desarrollo histórico y su configuración moral; no se reduce a simples medios, sino que su rango sustantivo atañe a los principios y los fines, por más que tenga límites que luego serán atendidos. La técnica entonces presta un gran servicio y resulta imprescindible como invención que es de los especiales procedimientos que permiten conseguir cualquier propósito «difícil e improbable» (VI, 448).

Para Adorno y Horkheimer, por el contrario, la presentación del tema es bastante más crítica, y todo lo que antes era importante función constructora de lo humano, aquí se torna en denuncia de una alienación sempiterna: la técnica es la culminación histórica del modelo de racionalidad occidental que ha instaurado una dominación correlativa de la naturaleza y de los individuos hasta llegar a una terrible paradoja: la Ilustración se ha autodestruido, y sin pensamiento ilustrado no puede haber libertad; pero «el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se haya inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier»; en otras palabras, «La tendencia, no sólo la ideal sino también la práctica, a la autodestrucción pertenece desde el principio a la racionalidad, no sólo a la fase en la que aquélla se manifiesta en toda su evidencia» (DI, 53 y 56, respect.). Para Marcuse tampoco hay dudas en este axioma: «La Razón, como pensamiento conceptual y forma de conducta, es necesariamente dominación. El Logos es ley, regla, orden mediante el conocimiento», donde los casos particulares son sometidos por la fuerza al concepto universal<sup>4</sup>. Como es patente, la lectura del dato fundacional, así como de su devenir, es harto distinta a la de Ortega: la lógica de la razón —en sentido teórico y práctico— es destructiva en su raíz, de manera que no puede hablarse de progreso histórico, sino de doloroso regreso hacia la ceguera irracional de las fuerzas naturales, antes instrumentalizadas y sometidas. La técnica también juega un papel crucial en el presente, pero está al servicio de la opresión y del engaño con una eficacia nunca alcanzada hasta hoy. No sólo no cabe vincularla al logro de la felicidad —que implica siempre verdad y dolor superado—, sino que culmina un proceso de «mera apariencia de felicidad, un obtuso vegetar, indigente como la existencia de los animales», o, en el mejor caso, una anestesia que no escapa al racional «círculo de la injusticia» (DI, 114). Los enfoques del español y de los alemanes parecen justamente inversos, y ahora se comprende mejor la contraposición de las categorías iniciales antes aducidas: vida expansiva/razón represiva, cultura creadora/historia alienadora, felicidad/injusticia. Pero todo esto debe ser cuidadosamente desarrollado.

<sup>4</sup> *El hombre unidimensional* —en adelante, *HU* y página—, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 194.

## II. Bases antropológicas

Por lo ya entrevisto, diríase que hay una *infraestructura* de la cuestión que en Ortega remite a la naturaleza humana y en los de Frankfurt a la naturaleza de la razón: para uno la vida humana se constituye zafándose de la naturaleza y creando nuevos ámbitos culturales que suponen ya el proceso histórico puesto en marcha; para los otros, ese alejamiento de lo natural, aunque necesario, obedece a una deformación radical —a un *olvido* de la unidad originaria— que acaba en retroceso profundo, salvo que ocurra un muy improbable salto dialéctico en la historia. En ambos casos hay cierta *ontologización* del tema, pero la matriz bioantropológica de Ortega pronto se abre a una evolución de etapas, tipos y circunstancias, donde lo humano no está cerrado, sino que cambia y fluctúa en términos valorativos; mientras que Adorno y Horkheimer remiten la historia a una lógica invariable y crecientemente reificadora que plantea dolorosas aporías teóricas, por más que se resistan. La técnica es la forma paradigmática en que para uno se entiende el ser humano como anomalía biológica constructora y para los otros como anomalía destructora: en el español se parte de una inadaptación radical que exige para sobrevivir formas constitutivas de poder y dominio hominizadores, mientras que en los autores alemanes todo se inicia con un nefasto imperativo de autoconservación, cumplido a base de renunciaciones y sacrificios y cimentado en la obediencia a poderes externos.

1. Ortega plantea una peculiar dialéctica de acción-contemplación que se retroalimenta en el proceso de necesaria salida de la naturaleza y supone la transposición espontánea de lo humano, su proyección en las cosas<sup>5</sup>. En apretado resumen, he aquí los elementos antropológicos que permiten entender el binomio hominización-nacimiento de la técnica, pues son estrictamente correlativos. La vitalidad cósmica o energía universal —*natura naturans*— se plasma en el *deseo* humano, «unidad vital» interna y primordial de la que parten todas las potencias; así como en la forma «eterna y radical» de la *psique*, en sus «ímpetus originarios», esto es, en la «vida esencial» de la cual derivan por decantación ulterior la cultura (ciencia, arte, moral) y después la civilización (técnica, política, etc.), una vez atravesados ciertos niveles intermedios (cfr. *El «Quijote» en la escuela*, II, 272 y ss., 281, 278). Esas instancias para la constitución y manifestación de lo humano deben dar cuenta de cómo es posible reaccionar ante la penosa inadaptación al medio o «enfermedad» de origen, que sirve a su vez de urgente acicate (*MT*, V, 322 y s.; IX, 624). Pues bien, lo decisivo es la capacidad para ensimismarse, para recogerse y meterse en sí, producida por disfunciones y anomalías fisiológicas, acaso resultado de una

<sup>5</sup> He desarrollado ampliamente esta base antropológica en «La técnica como radical ecología humana», en M. C. Paredes (ed.), *El hombre y su medio en Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 119-142.

intoxicación, lo que desemboca en un cambio en la percepción del *intracuerpo* o «paisaje interno» psicofísico (II, 450), que gira la atención de afuera hacia dentro, además de la consiguiente hipertrofia cerebral (IX, 620 y s.). Esa torsión cuasipatológica da origen a la conciencia en la medida en que se toma distancia respecto al mundo y se escapa a la *alteración* refleja propia del animal, y eso porque genera un *poder* imaginador e ideador de extraordinarias consecuencias que se desentiende temporalmente del mundo (cfr. *Ensimismamiento y alteración* —en adelante, *EA*—, V, 300). Precisamente son esos momentos de «extra o sobrenaturaleza» los que permiten inventar y producir lo no dado, es decir, el gran repertorio de «actos técnicos» mediante los cuales el ser humano escapa a lo necesario y reforma la naturaleza (*MT*, V, 324). Para que esa actuación sea posible materialmente, en sentido anatómico y morfológico, hay que contar con un último ingrediente globalizador: la *carne*, el soporte físico animado, la estructura orgánica que canaliza esas aptitudes y poderes, la que los encarna y transpone hacia el mundo (cfr. II, 573 y s.).

Aunque Ortega nunca sistematiza todos los datos y se mueve deliberadamente en el terreno de las conjeturas y los mitos, esta integración de fuerza originaria y energía vitalizante, de apetito primordial, de introversión proto-consciente y de aptitud psicofísica, permite ofrecer una buena plataforma fundacional al hecho técnico. Sobre todo porque tiene además carácter dinámico para ese «centauro ontológico», en parte natural y en parte ajeno o trascendente, que debe autoconstruirse sin cesar entre la maraña de facilidades y dificultades que le da el entorno para no desaparecer (*MT*, V, 337). En efecto, el hombre se gana a pulso su extraño ser en círculo recurrente que ensancha su margen de maniobra, tanto en sentido interno como externo: «con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico (...) porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse» (*EA*, V, 301). En otras palabras, el ser humano hizo de la necesidad virtud en una permanente autoconstitución a través de la recursividad entre técnica y ensimismamiento que, a su vez, se abre al mundo en un tercer momento, hasta conformar un ciclo que se repite y complejiza a lo largo de la historia: *a*) naufragio en las cosas, alteración; *b*) enérgico esfuerzo de interiorización para formar ideas sobre las cosas y su dominio: es la *vita contemplativa*, la teoría; *c*) vuelta a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido: es la *vita activa* o praxis (*EA*, V, 304). La técnica juega un papel capital en todo el proceso, según consta, pues sirve tanto para crear la identidad como para expresarla en el medio, humanizándolo, inyectando en él la propia «sustancia ideal», modelándolo sin fin, lo que incluye tener un «plan de ataque a las circunstancias» o «plan de campaña» para dominar las cosas (V, 302). Es un

dato inherente a la hominización, casi *natural* y espontáneo, como artificio esencial que es, por lo que de momento se queda en una constatación acrítica del comportamiento humano.

Dicha dialéctica entonces integra un poder, un saber y un quehacer, en camino de ida y vuelta constante entre sujeto y mundo. Sin embargo, no sólo debe pensarse en una óptica utilitaria, incluido el antídoto importantísimo que supone contra la angustia y el miedo, sino que la técnica es de modo principal productora de lo superfluo, de todo cuanto conlleva bienestar: «Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos. Otra cosa lleva a desconocer el tremendo sentido de la técnica: su significación como hecho absoluto en el universo» (*MT*, V, 329, y antes, 333). Esta dimensión lujosa y *deportiva* resulta la más necesaria y definitoria, más allá de lo instrumental, de manera que sólo así la técnica está al servicio de la dignidad de la vida, que adapta el entorno a ella y no al revés. Ocio y negocio se dan la mano, puede concluirse, para aportar verdadero contenido al vivir, toda vez que la técnica protege a ese ser *excéntrico* y le ahorra energías en aras de un sentido superior que es «dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo» (*MT*, V, 342). La técnica da cauce vital, libera de amenazas y propicia el verdadero autocumplimiento, lo cual abre la esfera ética que tiene que ver con el programa vital y el decisivo papel de la imaginación en ello. Ahora hay que terminar con alguna conclusión que resuma lo dicho, a la par que nos ponga a las puertas de esa nueva cuestión: naturaleza y cultura, biología y artificio se funden al hilo de la técnica para explicar la vida humana, hasta el punto de fundar la conocida idea orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia (de ese íntimo devenir dialéctico). El hombre es técnico o no es, lo que significa que su entidad consiste primariamente en expandirse y proyectarse hacia dentro y hacia fuera de la forma unitaria que bien puede calificarse como *ecológica*: las actividades técnicas concretan la autofabricación propia del vivir, y «si nuestra existencia no fuese ya desde un principio la forzosidad de construir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo. Ese problema, casi de ingeniero, es la existencia humana» (*MT*, V, 343). No hay duda posible, la técnica es algo ínsito y radical, fundante, y sin ella la vida es inconcebible. La última mención a la tarea del ingeniero está tan grávida de sentido que puede incluso decirse que el más contemplativo pensamiento, en cuanto creador y constructor de teorías, es un caso particular de la actividad técnica, lo cual nos lleva a una inversión del orden tradicional: el hombre es «*homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber*, y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico» (*Unas lecciones de metafísica*, XII,

85). Esto será matizado en otros lugares, pero aquí la técnica es la primera forma de racionalidad, en sentido lógico y cronológico. Y todo ello porque, en síntesis final, «el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra cosa, en la situación del técnico» (MT, V, 341). Es imposible ser más categórico.

2. Para Adorno y Horkheimer (y con otro sentido para Marcuse) el asunto se plantea de manera bien distinta: la insatisfacción vital que en el autor madrileño era dato primero y resorte generador de una dinámica creadora, ahora se concibe como malestar que resulta de esa misma acción; no es causa, sino efecto. Tampoco hay una crítica histórica localizada respecto a los excesos o desvaríos de la técnica, sino una impugnación de origen, y si el ser humano es técnico *a nativitate* para Ortega, habría que concluir aquí que su perversión también lo es. Estos autores reconocen que es necesario distanciarse y ejercer algún control sobre lo natural para que exista el espíritu, pero este movimiento a la vez supone la caída que lo esclaviza a la naturaleza porque quiere dominarla sin autorreflexión ni memoria (DI, 92 y s.). Tal carácter paradójico y ambivalente certifica la gravedad del caso y lo hace particularmente delicado e insidioso. El proceso se desencadena al tratar de constituir una identidad netamente diferenciada de lo natural y pretender conservarla a toda costa: «El *sí mismo*, que tras la metódica eliminación de todo signo natural como mitológico no debía ser ya cuerpo ni sangre, ni alma, ni siquiera yo natural, constituyó, sublimado en sujeto trascendental o lógico, el punto de referencia de la razón, de la instancia legisladora del obrar» (DI, 82 y s.). Este vaciamiento de las entrañas termina con la pérdida final de la subjetividad porque la autoconservación se crige en fin absoluto que no repara en el precio a pagar por su propia hipóstasis, olvidada de sus raíces. Es la forma de *violencia* que define a la civilización, en particular la occidental, pues se funda en una autonegación de principio y cuyo análisis no apela a bases antropológicas, sino a relatos fundacionales como la *Odisea*, que muestran la otra cara —antinatural, y no sólo extranatural— de ese poder hominizador.

Sin entrar todavía en la estructura lógica y metódica de esa racionalidad, hay que insistir en el mecanismo alienante sobre el que se fragua la autoconciencia: la identidad se logra al oponerse al contexto natural «con la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza extrahumana y sobre los otros hombres. Justamente esa negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de la irracionalidad mítica que continúa proliferando: con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida (...) El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente (...) La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia

de la renuncia» (*DI*, 106 y s.). Así se pierde la conciencia del verdadero fin vital, de manera que los medios instrumentales ocupan su lugar y la escala de valores se invierte: la supuesta autoafirmación del yo se hace a través de una despersonalización que elimina todo aquello que no sea fácilmente manejable para subsistir y dominar. Sólo la represión del *instinto* le separa de las bestias y constituye al *sí mismo*, ajeno ya al logro del placer del que reniega (*DI*, 118 y 120). Diríase que hay que homogeneizarse y autofactorarse, con lo que el resultado es la paradójica vuelta al anonimato de lo natural, la abolición de lo más subjetivo que se sacrifica en el altar de lo puramente objetivo y la reinstauración del mito, esta vez con los ropajes del progreso técnico y económico. En ese trágico intercambio uno cede mucho más de lo que le es restituido, y la seguridad que permite contrarrestar el miedo se consigue a base de renuncia y despojamiento.

A diferencia de Ortega, aquí no hay una vitalidad en expansión ni un deseo pujante que alimenta a la razón en pos de la felicidad, sino más bien lo contrario: «Toda Ilustración burguesa está de acuerdo en la exigencia de sobriedad, sentido de los hechos, justa valoración de las relaciones de fuerzas. El deseo no debe ser padre del pensamiento (...) la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa» (*DI*, 109). El llamado sentido común y la sensatez se imponen al deseo, el pragmatismo de las fuerzas en juego mutila el afán primigenio de felicidad; en una palabra, la hominización se culmina por medio del control y de la astucia que tan bien simboliza Odiseo. Sin embargo, el repudio de la carnalidad se volverá contra uno mismo (por más que sea reforzado por el lenguaje y sus categorías, así como por las formas de socialización), con lo que se cierra el círculo de la denuncia inicial: «el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza», lo cual se traduce hoy en que el individuo es aplastado por los poderes económicos y el aparato técnico, precisamente cuando más bienes de consumo tiene a su alcance (*DI*, 56 y 54, respect.). Importa subrayar de nuevo el contraste con Ortega en relación a ese poder constituyente de lo humano: lo que en el español era poder psicofísico esencial y humanizador ahora es concebido como poder externo y/o alienante, toda vez que «El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones (...) Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos» (*DI*, 64). Ya no hay mera reforma de la naturaleza ni dominio cuasinatural de las cosas desde el binomio acción-contemplación, que recompensa el esfuerzo humano y su legítima lucha por la vida y el bienestar. Para Adorno y Horkheimer no cabe un tono neutro y menos aún encomiástico, sino la crítica del poder desde su raíz manipuladora y asfixiante, que equivale al sentido político dic-



tatorial: sólo hay identidad desde el poder y éste es destructor de la vida, no su condición de posibilidad<sup>6</sup>. Desde luego es posible cuestionar lo unilateral de esta lectura (como Foucault hiciera respecto a la interpretación meramente represiva de Marcuse) y cabe preguntarse si hay una razón que no regule y controle en alguna medida lo real, o si es concebible la vida humana sin la acción técnica y sin cierto poder transformador. El problema está quizá en hacer de la crítica una *enmienda a la totalidad* y en no aclarar si cabían otras opciones.

Por cierto que en relación a Marcuse es pertinente un breve apunte diferenciador, en la medida en que éste subraya la dotación instintiva del ser humano: hay un poderoso «instinto de vida» o *Eros*, históricamente reprimido en beneficio de la energía instintiva agresiva y destructora, que debe liberarse en todo su potencial emancipador y placentero; en otras palabras, «Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social (...) es decir, en la construcción de un mundo pacificado»<sup>7</sup>. Lo que Marcuse intenta es buscar una base alternativa al rotundo fracaso histórico de la razón y la justicia que constatan sus compañeros, por lo que recurre a supuestas «necesidades orgánicas» en esa dirección, así como una «base biológica de los valores estéticos» (*HU*, 10). Vía problemática por el fuerte carácter antropológico que establece una positividad naturalista y va más allá de lo que hacen Adorno y Horkheimer (con semejanzas respecto a E. Fromm y A. Maslow, por citar algún ejemplo) y que guarda algún paralelismo con Ortega en el hecho de buscar esa apoyatura fisiológica, aunque ahora con la intención de deslegitimar ciertos saberes racionales y prácticas técnicas. Aquí *Eros* también se contrapone a cualquier forma de poder, pues éste es antitético de la paz y la libertad, por lo que su noción debe ser invertida, hasta liberar y humanizar a la naturaleza toda por medio de otra «Razón como libertad» y no como poder (*HU*, 264 y s.). En definitiva, el nacimiento de la técnica tiene muy distinto origen y consecuencias en los frankfurtianos y en Ortega: éste prima a un *homo faber* creador y aquéllos critican a un *homo sapiens* destructor y represor, por decirlo muy brevemente.

### III. Razón técnica contra razón imaginadora

1. Es momento de comentar la estructura interna de la razón técnica y su relación con los proyectos vitales —la ética— para ver cuál es el papel jugado por la fantasía y la memoria. Ahora bien, téngase en cuenta que Ortega aún

<sup>6</sup> Para un completo contraste con Ortega, que todo lo articula en torno al poder vital, el poder espiritual y el poder nacional, puede consultarse mi trabajo «Ortega y Gasset: el imperativo de la reflexión política», en M. C. Paredes (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 69-99.

<sup>7</sup> *HU*, 9. A este respecto la obra más significativa es *Eros y civilización*, claro está, pero la citada es la que más tiene que ver con nuestro tema en conjunto y recoge elementos suficientes.

está *de ida* (entre otras razones porque escribe buena parte del tema antes de las guerras Civil y Mundial) y los autores de la Teoría Crítica están *de vuelta* (escriben durante y después de ello), por lo que su juicio difiere mucho, aunque al final también se acercan. De acuerdo con su planteamiento antropológico, Ortega desgrana nuevos ingredientes en el proceso constructivo de la razón y en su aplicación técnica, cual si de un crecimiento interno se tratara. Así, la vida mental que veíamos en germen se afianza por la urgencia de vivir: para paliar el desarraigo en un mundo hostil el hombre debe elegir constantemente, por obligación, lo cual desenvuelve la inteligencia y la libertad, con el concurso imprescindible de la fantasía («las locas visiones imaginarias»); sólo así ese «animal desgraciado» traduce su inadaptación insatisfecha en la creación de un mundo nuevo (*El mito del hombre allende la técnica*, IX, 622 y s.). La inteligencia es una capacidad que se cumple en el esfuerzo siempre problemático de la existencia, y es un constante rehacer la vida en gran parte a través de la acción técnica. Lo decisivo es la posibilidad de improvisar más allá de lo dado y percatarse de relaciones nuevas, de prevenir e innovar, de diseñar situaciones y proponer conductas; en suma, la clave está en la imaginación o fantasía. Esta flexible complejidad no se limita al utilitarismo de lo inmediato, sino que es capaz de trascenderlo y crear también lo superfluo, lo gratuito o innecesario. Lo verdaderamente humanizador entonces es esa potencia imaginadora que, «frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero» el hombre, puede liberar sensaciones que rebasan el ámbito de lo pragmático y combinarlas con anteriores sensaciones guardadas en la memoria —que es su reverso y almacén de materia prima—, para inventar mundos, esto es, para elaborar planos e interpretaciones de lo real (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 160 y s.). Detrás de la técnica está la inteligencia y detrás de ésta se hallan la imaginación y la memoria, cuyas obras de conjunto se acrisolan en lo que llamamos cultura e historia.

La imaginación funda al *homo faber* o *animal instrumentificum* porque primero da contenido a su ensimismamiento y luego facilita su exteriorización, despliega el deseo y sutura el corte entre acción y contemplación: «Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica» (*MT*, V, 357). Luego hay una dotación de sentido previa y superior a la técnica porque la concibe y la orienta hacia ciertos fines; es decir, después de garantizar la supervivencia y contribuir sustantivamente a la hominización, la técnica debe subordinarse a cierto plan más sutil y globalizador en una segunda etapa. Así, la imaginación (abrevada en la memoria personal y colectiva) proyecta en un sólo impulso el deseo, la razón y el quehacer práctico-técnico, en aras de la renovada exigencia de autocrearse. Tal es el contenido ético del programa vital: «*El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía (...) Inclusive lo que se llama pensar científico no es *psicológicamente* sino una variedad

de la fantasía, es la fantasía de la exactitud»; de manera que la historia consiste en esa dramaturgia inventora de proyectos colectivos (*Prólogo para alemanes*, VIII, 29 y 42, respect.). También la técnica es producto de esa fantasía exacta, encaja en ese proceso general de inventarse la vida y por ello sirve al imperativo de autenticidad de manera destacada.

Lo importante es ubicarla en su justo lugar, sin exceso ni defecto de protagonismo: la técnica ayuda a ejecutar la tarea del vivir, a cumplir el proyecto, pero ella no lo define, sino que éste es pre-técnico y obedece a las necesidades y aspiraciones del hombre en cada época y lugar, donde todo eso viene determinado, a su vez, por «la invención por excelencia, que es el deseo original» (*MT*, V, 343). En otros términos, la técnica no es absoluta, sino «relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí» desde la plasticidad múltiple que le caracteriza, lo cual remite, en segundo lugar, a los cambios históricos en «la idea de vida, de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace»; lo que incluye la variable noción de bienestar y el consiguiente repertorio de necesidades suscitadoras de la técnica (respect., *Una interpretación de la historia universal*, IX, 200; *MT*, V, 332 y 330). Ahora contamos por fin con todos los elementos: el hecho absoluto que es la técnica tiene un primer sentido antropológico-hominizador (causa eficiente), que debe contextualizarse en la obligación última de autoinvención, lo cual —si se permite este juego de conceptos— tiene al deseo como causa material, a la imaginación como causa formal y a la idea de vida como causa final. Los ingredientes citados interactúan entre sí en la cultura y la historia, se nutren de profundas creencias y convicciones, se limitan y modulan unos a otros y juntos arrojan un precipitado que marca el tono y el destino de una época. Por todo ello, el desafío y la responsabilidad son tremendos para la técnica, pues debe colaborar sin tiranía en el proyecto vital que humaniza con lucidez o barbariza con mero deslumbramiento.

Ese resultado totalizador define la circunstancia, lo que significa que define también la propia identidad, como es sabido, una vez dado ese *horizonte vital* con su respectivo *haz de soluciones*, esto es, con un repertorio de convicciones radicales y de posibilidades técnicas: «Además de pensar sobre las cosas o saber, el hombre hace instrumentos, fabrica trebejos, vive materialmente con una técnica. La circunstancia es distinta según sea la técnica ya lograda con que se encuentra al nacer. Al hombre de hoy no le aprietan como al paleolítico los problemas materiales. Vaca a otros. Su vida es, pues, de idéntica estructura fundamental, pero la perspectiva de problemas distinta (...) He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana, que además se influyen mutuamente: ideología y técnica» (*En torno a Galileo*, V, 26). Estas condiciones ideales y materiales, en pie de igualdad, condicionan la vida de los sujetos mucho más que las diferencias psicológicas subjetivas porque constituyen la «estructura objetiva de la vida», tanto en lo que permanece como en lo que cambia a través del tiempo. Concepciones de lo real y artefactos

forman un *paisaje* o mundo con el cual estamos trabados por definición, sin adentro ni afuera claramente diferenciados. Y el caso es que ese sistema de facilidades y dificultades se concreta históricamente en cierta idea de felicidad y en una técnica nacida de la física, hasta el punto de que si el hombre lo hace todo para ser feliz y dar cauce a su «sistema de deseos» antes imposibles, y la técnica es el instrumento transformador del mundo en esa dirección, pero, a su vez, es infinita gracias a la física, hay que concluir que «La física es el *órgano* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo» (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 86). Luego estamos emplazados a tratar los problemas del hombre actual (no del paleolítico) desde el binomio felicidad/física y su ambivalencia creativa-destructiva, aunque el llamado «hecho más importante de la historia» obliga a profundizar en los orígenes y rasgos de ciencia tan crucial de la que todo depende.

Quedan atrás los aspectos permanentes y estáticos del tema para adentrarse en los dinámicos y característicos de una época en la cual alcanzan su apogeo. Ortega aprecia, no sin admiración, el salto cualitativo que para la ciencia y la técnica supuso la revolución científica de la modernidad: a diferencia de lo que llama «técnica del azar» o del hombre primitivo (que era mínima e inconsciente de sí, sin especialización), y de la segunda etapa o «técnica del artesano» (tradicional y todavía limitada a cierto orden dado de las cosas), la última o «técnica del técnico» se define «por el fabuloso crecimiento de actos y resultados técnicos que integran la vida actual», cual si fuera un contorno natural, a lo que se añade la maquinización, la separación de funciones y la plena consciencia del potencial revolucionario de la técnica (cfr. *MT*, V, caps. IX, X y XI, respect.). El cambio de mentalidad, productivo y de organización social suponen una transformación global en los modos y medios de vida que rebasa lo meramente cuantitativo, hasta llegar a las creencias y usos básicos. Hoy la técnica es el factor capital de la vida, nunca antes alcanzado, de manera que nuestro tiempo puede calificarse no como «la edad, de esta o la otra técnica, sino simplemente de la técnica como tal», y eso porque «la función técnica misma se ha modificado en un sentido muy sustancial» (*MT*, V, 357 s.). Se trata de un fenómeno histórico excepcional que obedece a un cambio interno cualitativo, lo cual lleva de nuevo al nacimiento de la física en Europa y a sus extraordinarias consecuencias de toda índole.

La clave está en el «método intelectual que opera en la creación técnica», es decir, en «el tecnicismo de la técnica» que incluye por igual teoría y praxis, pues no en vano es en ambiente de talleres donde nace «la maravilla máxima de la mente humana, la ciencia física» (*MT*, V, 372, y antes 369). La mecánica racional cimenta el método y éste retroactúa sobre ella, al punto de asegurar e independizar a la técnica como tal, donde todo el proceso se basa en la descomposición analítica de los fenómenos y en su vinculación al experimento.

Ciencia y técnica eran consustanciales y su método idéntico, dice Ortega, siempre pivotando sobre la intelección causal del mundo, dirigidas por un claro propósito resolutivo y en asiduo contacto con los objetos materiales. El ejemplo de algunas máquinas y su creciente capacidad de producción en relación a la disminución de horas de trabajo humano termina por asegurar «la casi ilimitación de posibilidades en la técnica material contemporánea» (MT, V, 375). El pensador español no puede por menos que constatar ese tipo de *progreso* y sus resultados, cual si de una ley de la historia universal se tratara (*El mito del hombre...*, IX, 618 y s.). Sin entrar por ahora en otras consideraciones, ciencia y técnica se alían a la postre, aunque puedan hacerse distintas lecturas de su relación: por un lado, la física se justifica en su aprovechamiento técnico, pero también se reivindica que esta ciencia —aun sonámbula respecto a otras cosas— es conocimiento verdadero por ser simbólico e *inútil*, irreductible a la técnica; es decir, en tercer lugar, que lo más práctico nace de «la más pura y desinteresada labor científica», de lo más abstruso y contemplativo, pues la inteligencia es actividad antes deportiva que utilitaria<sup>8</sup>.

Pero en la ciencia experimental está «la clave de la técnica, y la técnica interesa a la vida de todo el mundo. Es razonable que se exija a todo el mundo su colaboración en el progreso técnico, que no es problemático ni milagroso (...) He aquí un tipo de ciencia —la técnica— hacia la cual es honesto movilizar el entusiasmo de las muchedumbres. No se las defrauda, y se las invita a sacrificarse por lo que en efecto les interesa. La técnica da soluciones», a diferencia del arte y la ciencia que son problemáticas, fruto de la inspiración, azarosas y aventureras (*Notas del vago estío*, II, 444). El optimismo burgués de Ortega es aquí patente sin reservas, por más que se trasluzca el elitismo que separa ciertas disciplinas superiores y deja el disfrute de la técnica al común de la gente, en la seguridad de que les satisfará cuestiones materiales. Sin duda alienta también el empeño del autor por modernizar España y mejorar por extensión todos los aspectos de una vida pública atrasada, cavernícola e insufrible. Lo que queda es el elogio de la física como «técnica de las técnicas» y *ars combinatoria* que fabrica máquinas (VIII, 279); la invocación a la potencia del «espíritu industrial» que, inspirado por el horror a la muerte, ha inventado «maravillosas técnicas para dominar la naturaleza» y, sin saberlo, libera a un secreto «espíritu guerrero» preburgués para crear nuevos peligros y una nueva moral (II, 432); en una palabra, el siglo XX supone la recentísima y más intensa transformación técnica del mundo, cuyas palancas son el motor de explosión y la radiocomunicación, todo lo cual abre nuevas posibilidades vitales (IV, 301). Ortega no critica *a priori* la estructura lógica de la razón técnica, sino que se rinde a su eficacia abrumadora y deslumbrante, a su ingente capacidad para cambiar lo real y proporcionar beneficios y ayudas irrefutables. Otra cosa

<sup>8</sup> Cfr. respect. *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, V, 543; *Bronca en la física*, V, 278; *Reforma de la inteligencia*, IV, 495 y s., 500. Al fin y al cabo, la fantasía es forma de construcción común a la ciencia y la poesía; cfr. *Ideas y creencias*, V, 391, 403 y s.

será la consideración de su hipertrofia y de sus consecuencias negativas, según veremos, así como su propuesta de otro tipo de razón más radical y abarcadora.

2. El planteamiento de los autores de la Escuela de Frankfurt es casi el inverso, en coherencia con el punto de partida ya conocido: su juicio crítico no espera a los efectos contraproducentes de la técnica contemporánea, sino que se remonta otra vez al principio de todo, por eso están de vuelta sin reconocer bondad previa en el camino de ida. La racionalidad occidental, tal como se advirtió, ha estado siempre contaminada por una destructividad regresiva, y sus rasgos definitorios no ofrecen dudas: para Adorno y Horkheimer los mitos eran ya producto de la Ilustración por su afán de «representar, fijar, explicar»; su recopilación los hizo convertirse de narración en doctrina y este discurso supone una antropomorfización que el saber posterior refinará escindiendo el *logos* del resto de cosas y criaturas. El resultado es la unificación de lo diferente, de modo que la «Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades» (DI, 63). Y esa identidad esclerotizada no es sino el correlato del sujeto dominador, para el cual sólo hay repetición necesaria, legalidad y división manipulable de lo antes caótico, *destino* lógico, «identidad de todo con todo» y fungibilidad universal. Semejante pérdida de los elementos cualitativos de lo real, esa burda dualidad entre sujeto rector y objetos inertes, conduce a un totalitarismo creciente de la Ilustración: «La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se cleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El *sí mismo*, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir. Ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto» (DI, 69). Es la praxis de dominación la que marca la pauta a la teoría unificante y ordenadora, que la sigue fielmente con una noción de verdad meramente operativa y dejando al margen un auténtico conocimiento de las cosas.

Todo se reduce al «criterio del cálculo y la utilidad», y la lógica formal es la que ofrece un «esquema de la calculabilidad del mundo», de manera que la Ilustración se define por el «ideal de sistema» y tiene al número como su canon (DI, 62 y s.). El proceso de abstracción y generalización da un paso más para controlar lo real y reforzar así aquella praxis dominadora en círculo recurrente, como ya se ve en Platón, por dar un ejemplo significativo. Sin embargo, es en un momento posterior cuando llega a su cenit con la identidad de saber y poder proclamada por Bacon, a partir de lo cual «El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se

halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen (...) La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a concepto e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital» (DI, 60). Pronto se ve cómo la técnica es la quintaesencia de todo discurso y acción, no al revés, pues inmediatamente coloniza los ámbitos decisorios de la realidad. Hay que reparar en que se rompen las viejas jerarquías de poder para permitir la universalización de esa nueva forma más difusa y penetrante y, por ende, más peligrosa. No es sólo que «en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad» (DI, 61), sino que este atroz esquematismo encuentra en la técnica una rápida aplicación social y política. De ahí la aversión al poder, sea en la constitución del sujeto vaciado de sensibilidad o en la ciencia moderna que admiraba Ortega, siempre ligado al puro cálculo y ajeno a otros fines que no sean instrumentales.

La edad contemporánea abunda en esos rasgos de reduccionismo pragmático que puede nombrarse con el término *operacionalismo*, según Marcuse, para quien el razonamiento tecnológico consiste en identificar la cosa y sus funciones (HU, 116 y s.). El tránsito entre teoría y praxis queda así asegurado, pues toda identidad se reduce a su funcionamiento exterior, a su papel en el automatismo universal. De esta manera, «La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social», sin que este resultado pueda achacarse a una mala aplicación social de la ciencia, ya que «la dirección general en la que llegó a ser aplicada era inherente a la ciencia pura, incluso cuando no se buscaba ningún propósito práctico» (HU, 173). El supuesto objetivismo sacrifica lo cualitativo, la asepsia científica elimina fines y valores, el *logos* prescinde del *eros* en beneficio de la supuesta neutralidad del saber... La ciencia tiende *per se* a la dominación y llega a ser en sí misma tecnológica por el mismo operacionalismo: «La actitud "correcta" hacia la instrumentalidad es el tratamiento *técnico*, el *logos* correcto es *tecno-logía*, que proyecta y responde a una *realidad tecnológica*» (HU, 183). La definición ontológica de lo real es técnica, repárese bien, y no es sólo que la técnica suplante a la ciencia o la malinterprete, o que la física matemática tenga una intención técnica práctica. «Tecno-lógica es más bien la "intuición" *a priori* o aprehensión del universo en la que la ciencia se mueve, en la que se constituye a sí misma como ciencia pura. La ciencia pura permanece comprometida con el *a priori* del que se abstrae. Sería más claro hablar del *horizonte* instrumentalista de la física matemática» (*ibid.*, nota). Luego ciencia y técnica se identifican en su propia constitución como forma radical de ver el mundo, que ya se hace instrumental de manera interna, y donde una vez más teoría y praxis se funden.

Las diferencias respecto al filósofo madrileño son claras: la razón es *a nativitate* opresora, homogeneizadora, porque desde el comienzo el saber es

poder dominador, y después ciencia y técnica se funden en el método que vertebra la modernidad como un grillete (las diversas etapas suponen un grado cuantitativo, no cualitativo). No sirve a la expansión de la vitalidad, sino a su control alienado, donde la dialéctica entre acción y contemplación tiene un sentido inverso, ya que no afianza lo humano, sino que lo cercena. La crítica no puede ser externa, sino interna a la razón técnica, que en sí misma es regresiva (al modo de la filosofía de la historia de Benjamin). En última instancia, apenas hay distinción entre ideología y técnica, en la forma paritaria de Ortega, sino que ésta es aquélla, devorando la propia idea de felicidad hasta dejarla convertida en un lamentable sucedáneo. Debe constatar que el pensamiento nunca ha transformado verdaderamente las cosas, que el *método* no ha sido revolucionario en sentido político porque no ha sido auténtico conocimiento ni genuina inteligencia.

Sujeto y objeto perecen y se reducen uno a otro por la misma abstracción: «En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la razón objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato (...) Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar» (*DI*, 80). La regresión se consume cuando la razón claudica ante lo dado, cuando se conforma con su mando funcional sin abordar el trasfondo dialéctico de sentido, que siempre deviene. Esa congelación estática de las cosas para facilitar su manejo lo reifica todo, incluido el espíritu y las relaciones, porque reinstaura la barbarie y la fatalidad del mito. El éxito de la técnica es la mejor legitimación del *statu quo*, la abolición de las mediaciones y de toda sustancia humana, la anestesia perfecta respecto a lo que chirría y no encaja en «el mejor de los mundos posibles». Sin una crítica determinada de lo inmediato (movimiento que es el núcleo distintivo del pensar) no cabe la esperanza de la emancipación, porque el propio saber lo impide: ahora es la teoría la que dirige en uno u otro sentido la praxis que la engendró. El mecanismo vigente elimina toda imaginación innovadora sobre lo que no es y debería ser.

De modo inverso al de Ortega se llega a la imaginación, que para los frankfurtianos no ha dirigido nada, pues la racionalidad occidental es lo opuesto a la fantasía, un lujo que no se puede permitir en su afán de dominio, o



en todo caso la dócil criada al servicio de la mejora y eficiencia de los engranajes establecidos. Así como la memoria se limita a la *repetición* de los mandatos interiorizados, lo imaginario queda relegado al mundo de los sueños, de los ideales y de los valores, a la esfera irreal de lo estético. En todo caso, la belleza reducida a ser fachada de la técnica y reclamo inocuo, porque toda verdadera imaginación es dialéctica en sentido profundo —ve más allá de lo dado—, luego es la única alternativa posible a una racionalidad enquistada. Si en Adorno siempre fue claro ese potencial asociado a la estética, también Horkheimer cuenta con ella desde fecha temprana para un pensamiento crítico y una utopía no abstracta: «Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamiento y acciones aun en los períodos en que la marcha de las cosas parece descartarla...»<sup>9</sup>. La imaginación —y en esto hay coincidencia con Ortega— es un motor creador que nace de lo real para movilizarlo, para orientar el discurso y la praxis, especialmente en las encrucijadas. De ahí que cuanto la niega supone un desastre y que su ausencia define el núcleo mismo de la alienación histórica: «la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. La fantasía se atrofia», y al final, toda «censura de la imaginación teórica abre camino a la locura política» (*DI*, 88 y 53, respect.). En otros términos, la fantasía es bloqueada por la represión de los instintos o por su falsa sublimación, a su vez favorecida por el exceso de comodidad técnica, y el resultado es el totalitarismo en forma explícita o encubierta. Las dos vías confluyen en la misma anulación y la consecuencia política es que se cierra la posibilidad del cambio y de la innovación. Marcuse abunda en lo mismo cuando afirma que «la todopoderosa productividad» proporciona un confort creciente a mayor número de personas, de modo que «no pueden imaginar un universo del discurso y la acción cualitativamente diferente, porque la capacidad para contener y manipular los esfuerzos y la imaginación subversivos es una parte integral de la sociedad dada» (*HU*, 54). Tal es la trampa más sutil y dañina, la verdadera cadena de la conciencia: creer que no hay otra vida posible, a lo que deberá oponerse la reconciliación de Logos y Eros, el triunfo de la gratificación sobre la productividad depresiva.

Hoy triunfa una *deformidad* psíquica y cultural considerada *normal* por el común de la gente y rubricada por la sociedad de consumo: «La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad», así como la doma y control de los instintos transgresores o de reivindicación, es algo que se da por supuesto en la producción cultural y que ya está perfectamente interiorizado (*DI*, 171 y 197, respect.). Las cosas parecen lejos de cambiar y es un sarcasmo decir que la fantasía guía a la razón. Vale la pena resumir este imperio de una razón monolítica sobre cualquier fantasía dialéctica a través de las viejas causas

<sup>9</sup> «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 251.

aristotélicas que vuelven a servir de metáfora: así, la causa eficiente sería la compulsiva autoconservación de la identidad del *sí mismo*, escindida de la naturaleza; la causa material pivota sobre la represión y/o sublimación de los instintos o apetitos, convenientemente encauzados a la renuncia de todo cuanto no esté *homologado*; la formal no puede ser otra que la logificación de la conciencia, donde la ley universal subsume lo particular cualitativo o diferencial y lo destierra casi de la existencia, y por último, la causa final que guía el proceso es la dominación interna y externa de los sujetos y de la naturaleza toda, hasta asumirse sin conciencia crítica de ningún tipo. La técnica es entonces, la expresión más sofisticada y eficaz en que se cumplen estos elementos, su culminación perfecta y fascinadora por los evidentes beneficios que proporciona y por el precio reificador que se cobra.

#### IV. *Crítica de la civilización técnica*

1. Más tarde se verá la enmienda de Ortega a ciertas formas de razón, pero su específica crítica al fenómeno de la técnica tiene de momento un carácter *externo*, en el sentido de que ha producido aberraciones en un determinado momento de la historia, es decir, que se ha desviado de su camino y se ha convertido en un fin en sí misma, no en un medio. Y aquí, desde otro enfoque, sí coincide con los frankfurtianos en que la imaginación y el deseo han sido traicionados y relegados como guías del proyecto vital e histórico. La cuestión estriba en que hay una sobreabundancia de técnica, un exceso que hace perder la perspectiva por un lado y bloquea la conciencia por otro: el embaucamiento que producen el creciente confort y el utilitarismo desaforado, la miopía que se apodera de muchas conciencias sólo pendientes de asuntos inmediatos y materiales. Su prototipo es el *hombre-masa*, prepotente y autosatisfecho, cuya máxima expresión son precisamente el técnico y el científico, mutilados por su especialización y ajenos en su mayoría a una verdadera labor creativa (*La rebelión de las masas*, IV, 126 y ss., 199; y antes *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, IV, 95 y ss.). No hay en ellos visión de conjunto ni comprensión histórica, sino un uso deficiente del nuevo poder social que representan y una puesta al servicio de empresas exclusivamente pragmáticas. Es el entramado social, económico, político y técnico que define el presente: la técnica contemporánea «nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental», lo que, junto a la democracia liberal decimonónica, ha engendrado el llamado hombre-masa, quien maneja técnicas materiales, jurídicas y sociales sin verdadera educación, como instrumentos sin sensibilidad histórica y poder sin espíritu (*La rebelión..*, IV, 215 y s., 197 y 173, respect.). El resultado es que aspectos importantes, pero secundarios, de la vida han pasado a primer plano, hasta ahogar sus resortes profundos: las funciones de la política y de la técnica son ofrecer al individuo un margen cada vez mayor «donde dilatar su poder personal» y favorecer la vitalidad, «pero hacer de ello la empresa decisiva de

nuestra existencia, dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros es evidentemente una aberración» (*Democracia morbosa*, II, 136). Claro que el propio Ortega se dejó llevar en otras coyunturas por cierto empeño modernizador de cuño tecnocrático, donde su compromiso político se definía como «capitalismo de Estado», corporativo y dirigista, para el cual «la revolución auténtica es la de la técnica, de la construcción económica y el orden fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores»<sup>10</sup>. Tal es la reiterada ambivalencia del autor respecto al fenómeno de la técnica, según la circunstancia histórica que le toca vivir y los propósitos que le guían.

Ortega es crítico sobre los fines y valores que orientan el proceso: el burgués es el *homo oeconomicus* (por contraste con el guerrero y el sacerdote, que son los arquetipos históricos anteriores), y sólo se ocupa de dominar las cosas a través de toda una cultura de medios materiales y, por ende, «intermedios» (*Pleamar filosófica*, III, 348). Pero el modelo de vida burgués debe subordinarse a ideas y normas superiores encarnadas por el tipo de hombre deportivo, en parte despreocupado y festivo. Ya no vale el culto falsificador y beato que el «buen burgués» profesó a la ciencia y al arte, pues la historia enseña que la primera no acaba con las guerras y que el segundo no procura la felicidad ni promueve la virtud (*Notas del vago estío*, II, 443). Visto desde otro ángulo, la técnica tampoco vale para regir de manera auténtica la vida de las personas libres, de igual modo que la tecnocracia siempre será una forma fallida de gobierno (*El momento español*, 630 y s.; *MT*, V, 345). No cabe pormenorizar algo que nos llevaría lejos de nuestro tema, baste concluir que se ha producido una amenazadora hipertrofia del cientifismo experimental y del industrialismo que constituyen a la técnica. Lo que ilustra el hecho de que toda creación humana se independiza y se desentiende de su intención original, hasta el punto de que «Hoy vivimos una hora sobremanera característica de esta trágica peripecia. La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle. Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializarse, rebasan las capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza. Está el hombre en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias» (*Misión del bibliotecario*, V, 223), y es que todo lo imprescindible acaba por generar dependencia y hasta esclavitud (*ibid.*, 225). Entonces se produce, como afirma la Escuela de Frankfurt, una recaída en manos de fuerzas cuasinaturales que operan por sí mismas, dada la acumulación mastodóntica de saberes y técnicas, recíproca de una gran dispersión y complicación, por lo que urge dotar a la ciencia de «una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha» (*Misión de la Universidad*, IV, 348). Pero aún hay otro nivel más profundo que esta asfixia de complejidad y pérdida de control sobre las fuerzas desatadas, ajenas ya a la vida.

<sup>10</sup> *Discurso de León XI*, 311. Puede ampliarse este asunto en mi trabajo *Ortega y Gasset: el imperativo de reflexión política*, l. c., 96 y s.

Se vio que la técnica debía subordinarse a un proyecto vital y, por tanto, debía alimentarse de la imaginación y los deseos propios de cada contexto histórico, donde hay una jerarquía según la cual «el hombre hace la técnica, pero al hombre le hace el entusiasmo (...) para llegar a una buena técnica, lo más útil es la moral» (*Meditaciones del pueblo joven*, VIII, 368 y s.). Hay que ensayar constantemente para resolver el perenne descontento humano y dar cauce a su afán superador, pues tales son los motores de su incesante autocreación, pero el examen moral del tecnicismo es negativo porque el «paisaje artificial» que nos rodea como si fuera natural hace que se pierda «la conciencia de la técnica y de las condiciones —p. ej., morales— en que ésta se produce», como si se tratase de un don que no exige esfuerzo (*MT*, V, 368). No es sólo el exceso de comodidad ya mencionado, sino una ceguera por saturación, una falta de tensión vital y una peligrosa inconsciencia que pueden abocar a la barbarie en el corazón mismo de este mundo tan sofisticado. La propia creencia en la ilimitación de la técnica conduce a una pérdida de identidad: el hombre que sólo vive de fe en la teoría acaba con una vida vacía, «Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y, consecuentemente, no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos» (*MT*, V, 366). Así, la indeterminación subjetiva y la pérdida de sustancia vital se explican por la mecanización de la existencia, la falta de alerta creadora y el formalismo abstracto que idea objetos tan sobreabundantes como inertes.

El resultado final es el adormecimiento del espíritu y una inercia generalizada que embota la fantasía y la creación de sentidos: se promete todo sin límite, se exagera el deseo sin medida, se pierde cualquier noción de disciplina mental y se arrumban los valores heroicos del corazón frente a la tiranía de lo práctico (*La rebelión...*, IV, 177 y s., 223, respect.). Impera cierta ingratitud respecto a las facilidades trabajosamente adquiridas por la cultura y la tremenda paradoja de una excitación hipnótica, donde sólo hay «pseudodeseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor». En resumen, «Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada», una vez que falta la capacidad de inventar proyectos vitales (*MT*, V, 344). Al final se ha llegado a lo contrario del principio enérgico que realizó la hominización con ayuda de la técnica: una desvitalización enmascarada de prepotencia, una asimetría entre el caudal técnico y la complejidad mental para asimilarlo y gobernarlo, donde no hay metas e ilusiones que llenen la existencia de genuino vigor e inteligencia. Y después, a falta de ensimismamiento sereno y de auténtico diálogo con el mundo, vuelve la alteración propia del animal, la ausencia de reflexión propia de la soledad autoconstructora, la recaída en los mitos creados por demagogos para que los hombres

se irriten y se pongan fuera de sí hasta llegar a la violencia (EA, V, 311 y s.). El círculo se cierra y el deterioro afecta a la entraña misma de lo humano, ahora de forma *interna* y más cercana a la denuncia de los frankfurtianos de una regresión galopante.

Ortega, empero, no pretende una descalificación total ni se resigna al pesimismo en el análisis de nuestro tiempo, según dice, sino que manifiesta la urgencia de estudiar el «ingente problema de nuevo estilo» que le define: se ha llegado a una fragmentación de la cultura occidental, a una diversidad filosófica hecha de extremismos e incompatibilidades, a una pérdida de unidad moral y de fe en la razón como instancia suprema, para entrar en un estado anormal y problemático, según expresan las artes y las ciencias. Lo paradójico es que esto sucede precisamente por su «glorioso progreso», y «Lo propio acontece con la técnica. Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas —sobre todo materiales— de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre» (*Apuntes sobre una educación para el futuro*, IX, 671, y antes, 672 y 669 y s.). El pensador madrileño no sólo alude al peligro nuclear, sino a la pérdida de referencias profundas, a la ruptura de consensos básicos, al agotamiento de una cultura. Diríase que el desbordamiento productivo de todo tipo generado en la modernidad se ha llevado por delante al ser humano en su avalancha y lo ha dejado exhausto, perplejo y desorientado. En otro lugar, a propósito de la paradoja que supone la posibilidad de comunicación planetaria y el creciente aislamiento nacionalista, se dice que «Una vez más nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales» (*Algunos temas del «Weltverkehr»*, IX, 341). El agudo olfato para lo que luego se llamará la crisis postmoderna es incuestionable y el diagnóstico parece certero en buena medida, sin caer en el catastrofismo. El problema está en evitar por igual la nostalgia reaccionaria y la frecuente huida hacia adelante, y eso no es fácil...

2. Las semejanzas entre los diagnósticos de Ortega y los autores de la Teoría Crítica, una vez establecida la diferencia de enfoques previos, radican en la falta de deseo y de imaginación, el sometimiento a ciertas fuerzas cuasinaturales y el progreso exterior como regresión interna. Sin embargo, una vez más hay que señalar lo limitado de ese paralelismo y situarlo en la primera época de los frankfurtianos con su crítica a la economía política: «En las circunstancias del capitalismo monopolista desapareció hasta esa relativa independencia del individuo. Éste ya no tiene un solo pensamiento propio. El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias persiguen, sin confesárselo, sólo sus intereses

atomizados y, por tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico» (*Teoría tradicional y teoría crítica*. I. c., 266). Aunque Ortega no tuvo la misma preocupación por la justicia social y mucho menos la fe revolucionaria, sí hay una parcial coincidencia en la descripción de la sociedad de masas, atomizada y despersonalizada a la vez, colonizada y dirigida por la economía y el funcionalismo técnico. Pero la crítica común a la sociedad burguesa desde diferentes perspectivas ideológicas pronto acaba en alejamiento teórico, de principios, causas y fines. Lo que en Ortega es degeneración histórica, relativa anomia y descomposición cultural (algo así como morir por demasiado éxito), en Adorno, Horkheimer y Marcuse es perfectamente coherente con la lógica de la razón y no significa un simple desmoronamiento en lo fragmentario, sino el acabado cumplimiento del designio inicial. «La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico —dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos— está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo» (*DI*, 75). Perfecto isomorfismo del orden lógico, social, económico y científico, que sigue imperturbable un mismo desarrollo histórico.

En este marco se sitúa el reproche común contra el vaciamiento de la existencia, contra el hecho de que la soledad que sostenía al individuo y le permitía encontrarse a sí mismo se haya hecho —según Marcuse— «técnicamente imposible», dado que esa pérdida de vida privada y de auténtica libertad se camufla con la concesión de pseudolibertades para divertirse sin medida e invadir la intimidad ajena (*HU*, 101 y 273, respect.). Lo que ha variado es la forma externa de la *alteración* promovida socialmente, su intensidad y sofisticación, pero eso no quiere decir que en otras épocas el fuero interno de muchos no estuviera igualmente alienado, aunque fuese posible gozar de más sosiego. Hay que reconocer, no obstante, que el consumo masivo de bienes antes inasequibles y lo que Marcuse denomina el progreso —parejo al técnico— en la «desublimación institucionalizada» para controlar los instintos ha producido beneficios y un alto grado de virtuosismo en la dominación: «El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas, y en la única dimensión permanente de la racionalidad técnica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer» (*HU*, 109). Importa repetir que el mayor engaño consiste en no sentirse engañados, ya que en los países *avanzados* parece no haber motivo para ser infeliz o rebelde, porque las cosas son como deben ser o no pueden ser de otra manera, y decir lo contrario se considera una ingenuidad contestataria o una simple estupidez. Por eso, a pesar de todos los conflictos y protestas, hay una mayoritaria cohesión de fondo y aquella atrofia mental está muy bien cultivada.

En efecto, en contra de lo que pueda creerse, la pérdida de las formas tradicionales de vida y la modernización técnico-social no conducen al «caos

cultural», sino que existe toda una «técnica de la industria cultural» para evitar que eso ocurra: «La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema (...) La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social.» (DI, 165 y 166, respect.). El tema no es baladí, porque al final la cuestión de la técnica pasa del estudio antropológico, científico y económico al ámbito del estilo de vida general, es decir, a las creencias, los usos y gestos cotidianos. Lo que Ortega llamaba ideología en un sentido amplio, pero que ahora tiene otra lectura porque sigue habiendo un sistema y una racionalidad operante que la absorbe. Podría añadirse que la técnica misma compensa y unifica por sus resultados la relativa fractura cultural, y que su funcionalismo y esquematismo de aplicación universal configuran el nuevo gran *metarrelato*, aunque sea una página en blanco o con meras instrucciones de uso. O acaso es que —como indica Adorno— se da una fusión técnica y económica de la publicidad y la industria cultural para aportar un mensaje tan repetitivo como propagandístico: «Tanto en la una como en la otra la técnica se convierte, bajo el imperativo de la eficacia, en psicotécnica, en técnica de la manipulación de los hombres» (DI, 209). Así pues, el peligro no está sólo en la servidumbre laboral, sino más aún en el ocio, sutilmente dirigido por un patrón técnico de pensamiento y conducta. Si bien las décadas transcurridas cuestionan algunos análisis de los frankfurtianos, quizá en lo relativo a la psicotécnica interiorizada quede mucho por decir, sobre todo respecto a la electrónica y la informática. Por lo demás, el catálogo de retratos e instantáneas de una vida reificada y que ha perdido el respeto por sí misma se halla en *Minima moralia*, y no siempre basta con reprocharle su quisquilloso pesimismo para quitárselo de encima <sup>11</sup>.

En conclusión, la tecnología sirve plenamente al control y a la cohesión social en formas «más efectivas y más agradables», sin que pueda separarse como tal del empleo que se hace de ella: «la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas (...) En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación», y cuya omnimoda extensión a todos los ámbitos de la vida significa que «La razón tecnológica se ha hecho razón política» (HU, 26 y 27, respect.). La crítica de Marcuse va desde la raíz teórica y práctica hasta su culminación en la sociedad industrial de masas,

<sup>11</sup> Adorno, *Minima moralia*: en relación a nuestro tema son particularmente reveladores los fragmentos 80 (sobre el deplorable ascetismo de los técnicos), 19 (sobre la colonización técnica de los gestos cotidianos), 147 (en contra de la atribución de la técnica a la constitución orgánica del hombre), 59, 74 y 100 (en torno al abuso de la naturaleza en diversos sentidos); 149 (síntesis máxima de la barbarie en nuestro tiempo con los campos de concentración), 152 y 153 (sobre las esperanzas salvíficas de la dialéctica).

porque siempre el dominio de la naturaleza y del hombre por el hombre han ido de la mano. Lo cual modifica la teoría marxista clásica: es la técnica, y no el modo social de producción, el factor histórico básico porque «llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un “mundo”»; hasta el punto de que semejante *a priori* técnico-político supone que hoy «la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura» (HU, 181 y 186, respect.). El sistema global parece monolítico y bien trabado porque tiene una línea vertebradora de lógica inflexible: jerárquica, abstracta, operacionalista, sistémica, autorregulada, funcional, productiva..., donde la técnica es su culminación y lo engulle todo, incluida la razón. Hoy se considera como *racional* aceptar el bienestar sin complicarse la vida, y no se trata de un deterioro o de una corrupción moral o intelectual, sino que «reducir el valor de uso de la libertad» viene dado por un «proceso social objetivo» y llega a identificarse incluso con la «buena vida» (HU, 79 y s.). Marcuse lleva a sus últimas consecuencias la continuidad entre la interpretación weberiana de la racionalidad y la de sus compañeros respecto a la técnica: las viejas nociones de infraestructura y superestructura quedan unificadas en la técnica de manera superlativa, al igual que acción y discurso, o la exterioridad e interioridad de los sujetos. Tan es así, que un hipotético «cambio cualitativo» de la sociedad y de sus instituciones «implica también un cambio en la base *técnica* sobre la que reposa esta sociedad» (HU, 48). Lo curioso es que sólo a través de una *inversión* de la propia racionalidad técnica cabe imaginar alguna forma de emancipación.

### V. Boceto de una alternativa

Todos los autores tratados coinciden, por distintas vías, en denunciar la merma de la libertad ocasionada por el mundo técnico, así como la falta de proyectos renovadores (que los frankfurtianos creen literalmente inconcebibles en un presente tan envilecido). Pero también reivindican la extrema necesidad del pensar crítico, sea en términos positivos o negativos, y de reportar toda teoría e idea a su contexto histórico y cultural, lo que implica, a su vez, el rechazo de la parcelación y estanqueidad de los discursos científico-técnicos. Defensa de la soledad y del valor del individuo consciente de sí, frente a la demagogia y el triunfalismo implacable del Todo tecnificado, sería su lema común. Luego vienen los distintos matices de cada autor y, sin dejar las diferencias, una última propuesta compartida.

1. Ortega parte de la insoportable inseguridad ante el devenir azaroso para explicar el recurso humano a la técnica y a la historia que lo palían, donde germina también la esperanza, tan irracional como el poder del azar que se teme (*Goethe sin Weimar*, IX, 588). La clave estriba en que esa tensión



se mantenga desde la lucidez, sin que la técnica devore a la conciencia histórica, es decir, que haya una cultura viva hecha de efectivas convicciones y de valores jerarquizados que nos permitan sostenernos en el universo y tratar con él. La cultura no se confunde con la ciencia, sino que toma de ella —que es una de sus partes— lo que necesita para «interpretar nuestra existencia», es el plano que guía la urgencia del vivir y «no le es dado detenerse, como la ciencia, allí donde los métodos de absoluto rigor teórico casualmente terminan. *La vida no puede esperar a que las ciencias expliquen científicamente el Universo*» (*Misión de la Universidad*, IV, 343). Lo importante en grado sumo es la vida y la cultura, su dimensión constitutiva, no la ciencia ni la técnica, por más admirables que sean: éstas no resuelven los últimos problemas ni dan cuenta siquiera del sentido profundo que las alienta. Pero la cultura actual se les ha rendido, y en vez de tener raíces hincadas en el hombre, abandona las cuestiones radicales para recrearse en lo meramente plausible o admirable, y «forma una mitología o pluralidad de dioses secundarios (...) Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de ir a algún sitio tendrá verdadero sentido el automóvil» (*Revés del almanaque*, 721, y también *MT*, V, 197). Falta lo esencial, la decisión clara y el objetivo vital estimulante de nuevas formas e inquietudes, pues la parte ha suplantado el lugar del todo y se renuncia a una interpretación integral del universo. Lo que hay que hacer es dejar las cosas en su sitio con adecuada perspectiva, y la manera es anteponer la filosofía a la física, con todas sus consecuencias.

Basta ya de complejos y de reverencias a la verdad científica —dice Ortega—, que está muy bien en su ámbito, pero no deja de ser «condicional y relativa al hombre». Y es que una reflexión *completa* sobre el ser humano y el universo sólo es posible desde la filosofía, aun sabiendo que por eso mismo es insoluble e inexacta, mientras que la verdad de la ciencia es incompleta y penúltima, por muy exacta que resulte: la verdad vital es anterior a la física, es ante-física y no metafísica (*Qué es filosofía*, VII, 304 y s., 309 y ss., 313 y ss.). Ahí es donde nos la jugamos, parece indicarse, y sólo la *inútil* filosofía, que no sirve para nada en particular y por eso atiende a la articulación del conjunto, sólo ella puede dar alguna pista global en la ardua empresa que es vivir. Por eso algunos de los más grandes físicos salen del «egregio sueño» de su disciplina, de ese sonambulismo que es la «modorra genial de Occidente», para acercarse a la filosofía, «que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma» (*Bronca en la física*, V, 278). Se propone un espíritu aventurero que nada promete ni garantiza, salvo el empeño en sacudirse cualquier prejuicio o visión unilateral para estar a la altura de la complejidad de uno mismo y de los tiempos. El filósofo es el Sísifo que sabe de antemano que va a fracasar, pero que no renuncia por ello a cierta sabiduría y *buen gusto* profundo en los asuntos radicales, no exento de una deportiva alegría (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 282). Que cada cual elija su camino y llegue hasta donde pueda sin cederlo casi todo al *mercado* (el mercado del saber, de la técnica o la economía),

podríamos traducir hoy, y sin caer en gremialismo alguno, debe rescatarse la grandeza de la reflexión sin mutilaciones ni claudicación.

2. Los frankfurtianos coinciden en esa llamada a la imprescindible *inutilidad* de una nueva teoría cuando la praxis ha sido tan ciega y soberbia: además de no ser cómplice, cierta filosofía crítica es lo más necesario, por difícil, pequeña e improbable que sea su aportación. Adorno y Horkheimer nunca han negado que su intención última es criticar a la Ilustración para «preparar un concepto positivo de ésta que la libere de su cautividad en el ciego dominio», y donde nada es más útil que una «teoría intransigente» que acabe con ese falso progreso: «la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento», esto es, que la «fantasía revolucionaria» no se avergüence de sí misma por utópica ni acabe por aceptar lo dado (*DI*, 94, y antes, 56). Lo más grave es la ofuscación que se rinde, aceptar como inevitable algo que no tenía por qué haber sido así y mucho menos seguir siéndolo. Para ellos esto es más decisivo que las «condiciones materiales» y que la «técnica desencadenada» opuestas al cambio (*ibid.*), como si una súbita comprensión de corte psicoanalítico bastara para empezar a resolver el problema. Y sin duda es un paso previo crucial, pero no resulta fácil aceptar ese regusto idealista que deja en segundo plano una realidad socio-económica tan acendrada como la que han denunciado. Por lo mismo que no está claro cómo una razón tan pervertida puede cambiar de signo drásticamente, suponiendo que hubiera podido ser alguna vez totalmente distinta de lo que fue. La respuesta podría estar en la distinción que Horkheimer estableció entre «razón objetiva o autónoma» y «razón subjetiva o instrumental»<sup>12</sup>; entre una dimensión *buena* y otra *mala* de la racionalidad, por así decir, tal como aparece también en los textos que nos han ocupado: existe un potencial emancipador en la razón misma, un punto de verdad, un impulso dialéctico de raíz, y por eso se subraya que la «necesidad lógica no es definitiva» y que el pensamiento puede autocriticarse, en particular porque la universalidad actual de los instrumentos de dominación (lenguaje, máquinas...) encierra un momento de crítica: «Hoy, con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está de tal modo abierta» que por eso es más negado (*DI*, 89 y s.). Hay más vías de comunicación y contraste para llegar a un enfoque global.

A ese acceso mayor a la perspectiva universal que define al pensamiento se une el propio movimiento anti-autoritario que siempre ha caracterizado a la Ilustración (el mismo que aupó a la burguesía), y que «se comunica, si bien sólo de forma soterrada, con la utopía implícita en el concepto de razón» para criticar todo dominio. Luego también hay un sentido liberador inherente a la historia de la racionalidad occidental aún por desarrollar, aunque surge el grave inconveniente de que «la pura verdad no goza de ninguna ventaja

<sup>12</sup> Cfr. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, cap. 1.

frente a la deformación, ni la racionalización frente a la razón, si no pueden demostrarlo en la práctica» (DI, 140). Con lo que una vez más nos encontramos entre la esperanza indómita y la muy documentada desolación, en la más pura contradicción dialéctica del sí y el no, en un callejón sin salida pero buscando una pértiga... Sólo queda aprovechar lo que el presente ofrece para que haya un viso de realismo transformador, y Marcuse saca las consecuencias oportunas: la creciente e imparable tecnificación puede arrastrar cambios como la liberación del trabajo, que propicie un salto cualitativo, pues «abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva, la de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas. Bajo tales condiciones, el mismo proyecto científico estará libre de fines transutilitarios y libre para el “arte de vivir” más allá de las necesidades y el lujo de la dominación. En otras palabras, la consumación de la realidad tecnológica sería no sólo el prerrequisito, sino también lo racional para *trascender* la realidad tecnológica» (HU, 259). Utilizar la misma nave para cambiar de dirección, o, mejor, aprovechar su potencia para pasar del remo esclavizador al vuelo libre, si cabe la metáfora. Lo cierto es que parece algo improbable y un tanto fideísta, a tenor de toda la crítica previa, por no hablar de lo absurdo que resulta —como propone el autor alemán— definir y cuantificar los valores en términos técnicos. (La obra de Habermas, por ejemplo, marca las correspondientes distancias con estas vías que considera fallidas.) Sin embargo, Marcuse no deja de advertir que es una mera posibilidad y que se trataría además de toda una «inversión política» de la técnica, sin caer en supuestas omnipotencias o fetichismos (HU, 263), donde un hipotético y peligroso «eros tecnológico» no puede ni debe abortar el logro de cierta *razón sensual*<sup>13</sup>. Pero las novedades tecnológicas y las facilidades materiales no eliminan la «represión sobrante» una vez instaurada la conciencia por encima de los instintos, no permiten que éstos vaquen —como diría Ortega— hacia la gratificación ni hacia la *humanización* de la naturaleza.

3. Hay que decir que ni Ortega ni los autores de la Teoría Crítica hacen propuestas acabadas para superar la situación más allá de algunos apuntes, y todos apelan de una u otra forma a instancias estéticas como única vía de trascenderla. Sin entrar en esa dimensión de la razón y tampoco en las ambivalentes consideraciones sobre su *destino* histórico, sí cabe apuntar un acercamiento final de los dos enfoques globales aquí tratados: la crítica a la identidad lógica de razón y realidad y la llamada a otro estilo de pensar, llámese *deportivo* o *erótico*. Así, Ortega parece especialmente acertado cuando rechaza cualquier forma de beatería unilateral y reivindica «la perenne dualidad que desdobra a la vida en “vita contemplativa” y “vita activa”, en acción y contemplación» (*¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, IV, 97), sin reduccionismos de ninguna clase. Sobre esa base es posible practicar una *razón histórica* abierta que recoja todos

<sup>13</sup> Para la comprensión de este término y su orientación estética, así como del nuevo «orden libidinal», cfr. *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983, pp. 193 y s., 206 y s.

los aspectos de la vida, incluida la actividad técnica y plenamente consciente de que tampoco la naturaleza es algo invariable e idéntico, sino que toda práctica es mera aproximación humana a las cosas que debe autocriticarse siempre. De hecho, la realidad es «lo no idéntico, puro acontecer, movilidad, flujo. Por eso necesitamos y hemos elaborado una ontología no eleática, como Einstein ha creado una física no arquimédica y no euclidiana»; de igual modo que el hombre es «constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio. Y por eso no es la razón pura, eleática y naturalista quien podrá jamás entender al hombre», sino que hace falta pasar de la razón pura a una razón narrativa (*Sobre la razón histórica*, XII, 234 y 237, respect.). Ortega propone toda una revolución de la inteligencia, una «íntegra rectificación» de lo hecho hasta ahora para rescatar lo diferencial y cualitativo del acontecer, tanto natural como humano, en el flujo que no se puede apresar, sino sólo relatar para aprender de él y crear nuevas posibilidades. Esa otra razón viva y *dramática* asume la aventura de la existencia sin rigidez, lo que la emparenta no por casualidad con la ciencia más avanzada, igualmente flexible y compleja: en el devenir creador, no esclerotizado por categorías fijas, a buen seguro que autores actuales como Morin o Prigogine seguirían gustosos esa estela. Al final de su vida nuestro autor cierra el círculo que abrió en sus primeras obras: la ciencia descubre la vida abstracta, mientras que por definición la vida es «lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual», sólo asequible al arte que capta relaciones y las unifica ficticiamente (*Adán en el paraíso*, I, 483). Y es que todo ello, razón y arte, obedece a una fantasía desbordante que la historia va afinando poco a poco, diversificando y encauzando para componer el inacabable tapiz de la vida, con sus luces y sombras.

Adorno, Horkheimer y Marcuse estarían de acuerdo con la nueva orientación —aunque sin recurrir a ficciones—, lo que ahora cabe rematar en una fórmula final: si pensar es identificar, la «dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia», de lo negativo y divergente, y por eso sirve a la «reconciliación» que supone atender a la pluralidad rechazada por la razón subjetiva<sup>14</sup>. Lo cual significa dar cabida a lo antagónico y lo irracional, sin renunciar por ello a la verdad: se trata de practicar una *micrología* que explore lo singular y luego lo reúna en una «constelación legible de lo que existe»; esto es, un pensamiento monadológico en forma de fragmentos que se articulan y hablan del mundo (*Dialéctica negativa*, 405 y 36, respect.). Lo importante es la perspectiva relacional, que rechaza tanto el holismo como el atomismo, así como critica el dogma absoluto de la razón tradicional o el puro relativismo ante lo «absolutamente distinto» y aislado. Semejante ensayo no renuncia al vigor ni al rigor filosóficos, pero evita la tiranía del sistema y en ocasiones intuye vías luminosas para vencer la alienación, aunque nunca deja de ser uno negativo y consciente de «la perenne irreconciliabilidad de sujeto y objeto, que por otra parte constituye el tema de la crítica dialéctica» (*Mínima moralía*, frag. 152).

<sup>14</sup> Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 13 y 15, respect.

He aquí un freno definitivo a la *posesión* racional y técnica de lo real, para plantear —como en Ortega— una autolimitación del propio pensamiento, sin pretender con ello una ilusa y peligrosa *vuelta a la naturaleza*, según quieren algunos movimientos actuales. Ni Ortega ni los frankfurtianos abominan en términos absolutos de esa compleja entidad que llamamos razón, sino que buscan transformarla y abrirla desde/hacia otras dimensiones emancipatorias (vitales, estéticas, carnales o políticas...), a partir de lo cual técnica y naturaleza entablarán un diálogo humanista hartamente diferente del conocido. Es una tarca por hacer que debe actualizarse al hilo del fulgurante avance tecnológico, en el supuesto de que sea posible. Por último, si uno no quiere ser *apocalíptico* ni *integrado* en relación a lo vigente, sólo le queda constatar la obvia limitación del pensamiento para cambiar lo real, a la vez que reclama su imperiosa necesidad.