

# La técnica ¿orden o desmesura?

ÁNGEL XOLOCOTZI / CÉLIDA GODINA / coords.

La técnica ¿orden o desmesura?



ÁNGEL XOLOCOTZI / CÉLIDA GODINA / coords.



VR



ffyl

KLAUS HELD - JORGE ACEVEDO - ÁNGEL XOLOCOTZI - CARLOS MÁSMELA  
PILAR GILARDI - LAURA V. PINTO ARAUJO - JUAN MANUEL SILVA CAMARENA  
CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ - FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO  
FRANCISO CASTRO - JESÚS RODOLFO SANTANDER - CÉLIDA GODINA  
ALBERTO CONSTANTE - VÍCTOR GERARDO RIVAS  
RICARDO GIBU - LUIS TAMAYO - LUIS IGNACIO ROJAS GODINA  
ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ - CARLOS MENDIOLA  
JORGE ENRIQUE LINARES





# LA TÉCNICA ¿ORDEN O DESMESURA?

*Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*

ÁNGEL XOLOCOTZI / CÉLIDA GODINA / coords.



LA TÉCNICA ¿ORDEN O DESMESURA?  
REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA  
1ª edición, 2009

VR ES UN SELLO EDITORIAL DE LOS LIBROS DE HOMERO S.A. DE C.V.  
WWW.LOSLIBROSDEHOMERO.COM

ISBN: 978-607-7513-13-1

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Enrique Agüera Ibáñez. Rector  
Pedro Hugo Hernández Tejeda. Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado  
Jaime Vázquez López. Vicerrector de Docencia  
Alejandro Palma Castro. Director de la Facultad de Filosofía y Letras  
José Carlos Blazquez Espinosa. Coordinador de publicaciones de la FFyL

© Ángel Xolocotzi / Célida Godina / coordinadores  
© de esta primera edición: 2009 por Los libros de Homero S.A. de C.V.  
© de esta primera edición: 2009 por Universidad Autónoma de Puebla  
© diseño editorial: Jesús Salazar Velasco.

Impreso en México por Publidisa Mexicana S.A. de C.V.

Todos los derechos reservados.

## ÍNDICE

PRÓLOGO	11
PRIMERA PARTE: IMPULSOS DESDE HEIDEGGER	
La serenidad como virtud de la época técnica <i>Klaus Held</i>	15
La frase de Heidegger “la ciencia no piensa” en el contexto de su meditación sobre la era técnica <i>Jorge Acevedo</i>	29
Técnica, verdad e historia del ser <i>Ángel Xolocotzi</i>	51
Heidegger: El ensamblaje del <i>Ge-stell</i> en la técnica moderna <i>Carlos Másmela</i>	65
Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia <i>Pilar Gilardi</i>	79
El aburrimiento como señal y expresión de la época moderna <i>Laura V. Pinto Araujo</i>	87
La técnica da que pensar <i>Juan Manuel Silva Camarena</i>	103
Confluencia de la <i>téchne</i> y la <i>phrónesis</i> en el Heidegger de <i>Ser y tiempo</i> <i>Consuelo González Cruz</i>	137
La técnica moderna en tanto figura acabada de la metafísica <i>Francisco Gómez-Arzapalo y V.</i>	153
Técnica y metafísica. El pensamiento ante el límite <i>Francisco Castro Merrifield</i>	165

SEGUNDA PARTE: IMPULSOS DE VARIO LINAJE

Transgresión y desencantamiento en la época de la técnica planetaria <i>Jesús Rodolfo Santander</i>	173
¿La genética cuestiona a la filosofía? <i>Célida Godina</i>	195
Y los hombres se olvidaron de los dioses <i>Alberto Constante</i>	209
De la dimensión sociocultural de la técnica <i>Víctor Gerardo Rivas López</i>	225
Elementos para una hermenéutica de lo artificial <i>Ricardo Gibu</i>	237
Ontología de la destrucción del mundo <i>Luis Tamayo</i>	249
¿Qué significa orientarse filosóficamente en el mundo contemporáneo? <i>Luis Ignacio Rojas Godina</i>	259
Otra aproximación a la técnica: Max Scheler <i>Enrique V. Muñoz Pérez</i>	275
El concepto de Modernidad de Hans Blumenberg <i>Carlos Mendiola Mejía</i>	285
Günther Anders y la era del desfase prometeico <i>Jorge Enrique Linares</i>	295
COLABORADORES	305

*A Angelo Altieri (1922-2009),  
fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.  
In memoriam*





*Al misterio del poder planetario de la esencia impensada de la técnica corresponde  
la provisionalidad y la modestia del pensamiento que intenta meditar sobre eso  
que permanece impensado.*  
Martin Heidegger, Entrevista del Spiegel



Es fácil comprobar que todo lo que constituye la vida social como el trabajo, las actividades recreativas, la religión, la cultura, las instituciones, etc. ha sido atravesado por un haz de carácter técnico. Dificilmente encontraremos un ámbito que no esté sujeto a la técnica y que vincule los otros ámbitos mediante su proceder. Escuchamos, con mayor frecuencia, hablar de una “sociedad virtual”. Frente a este hecho, cada vez más familiar, destaca el preguntar filosófico en torno a ello. Interesada siempre en el futuro del género humano, la filosofía reflexiona en torno al despliegue de la técnica a nivel planetario. El libro que el lector tiene en sus manos es un ejemplo del intento por comprender, desde amplias perspectivas filosóficas, el desarrollo técnico en su relación con la vida; en él se han tratado de identificar los mecanismos de aceleración que se manifestaron en sus inicios de manera lenta, pero que actualmente han rebasado los límites imaginables.

Vivimos en un tiempo que no tiene precedentes en la historia terrestre. Frente a ello, la mirada filosófica destaca el fenómeno de la técnica, la potencia de los instrumentos que posee y su éxito planetario, y observa también cómo compromete a nuestra especie al insertarla en un conflicto fundamental entre los comportamientos colectivos atávicos: por un lado, los productos de la evolución y, por otro, las restricciones que imponen los recursos y los límites del espacio planetario.

Para algunos pensadores que han abordado el problema de la ciencia y la tecnología como Heidegger, Habermas, Jonas, Anders, Scheler, Ducassé, Ellul, Si-mondon, Engelhardt, Henry, Laffitte, Marcuse, etc., la técnica es el signo de nuestra civilización contemporánea. Por ello, la tarea de la filosofía en torno a la técnica ha consistido en realizar un diagnóstico global de la era contemporánea. Filósofos con tal preocupación han dado la señal de alarma y han enfatizado el hecho de que si no se ejerce el pensar en torno a los fines que persigue la racionalidad instrumental podemos decantar en una situación de exterminio de la vida humana y del planeta. Las miradas filosóficas no han visto de manera fragmentaria el uso de la tecnología, como lo hacen las ciencias particulares, sino que han observado de manera abarcadora el fenómeno técnico y la relación dependiente de la técnica a la que ha llegado el ser humano en la contemporaneidad.

Desde que la técnica domina nuestras vidas, ésta se ha constituido en la panacea para todos los males que aquejan a la humanidad. Esta fe ciega en la tecnociencia que habita en los hombres podría llevar a la humanidad a una situación apocalíptica si no se tiene a la vista *también* el peligro que ésta encierra. Al ser el futuro desconocido, indeterminado, escapa al prisma reduccionis-

ta y estrecho de la racionalidad científica. A pesar de que la empresa científica tenga como uno de sus objetivos el control de todo lo que corresponde al futuro, hay que reconocer que no tiene poder sobre ello. Sabemos de las ideas utópicas y políticas de la acción científica y por ello sentimos miedo. No vemos en ellas una actitud de prudencia, de cautela, de precaución. Lo que vemos es la potencia y magnitud que puede conducir, sin dificultad, a una catástrofe.

Frente a las ventajas y amenazas que ofrece la técnica contemporánea, la filosofía abre caminos que conducen a ciertas preguntas: ¿Es la técnica una nueva medida o más bien una desmedida? ¿Qué actitud puede y debe tomar el ser humano? ¿Se trata de mantenerse en el mismo carril de la técnica o abordarla a través de vías alternas? ¿Qué papel le queda a la filosofía frente al predominio de la técnica planetaria?

Es evidente que la actual dinámica de la ciencia y la tecnología, y los poderes de transformación que ello implica, nos exige e impone una actividad intelectual y filosófica que no sólo revele el valor de la vida, sino que nos incite y comprometa también a pensar en disposiciones prácticas que garanticen la supervivencia de la humanidad. Sin embargo, todas estas disposiciones prácticas exigen una meditación previa en torno al poderío de la técnica y sus modos de inmersión en la naturaleza. Así, la pregunta por la técnica conduce también a reflexionar sobre otros ámbitos filosóficos centrales como los límites de la naturaleza y la finitud humana.

Es cierto, el futuro suscita temor; sin embargo, tal incertidumbre puede ser una invitación para adoptar una actitud reflexiva ante el fenómeno técnico y una actitud respetuosa en torno al mundo que habitamos y la humanidad con la que convivimos. Un buen inicio lo constituyen las reflexiones que aquí presentamos.

Cada uno de los autores que participan en este libro da muestras sobradas de interés en meditar y analizar el desarrollo de la técnica planetaria desde diversas perspectivas filosóficas. Su preocupación podrá observarse al leer las cuestiones que la técnica planetaria les plantea. En una era como la que habitamos, una orientación filosófica que se proponga pensar la técnica es indispensable. Ella conduce no sólo a develar la “esencia” de la técnica, sino a proponer actitudes concretas al respecto, como puede ser la serenidad en tanto posible virtud a cultivar. Asimismo, la reflexión filosófica implica tematizar la técnica en diversas dimensiones que van desde su transgresión y desencantamiento hasta sus riesgos concretos, como vemos actualmente en el campo de la genética.

Esperamos que la diversidad temática que contiene este libro contribuya a la reflexión de tan importante fenómeno y abra el camino para que nuestros lectores participen reflexivamente en torno al papel de la técnica contemporánea. La diversidad de perspectivas aquí reunidas se enmarca en el trabajo que ha venido realizando el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradecemos a esta institución todo el apoyo brindado

para llevar a cabo la presente publicación. Asimismo, agradecemos a Los Libros de Homero, y en especial a su director Jesús Salazar, el interés y disposición en torno al libro que aquí ofrecemos. Finalmente queremos agradecer el invaluable y constante apoyo de Dulce María Avendaño en la configuración y revisión de los textos.

PRIMERA PARTE  
IMPULSOS DESDE HEIDEGGER

## LA SERENIDAD COMO VIRTUD DE LA ÉPOCA TÉCNICA<sup>1</sup>

KLAUS HELD

Las reflexiones que realizo a continuación están dedicadas a un concepto que juega un rol importante en el pensamiento de Heidegger posterior al “giro”. No me interesará, sin embargo, abordar primariamente a éste, sino abordar la pregunta por una actitud adecuada frente al problema actual del medio ambiente. Permítanme, sin embargo, iniciar con una pregunta en torno a Heidegger: en la literatura acerca de él se encuentra una y otra vez la objeción de que su pensar no contiene una ética. A través de estas reflexiones deseo sostener que con la idea de que nuestra época requiere de la serenidad, Heidegger ha ofrecido de todas formas una alusión o una recomendación de carácter ético. Pero esta alusión puede ser caracterizada como ética solamente si la serenidad puede ser entendida como una virtud en el sentido de la ética europea antigua. En lo que sigue deseo aclarar y justificar la tesis de que esto es posible.

La tradición de la filosofía anterior a la época moderna conoce desde Platón y Aristóteles las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, valentía y mesura. Las dos últimas fueron definidas por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* como medio entre “sentimientos” extremos opuestos uno al otro. En la perspectiva de la dilucidación que sigue en torno a la serenidad elijo una virtud familiar a ella: la mesura, *sophrosýne* dicho en griego, la “sensatez”, entre los sentimientos de deseo y desgano, que pueden dirigirse a los extremos. Debido a que estos sentimientos son *páthe*, es decir, “algo” que nos acaece, debemos contar con la posibilidad de que ellos cambien en el transcurso de la historia, y debemos estar dispuestos a adaptarnos a este cambio a través de las nuevas virtudes o de un nuevo tipo de variante de la antigua virtud de la *sophrosýne*.

En la época de la globalización nos interesaremos ante todo en sentimientos que de un modo llamativo engloban a las culturas. Uno de estos sentimientos es el temor a las consecuencias de la técnica para el medio ambiente. La posibilidad de transformar el mundo con los *meidos* de la técnica moderna produce hasta ya adentrados en el siglo XX un entusiasmo por el crecimiento y el progreso. Pero a medida que el siglo XX se acercaba a su fin, con mayor fuerza se convirtieron las devastadoras consecuencias de la transformación técnica del mundo en temor de los hombres por el entorno natural y cultural; un temor que conmociona tanto que desde entonces el mundo parece, en lo fundamental, diferente al de antes. Por ello

---

<sup>1</sup> Traducción: Alfredo Rocha de la Torre, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH).

podemos caracterizar este temor con un concepto fenomenológico proveniente de los *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)* de Heidegger: temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*).

Sin embargo, una ambivalencia hace parte de este temple de ánimo fundamental, ya que a la par disfrutamos del enorme mejoramiento de nuestra comfortable existencia a través de las innovaciones técnicas y no tememos –en cualquier caso en las naciones industriales avanzadas– saborear este disfrute. Dicho en la tradicional terminología de la ética de la medida, nos entregamos a este “placer” y sentimos al mismo tiempo “desgano” por la inquietud que surge como consecuencia de la devastación del medio ambiente. A causa de esta ambivalencia, el miedo a la devastación del medio ambiente exige un nuevo tipo de variante de la virtud de la medida, un balance entre “deseo” y desgano, que evite un desmedido crecimiento de estos sentimientos.

Si en relación con los problemas ambientales la experiencia que tenemos con la técnica nos induce a reflexionar acerca de un nuevo tipo de variante de la virtud de la medida, esto presupone entonces que la misma técnica nos conduce equivocadamente hacia una desmesura. En realidad, el entusiasmo con el que todavía los partidarios de la técnica celebran y disfrutan los avances producidos por ella, asimismo como el odio que sus enemigos demuestran hacia ella, tiene algo desmedido que también se muestra en las álgidas discusiones políticas relacionadas con esto. Esto permite inferir que al espíritu mismo de la técnica pertenece la desmesura. ¿Pero en qué reside esta desmesura? En las observaciones que siguen, esta pregunta debe guiarme hacia la procedencia de la técnica.

En estas reflexiones sería arbitrario partir de consideraciones casuales que nosotros pudiéramos hacer acerca de la técnica. Para iniciar con suficiente fundamento deseo empezar con el hecho indudable de que la técnica moderna –lo que todavía podemos afirmar acerca de ella– está en una estrecha relación con la ciencia natural moderna. Esta ciencia tiene desde el comienzo, desde su surgimiento al inicio de la época moderna, un carácter técnico que más tarde aflora también en su denominada “aplicación” técnica.

En esta reflexión no seguiré el camino que Heidegger sigue en su conferencia «La pregunta por la técnica». En lugar de esto deseo recordar cómo el voluntarismo del Medioevo tardío sirvió de preparación a la ciencia natural moderna, sin pedir que se reconozca como original esta tesis tan frecuentemente tratada.

La ciencia de la naturaleza se remonta hasta los inicios de la filosofía en los griegos. Construcciones que nosotros caracterizamos como construcciones “técnicas” las hay en Europa también desde los griegos y los romanos. Pero la *téchne*, el “arte” en el sentido amplio de esta palabra, es decir el conocimiento que nos rige en la elaboración o producción de algo, no



tuvo hasta llegado el alto Medioevo alguna relación fundamental con la *epistème*, con la “ciencia”. El tipo de conocimiento que caracterizaba a la *téchne* era, a saber, diametralmente opuesto al tipo de conocimiento que caracterizaba a la *epistème*, que Aristóteles denominó *theoría*. La *theoría* fue originariamente una contemplación espiritual, una apertura y receptividad para aquello que se nos muestra, para lo que es el ente. Contemplada espiritualmente se configurará la constitución esencial del ente, las *idéai* o *eide* que, de acuerdo con el diálogo tardío de Platón *Timeo*, son los arquetipos, *paradeigmata*, para el cosmos. A partir del neoplatonismo la filosofía interpretó estos arquetipos como ideas en el espíritu de Dios. En la concepción medieval, que se remonta al mito de la creación del *Timeo*, se concibe que Dios se rige por estos arquetipos en la creación de nuestro mundo y de esta manera otorga al cosmos su bello orden.

Con esta historia griega de la creación compite en el Medioevo el mito hebreo de la creación del mundo, tal como se narra en el primer libro del antiguo testamento. Debido a que el Dios de Platón y del Neoplatonismo piensa ideas eternamente inmodificables del orden del mundo, su rasgo predominante es la razón, el “conocimiento”, el *intellectus*. De modo diferente a estas dos concepciones, lo que caracteriza al Dios bíblico es su voluntad, *voluntas* en latín. Él quiere lo mejor para su pueblo Israel. Este deseo empieza ya con el hecho de que él quiere que el mundo *sea* y que sea bueno. De esta manera Dios llama el mundo a la existencia a través de su poderosa e infinita palabra creadora, de su *fiat*. En los clásicos griegos no se habló acerca de la voluntad de Dios –semejante a como la ética originaria inaugurada en los tratados éticos de Aristóteles no conoció la “voluntad” en el sentido latino de *voluntas*. Si se identifica al Dios pensante de los griegos con el Dios bíblico poseedor de voluntad, surge necesariamente la pregunta por la jerarquización de voluntad y razón en el espíritu de éste. Hasta Tomás de Aquino el pensar filosófico-teológico se aferra a la tendencia de subordinar la voluntad de Dios a su razón. En desarrollos posteriores, iniciando con Duns Escoto, se impone poco a poco una sobrevaloración de la voluntad en la determinación de la esencia de Dios, porque lo ilimitado de su omnipotencia no permite que en la creación él esté fijamente encadenado a sus ideas. De esta manera el legado bíblico alcanza en el Medioevo tardío superioridad ante el pensamiento del orden, de origen griego, y se lleva a cabo en Dios la supremacía de la voluntad sobre su razón.

De acuerdo con mi concepción, en este voluntarismo reside la raíz más profunda de la “tecnificación” inherente a la naciente ciencia moderna, debido a que él implica una transformación fundamental de la concepción del conocimiento humano válido hasta ese momento. Correspondiendo a la historia bíblica de la creación, el hombre es concebido por el Medioevo como fiel imagen de Dios, ante todo porque su razón lo hace capaz de

entender el orden del mundo que procede del pensar de Dios. En principio podemos confiar en nuestro conocimiento del mundo, debido a que también Dios está ligado a los pensamientos de acuerdo con los cuales él ha creado el mundo de tal manera que éste sea para nosotros cognoscible. Esto se transforma necesaria y radicalmente con el giro voluntarista. Ya que, a causa de su poder ilimitado, la voluntad de Dios no está ligada a un orden comprensible para nosotros, nos será imposible entender a través de la teoría algo de los pensamientos de Dios. Nuestro espíritu está separado completamente de la comprensión del orden del mundo.

De esta manera el voluntarismo conduce hacia una inseguridad radical del pensar. A partir de esto surge la tarea de buscar un nuevo tipo de seguridad para nuestro conocimiento. Del mismo modo aborda Lutero esta seguridad a través de su pregunta: “¿cómo recibo yo a un Dios de gracia?”, tal como Descartes lo hace también en las *Meditaciones* con su búsqueda de una certeza irrefutable, sobre cuyas bases pueda ser erigido nuevamente el edificio de la ciencia. Pero la pregunta concreta para el esfuerzo científico en torno al conocimiento es de qué manera podemos reconocer un orden del mundo si a nuestro espíritu no le es posible tener parte en el conocimiento divino de éste. La respuesta a esta pregunta, que prepara el camino para la ciencia natural moderna, está ya en germen en Nicolás de Cusa.

Un asunto se conoce entonces en cierto modo desde adentro cuando él mismo se ha construido. Después del giro voluntarista, Dios es concebido aún como el arquitecto, como el constructor del mundo que posee el conocimiento del orden de éste. Si los hombres deseamos tener un conocimiento de comparable confiabilidad, solamente lo podemos hacer mientras tratemos al ente que comparece ante nosotros en el mundo como si nosotros mismos lo hubiéramos construido; debemos imaginar los planos de acuerdo con los cuales él podría ser construido. Los planos para la construcción de algo tienen una estructura matemática. Esta es la razón por la cual Platón defendió en el *Timeo* la suposición “pitagórica” de que Dios, como arquitecto del mundo, piensa matemáticamente. Pero a diferencia del *Timeo* nosotros no necesitamos más aceptar, en una actitud de humilde recepción y visión intelectual, en cierto modo de manera pasiva, los planos matemáticos contenidos en el pensamiento de Dios. Los planos se convierten más bien en producto de la actividad creadora de nuestro construir.

El conocimiento científico pierde así su carácter fundamental de *theoría* –que se remonta a la antigüedad– concebida como visión espiritual de la predeterminada constitución eidética del mundo. A pesar de que aún se mantiene el término griego “teoría”, ésta se convierte en un conocimiento del modo como éste conduce al inventor “técnico”, al ingeniero, en la construcción de algo. Se convierte en una *téchne* que piensa matemáticamente y acepta internamente un carácter técnico. En razón de que la ciencia mo-

derna, de acuerdo con su procedencia en la profunda inseguridad fruto del voluntarismo, pensó desde el principio de modo técnico y fue dominada por el espíritu de ingeniero, pudo llegar en el transcurso de la época moderna a su “aplicación” técnica impulsada industrialmente.

Nuestra pregunta inicial, ¿en qué medida el espíritu de la técnica tiene algo desmesurado? podemos plantearla ahora al conocimiento científico de la época moderna, ya en sí mismo tecnificado. El punto de referencia más importante para responder a esta pregunta está en el hecho de que el voluntarismo no conmocionó la convicción medieval fundamental de que el hombre es la fiel imagen de Dios. Este carácter de imagen que posee el hombre solamente se traslada desde el ámbito del conocimiento al ámbito de la voluntad. El poder de Dios es ilimitado porque su voluntad creadora no tiene fronteras y en consecuencia es infinita. El espíritu de invención propio del ingeniero, que diseña e inventa planos de construcción libremente creativos de acuerdo con los que Dios hubiera podido construir el mundo, nos hace semejantes a Dios, que gracias a la omnipotencia de su voluntad opera de manera absolutamente libre en el diseño del mundo. En la medida en que el hombre es completamente libre para diseñar planos de construcción tiene, tal como Dios, una voluntad infinita. La fuerza de la *voluntas* se acrecienta hasta lo infinito.

Obviamente de esta manera el hombre no se convierte en Dios. A causa de la finitud de nuestro conocimiento permanecemos separados del ser de Dios por un abismo. Esta es la razón por la cual la investigación científica de la naturaleza en la época moderna está ligada al hecho de que la sostenibilidad de sus proyectos, que tienen la forma de hipótesis formuladas matemáticamente, sea puesta a prueba a través de experimentos realizados de manera sistemática. Pero esto no cambia en nada el carácter de fiel imagen de Dios que posee el hombre gracias a la infinitud de su voluntad. Con la infinitud de la libertad de su *voluntad* el hombre trasciende la finitud de su *conocimiento*. Descartes habla de esto en la cuarta de sus *Meditaciones*: debido a que el alcance de la voluntad, en razón de su poder semejante al divino, sobrepasa el alcance del entendimiento que conoce, el hombre puede llegar a querer mayor conocimiento del que él es capaz de conocer. Esta discrepancia entre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad explica la posibilidad del error en el conocimiento.

La ciencia moderna es desmedida en su intrínseca constitución técnica a causa de su orientación hacia lo infinito, condicionada por la voluntad. La voluntad, radicalizada de manera voluntarista, nos impulsa sin excepción a diseñar planos de construcción matemáticos para todo aquello que comparece ante nosotros en el mundo. El proceso por el cual opta la naciente ciencia moderna para supeditar a una medida lo que aparentemente se sustrae en un principio al registro matemático, lo ha descrito Husserl fenomenológicamente de una manera convincente y lo ha caracterizado

como idealización en los famosos párrafos acerca de Galileo, contenidos en el escrito de 1936 *La Crisis de las ciencias europeas* (Husserl 1994). El modelo para el proceso de la idealización es la operación matemática de la figuración de valores límite: a manera de ejemplo podemos prolongar en el pensamiento al infinito una serie de números, dividiendo continuamente por la mitad cada uno de los números alcanzados  $-1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}$  etc.- y de esta manera hacer como si esta serie llegara al final, es decir, como si alcanzara en cualquier momento el límite, el *umbral*, en el que ella acaba. Ya que en realidad nuestra conciencia matemática jamás puede alcanzar este límite –el valor numérico 0 en el presente ejemplo– es imposible que él hubiera sido dado a la conciencia de una manera clara como sí lo han sido por ejemplo los valores alcanzables  $\frac{1}{2}$  o  $\frac{1}{4}$ . Pero a pesar de este carácter no evidente, la suposición del valor límite está razonablemente motivada ya que no hemos hecho otra cosa que seguir consecuentemente hasta el final la regularidad de la formación seriada. Es por esto que desde ahora se puede contar con el valor límite 0 de la misma manera como se cuenta con los números expresamente dados.

No solamente en la matemática, sino en general también en la ciencia y, más allá de éstas, en todos los ámbitos de la vida, son posibles operaciones mentales de este tipo, con ayuda de las cuales, tal como Husserl lo formula en el anexo II de *Crisis* (Husserl 1954), series crecientes son “pensadas como si ya hubiesen sido recorridas” e “ideas” –las metas de tales series crecientes que residen en lo infinito– se convierten en objetos que aparentemente están en un mismo plano con aquello que se nos manifiesta en las expresas experiencias del mundo de la vida. A través de este modo de proceder hacia la infinitud surge en la época moderna, tal como Husserl lo formula, un “encubrimiento” (*Ideenkleid*) que solapa y oculta cada vez más las experiencias del mundo de la vida y de esta manera nos lleva, en la “aplicación” técnico-industrial de la ciencia, ya en sí misma devenida algo técnico, a la situación de expandir cada vez más la transformación técnica de todo lo que nos encontramos en el mundo de la vida.

A partir de esto despierta la conciencia moderna de que es posible el dominio técnico-universal del mundo. Como hijos del voluntarismo nos dejamos dominar a la larga por la tendencia a admitir en el mundo solamente aquello que podemos subordinar al registro matemático a través del diseño de planos. Esto afecta a aquello que ha surgido y surge en el mundo sin nuestra participación –es decir la naturaleza– como también a aquello que ciertamente fue producido por el hombre en tiempos remotos, pero que hasta ahora fue respetado a causa de su antigüedad y su significado tradicional como permanente parte integrante del mundo. De esta forma se llega desde el mundo de la vida, incluso en el trato práctico con él, cada vez más a un mundo moldeado técnicamente. Una consecuencia de esto es la devastación global del medio ambiente.

Pensemos en algo como la construcción de enormes represas, que condena a la ruina a antiguas construcciones dignas de alabanza y a asentamientos humanos en los que el hombre había vivido por generaciones. En las grandes ciudades desaparecen los últimos vestigios de la ciudad antigua para abrir espacio a modernos y altos edificios, a los *meidos* de transporte y a los trazados de las calles. Alimentos básicos como el arroz son transformados genéticamente. En lo que concierne al propio hombre vemos cómo en muchos países se utilizan embriones vivos a partir de la inseminación artificial para la investigación de las células madres del ser humano. La medicina tecnificada desarrolla cada vez más posibilidades para transformar psíquica y físicamente a un hombre –por ejemplo a través del cambio de sexo– en un ser que ya no es idéntico al ser que era cuando nació.

La enumeración de tales ejemplos, tomados de forma aleatoria, continuaría sin límite y la serie de ejemplos se alargaría en adelante también de manera interminable, ya que la voluntad que tiende hacia lo infinito es la auténtica fuerza que impulsa en todas estas intervenciones técnicas a la naturaleza o a la cultura ya predeterminadas. Debido a la limitación espacial y temporal de nuestras posibilidades humanas no conseguiremos nunca subordinar al hacer técnico a todos los entes que están en el mundo. Sin embargo, lo decisivo es que a pesar de este límite fáctico de nuestras posibilidades, podemos convertir aquella subordinación en finalidad de nuestro trato con todo aquello que nos ha sido dado previamente. Esta finalidad yace ciertamente en la infinitud de un futuro al que nosotros solamente nos acercamos. Pero esto no impide que la transformación técnica de nuestro mundo se ejerza como si dicha finalidad fuera alcanzable. Este es precisamente el espíritu de la idealización.

A este espíritu corresponde el hecho de que los partidarios de la transformación técnica de nuestro mundo –a los que sencillamente optamos por denominar “los progresistas”– aboguen de modo apasionado, con una innovación técnica que está en discusión, por el progreso continuo. En nombre del usufructo de todos los implicados, o también solamente del usufructo del gestor industrial de las innovaciones que nos conciernen, ellos abogan para que no se tome en consideración a la naturaleza o a la cultura previamente dadas en caso de que solamente así pueda alcanzarse el usufructo al que se aspira. Los que se oponen a tales innovaciones –a los que optamos por denominar “los conservadores”– se pueden contraponer a este apasionamiento de los “progresistas” solamente a través de un apasionamiento similar, para defender la conservación de lo ya dado. Ambos apasionamientos están emparentados con los sentimientos de deseo y desgano, mencionados al comienzo de este texto, ya que el provecho técnico hace desear el confort de la existencia y la pérdida de la confianza en lo ya dado produce desgano. “Pasión” significa en griego *páthos*. Ambos partidos están presos de su *páthe* y de sus sentimientos de deseo y desgano.

Ya que la medida de la mesura está en medio de todos estos sentimientos que se dirigen a los extremos, en esta situación sólo se aguarda de manera manifiesta una solución del conflicto que provenga de esta virtud. Sin embargo, en un principio se impone la impresión de que no estamos en condición de alcanzar la mesura en relación al trato que sostenemos con el medio ambiente, pues un sencillo ejemplo nos muestra que en la disputa entre “progresistas” y “conservadores” parece imposible encontrar un justo medio: si por ejemplo con la desecación de una fuente de agua se generara la inevitable desaparición de la faz de la tierra de un tipo de pez que solamente se encuentra allí, los conservadores radicales abogarían para que se desistiera de la desecación –un alegato que a la contraparte le debe parecer disparatado. El problema reside en que las reivindicaciones de las dos partes son inconmensurables porque no es pensable ningún “camino intermedio”; solamente es válido el *tertium non datur*: “el pez sigue viviendo –o la fuente de agua es desecada”.

En este ejemplo se encuentra un problema fundamental: la medida debería adoptar una forma completamente nueva, ya que ella es la voluntad de procedencia voluntarista, que en el trato con la técnica impulsa los sentimientos hacia el extremo. Detrás de los sentimientos contrapuestos uno al otro está la aspiración de esta voluntad que se dirige hacia lo infinito. La tendencia hacia lo infinito es un tipo de desmesura que la humanidad no había conocido hasta entonces. Solamente lo que es finito puede tener una medida y todo lo que carece de medida, contra lo cual los hombres tuvieron que luchar en su esfuerzo ético tradicional por lograr una actitud moderada, se mantuvo en el marco de las posibilidades finitas. La irrupción en la infinitud supera toda medida finita y exige una medida de un tipo completamente nuevo.

Pero ¿cómo puede ser posible hallar una medida para una aspiración hacia lo infinito? La medida debería consistir en una restricción de esta aspiración –haciendo uso de un concepto que proviene de la tabla de las categorías de Kant: una “limitación”. ¿Cómo se deja limitar una aspiración cuando ella se dirige hacia lo infinito? La limitación se contrapone a la aspiración-hacia lo-infinito. Pero lo que se opone a una aspiración de este talante solamente puede ser ante todo la negación de tal aspiración. Pero con esto ya se obstruye el camino hacia el descubrimiento de una medida, pues ésta, en tanto que medio, debe tomar en consideración a las dos partes en la contraposición de los sentimientos. Quien aboga por la moderación de la pasión por la transformación técnica del mundo, toma ya partido por los “conservadores” y por esta razón no puede encontrar desde un principio ningún justo medio entre los sentimientos de éstos y los sentimientos de los “progresistas”.

¿Es pensable una salida a esta aporía? ¿Con qué medida podemos tratar la desmesura histórica de nuevo tipo propia de la aspiración de la voluntad

hacia lo infinito? ¿Con qué nuevo tipo de variante de la virtud podemos hallar una respuesta a la pregunta de Hölderlin?: “¿hay en la tierra una medida?” ¿Hay una virtud que pueda abrir el camino para una renovación de la virtud de la medida que corresponda a nuestra época?

Lo que otorga a la época moderna la marca de la desmesura es la voluntad que aspira a lo infinito, y que con el voluntarismo ha asumido el poder. Es por esto que la medida puede consistir solamente en una ruptura del dominio de esta voluntad. Romper ese dominio significa contraponer a aquella voluntad una voluntad opuesta a ella. Pero con el establecimiento de una contravoluntad permanecemos sin embargo en el ámbito del dominio de la voluntad. Esta es una de las ideas conductoras en el «Diálogo en un camino de campo» (*Feldweggespräch*) en torno a la serenidad, escrito por Heidegger en 1945. Tratamos del dominio de la voluntad con un querer (*Wollen*), y esto es exactamente lo que debemos evitar para escapar de aquel dominio. Heidegger expresó esta situación en una frase paradójica de uno de los tres interlocutores del diálogo, que se hace explícita en una corta fórmula: a la pregunta de sus dos interlocutores acerca de qué es lo que él realmente “quiere”, responde “el sabio”, detrás del cual se esconde el propio Heidegger: “yo quiero el No-querer”, “ich will das Nicht-Wollen” (Heidegger 1995; 106).

Con el propósito o deseo de alcanzar el “No-querer” y, en consecuencia, evitar la continuación del querer, hacemos de este “evitar” el objeto de un querer. La pregunta central es cómo se puede evitar entender el “yo quiero” del “sabio” en términos de un querer y, entonces, entender nuevamente ese evitar como algo que nosotros queremos. ¿Es posible evitar esa iteración del querer? Si es así ¿cómo es posible? Esto no es nada más que la forma estereotipada de la pregunta: ¿tenemos un chance de llegar más allá, históricamente hablando, de la época del dominio de la voluntad, es decir, de la época de la técnica? Quizás lo podemos conseguir –así reza la respuesta de Heidegger– a través del “tránsito del querer de la voluntad a la serenidad” (Heidegger 1995; 109).

Si consideramos desde la perspectiva de la antigua ética de las virtudes a la “serenidad” mencionada aquí, parece que se trata de un nuevo tipo de variante de la virtud de la medida, que nos pone en condición de afrontar con una medida a la nueva desmesura histórica, propia de la aspiración de la voluntad a lo infinito. Pero inicialmente podría parecer que con la serenidad ya no se hace más referencia a una virtud –el mismo Heidegger evita este concepto. Ciertamente las virtudes de la ética clásica de la virtud no eran aún el resultado de un acto de la voluntad –que solamente aparece después como *voluntas* en la transformación latina de la ética griega–; eran, sin embargo, “actitudes” por las cuales los hombres fueron alabados. Esa alabanza era razonable porque nosotros, tal como Aristóteles ha observado en el libro segundo de la *Ética Nicomáquea*, solamente padecemos en el

alma humana los otros dos fundamentos de la motivación a la acción –la disposición natural y los sentimientos–, mientras tomamos posición, es decir una actitud, a través de una acción. Si nosotros los hombres somos responsables de esta acción, ella debe estar regida por un “querer” –evidentemente el “querer” en cierto modo inocente, aún no desbordado de manera voluntarista–, que Aristóteles denominó *prohaíresis* –“elección”–. Si por serenidad se entiende de manera radical el “no-querer”, parece como si no fuera posible hacer algo para el surgimiento de la serenidad ni tampoco fuera posible ser partícipe de un querer inocente pre-voluntarista. De esta manera parece que la serenidad no tiene nada que ver con las virtudes del *ethos* europeo antiguo.

Pero ésta es una apariencia que surge debido a que hoy en día nosotros, a través de la perspectiva de nuestro pensamiento moderno de la voluntad, tenemos una imagen soslayada de la “acción” que conduce al surgimiento de una actitud virtuosa: adquirimos tal actitud por acostumbramiento. Ciertamente la entrada en un proceso de acostumbramiento, que culmina en una determinada virtud, requiere de una decisión, es decir, de la elección –*prohaíresis*– con la que nosotros, dicho aristotélicamente, damos preferencia a un determinado *bíos*, a un determinado tipo de conducción de la vida, frente a otros posibles *bíoi*. Pero el acontecer que sigue al acto de la *prohaíresis*, acontecer a través del cual nos despierta la actitud virtuosa que debe portar el *bíos* elegido, no es una acción –un hacer– sino algo que nos acaece, un padecer. A cada padecer le corresponde un hacer. “Lo que hace” en el surgimiento de una costumbre es, sorprendentemente, el tiempo.

Por supuesto se podría objetar que la elección que da inicio al proceso de acostumbramiento sería una acción. La elección produciría el inicio del proceso de acostumbramiento, daría el impulso a éste. Pero esta objeción tampoco tendría el nivel de una descripción fenomenológica imparcial: con la elección ya mencionada no hacemos que comience el proceso de acostumbramiento, sino que solamente nos abrimos para estar dispuestos a padecerlo. Precisamente de ese modo llegamos a la serenidad: nuestro querer del no-querer propiamente no es más que una disposición a *dejarnos* acostumbrar por el tiempo en la actitud de la serenidad.

¿Pero el concepto de “actitud” que he utilizado de nuevo en este momento no remite a un hacer? El sustantivo griego *héxis*, que traducimos como “actitud”, deriva del verbo *échein*, que significa “tener”. Este “tener” posee el sentido de “sostener” –así está también en los diccionarios. Resulta evidente entender este “sostener” en el mismo sentido de cuando se sujeta fuertemente algo que se posee y no se suelta. En consecuencia parece que a la “actitud” le pertenece la actividad del sostener con firmeza (*fest-halten*) –por cierto esto es válido también de igual manera para la traducción latina y alemana de *héxis*: *habitus* (*habere*: sostener) y *Haltung* (*halten*: sostener).



Para sujetar algo con firmeza se requiere fuerza, y en esta fuerza obra la voluntad como *voluntas*. Pero de lo que se trata aquí es de observar que el “sostener” no debe ser entendido forzosamente como un “sujetar fuertemente”. Heidegger llamó muchas veces la atención acerca del “contenerse” (“*an sich halten*”), con el que nosotros renunciamos a intervenir voluntariamente en una situación y confiamos a ella misma su desarrollo. De este tipo de ‘sostener’ es la *héxis* de la serenidad. El verbo *lassen* (dejar), que resuena en el sustantivo alemán *Gelassenheit* (serenidad) no significa nada diferente a un “contenerse”.

Con el ‘contenerse’ y el ‘dejar’ de la serenidad nos entregamos al acontecer del tiempo, que nosotros no dominamos y que hace surgir a la costumbre. Por esta razón pertenece a la serenidad la capacidad de esperar, la paciencia. También esto es una actitud a la que nos podemos acostumbrar y es en consecuencia una virtud en el sentido de la ética europea antigua. La paciencia es la virtud que acompaña a la serenidad, que por su parte prepara el camino a una nueva virtud de la medida. De esta manera hemos encontrado una serie de virtudes que corresponden a la época técnica y que, por supuesto, suceden a las antiguas virtudes.

Pero con estas ideas no hemos escapado aún a todas las objeciones. Gracias a la paciencia y a la serenidad ¿realmente es posible una nueva medida y en consecuencia una renovación de la virtud del justo medio? Como ya lo vimos antes, frente a la desmesura de la aspiración a lo infinito nos hace falta hoy en día el conocimiento de un “medio” con el cual pueda hallarse una medida entre los extremos de la creencia en el progreso y de la conservación incondicionada de todo lo previamente dado. Aquí es también aconsejable orientarse con rigurosidad fenomenológica hacia las antiguas virtudes. A una virtud cardinal como lo es, por ejemplo, la valentía, pertenecería de hecho –como Platón y Aristóteles lo han observado– el conocimiento de un medio: valentía significa saber a qué hay que temer y cuándo es razonable enfrentar con coraje un peligro: debido a que estamos hoy en día atrapados en el modo de pensar de la actual filosofía moral, que gira alrededor de la fundamentación de normas, pensamos que este saber debería ser una especie de conocimiento de normas. Pero qué tenemos para temer y frente a quién se exige coraje no nos es conocido a través de patrones de medida independientes del cambio de las situaciones en nuestra vida, sino que somos dependientes de la primera virtud cardinal, es decir de la prudencia, *phrónesis*, pues a ella pertenece –de acuerdo con el libro sexto de la *Ética Nicomáquea*– la *deinótes*, la avisada valoración de situaciones con las que nosotros –en el lenguaje de la época de la ilustración y en expresión de Kant– activamos nuestra “facultad de juzgar”.

Lo dicho vale también para la medida requerida en la época técnica. Solamente en una determinada situación, en la que se trata de una concreta intervención técnica en lo previamente dado, se puede encontrar el

justo medio entre progreso y conservación. Reflexionemos acerca de una de las innumerables y apasionadas discusiones en torno a la realización de un proyecto técnico, tal como esta discusión es llevada a cabo en todo el mundo entre “progresistas” y “conservadores”. En primer lugar, con ayuda de la *deinótes*, la valoración de la situación necesita saber que entre las posiciones de los progresistas y los conservadores no hay simetría. Haciendo uso de una imagen tomada de un juego en equipo como el fútbol se puede decir que los progresistas se encuentran en la posición de atacantes, porque siguen el rasgo triunfador de la transformación continuamente técnica del mundo hacia lo infinito. Los conservadores se encuentran, por el contrario, en la posición de defensores.

Mientras tanto los conservadores, con su esfuerzo concentrado en la defensa, se encuentran en un puesto perdido, como si no pudieran explicar a los progresistas por qué en la situación presente “vale la pena” renunciar al progreso técnico. Allí donde nosotros los seres humanos renunciamos a algo, experimentamos nuestra finitud. La renuncia parece, no solamente a los progresistas sino también a los conservadores, una pérdida con la cual tenemos una oportunidad para mejorar nuestras condiciones de vida y, en este sentido, para alcanzar mayor felicidad. Esta situación fundamental en el enjuiciamiento de un proyecto técnico cambiaría solamente si los adversarios se pusieran de acuerdo en dos cosas: en primer lugar en que la *eudaimonía*, la felicidad de la vida, tal como ya se puede consultar en Aristóteles, no es identificable con el máximo de confort alcanzado en la vida; en segundo lugar en que hay otra posibilidad de entender la “finitud”, es decir, no como una pérdida, tal como es interpretada en el horizonte del progreso hacia lo infinito. La renuncia a un incremento en el mejoramiento de las condiciones de vida, asumir la “pobreza” así entendida, puede ser precisamente la condición para tal mejoramiento, si éste no es equiparado simplemente con el aumento del confort. Heidegger preparó, por otra parte, esta comprensión de la finitud y de la pobreza.

Pero no llegamos a la renovación de la virtud de la mesura para la época técnica a través de la nueva comprensión filosófica de la finitud, sino solamente debido a que en la diversidad de situaciones cambiantes se encuentran los respectivos caminos para mostrar cómo una renuncia concreta, acerca de la cual precisamente se discute, puede ser concebida como requisito para el mejoramiento de las condiciones de vida. Para esto se requiere de la virtud cardinal de la prudencia con la *deinótes* que le es propia, es decir, con la capacidad de juzgar flexiblemente una situación; en consecuencia, con la facultad de juzgar. Solamente en las situaciones dadas de manera no prevista puede decidirse cuales son los juicios (*Urteile*) que tiene para tomar la facultad de juzgar. Esto condena desde un principio al fracaso el intento de la llamada ética aplicada a anticipar casuísticamente tales decisiones a través de reglas generales. Cada casuística es una perversión de la prudencia.

La tarea obligada para la ética del juicio, tal como Kant lo analiza en su *Crítica del juicio*, no reside en la aplicación de reglas previamente dadas, sino en encontrar nuevas reglas de cara a una situación dada. La conclusión de las reflexiones precedentes reza así: la serenidad de la que habla Heidegger puede ser entendida como una virtud, que hace posible un nuevo tipo de variante de la antigua virtud de la medida. Pero tal medida se hace posible de manera concreta sólo a través de la activación de la facultad de juzgar relacionada con la situación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. (1995). *Feldweg-Gespräche* (GA 77). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Dordrecht: Kluwer.

LA FRASE DE HEIDEGGER «LA CIENCIA NO PIENSA»  
EN EL CONTEXTO DE SU MEDITACIÓN SOBRE LA TÉCNICA  
JORGE ACEVEDO GUERRA

§1. HEIDEGGER, UN CLÁSICO

Uno de los filósofos más importantes de la historia del pensar de Occidente es Martin Heidegger. Lo afirma, por ejemplo, José Ortega y Gasset, quien no solía elogiar ligeramente, y menos aún a un coetáneo suyo. Poco antes de morir, casi con setenta años de edad, decía Ortega: “Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca”; y agregaba: “quiero parecerme a nuestro gran Heidegger, que no gusta, como los otros hombres, de detenerse sólo en las cosas, sino sobre todo —y esto es muy peculiar en él— en las palabras” (2006a; 802, 811)<sup>1</sup>.

¿Por qué sería tan importante dentro de la historia de la filosofía? Sin pretender en lo más mínimo dar una respuesta cabal a esta pregunta, digamos por lo pronto, que recoge y reinterpreta la tradición occidental íntegra, desde Homero, Safo y Píndaro hasta Nietzsche, Husserl, Scheler, Jaspers y Norbert Wiener, padre de la cibernética, pasando por las más grandes figuras de nuestra civilización: Newton, Galileo, Leibniz, Kant, Hegel. A esos nombres podemos agregar una larga lista de personajes que han contribuido a configurar el mundo en que vivimos, aunque, claro está, no nos demos cuenta de esa contribución.

La lista, sin embargo, probablemente no sea extremadamente larga. A pesar de su inmenso saber, Heidegger se concentró en algunos textos y en algunos asuntos decisivos. La erudición le era completamente ajena. Sólo abordó lo más radical, lo más profundo, lo que nos determina desde el fondo del acontecer histórico y de la existencia personal. Después de su encuentro con Heidegger en el Château de Cerisy, en agosto de 1955, Julián Marías comentaba: “Heidegger, hombre *quizás* de no demasiadas lecturas, ¡qué hondo y tenaz lector de sus griegos, de sus idealistas alemanes, de su Hölderlin!” (1961; 417, *Cursivas mías*).

Después de Heidegger, todo se transfigura. Tenemos otro Platón, otro Aristóteles, otro Nietzsche, otra noción de filosofía, otra idea de la verdad, otra perspectiva sobre el hombre, otra concepción de la ética, otra interpretación de la ciencia moderna, otra versión de la religión, otro modo

---

<sup>1</sup> Advertencia: En las referencias a textos de Heidegger, indico primero la versión en castellano, y luego la versión en alemán, separándolas con un /. Si recurro a más de una versión en castellano, señalo primero aquella que he utilizado íntegramente —o como base—, en la cita correspondiente. Los volúmenes de la Edición integral citados son versiones revisadas, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra.

de habérselas con el pensar, otra vinculación con el lenguaje, otra aproximación al ser, otra visión de Dios.

No considerar suficientemente su aporte al pensamiento contemporáneo podría implicar, creo, el riesgo de haberse quedado retrasado, permanecer en lo que filosóficamente es insuficiente, en concepciones de las cosas que han quedado atrás dentro del ámbito del pensar esencial. Por otra parte, me parece —sólo es una impresión mía—, que pretender haberlo superado es dar muestra de una incomprensión de su grandeza, o de ingenuidad, o de una autoestima excesiva. Como la de todo gran filósofo, su obra espera seguir siendo trabajada, de tal modo de extraer de ella “la integridad” de lo que puede dar. La extracción de su riqueza no es asunto de un par de meses ni de un par de años; tampoco en algunas décadas se logrará que nos hagamos cargo de su legado. La ocupación con su herencia va para largo y, sin duda, quedará como un clásico de la filosofía. Es decir, como uno de aquellos autores a los que necesariamente hay que volver una y otra vez, porque el nivel de problematismo en que han logrado moverse nos exige un diálogo constante con ellos, so pena de perder contacto con lo que más nos importa. Heidegger es un clásico en el sentido que da Ortega a esta palabra:

Lo clásico —dice—, no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. [...] Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. [...] Ahora bien: esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. [...] El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico” cuando el pensamiento progresa (2006b; 230-s.).

Como es sabido, su primer y más conocido aporte es habernos proporcionado una nueva interpretación del ser humano, lo que efectúa en su libro *Ser y tiempo*, en el cual concibe al ser humano como *Dasein*, como existir, como ser-ahí (*EN* la traducción al español de la palabra *Dasein* hecha por José Gaos —gran discípulo de Ortega—, después de haber dedicado veinte años a verter al castellano esa obra). El *Dasein* consiste ante todo en estar-en-el-mundo y no sólo en pensar —tomando esta palabra en un sentido estrecho—, como había afirmado Descartes con su célebre apotegma *cogito, ergo sum*, pienso, luego existo. Fijar la mirada en el estar-en-el-mundo nos hace caer en la cuenta de que nuestra vida *cotidiana* tiene una espe-

cial relevancia, aunque normalmente la pasemos por alto y no nos fijemos en ella. Nuestro estar-en-el-mundo se da, inmediata y regularmente, en el modo de la cotidianidad. Desde ella se erigen, sin perder nunca contacto con ella, modalidades especiales de la existencia; la artística: del pintor, del escultor, del arquitecto o del poeta; la teórica: del científico o del filósofo; la política: del hombre de Estado; la religiosa: del devoto, del sacerdote, del teólogo.

*Ser y tiempo* y otros escritos del autor ha tenido ya un gran impacto en prácticamente todas las esferas del saber (Xolocotzi, 2008). Cuando Heidegger cumple ochenta años de edad, el filósofo alemán Richard Wisser recoge testimonios de reconocimiento hacia su obra de grandes representantes de las más diversas disciplinas. De un físico, Carl-Friedrich von Weizsäcker —iniciador del Instituto Max Planck para la investigación de las condiciones de vida del mundo científico-técnico, de München—, quien fuera ayudante de Werner Heisenberg. De filósofos europeos, Maurice de Gandillac, Leo Gabriel, Karl Löwith. De un filósofo y escritor, Ernst Jünger. De un filósofo japonés, Kôichi Tsujimura. De un estudioso de la literatura, el filólogo Emil Staiger. De un médico psiquiatra, Medard Boss, continuador —en la línea de Heidegger—, de Ludwig Binswanger y de Freud. De un teólogo protestante, Heinrich Ott, y de uno católico, Karl Rahner.

Su meditación de nuestra época como la era del predominio de la técnica moderna parece de la mayor importancia. Tengo la impresión, nuevamente, de que desconocer esta meditación impediría darse cuenta cabalmente de lo que ocurre tanto en nuestro mundo histórico como en nuestra vida personal, ya que tanto el uno como la otra están decisivamente condicionados por la técnica moderna *tal como la entiende Heidegger*. La llamada globalización —de que tanto se habla en nuestros días—, no sería sino una manifestación derivada del predominio de la técnica moderna. Derivada, digo, puesto que tal predominio sería un fenómeno meta-económico (Fédier 1995; 209). Por cierto, no es fácil decir en pocas palabras en qué consiste y qué alcances tiene la meditación heideggeriana de la técnica. He dedicado algún tiempo a reflexionar sobre este “diagnóstico” de la época actual que hace Heidegger, y parte de los resultados de esa reflexión la he recogido en mi libro *Heidegger y la época técnica*, publicado por la Editorial Universitaria de Santiago. También he editado un libro de Heidegger, que con el título *Filosofía, Ciencia y Técnica*, recoge textos de la mayor relevancia sobre el asunto: «La pregunta por la técnica», «La Vuelta», «Construir Habitar Pensar», «Ciencia y meditación», «Tiempo y Ser», «La cosa», « ¿A qué se llama pensar?». Su quinta edición aparece con el sello de la Editorial Universitaria el año 2007.

Sin postular de manera ilusa que el pensamiento de Heidegger o la filosofía son la panacea universal, creo que muchos problemas del hombre y de las sociedades de hoy pueden abordarse fructíferamente desde su pers-

pectiva, con la esperanza de que así puedan recibir algo así como una «solución», en la medida en que se pueda hablar de «soluciones» cuando se trata de las cuestiones más graves de la existencia y de su abordaje a través del pensar, dentro de una época de crisis como la nuestra.

## § 2. LA CIENCIA NO PIENSA

¿Por qué Heidegger dice que la ciencia no piensa? La pregunta no es fácil de contestar. Sobre todo, si se quiere ser entendido al responderla.

Un lugar clásico en que Heidegger señala que la ciencia no piensa es la lección primera de su curso *¿A qué se llama pensar?* o *¿Qué significa pensar?*: “Esta afirmación —indica allí mismo—, resulta escandalosa”. Pero no se arredra ante el escándalo, y prosigue así: “dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial” (2005; 19 / 2002; 9).

Sin duda, la tesis de Heidegger resulta chocante. Sin embargo, él no la enuncia de manera ingenua. Tampoco ignora las objeciones que, de inmediato, podrían hacerse a su postura. Comencemos con una obvia objeción, a la que alude en el tránsito de la primera a la segunda lección de *¿Qué significa pensar?*:

En la Universidad —indica—, es particularmente grande el peligro de entender mal lo que se refiere al pensamiento, en especial cuando se habla en forma explícita de las ciencias. Pues ¿en qué otro lugar se nos pide que nos rompamos la cabeza tanto como en los centros de investigación y docencia relacionados con el trabajo científico? (2005; 76 / 2002; 35-s.).

Heidegger sería incoherente e injusto con la ciencia. Reconoce que en el trabajo científico las personas se rompen la cabeza como en ninguna otra parte. Estaría aceptando tácitamente, pues, que allí hay pensamiento, y de manera eminente. No obstante, insiste en que la ciencia no piensa; al parecer, con la más completa falta de ecuanimidad frente a la ciencia.

Pero, ¿hay, en efecto, falta de coherencia y de justicia con la ciencia? El mismo Heidegger dice que no. Refiriéndose a su propia meditación respecto de la ciencia hace esta aclaración:

Un pensador piensa solamente cuando persigue lo que habla a favor de una cosa. Todo hablar a la defensiva sólo tiene el sentido de proteger la cosa. En la medida en que en nuestro camino hemos de hablar de las ciencias, no nos pronunciamos contra ellas, sino a favor de ellas, a saber, en pro de la claridad acerca de su esencia.



Y en ello está contenida ya la persuasión de que las ciencias son en sí algo esencialmente positivo. No obstante, su esencia no es tal como tiende a representarla la mentalidad de nuestras universidades (2005; 76 / 2002; 16).

Cuando Heidegger afirma que la ciencia no piensa no se está pronunciando contra ella, sino a su favor, esto es, habla en pro de la claridad acerca de la esencia de la ciencia. Hablar en pro de la claridad de la esencia de la ciencia supone que ésta es algo esencialmente positivo: “Cuando se establece una diferencia, una distinción y separación entre el pensar y la ciencia —nos advierte—, eso se considera de inmediato como una degradación de la ciencia. E incluso se teme que el pensamiento inicie las hostilidades contra la ciencia y perturbe la seriedad y el agrado en el trabajo científico” (2005; 76 / 2002; 16).

Tal consideración y tal temor nacen de un malentendido y originan un malentendido. Sería necesario superarlos.

Pero Heidegger añade algo más. Es preciso recordar que el libro en que hallamos la frase de que la ciencia no piensa recoge el último curso que dio en la Universidad de Freiburg antes de ser nombrado profesor emérito. Por tanto, su auditorio estaba lleno de científicos. Dada tal circunstancia, indica que los temores ante una posible actitud hostil del pensamiento contra la ciencia no son fundados, agregando que “en el caso de que lo fueran, carecería de tacto y gusto quien se alzara contra la ciencia en el recinto destinado a formarse en la ciencia. Por razones de tacto habría de evitarse aquí toda polémica. Y hemos de añadir otro motivo. En todo tipo de polémica se pierde de antemano la actitud del pensamiento. La función de un contradictor no es la del pensamiento” (2005; 76 / 2002; 16). Heidegger, pues, no es ni un desatinado carente de tacto ni un contradictor de la ciencia; es un pensador respetuoso.

Pero, ¿es una afirmación *pensante* y *respetuosa* decir que la ciencia no piensa? ¿No parece todo lo contrario? Esa apariencia engañosa habría que disiparla. Por lo pronto, indicando en qué sentido restringido toma Heidegger la palabra pensar en su afirmación sobre la ciencia.

La palabra *pensar* en este contexto se refiere al pensar *filosófico*. “Los filósofos —dice Heidegger—, son los «pensadores». Así se llaman porque propiamente el pensamiento tiene su escenario en la filosofía” (2005; 16 / 2002; 6). Por tanto, podemos llegar a una primera y modesta conclusión que esclarece un tanto la chocante determinación de la ciencia antes indicada. La ciencia no piensa en el sentido del *pensar filosófico*.

En una entrevista efectuada en 1969, Richard Wisser le hace una pregunta a Heidegger que le permite a éste precisar el alcance de su famosa frase sobre la ciencia. La pregunta es formulada así:

Dos cosas son siempre puestas por usted en cuestión y puestas como cuestionables: la *pretensión de dominio de la ciencia* y una comprensión de la técnica que no ve en ella sino un medio apto para llegar más rápidamente a una meta deseada. Justamente en nuestro tiempo, en que los hombres esperan todo de la ciencia y en el que se les demuestra en transmisiones de televisión mundiales que el hombre alcanza por la técnica lo que se proponga, justamente en este tiempo, sus pensamientos sobre las ciencias y sobre la esencia de la técnica causan muchos dolores de cabeza; *en primer lugar*, ¿qué quiere decir usted cuando afirma: la «ciencia no piensa»?

La respuesta de Heidegger:

Para comenzar primero con los dolores de cabeza. Los encuentro muy sanos. Hoy día hay demasiado pocos dolores de cabeza en el mundo y una gran falta de pensamiento que justamente va con el olvido del ser. Y esa frase, la ciencia no piensa, que causó gran sensación cuando la dije en una lección en Friburgo, significa: la ciencia no se mueve en la *dimensión de la filosofía*, pero está, sin que ella lo sepa, referida a esa dimensión. Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia *en cuanto*<sup>2</sup> [als] ciencia; entonces, la ciencia no *piensa*; no *puede* en este sentido pensar con sus métodos. Yo no puedo, por ejemplo, con métodos físicos decir lo que sea la física. Lo que sea la física yo sólo lo puedo pensar a la manera del preguntar filosófico. La frase la ciencia no piensa no es *ninguna objeción*, sino solamente una *constatación* de la estructura interna de la ciencia; a su esencia pertenece que ella esté referida, por una parte, a lo que piensa la filosofía y, por otra parte, ella misma, sin embargo, olvida esto que hay que pensar y no lo considera (1980; 176 / 1971; 75-s. / 1970; 71-s.).

La ciencia no piensa ni puede pensar con sus propios métodos lo que está a la base de lo que se ha llamado sus conceptos fundamentales, que corresponden al ámbito al que está referida<sup>3</sup>. Esto no quiere decir que los científicos no piensen y ni siquiera puedan pensar en tales asuntos. Pueden hacerlo, y, de hecho, lo hacen y, al parecer, muy bien además. Pero esta tarea no la llevan a cabo poniendo en juego los métodos de las ciencias, sino planteando preguntas en un estilo filosófico. En esto reside una vinculación decisiva de la ciencia con la filosofía, la que habitualmente es desatendida.

<sup>2</sup> Lo cursivo es mío.

<sup>3</sup> Precisiones en: Heidegger 2007a; 181-ss. / 1994a; 56-ss. / 2000a; 60-ss.

Por cierto, en este planteo no se está proponiendo que la filosofía sea superior a las ciencias; menos aún se sugeriría una superioridad personal del filósofo sobre el científico.

Que el físico no pueda definir la física mediante una medición propia del método de la física, no significa que no pueda hacerlo en absoluto. Le “basta” con abandonar el método científico y adoptar una actitud filosófica para procurar llegar a una determinación de su ciencia.

Probablemente, esta tarea no es fácil de realizar, dado que, como indica Heidegger, habría que reconocer “el abismo que media entre el pensar [filosófico] y las ciencias”, abismo “que media entre ambos polos como infranqueable. Aquí no hay ningún puente —agrega—, hay solamente un salto” (2005; 19 / 2002; 10).

El habérselas de la ciencia con el pensar en su propia forma especial sólo sería auténtica y, en consecuencia, fructífera, a través de ese salto (2005; 19 / 2002; 10). Por eso —añade Heidegger—, “son perjudiciales todos los puentes provisionales y los puentes de vía estrecha que precisamente hoy quieren ins-talar un cómodo tráfico recíproco entre el pensar y las ciencias” (2005; 19 / 2002; 10).

Pero no querría desviarme del tema principal. ¿En qué sentido la ciencia no piensa?

### § 3. LOS LÍMITES DE LA CIENCIA: «CIENCIA Y MEDITACIÓN»

En un breve ensayo, «Ciencia y meditación», Heidegger nos indica que una manifestación de que la ciencia no piensa reside en que no está en condiciones de autodefinirse recurriendo a los métodos que pone en juego *en cuanto ciencia*. Da ejemplos que pueden resultar esclarecedores:

La Física —dice—, en cuanto Física no puede hacer ninguna afirmación sobre la Física. Todas las afirmaciones de la Física hablan físicamente. La Física misma no es un objeto de posibles experimentos físicos. Lo mismo vale para la Filología. En cuanto teoría de la lengua y de la literatura no es nunca un objeto posible que pueda ser tratado filológicamente. Lo dicho vale para toda ciencia (2007a; 180 / 1994a; 46 / 2000a; 59).

El mismo Heidegger se encarga de ponerse un problema. Dice: “Pero podría hacerse una objeción: la Historiografía en cuanto ciencia, al igual que las restantes ciencias, tiene una historia. Entonces, la ciencia histórica puede tratarse [u observarse] a sí misma, en el sentido de su temática y de su método” (2007a; 180-s. / 1994a; 47 / 2000a: 59-s.). Heidegger reconoce que es así. Pero indica que ese autotratamiento u autoobservación tiene un límite decisivo: no alcanza lo esencial. Y da otro ejemplo —muy esclarece-

dor, en mi opinión—, para reafirmar su tesis. Afirma:

Ciertamente. La Historiografía abarca [o aprehende] por medio de tal tratamiento [u observación] la ciencia que ella es. Sólo que la Historiografía no abarca [o no aprehende] nunca con eso su esencia en cuanto historiografía, es decir, en cuanto ciencia. Si se quiere afirmar algo sobre la matemática en cuanto teoría —este sería el ejemplo especialmente esclarecedor—, entonces se tiene que abandonar el campo de objetos de la Matemática y su modo de concebir. No se puede nunca establecer por medio de un cálculo matemático qué sea la Matemática en sí misma (2007a; 181 / 1994a; 47 / 2000a; 60).

Así como las ciencias no pueden autodefinirse *mediante sus métodos* —eso es lo que hemos querido establecer o sugerir—, tampoco pueden a través de ellos definir *suficientemente* aquello sobre lo que versan. La naturaleza, en el caso de la *Física*; la historia, en el caso de la historiografía; el hombre, en el de la psiquiatría; la lengua, en el de la filología. Todo eso —naturaleza, historia, hombre, lengua—, pertenece a lo que para las ciencias queda como inabarcable o irrodeable. “Si las ciencias —dice Heidegger—, por sí mismas pudieran encontrar en sí lo inabarcable citado, tendrían ante todo que estar en condiciones de concebir su propia esencia. Pero —como lo establecimos o sugerimos antes—, ellas no están nunca en condición de hacerlo” (2007a; 180 / 1994a; 46 / 2000a; 59).

Tomemos el ejemplo de la psiquiatría. Dice Heidegger:

La Psiquiatría trata de la vida psíquica humana en sus manifestaciones patológicas y, por tanto, sanas. Ella concibe esto desde la objetividad [u obstancia: *Gegenständigkeit*] de la unidad corporal-espiritual-psíquica de todo el hombre. En la objetividad [u obstancia] de la Psiquiatría se expone en cada caso la existencia [*Dasein*] humana ya presente. El ser-ahí [Da-sein] en donde ec-siste [*ek-sistiert*] el hombre en cuanto hombre, queda como lo inabarcable para la Psiquiatría (2007a; 178 / 1994a; 45 / 2000a; 57-s.).

¿Qué quiere decir esto? Ciertamente, no se está diciendo que la psiquiatría carece de toda noción sobre el hombre. Sin duda, tiene vastos conocimientos acerca de él. Probablemente, más que la filosofía. Sin embargo, el *vínculo* entre el hombre y lo que Heidegger llama el ser queda al margen de esa disciplina como tal. Como ese vínculo —la ec-sistencia (*Ek-sistenz*)—, es decisivo para Heidegger, puede afirmar que a la psiquiatría en cuanto tal se le escapa *lo más propio* del hombre y que, por tanto, el hombre queda para ella como lo irrodeable o inabarcable (*Unumgängliche*).

Hago resaltar este ejemplo porque dentro de «Ciencia y meditación» es breve. Además, porque Heidegger trabajó durante varios años —desde 1959 hasta 1969—, con un grupo de psiquiatras encabezados por Medard Boss en una nueva fundamentación *filosófica* de la psiquiatría. Al comienzo tropezó con la incompreensión, antipatía y rechazo de una serie de médicos afincados en la “ciencia pura” y el psicoanálisis. No obstante, con el paso del tiempo esas resistencias fueron atenuándose. Hoy funciona, con sede en Suiza, una escuela psiquiátrica que se basa en lo que se ha llamado *Análisis del Dasein* o *Análisis de la existencia (Daseinsanalyse)*, el cual se funda en la analítica existencial o existenciaría del *Dasein (existenziale Analytik des Daseins)* expuesta en *Ser y tiempo* y, en general, en el pensamiento de Heidegger. Los escritos reunidos bajo el título *Seminarios de Zollikon*, traducidos por Ángel Xolocotzi, son el documento más importante respecto de este punto. Medard Boss atestigua en ellos que Heidegger vio en sus encuentros con los psiquiatras con los que trabajó durante más de una década “la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y sobre todo también a los necesitados”. Al mismo tiempo, añade Boss, “con su actitud frente a nuestro círculo de Zollikon demostró que no solamente sabía decir y escribir de la forma suprema de la proximidad, sino que él también estaba dispuesto a vivirla de manera ejemplar. Él ejemplificaba el *cuidado* desinteresado y amoroso *que se anticipa* al otro ser humano dejándolo en libertad” (Heidegger 2007b; 14-s. / 1994b; XII-s.).

#### § 4. HIPÓTESIS DESDE LAS CUALES SE TRATA DE EXPLICAR QUE LA CIENCIA NO PIENSA. PENSAR CALCULADOR Y PENSAR MEDITATIVO

Retomo lo anterior. Si lo irrodeable o inabarcable queda para la ciencia como lo inaccesible, el ser mismo —el asunto del pensar filosófico—, también permanece inaccesible a la ciencia *como tal*. Lo irrodeable inaccesible (o lo inabarcable inaccesible: *das unzugängliche Unumgängliche*) constituye para Heidegger lo que denomina situación latente o estado de cosas imperceptible o estado de cosas inadvertido (*unscheinbare Sachverhalt*) de la ciencia (2007a; 179-ss. / 1994a; 57-ss. / 2000a; 58-ss.). Heidegger se limita a indicar acerca de ello en «Ciencia y meditación». Utilizando un par de metáforas señala hacia esa situación o estado de cosas situado en el paraje donde enraizaría la esencia de la ciencia. Dice: “La situación latente —o estado de cosas inadvertido—, se oculta en las ciencias. Pero no está en ellas como la manzana en el cesto. Más bien tendríamos que decir: las ciencias, por su parte, descansan en la situación latente —o estado de cosas inadvertido [*unscheinbare Sachverhalt*] —, como el río en su fuente” (2007a; 183 / 1994a; 58 / 2000a; 62).

Añade Heidegger: “Nos contentamos con indicar hacia la situación la-

tente. Para determinar lo que sea ésta en sí misma, se exigiría un nuevo preguntar. Sin embargo, ahora y mediante la indicación hacia la situación latente, estamos referidos a un camino que conduce hacia lo digno de ser preguntado [das Fragwürdige]” (2007a; 183-s. / 1994a; 58-s. / 2000a; 62-s.).

Para Heidegger, lo digno de ser preguntado por antonomasia es el ser. También el ser queda inaccesible para la ciencia como tal.

Podríamos plantear algunas hipótesis para tratar de explicar lo dicho anteriormente.

Primera hipótesis: la situación latente o estado de cosas inadvertido podría ser visto, aunque sin ser propiamente observado, “porque se considera insuficientemente y rara vez la esencia de la ciencia” (Heidegger 2007a; 181-s. / 1994a; 57 / 2000a; 60). Heidegger considera débil la última parte de la hipótesis:

Esto último —a saber, que no se considera con suficiente frecuencia la esencia de la ciencia—, apenas podría afirmarlo nadie con fundamento —advierte—. Al contrario: muchos testimonios hablan a favor de que hoy en día, no sólo por la Física sino por todas las ciencias pasa una extraña inquietud”. Más aún: “antes, en los pasados siglos de la historia occidental del espíritu y de las ciencias, se hicieron reiterados ensayos para delimitar la esencia de las ciencias. El vehemente e incesante esfuerzo en esto es, sobre todo, un rasgo fundamental de la Edad Moderna. Entonces, ¿cómo pudo quedar inobservada [o inadvertida] aquella situación [o estado de cosas]? (2007a; 182 / 1994a; 57 / 2000a; 60-s.).

Volviendo su vista hacia la Época Contemporánea, insiste Heidegger “en las múltiples dilucidaciones que se han hecho [actualmente] sobre las ciencias. Hoy en día —añade—, se filosofa sobre las ciencias desde los más diversos puntos de vista. En estos esfuerzos, por parte de la Filosofía nos encontramos con las autopresentaciones que están intentando las ciencias por todas partes, en forma de esbozos sintéticos y contando la historia de la ciencia” (2007a; 182 / 1994a; 57-s. / 2000a; 61). En esta misma línea de pensamiento, Ortega advierte en su curso *¿Qué es filosofía?*, de 1929, que ha sido paradójico “que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento” (2008; 259).

Por ende, queda descartada la hipótesis según la cual la situación latente queda inadvertida para la ciencia debido al poco interés por la esencia de la ciencia y a los escasos intentos que se habrían efectuado para dilucidar tal esencia por parte de la filosofía y de la misma ciencia.

Una segunda hipótesis: la situación latente —en que está inmersa la cien-

cia como el río en su fuente—, y lo más digno de ser preguntado —el ser mismo—, no nos llaman la atención, de tal modo que los hombres no nos fijamos ni en la una ni en el otro (Heidegger 2007a; 182-s. / 1994a; 58 / 2000a; 61-s.). Esta hipótesis responsabilizaría al ser humano de la ocultación de esas instancias. Cierta negligencia suya sería la causa de la falta de saber respecto de la situación latente y del ser en general. Heidegger considera equivocada esta hipótesis. Respecto de la situación latente, nos dice que su latencia no se funda en una conducta cognoscitiva defectuosa del hombre. “Lo latente de la situación latente —afirma—, se funda más bien en que ésta no aparece por sí misma. En lo inabarcable inaccesible *en cuanto tal* yace el que se la pase continuamente por alto” (2007a; 183 / 1994a; 58 / 2000a; 61, cursivas mías).

Algo semejante ocurre respecto del ser mismo, y no sólo en su relación con la ciencia:

[...] el hecho de que no pensemos —señala Heidegger en su libro *¿Qué significa pensar?*—, de ninguna manera se debe a que el hombre [—no sólo la ciencia—,] todavía no se dirija en medida suficiente a lo que originalmente quisiera ser pensado, que en su esencia permanece como lo que ha de pensarse. Nuestra tardanza procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado [—el ser—,] se aparta del hombre (2005; 18 / 2002; 8).

Por tanto, en el seno del asunto planteado hay un desplazamiento: la ocultación del estado de cosas inadvertido y del ser mismo no se debe sólo ni principalmente a factores puramente humanos —descuido, negligencia, esfuerzos mal orientados, empresas teoréticas malogradas—, sino, más bien, a que el uno y el otro tienden a la ocultación; más todavía; para Heidegger, lo más propio del ser mismo consiste en su quedar retraído, en su apartarse del hombre. En ese sentido interpreta el fragmento 123 de Heráclito: *Physis kryptesthai philei*: “Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído” (Soler, “Prólogo”. En: Heidegger 2007a; 57 / Fédier 2008; 82-s.).

Una tercera hipótesis: la ciencia no alcanza los estratos más profundos de lo real —esto es, el ser mismo—, porque su esfuerzo pensante ha sido mal dirigido y deficientemente realizado. Heidegger se opone frontalmente a ella. La ciencia no alcanza el ser mismo porque no puede alcanzarlo dada su propia estructura interna, la que la inscribe en lo que Heidegger llama pensar calculante (*rechnendes Denken*). Por definición, al pensar calculante o técnico le está negado el acceso al ser como tal. Para aclarar este punto recurriremos a la conferencia de Heidegger titulada *Serenidad*.

Pero antes hagamos un breve puente hacia ella a través de una conferencia que hemos venido citando. En «Ciencia y meditación» se alude a la serenidad (*Gelassenheit*). “Meditación —leemos allí—, es la serenidad respecto

de lo digno de ser preguntado” (Heidegger 1994a; 59 / 2007a; 184 / 2000; 63). Y explicitando eso, dice Heidegger: “Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan, sinnen*. Introducirse en el sentido [Sinn] es la esencia de la meditación [Besinnung]” (2007a; 184 / 1994a; 59 / 2000a; 63).

En *Serenidad* entra en mayores detalles a propósito de la confrontación entre pensar calculante y pensar meditativo. Refiriéndose al primer tipo de pensar —el calculante—, dice:

Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador no es un pensar meditativo (1994c; 18 / 2000c; 519-s.).

El pensar meditativo (*das besinnliche Nachdenken*), frente al calculador, se caracteriza por pensar “en pos del sentido [Sinn] que impera en todo cuanto es” (Heidegger 1994c; 18 / 2000c; 520).

La ciencia sería un modo del pensar calculador. No se trata, pues, de que en ella haya una ausencia absoluta de pensamiento. Lo que no hay en ella, *en tanto ciencia*, es un pensar meditativo.

“Hay así dos tipos de pensar —agrega Heidegger—, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar meditativo [*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken*]” (1994c; 18 / 2000c; 520).

Se ve, pues, que Heidegger no adopta una actitud desdeñosa frente al pensar calculador; es justificado y necesario; sin él no podríamos vivir y, por tanto, el pensar meditativo sería imposible. No se trata, por tanto, de contraponerlos de una manera excluyente, sino de distinguirlos de un modo integrativo dentro de nuestra existencia.

Por ende, la frase “la ciencia no piensa” quedaría así, en principio, explicada y suficientemente matizada; habríamos mostrado, brevemente y en bosquejo, su alcance y sus límites.

Tendríamos que añadir, destacándolo, que el hecho de que la ciencia no piense, *en el sentido ya indicado*, es una ventaja decisiva para ella, no un inconveniente. “El hecho de que la ciencia no pueda pensar [o no sepa *pensar*] —dice Heidegger—, no es una carencia [o un defecto], sino una ventaja.



Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de investigación y de instalarse en aquélla” (1994a; 117 / 2007a; 270-s. / 2000a; 133).

Insiste Heidegger: “la ciencia [...] no piensa ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado” (Heidegger 2005; 19 / 2002; 9). Y luego establece de manera sorprendente, a primera vista, una jerarquización inesperada y una diferenciación rotunda entre ciencia y pensar. En sus palabras:

*La esencia* de los respectivos ámbitos [de las ciencias] — la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios—, permanece inaccesible a las ciencias. Y a la vez éstas caerían constantemente en el vacío si no se movieran dentro de sus propios ámbitos. La esencia de tales ámbitos es el asunto del pensamiento. En cuanto las ciencias *como* tales [*als* Wissenschaften] no tienen ningún acceso a ese asunto, hemos de decir que ellas no piensan. Lo dicho suena en un primer momento a cierta presunción, como si el pensamiento se tuviera a sí mismo por superior a las ciencias. Esa presunción sería injustificada allí donde se diere. Pues, precisamente porque el pensamiento se mueve allí donde podría pensar la esencia de la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero se mueve allí en tal manera que todavía no es capaz de pensarla, en consecuencia el pensamiento sabe mucho menos que las ciencias. Éstas exhiben su nombre con pleno derecho, pues saben infinitamente más que el pensar (2005; 76 / 2002; 35-s.).

## § 5. ESENCIA, SER, UNICUADRIDAD, GE-STELL

Hay algunas cuestiones de especial importancia sobre las cuales vuelvo. En primer lugar, sobre la esencia. ¿Qué es lo esencial? Ciertas personas —algunos filósofos de las ciencias y algunos científicos, entre ellas—, suelen molestarse ante esta palabra. Sospechan que cuando se habla de esencia no se está hablando de nada o, al menos, de nada inteligible. ¿De qué se está hablando cuando buscamos la esencia? Heidegger habla mucho de la esencia. Recuérdese, por ejemplo, su *Parménides* (2005b; 54), traducido por Carlos Másmela. Por lo mismo, en varios lugares procura aclarar lo que quiere decir con esa palabra. En sus conferencias sobre «La esencia del habla» se enfrenta a este asunto:

Este título —dice—, «La esencia del habla», suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia del habla. Además, el título se presenta formalmente de modo casi demasiado familiar, como: la esencia del

arte, la esencia de la libertad, la esencia de la técnica, la esencia de la verdad, la esencia de la religión, etc. Estamos ya cansados de la acumulación de esencias, por motivos que no acabamos de percibir del todo (1990; 156 / 1985; 164).

El mismo Heidegger se siente inquieto, pues, del problema implícito en el uso de la palabra esencia, el cual, por cierto, no pretendemos resolver ahora. Sin embargo, queremos recoger algunas señales que da el filósofo al respecto.

En esas mismas conferencias, Heidegger recuerda que “el «qué es» (*Wassein*), contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos *das Wesen*, *essentia*, la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina *der Begriff*, el concepto, *die Vorstellung*, la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimamos lo que una cosa es”. Pero Heidegger quiere desprenderse de esas nociones de esencia, y propone entender esencia de otra manera, a saber

[...] como verbo; *wesend*, «esenciante», en el sentido de presente y ausente (*Wesend wie anwesend und abwesend*). «Esencia» significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west*, lo «esenciante», dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto «esencia» en presencia (*es west an*) y perdurando nos concierne, nos en-camina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (*das Währende*), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina (1990; 180 / 1985, 189-s.).

Esta manera de asumir la esencia podría desconcertarnos. Más bien, es desconcertante; a menos que la insertemos en la totalidad del pensamiento de Heidegger. Es lo que muy brevemente hace François Fédiér al traducir el título de estas conferencias como «El despliegue de la palabra» (Heidegger 1976a; 141, 11, 203). Pero, ¿a qué nos referimos con *despliegue*? ¿Qué es lo que *en última instancia* se despliega? ¿Qué es *lo que piensa* el pensamiento cuando se dirige hacia *lo esencial*? Hay algo que, por así decirlo, ostenta de manera eminente los cuatro caracteres de la esencia, de lo que se despliega. Estos caracteres son: 1. Perdura. 2. Viene hacia nosotros. 3. Nos concierne en todo. 4. En-camina. Lo que ostenta estos caracteres es lo que Heidegger llama el *ser*. El ser es lo que *en primera y última instancia* constituye la esencia. Más aún: sugiere Heidegger que, quizás (*vielleicht*), constituya la única esencia (2007a; 149 / 1994a; 33 / 2000; 32). Por tanto, todas las esencias remitirían finalmente a lo que *tal vez* sea lo único que *dura* (*währt*) *encaminándonos*: el *ser*, la *esencia*.

Legítimamente, puede llamar la atención el primer carácter nombrado:

la duración. ¿Es que Heidegger vuelve al viejo substancialismo, después de haberlo rechazado con energía en *Ser y tiempo*? Fédier nos da una explicación iluminadora al dilucidar más ampliamente lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Wesen*. “Cuando da indicaciones sobre [el sustantivo] «Wesen» —advierde—, Heidegger lo aproxima de buen grado al verbo «währen» [durar] que no es, de hecho, sino el durativo del [verbo] «wesen». Basta con considerar esto: durar, en sentido pleno, no implica en modo alguno la inmutabilidad (¿es necesario agregar: todo lo contrario?) —Basta con haber notado esto para comenzar a ver el *abismo* que separa la esencia (*EN* sentido tradicional) de lo que Heidegger entiende con «Wesen»—” (Fédier 2008; 7- s.).

En las conferencias antes aludidas Heidegger destaca *una figura* del ser: la Unicidad (*das Geviert*). Habría que considerar otra, a la que alude sin nombrarla: la im-posición o con-ducto (*das Gestell*). Abordemos esto.

La Unicidad, Cuaternidad, cuadrante o cuaterna nombra la reunión de los cuatro: cielo y tierra, mortales y divinos; o tierra y cielo, dios y hombre (Heidegger 1990; 192 / 1985; 202). Se trata probablemente de la figura primordial y matriz del ser. Heidegger habla de las regiones de la cuaternidad del mundo, de las cuatro regiones del mundo o de la Cuaternidad del mundo (1990; 189 s., 193 / 1985; 203). El juego del mundo es lo que perdura, viene hacia nosotros, nos concierne en todo, nos en-camina. Pensar lo esencial es pensar el ser, es dejarse interpelar por el juego del mundo, correspondiéndole. No se trata, pues, de captar intuitivamente algo, ni menos aún de capturar conceptualmente la Unicidad. Se trata, en otras palabras, de “retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos” (Heidegger 1990; 170 / 1985; 180). Por cierto, la ciencia *como tal* nada tiene que ver con el pensar así entendido.

Para referirse al ser como la Unicidad Heidegger escribe la palabra ser tachándola con un aspa o cruz de San Andrés. Con esa grafía quiere decir que no se refiere al ser tradicionalmente entendido; dicho en breve, no apunta en absoluto al ser como objeto. Pero hay más:

Esa tachadura en forma de aspa —explica—, en principio sólo trata de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al ser como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviese excluido fuera del «ser». Pero no sólo no está fuera, es decir, no sólo está comprendido dentro del «ser», sino que, usando al ser humano, el «ser» se ve abocado a renunciar a la apariencia del para-sí, motivo por el que tiene otra esencia distinta de la que le gustaría a la representación de un tipo de compendio que abarca la relación sujeto-objeto. Después de lo dicho, el signo del aspa no puede ser un signo meramente negativo

de tachadura. Por el contrario, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa (Heidegger 2000b; 332-s. / 1976b; 411).

A estas cuatro regiones se refiere más ampliamente en «Construir Habitar Pensar», «La cosa» y «...poéticamente habita el hombre...» (1994a; / 2000a).

Recojamos este planteo: el hombre como mortal, como el habitante, no está fuera del ser y frente a él —como el sujeto frente al objeto—, sino que se inscribe en el ser, habita en él. Precisamente, esta unión de ser y hombre (o *Dasein*) es el acontecimiento apropiador o de transpropiación (*Ereignis*). Y así como se puede ver esto a propósito del ser como la Unicidad, también es posible verlo a propósito del ser como *das Gestell*, la im-posición, el con-ducto. En “El principio de identidad” Heidegger lo muestra. Allí indica, hablando de la im-posición, la esencia de la técnica moderna, que “el juego de propiación en que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente” es lo que nombra *Ereignis* (1988a; 84-ss.). En «El camino al habla» aborda también el asunto:

En la medida en que el con-ducto (*Ge-stell*) desafía al hombre, o sea, lo reta a atender (*Bestellen*) a todo lo presente como un inventario (*Bes-tand*) técnico, la unidad de todos los modos de puesta en posición —el con-ducto—, se despliega (*west*) según el modo del acontecimiento apropiador o de transpropiación (*Ereignis*) y esto de tal manera que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a este último porque todo cometido (*Beste-llen*) se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del con-ducto. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*Bestellbarkeit*) técnica de todo lo presente (1990; 238 / 1985; 251-s. Traducción ligeramente modificada).

Espero que lo que acabo de decir se clarifique con lo que agregaré más adelante sobre lo *Gestell*. En cualquier caso, traigo a colación lo que relata Jean Beaufret acerca de *Ereignis*; hacia el final del último seminario de Le Thor, en 1969, Heidegger le hizo la siguiente declaración incidental: Desde la *Carta sobre el humanismo*, continuó diciendo *Sein*, ser, pero pienso *Ereignis*, acontecimiento apropiador (Beaufret 1985; 126).

Tal como dejamos establecido, las cuatro regiones del ser están configuradas por la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Pensar lo cuadrante, la cuaterna, la cuaternidad o la unicuadricidad es el habitar al que Heidegger aspira y al que nos invita:

En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divi-

nos, en el guiar de los Mortales, se acontece [ereignet sich: acaece de un modo propio] el habitar en cuanto cuádruple proteger [Schonen: cuidar, mirar por] de lo cuadrante. Proteger [cuidar, mirar por] quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia. “Pero —pregunta Heidegger—, ¿dónde guarece [o guarda] el habitar, cuando protege lo cuadrante, la esencia de éste? [...] El habitar como proteger [cuidar, mirar por] guarece [o guarda] lo cuadrante en donde los mortales se mantienen: en las cosas (2007a; 215 / 1994a; 133 / 2000; 153).

Pensar el ser, por uno de sus lados —la palabra ser va en este caso tachada por un aspa—, y genuino habitar son lo mismo (aunque no lo igual).

La invitación a pensar el ser como la unicuadridad o habitar genuinamente en su seno no deja fuera a nadie. Las personas que no adhieren a una religión o que no creen en Dios también pueden asumir ese habitar del que habla Heidegger. En principio, con las mismas facilidades y dificultades de alguien que pertenece a una iglesia o es un devoto creyente. Sin duda, precisar en detalle cómo sería el habitar en un caso y en el otro sería muy problemático, suponiendo que tales precisiones puedan hacerse. De todas maneras, a lo divino que hay en el ser y en el hombre —siguiendo una sugerencia de Hölderlin recogida por Fédier—, se le puede llamar con el nombre al que cada cual pueda recurrir, y se le puede asumir de la manera que corresponda a tal nombre (Fédier 2007; 16-s.).

Pensar lo esencial no se agota en lo indicado. Implica también —y con esto tampoco se agota—, pensar la im-posición, *das Gestell*, esto es, como ya señalamos, la esencia de la técnica moderna. Esta palabra ha sido traducida de varias maneras para recoger lo que quiere decir. *Gestell*: im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), dispuesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), posición-total (Jorge Eduardo Rivera), dispositivo (Jorge Mario Mejía), in-stalación (Germán Bleiberg), estructura-de-emplazamiento (Eustaquio Barjau), disposición (Marcos García de la Huerta), com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), con-ducto (Ángel Xolocotzi). André Préau vierte al francés por *arraisonnement* [apresamiento, inspección], que significaría “reconducir de grado o por fuerza a la razón” (Fédier 2008; 79), lo que, por cierto, alude a la concepción heideggeriana de la *ratio*. *Das Gestell* es una figura del ser. “Es un término que no puede ser traducido en forma literal” —indica Xolocotzi—. Tal como se señala en la «La pregunta por la técnica», añade, *Gestell* indica la congregación de modos de presencia en la metafísica occidental y no sólo de la época técnica:

[...] Mi propuesta es *conducto* precisamente porque así como el *stellen* en el término «*Gestell*» congrega los modos de presencia, así *ducere* ha señalado un camino en las lenguas romances que corresponde al

fenómeno señalado: el conducto sería la congregación de los modos de presencia dados en Occidente y que conocemos como *producción, inducción, reducción*, etc. (Heidegger 2007b; 241-s., en nota).

En este caso sucedería lo mismo que ocurre con la Unicidad, a saber: 1. No es posible intuir la esencia; el ser no se da en una intuición. ¿Alguien podría intuir ese complejo fenómeno histórico que, de algún modo, recoge la historia de Occidente? 2. Pensar el conducto no puede consistir en apoderarse de él a través del concepto (*Begriff*), lo que nos daría un dominio sobre él y la posibilidad de manejarlo a nuestro gusto o según nuestras conveniencias. Aquí no hay un agarrar (*greifen*), sino algo completamente diferente. 3. La ciencia no piensa ni puede pensar de esa manera distinta, no conceptual. ¿En qué podría consistir el pensar de qué hablamos?

Algo ya hemos dicho sobre eso: 1. En la interpelación del ser en que nos encontramos sumidos es preciso “retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos”. 2. Hay que asumir *como conviene* la correspondencia *en que ya estamos* respecto de la interpelación del ser. ¿Dónde nos hallamos? Tal como propone François Fédier, nos encontramos en el reino soberano de la verdad, la que se manifiesta como desocultar pro-vocante (*Herausforderndes Entbergen*) —inherente al habitar técnico que se da bajo el predominio de la im-posición—, y como un desocultar respetuoso, protector, custodiante, cuidadoso, albergador —inherente a lo que podríamos llamar un genuino habitar—. La tarea del pensar consistiría, por lo pronto —como indica Fédier interpretando a Heidegger—, en ductibilizarse, hacerse flexible y “apto para tomar su forma a partir del reino soberano de la verdad y del esfuerzo que requiere el hecho de tomarla en custodia” (2008; 89). Asumir como conviene la correspondencia en que ya estamos dentro de la interpelación del ser como *Gestell* no consiste en obedecer pasiva y ciegamente la conminación de la im-posición o *con-ducto*, sino en adquirir esa ductibilización y flexibilización que nos permita ver la técnica como:

[...] verdad que nos atañe, es decir, que nos requiere —sin la menor conminación— que, en reciprocidad, la tomemos en custodia. Pero tomar en custodia, en la época en que estamos —advierte Fédier—, no es posible de otro modo sino recomenzando cada día todo el itinerario de nuevo. Tal es la proeza de perseverancia que requiere de nosotros hoy día la comprensión de la técnica (2008; 9).

## § 6. MEDITACIÓN (BESINNING) Y SENTIDO (SINN)

El segundo punto que quiero tocar muy brevemente está emparentado con el anterior. Es el sentido. El pensar meditativo —que no es el científico—, va tras el sentido del acontecer. La determinación de que lo es sentido que

hay en *Ser y tiempo* implica estar familiarizado con la terminología de todo ese libro. Por eso adujimos otra, de «Ciencia y meditación». Recordemos el texto: “Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan*, *sinnen*. Introducirse en el sentido [*Sinn*] es la esencia de la meditación [*Besinnung*]” (2007a; 184 / 1994a; 59 / 2000a; 63). Pero hay otra determinación en la que se dice aproximadamente lo mismo acerca de la palabra *sinnan*, y que nos ayuda a entender mejor el asunto: “«*Sinnan*» —señala Heidegger, explicando la palabra sentido (*Sinn*) —, significa originariamente: viajar, aspirar a..., tomar una dirección. La raíz indogermánica *sent* y *set* significa el camino” (1990; 50 / 1985; 49). Meditación sería, pues, pensar en la dirección del camino en el que el ser mismo nos ha encaminado, introduciéndose *como conviene* en ella —la dirección—, y en él —el camino—. La meditación —pensar el *sentido*—, recae, pues, sobre el ser, sobre la esencia. No es algo diferente al pensar mismo, al pensar del ser, al pensar esencial, al corresponder *como conviene* a la interpelación del ser. De diversas maneras, Heidegger va confluyendo siempre sobre lo Mismo. Pero este desembocar en lo Mismo —que podría parecer simple monotonía—, confirma una de las grandes diferencias entre ciencia y pensamiento, a la que se refiere Heidegger en estos términos: “El investigador necesita siempre nuevos descubrimientos y ocurrencias, pues de otro modo la ciencia es presa del moho y de lo falso. El pensador necesita tan sólo un único pensamiento” (2005; 39-s. / 2002; 53). Por eso puede agregar, caracterizando su pensamiento: “desde lo Mismo y hacia lo Mismo, lo Mismo” (2007a; 319 / 1988b; 24. Citado en: Soler 1983; 82, n. 8).

## BIBLIOGRAFÍA

- Beaufret, J. (1985). *Dialogue avec Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Fédier, François (2008). *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle.
- Fédier, François (2007). *Voix de l'ami*. Paris: Éditions du Grand Est.
- Fédier, François (1995). *Regarder Voir*. Paris: Les Belles Lettres / Archimbaud.
- Heidegger, M. (2007a). *Filosofía, Ciencia y Técnica*, J. Acevedo (ed. y pról.), F. Soler (trad). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2007b). *Seminarios de Zollikon. Protocolos – Diálogos – Cartas*, M. Boss (ed.), Á. Xolocotzi Yáñez (trad). Morelia, Michoacán, México: Red Utopía Asociación Civil / Jitanjáfora Morelia.
- Heidegger, M. (2005a). *¿Qué significa pensar?*, R. Gabás Pallás (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005b). *Parménides (GA 54)*, C. Másmela (trad). España: AKAL.
- Heidegger, M. (2002). *Was heißt denken?* (GA 8), P.L. Coriando (ed.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, F.-W. V. Herrmann (ed.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). *Hitos*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000c). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege (GA 16)*, H. Heidegger (ed.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Conferencias y Artículos*, E. Barjau (trad). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). *Zolliker Seminare: Protokolle - Zwiegespräche – Briefe*, M. Boss (ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994c). *Serenidad*, Y. Zimmermann (trad). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*, Y. Zimmermann (trad). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (1988a). *Identidad y diferencia / Identität und Differenz*, H. Cortés & A. Leyte (trad), A. Leyte (ed. Bilingüe). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1988b). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache (GA 12)*, F.-W.V. Herrmann (ed.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Martin Heidegger en diálogo*. En: I. García de la Huerta, *La Técnica y el Estado Moderno*. Santiago: Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (1976a). *Acheminement vers la parole*, J. Beaufret, W. Brokmeieri y F. Fédier (trad). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1976b). *Wegmarken (GA 9)*, F.-W. von H. (ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.



- Heidegger, M. (1971). Martin Heidegger dialoga. En: R. Wisser (Ed.), *Martin Heidegger al habla*, Don E. Requena y R. Ángel Herra (trad). Madrid: Stvdivm.
- Heidegger, M. (1970). Martin Heidegger im Gespräch. En: R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Mariás, J. (1961). *Obras*, Tomo VI. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Obras Completas*, Vol. VIII. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006a). *Obras Completas*, Vol. VI. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006b). *Obras Completas*, Vol. V. Madrid: Taurus.
- Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, J. Acevedo Guerra (ed.). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Xolocotzi, Á. (2008). Martin Heidegger. En: E. Ávalos (coordinador), *Pensador@s del siglo XX*. México: IMCED-Trillas. En: <http://angelxolocotzi.com/page14.php>.



A Alberto e Idalia, con amistad.

### §1. LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA Y LA METAFÍSICA

Hace algunos años un banco invitaba a afiliarse a él con el siguiente eslogan: “El mundo real es inseguro...por eso hacemos que el virtual no lo sea”. La oposición mundo-real y mundo-virtual ha llegado a formar parte de nuestra cotidianidad, por ejemplo a través de internet y los *meidos* de comunicación. A la inseguridad de la “realidad” se le suma la inestabilidad, la caducidad, la indeterminación, etc. Todos los “defectos” del mundo real parecen ser superados mediante la idealización estable de un mundo virtual.

Al parecer los procesos de idealización que inició Occidente como móvil del proceso científico han logrado superar las expectativas de la condición inicial (Cf. Held 2003; 16-s.). Por eso Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, cuestionaba, ya antes que su alumno Martin Heidegger, el carácter técnico que dominaba a las ciencias contemporáneas. La mera dispersión en disciplinas y el apego a resultados había conducido al “peligro de la mecanización del método”, decía Husserl en una lección de 1919. El ideal científico racional se había convertido en una huida a la especialización y tecnificación con el consecuente “[...] desapego a la fuentes originarias de la intuición, de donde ha surgido toda ciencia [...]” (Husserl 2002; 11). A este ámbito en el cual surge toda ciencia, Husserl lo llamará ya muy tempranamente “mundo de vida” (*Lebenswelt*) o “conciencia pre-científica”.

Tal como muestran los análisis husserlianos del “mundo de vida” y los desarrollos en los que se inspiró su alumno Martin Heidegger en torno al ámbito preteórico de la vida fáctica<sup>1</sup>, la ciencia moderna y contem-

---

<sup>1</sup> La tematización que Husserl lleva a cabo del “mundo de vida” (*Lebenswelt*) no ocurre al final de su vida, en el tratado de la “Crisis”, como erróneamente se piensa, sino que remite a sus investigaciones en Göttingen, es decir ya antes de 1916. La lección husserliana «Natur und Geist» del semestre estival de 1919 ya en Freiburg coincide con los inicios de Heidegger como asistente de Husserl. Si tomamos en serio lo que Heidegger indica en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo* en torno al acceso que tuvo a los escritos inéditos de su maestro Husserl (Cf. Heidegger 1997; 61), entonces es probable que Heidegger haya revisado manuscritos en torno al problema del mundo de vida ya en 1919 y esto haya sido un móvil central en su crítica al predominio teórico que lleva a cabo en su lección del semestre de posguerra (Cf. Heidegger 2005b). Sin embargo sorprende la “mala memoria” de Heidegger, ya que en una carta del 30 de marzo de 1974 escribe a Jean Beaufret lo siguiente: «La temática

poránea ha olvidado su sentido y su perspectiva y ha caído en el dominio de la técnica (Cf. Xolocotzi 2004, 2007a, 2008a). Algunos años más tarde, Husserl diagnosticará esto al señalar que “la ciencia se ha convertido, bajo la forma de ciencias especiales, en una especie de técnica teórica [...]” (2009; 7). Diez años después, Heidegger tematiza lo ocurrido con la ciencia desde la modernidad y detecta una inversión entre la relación de la ciencia con la técnica. Así, la técnica ya no es más una práctica de la ciencia, sino es “la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza” (Heidegger 1995; 63)<sup>2</sup>.

Sin embargo, el papel de la técnica como posibilidad de ejecución de la idealidad científica y por ende del olvido del “mundo de vida”, generalmente es visto desde un ámbito meramente instrumental al ubicar los orígenes de la transformación técnica del mundo en la introducción de las máquinas. Efectivamente, con la invención del telescopio o del microscopio se alcanzaron niveles de visión nunca antes accesibles; sin embargo, si vamos más allá de ello, puede surgir la pregunta por la visión misma y no sólo por el grado de visibilidad.

Una de las diferencias centrales entre la tematización husserliana y la heideggeriana en torno a la técnica es que Heidegger, después de tomar los respectivos impulsos de Husserl en torno al olvido del “mundo de vida”, buscará, a partir de éste, interpretar onto-históricamente el surgimiento mismo de la técnica. Por eso el predominio occidental de la técnica no es para Heidegger un asunto meramente de intensidad o grado mediante el uso de máquinas, sino de la consumación de lo iniciado en el origen mismo de Occidente. La comprensión cabal de la técnica contemporánea, esto es, de un inminente “mundo virtual”, no se obtiene al dirigirnos solamente al carácter gradual de sus posibilidades historiográficamente desplegadas, es decir, al tematizar el grado de visibilidad que permite; sino más bien al aprehender el tipo de visión que posibilita tal gradualidad. Se trata, pues,

---

del ‘mundo de vida’ es un asunto muy enmarañado y consiste en el intento imposible de encerrar a la ‘analítica del *Dasein*’, determinada a partir de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, dentro de la ciencia absoluta del ego trascendental, [bajo] el título ‘mundo de vida’. Él requiere un tratamiento especial porque *estoy convencido de que la “Crisis” no resultó orgánicamente de la propia obra de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este ‘desarrollo’ de Husserl» (carta inédita, albergada en el Literaturarchiv Marbach, cursivas mías). Como muestran las fuentes recientemente publicadas y los textos inéditos, más bien ocurrió al contrario: el “desarrollo” de Heidegger se asienta en la problemática del “mundo de vida” tematizado por Husserl, por lo menos ya desde 1919, aunque, como sabemos, los caminos tomarán rumbos diferentes.

<sup>2</sup> Algunos autores ubican el origen de la técnica contemporánea en la asimilación de dos saberes diferenciados en la antigüedad griega: la *episteme* y la *téchne*. La modernidad iniciaría, según algunos, con la posibilidad abierta de hacer *episteme* en sentido técnico. Por ello se divisa a la ciencia en su carácter experimental (Cf. Luckner 2008; 29-s.).

de un asunto metafísico y no técnico. Por ello Heidegger insiste en que la pregunta por la técnica no puede restringirse a un ámbito instrumental o historiográfico, sino ontológico-histórico. Eso, como sabemos, lo resumirá en la pregunta por la esencia de la técnica:

Desde nuestro punto de vista la esencia de la técnica no es nada humano. Y sobre todo la esencia de la técnica no es nada técnico. La esencia de la técnica tiene su lugar en lo que ha de pensarse desde siempre y antes de toda otra cosa. Por eso me parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial (2005a; 81).

Si la esencia de la técnica no es algo técnico, entonces el camino de investigación exige salir del encasillamiento de la calculabilidad y caza de resultados. Pero ¿qué camino queda? Inmersos en la técnica, ¿podemos hallar un ámbito que escape en cierta forma a ésta?

Las posibilidades abiertas por el modo de ver fenomenológico logran aprehender la técnica no a partir de sus grados de intensidad, sino del presupuesto determinante que a ella subyace. Una visión meramente gradual se dirige sólo a lo que debe ser tematizado, aunque presupuesto como algo que ya está ahí. Una visión fenomenológica, empero, no presupone simplemente el objeto de estudio, sino que, mediante el principio de correlación, inserta también en la discusión los modos de su posible tematización. Así, no se trata de pensar a partir de lo que ve o descubre la técnica, los contenidos determinados, sino el *modo técnico de ver*. Lo que se ve está pues determinado por el modo específico de ver. La época técnica contemporánea en su carácter global de dominación se atribuye a sí misma lapidariamente el único modo de ver. Se sugiere homologar todo ver al ver de la técnica. Esa será una de sus determinaciones centrales: reducir toda posibilidad a la posibilidad técnica<sup>3</sup>. No sólo ver, sino todo comportamiento humano está regido por la técnica contemporánea y ésta se ha colocado como el parámetro a partir del cual se admite todo: lo que sea saber, lo que sea vivir, lo que sea útil, lo que tenga sentido, etc.

Así, preguntar por la esencia de la técnica parece algo superado, que

---

<sup>3</sup> En el escrito-respuesta a Ernst Jünger sobre el nihilismo en la época técnica contemporánea, Heidegger señala la reducción como una determinación central de ésta: «En el escrito *Sobre la línea* menciona usted como una característica fundamental de las corrientes nihilistas ‘la reducción’: ‘La abundancia se agota: el hombre se siente como explotado en múltiples relaciones y no sólo económicas’ [...] ¿Qué dice esto sino que el movimiento hacia un ‘siempre-menos’ en plenitud y originariedad dentro del ente en totalidad [...]?» (1994; 110).

no ofrece perspectivas. Sin embargo, como ya señalamos, si lo que determina a la técnica no es algo técnico, entonces tal determinación no puede ser aprehendida desde el conocimiento calculable, sino desde otro modo de acceso acorde a su esencia. Aunque la reducción técnica del mundo parezca impedir otros accesos, la filosofía se las ha arreglado siempre para pensar más allá de los obstáculos inmediatos.

Si la filosofía nace con la actitud de “juzgar con *logos*” (Parménides), y esto significa separar y decidir, entonces se debe hacer *epoché* del estar absorbido en la técnica para pensarla. Tal puesta entre paréntesis es precisamente lo que Heidegger lleva a cabo fenomenológicamente al distinguir la técnica de su esencia. Hacer esto no significa salir de la técnica para repudiarla, sino aprehenderla en su esencia, y eso quiere decir: tratar de pensar el modo en el que acaece la técnica. Por ello para Heidegger la pregunta ontológica por la esencia de la técnica es necesariamente de carácter histórico. Sin embargo, es difícil captar lo histórico ya que “lo histórico de toda historia acaece en aquel gran silencio para el cual el ser humano escasas veces tiene el oído adecuado” (Heidegger 2008a; 44).

La tematización ontohistórica de su preguntar la inicia Heidegger al comienzo de la década de los años 30 mediante una revisión de su ontología fundamental que, como sabemos, fue plasmada ejemplarmente (1927) en *Ser y tiempo*. Ese segundo tramo de su camino filosófico conlleva a divisar el olvido de la pregunta por el ser en sus orígenes (Cf. Xolocotzi 2005, 2008b). La des-trucción de la ontología que Heidegger había iniciado en la ontología fundamental, encuentra un claro soporte al aprehender el olvido de la pregunta por el ser no como una deficiencia, sino como una determinación del camino que ha marcado a Occidente. Así, lo que Heidegger nombra *metafísica* queda claramente aprehendido como el camino regio de la tematización del ser en la historia de Occidente; ser, que paradójicamente se ha mostrado en su ocultamiento. La metafísica constituye, pues, el primer inicio del pensar que será abierto por lo que Heidegger nombra el otro inicio. Sin embargo, no se trata, como ya anticipamos, de una secuencia historiográfica, sino de un modo de apertura del primer inicio. Lo que hace el otro inicio es detectar la historia de Occidente como historia del primer inicio. El primer inicio en tanto historia del ser es experimentado en el otro inicio.

Estas tematizaciones constituyen un aspecto central de los manuscritos de Heidegger de 1936 a 1938 que ahora nos son accesibles como *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (Aportes a la filosofía. Acerca del evento)* (Cf. 2003). Ahí, Heidegger lleva a cabo una aproximación a la esencia de la técnica que años más tarde denominará *Gestell*. Muchas interpretaciones remiten inmediatamente a los textos de los años 50, que fueron las versiones públicas en torno a la tematización de la técnica. Sin embargo, el núcleo de lo dado a conocer se asienta para Heidegger en esos “manuscritos íntimos”

que no fueron redactados para ser publicados; bueno, quizás pudieron haber sido publicados 100 años después, como Heidegger había dicho a su hijo Hermann o a su alumno Walter Biemel<sup>4</sup>. Aunque en tales indicaciones a sus allegados Heidegger indique que “la época no esté todavía lista para entenderlo”, los *Beiträge* fueron publicados en 1989 por primera vez; mientras que la famosa conferencia «La pregunta por la técnica» había sido leída en München en 1953<sup>5</sup>. Sin embargo, hoy sabemos que todas estas tematizaciones posteriores se enraizaban en el eje del pensar onto-histórico delineado ya en los *Beiträge*.

Precisamente ahí encontramos, en el apartado 67, el núcleo de la interpretación sobre la esencia de la técnica que posteriormente cobrará forma en otros textos. El apartado mencionado lleva por título «Maniobra y vivencia»:

Maniobra como dominio del hacer y de la hechura. [...] Maniobra es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetualidad (*ENte* como objeto del representar). Pero la maniobra capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque [está] referida a la *téchne*. / El surgir de la esencia maniobrante del ente es históricamente muy difícil de captar, porque en el fondo desde el primer inicio del pensar occidental (más exactamente desde el hundimiento de la *alétheia*), se plantea en el efecto (2003a; 117)<sup>6</sup>.

A partir de este texto se comienza a divisar la relación intrínseca entre técnica (*téchne*) y verdad (*alétheia*). En el fondo, la tesis central de Heidegger consiste en indicar que la visión técnica del mundo contemporáneo

---

<sup>4</sup> En una entrevista hecha a Hermann Heidegger, éste indicaba lo siguiente: «Bueno, a partir de los años 50 Martin Heidegger me decía: «Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme» (Cf. Xolocotzi 2007b). Por su lado Biemel lo señala así en sus recuerdos de Heidegger: «Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que sólo pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía –como ya lo dije– dar a publicar sólo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado» (1977; 18).

<sup>5</sup> Para un detallado tratamiento del contexto en el que se llevó a cabo esta conferencia Cf. Xolocotzi 2009.

<sup>6</sup> Cambios en la traducción. La traductora de los *Beiträge* Dina V. Picotti, vertió ‘Machenschaft’ como ‘maquinación’. Sin embargo, el término alemán incluye una referencia semántica directa a ‘machen’: hacer. Prefiero ‘maniobra’ porque ahí resuena de alguna forma el énfasis en el hacer y no en la máquina.

no asienta sus orígenes en la invención de las máquinas, ni siquiera en la supuesta unión entre *téchne* y *episteme* al inicio de la modernidad, sino en el acaecimiento que marcó a Occidente como metafísica: el soterramiento de la *alétheia*. De este modo, la esencia de la técnica tiene una entrañable relación con la esencia de la verdad. Esto, empero, debe ser visto con detalle precisamente porque a partir de ahí se entenderá la propuesta heideggeriana en torno a la técnica contemporánea.

## § 2. LA ESENCIA DE LA VERDAD Y SU RELACIÓN CON LA PRODUCCIÓN TÉCNICA

En la apertura de la metafísica como primer inicio del pensar, la pregunta por la verdad de la esencia, es decir, por la necesidad de fundamentar lo verdadero remite a Platón, en la medida en que la *idea*, el aspecto, se constituye como aquello avistado de antemano que decide sobre lo que de hecho puede ser visto en cada caso particular: “El proto-tipo [Vor-bild] es el aspecto avistado de antemano de lo que constituye el semblante de la mesa, la ‘idea’, la esencia” (Heidegger 2008a; 82).

Sin embargo, el *qué* que determina la entidad del ente se origina de una forma específica, quizás ahora ajena a nosotros por pretender partir del ente que está-ahí presente. En la interpretación que Heidegger lleva a cabo de Platón en la lección del semestre invernal de 1937/38, *Preguntas fundamentales de la filosofía* –por cierto la introducción más accesible a lo desplegado en los *Beiträge*– se trata más bien de un modo propio de introducir la esencia que consiste en una *pro-ducción* (*Hervor-bringung*) de la esencia: “la captación de la esencia es un modo de ‘pro-ducción’ de la esencia” (2008a; 81).

La idea, en tanto aspecto que algo ofrece, es para Heidegger lo que da la pauta en torno a la posible aprehensión de algo como tal. La posibilidad de entender el *idein* como modo de aprehender o percibir la *idea* depende, en la lectura de Heidegger, del mostrarse del ente en su aspecto, depende de la *idea*. De esta forma, la idea ofrece el *qué* de lo que se muestra en su hacerse presente. Por ello entonces se identifica la aprehensión del ser, destacado de este modo, con la presencia constante. Sabemos, empero, que tal presencia constante no puede ser asimilada a ninguna posibilidad del estar-ahí singular. La casualidad de la realidad de lo singular no afectaría la tematización de la presencia constante del *qué-ser* en tanto *idea*.

Ahora bien, Heidegger llama la atención en lo que nombra una “transformación respecto de la concepción griega del ser”, ya que de acuerdo con lo señalado, lo que la tradición adoptó como carácter central del ser del ente, su estar-ahí, no corresponde a lo señalado por Platón en la medida en que “para los griegos [Platón] la “existencia” y la realidad de un ente, o sea eso que precisamente *nosotros* acostumbramos designar como el “ser” del ente, no pertenece en absoluto a la entidad del ente” (2008a; 68).



El hecho de que la esencia como qué-ser no sea determinada desde lo que está ahí lleva a Heidegger a preguntar por la *fundamentación* de la esencia del ente. La respuesta inicial es que se busca en vano una fundamentación si por ésta se entiende la acreditación de un enunciado esencial, correspondiente a la esencia, a través de la referencia a los correspondientes casos singulares.

Por ello nuestro autor destaca, de la mano de Platón, la introducción de la esencia de algo como aquello que guía la posibilidad de su estar-ahí singular. A partir de ello se pregunta: “¿no será la captación de la esencia de tal forma, que en cuanto captación antes que todo “produce” la esencia en cierta manera y no la remienda posteriormente a partir de los casos singulares que ya están ahí?” (2008a; 78).

Ahora bien, la introducción de la esencia como producción no puede consistir en la captación de algo que está-ahí. Por ello, no se trata solamente de pasar del tomar conocimiento de la esencia al saber de la esencia como fundamentación, ya que aquí se acreditaría algo por medio de algo ya dado de alguna manera. En este sentido, el posible conocimiento o saber de la esencia estaría ausente de fundamentación.

Para aclarar la aproximación al conocimiento de la esencia sin apelar a la ausencia de fundamento, Heidegger exige una mirada cuidadosa a la *producción* de la esencia. La mencionada caracterización de la esencia remite al qué-ser del ente en tanto aspecto que éste ofrece; de este modo, aquello que el ente sea indica que todo ente que está-ahí es visto a partir de lo avistado de antemano que lo configura: la *idea*. Es decir, se trata de un avistar de antemano o traer a la vista la esencia; y tal traer es traducido por Heidegger de modo literal como una *pro-ducción* (*Hervor-bringung*).

Sin embargo, nuestro autor enfatiza que la producción remite a la captación de la esencia al sacar la esencia hacia afuera desde un estar desconocida y ocultada. La producción, entendida como este avistar de antemano, trae a la luz la esencia desde su respectiva lejanía oscurecida. No obstante, este traer a la luz es un ver particular que trae ante sí lo que debe ser avistado: “Es un ver que *saca hacia fuera*, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí” (Heidegger, 2008a; 82). Por ello Heidegger se refiere a este particular ver como *pro-ver*, es decir, un ver productivo (*er-sehen*). No se trata de un atenerse a algo, sino de un *exponer* (*Heraus-stellen*) el aspecto.

De esta forma, el establecimiento platónico de la esencia no es algo fabricado ni encontrado de modo arbitrario, sino que tiene su origen propio y por ende le corresponde un modo correspondiente de “fundamentación”. Ya que en este ámbito se lleva cabo la donación previa de algo, no es posible atenerse a un ente a partir del cual se diera una adecuación. Por ello Heidegger indica que “El pro-ver la esencia no es fundamentado, sino fundado; es decir, llevado a cabo de modo que se lleva a sí mismo sobre el fundamento que pone” (2008; 84). Se trata, pues, de una fundación del fundamento,

es decir, se trata del establecimiento de aquello que debe ser fundamento. Esto es para Heidegger lo que en griego fue pensado como *hypokeimenon* e *hypothesis*, entendiéndola a ésta como la *thesis* del *hypokeimenon*.

De esta forma queda claro que el conocimiento esencial no es ni una fundamentación ni está ausente de fundamento, sino que consiste en la *puesta del fundamento*. Así, nuestro autor explica el hecho de no encontrarse en Aristóteles una fundamentación para la esencia de la verdad como corrección del enunciado. A partir de ahí la pregunta guía remite a aquello que toma como fundamento la determinación esencial de la verdad como corrección. Para avanzar en esta dirección conviene recordar la diferencia ya indicada entre fundación y fundamentación: El pro-ver la esencia no admite fundamentación en tanto ésta se orienta por un atenerse delineado por la corrección. Así, el establecimiento de la esencia permanece infundamentable y por ende la verdad perteneciente a la captación de la esencia no es la corrección sino *lo que deja ver la producción misma*: el sacar hacia afuera de lo ocultado hacia lo desocultado: “Lo desocultado se dice en griego *to alethés*, y el estar desocultado se dice en griego *alétheia*. Traducimos esto desde hace mucho tiempo como *veritas* y verdad. La ‘verdad’ de la captación esencial es, en términos griegos, el estar desocultado del qué-ser del ente. Pero el estar desocultado, el ser-avistado es en términos platónicos la idea” (Heidegger, 2008a; 93).

En este sentido, el pro-ver al ente no significa otra cosa que encontrarlo en su estar desocultado. Así, la captación del ente consiste, como Heidegger enfatiza, en un desocultar y la verdad como *alétheia* remite al carácter del ente como tal. Sabemos que la tesis de Heidegger consistirá en enfatizar que la verdad como corrección está fundada en la *alétheia*. De esta forma, el orientador del conocimiento factual, en el cual nos atenemos a los entes, se atiene él mismo al estar desocultado de estos.

Por ello, entonces, lo que da fundamento a la verdad como corrección es la *alétheia*. Así, el estar desocultado del ente en tanto abierto constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección. De este modo, la visión histórica del análisis heideggeriano conduce al señalamiento de que al ser *pro-vista* la verdad como estar desocultado del ente, no se requería una fundamentación ni un preguntar al respecto. Por ello entonces la *alétheia* permaneció como lo ausente de preguntas y dio paso a la posibilidad de la corrección. Sólo mediante este rehusamiento de la verdad como *alétheia* es que inició la metafísica como historia misma del ser ocultado.

El hecho de no haber preguntado por la *alétheia* no es una deficiencia, sino la actitud acorde a ella misma. Tal preguntar hubiese ido contra la tarea más propia del inicio pensante griego. De esta forma, lo acaecido puede ser soterrado, mientras que lo no-acaecido queda retenido y contenido en el inicio, permanece como lo insondable y lo que “incita siempre nuevamente a la meditación sobre él” (Heidegger 2008a; 123). Y como muestra

el pensar ontológico, la remisión a lo acontecido del primer inicio se abre desde las posibilidades iniciales mantenidas en su soterramiento. El final del primer inicio se deja ver de modo palpable en la manifestación de aquello que se mantiene como lo inicial en la época contemporánea: la completa absorción en las vivencias y maniobras como pleno descubrimiento del carácter inicial de la metafísica.

Así, las maniobras y vivencias a la que refería Heidegger en la cita inicial de los *Beiträge* y que ahora se manifiestan por doquier en la época técnica contemporánea indican los dos polos entre los cuales oscila la concepción derivada de verdad como corrección. El ente ha devenido maniobra de la razón y en ello se apela a la vivencia. Aunque la verdad como corrección no es la neutralidad de la lógica, sino, desde la modernidad, “[...] es el ajuste y adaptación calculable de todo comportamiento humano a la maniobra” (Heidegger 2008a; 149). Por ello la época técnica contemporánea muestra palpablemente que lo correcto mediante la maniobra es utilizado y gozado en la vivencia.

### § 3. CONCLUSIONES

Con lo aquí indicado podemos ver que el dominio de la técnica contemporánea no es casual, sino que hunde sus raíces en el inicio mismo de Occidente: en el primer inicio del pensar como metafísica. Eso significa que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento. En el origen pensante griego los entes eran accesibles precisamente porque estaban al descubierto, porque estaban desocultados (*alethés*). Sin embargo, tal relación originaria será soterrada y la verdad como aquel ser arrancado del ocultamiento para transitar al ámbito del estar-desocultado de los entes quedará necesariamente en el olvido. Ahora el ente ya no es aquello que emerge en la lucha entre el estar oculto y su desocultamiento, sino que mediante tal soterramiento el ente pasa a ser simplemente lo manifiesto en la positividad del estar-ahí y la verdad pasa a ser la *adecuación* o corrección con un ámbito pre-visto en torno al encuentro con las cosas. Lo pre-visto se constituye en fundamento y todo aquello que concuerde estará así fundamentado. Tal pre-visión sentó, pues, las bases para un despliegue en el pensar que ha hallado su plena exposición en la modernidad con la transformación de la pre-visión en calculabilidad. Así, lo pre-visto del origen de la metafísica como fundamento es ahora lo calculable.

Desde la perspectiva ontológica del otro inicio, la metafísica occidental no ha sido otra cosa que el despliegue de las posibilidades abiertas en el paso de la puesta del fundamento a la fundamentación; es decir, del paso de la *alétheia* a la verdad como corrección. Esto ha sido la guía de los modos de presencia pensados en la tradición occidental. En el fondo han

sido modos del soterramiento de la *alétheia* y, por ende, modos del olvido del ser. Por eso Heidegger insiste en develar a la historia de la metafísica occidental como la historia del rehusamiento del ser.

En este contexto, la determinación presencial del ente a partir de la modernidad inició el final de la metafísica misma al llevar al extremo las posibilidades incluidas en el inicio griego. Con el establecimiento moderno de la presencia como *objetualidad* y de la esencia del ser humano como *ego cogito* en cuanto *subjetividad* (Descartes), la entidad del ente parece lograr su independencia del origen pensante griego y pretende constituirse como un inicio radical en donde el ente es delineado desde su carácter de opositor, como objeto, al sujeto en tanto *fundamentum inconcussum*.

Sin embargo, la herencia moderna que nos señalaba el carácter objetual de los entes y la respectiva determinación subjetiva parece entrar en crisis con el predominio de la técnica contemporánea. Si la presencia del ente era percibida desde su carácter opositor a la subjetividad y ahí se daba la mayor “realidad”, ahora el carácter opositor ha sido sustituido por lo que Heidegger piensa con el estar-disponible de lo constante. La estrecha relación entre la época técnica contemporánea y la modernidad no consiste en un cambio del modo de presencia, sino en el cumplimiento de lo iniciado en la relación sujeto-objeto de la modernidad. Por ello, en sentido estricto, esta relación no desaparece sino que abre en toda su magnitud aquello que determinó a Occidente como metafísica:

La relación sujeto-objeto logra así por primera vez su puro “carácter de relación”, esto es, su carácter de co-misión [*Bestellungscharakter*], en el cual son absorbidos, en cuanto constantes [*Bestände*], tanto el objeto como el sujeto. Esto no quiere decir que la relación-sujeto-objeto desaparezca, sino que, por el contrario: ella alcanza ahora su más extremado poderío, predeterminado por el conducto [*Ge-stell*] (Heidegger 2007a; 176)<sup>7</sup>.

Más allá de los detalles epocales que encontramos en torno al despliegue de la técnica, para Heidegger queda claro que el carácter maniobranante que en la técnica contemporánea llega a su clímax, filosóficamente visto, no debe hundirnos en un pesimismo irremediable, sino más bien se abre el origen en su pureza. El maniobrar de nuestras vivencias que ahora rige la relación con el mundo deja ver, pues, el soterramiento inicial de la verdad como *alétheia* y en tal develamiento se desoculta el camino de Occidente. La relación con la técnica contemporánea no conlleva entonces ningún fatalismo, ni la tematización heideggeriana indica una resignación en torno

---

<sup>7</sup> Traducción modificada.

al “destino”. Más bien se prepara el camino para otro modo de estar en el mundo y por ello otro modo de pensar. Así, lo que Heidegger ha mostrado es que ni el pensar se agota en la metafísica ni la técnica contemporánea aniquila sus posibilidades. Y lo que se abre entonces forma parte del pensar en tránsito en el que nos hallamos. Sin embargo, como hemos tratado de señalar aquí, una cabal comprensión de la era técnica contemporánea sólo se logra sin olvidar ni su origen en el primer inicio, ni los modos de presencia en su historia. De esa forma se entiende que el despliegue de la pregunta filosófica por la esencia de la técnica conduce necesariamente a la pregunta por la verdad insertada en la historia misma de Occidente como historia del ser. Y a ello hemos intentado aproximarnos aquí.

## BIBLIOGRAFÍA

### Primaria

- Heidegger, M. (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “Problemas” escogidos de “lógica”, Á. Xolocotzi (trad). Granada: Comares.
- Heidegger, M. (2007). *Ciencia y meditación en Filosofía, ciencia y técnica*, F. Soler (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2005a). *¿Qué significa pensar?*, R. Gabás (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, J. Adrián (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, D. V. Picotti (trad). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). *Hacia la pregunta del ser en Acerca del nihilismo*, J. L. Molinuevo (trad). Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, L. Villoro (trad). México: UNAM.
- Husserl, E. (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Dordrecht: Kluwer.

### Secundaria

- Biemel, W. (1977). *Erinnerungen an Heidegger*. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1.
- Held, K. (2003). La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger. En Á. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*. México: Universidad Iberoamericana.
- Luckner, A. (2008). *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: Transcript.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero-BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2008a). La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. *Gregorianum, Revista de la Universidad Gregoriana de Roma* 89 (2), 332-246.
- Xolocotzi, Á. (2008b). Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo. En F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2. Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM, 99-128.
- Xolocotzi, Á. (2007a). Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en *Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.

- Xolocotzi, Á. (2007b). Martin Heidegger, el hombre. Entrevista con Hermann Heidegger. En <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/27/sem-cara.html>.
- Xolocotzi, Á. (2005). Esencia, fundamento y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Éndoxa: Series filosóficas* 20, 733-744.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2003a). *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*. México: Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi, Á. (2003b). En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 108, 35-44.





§1. LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA Y LA METAFÍSICA

El tema del presente libro remite a pensar la técnica. Para pensarla tenemos que apoyarnos en quienes la han pensado. Entre ellos está Martin Heidegger, quien en 1953 ofreció en München una conferencia con el título «La pregunta por la técnica» (*Die Frage nach der Technik*). En ella interpreta específicamente la técnica moderna y su hilo directriz: el *Gestell*. El propósito de este escrito es intentar pensarla en Heidegger a partir de dicho concepto. Con este fin se podría comenzar por escuchar lo que dice al respecto:

*Ge-stell* significa lo coligante (*Versammelnde*) de aquel emplazar (*stellen*) que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca (*herausfordert*) a hacer salir de lo oculto (*Entbergen*) lo real en el modo de un disponer (*Bestellen*) como disponibilidad (*Bestand*). El *Gestell* quiere decir el modo de salir de lo oculto que rige la esencia de la técnica moderna, un modo que en sí mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como conjunto de placas, transmisión y armazones, y que son partes integrantes de un montaje (1994; 22)<sup>1</sup>.

Al escuchar este texto de Heidegger se tiene una impresión inmediata de incertidumbre e impotencia, semejante a la que se tiene cuando se mira inicialmente una pintura de Klee o cuando nos hallamos ante la formulación del principio de incertidumbre de Heisenberg. En principio resulta indescifrable no solamente lo dicho por Heidegger acerca del *Ge-stell*, sino también los conceptos que lo integran. En el texto citado aparece, además, una distinción, igualmente oscura, entre *Ge-stell* y técnica, sobre la que se limita a decir que él no es nada técnico. Por eso resulta paradójico que en el intento de pensar la técnica nos encontremos con algo así como el *Ge-stell*. Tenemos que preguntar de inmediato, cómo algo que no tiene nada de técnico puede ser el concepto directriz a partir del que Heidegger accede a la técnica. Pero, ¿qué entiende él por técnica? Esta pregunta remite al comienzo de su conferencia, donde traza el camino para pensarla y experimentarla en su delimitación.

La pregunta por la técnica es la pregunta por su esencia y ésta, así como sucede con el *Ge-stell*, tampoco es en sí mismo algo técnico. Esto indica que

<sup>1</sup> Traducción modificada.

no es posible llegar a entender lo que es la técnica dentro de sus propios límites, a pesar de estar familiarizados con ella en nuestra cotidianidad. Hoy en día el celular parece ser una extensión de nuestros sentidos y una prolongación de nuestras manos, se ha erigido un mundo artificial que ha reemplazado a la naturaleza, se cuenta con una organización cada vez mayor de los computadores que reproducen y sistematizan por sí mismos procesos completos de datos, hasta el punto de presentarse como una autoorganización que sustituiría una autopoiesis o que se identificaría, incluso, con ésta. La fascinación que produce el mundo de la técnica en sus más diversas manifestaciones crea necesidades y deseos cuya satisfacción conduce de manera incesante a nuevos deseos y a nuevas necesidades, a la construcción y desarrollo de aparatos artificiales que llegan a ser por sí mismos, esto es, sistemas *autopoieticos* que buscan optimizar la técnica en un progreso que parece avanzar hacia un fin sin fin, es decir, en un progreso cuya dinámica es inconsumable. Pero, a pesar del dominio permanente de la técnica, de sentirnos atraídos por una técnica que no sólo ha reemplazado a la naturaleza, sino también al propio hombre, al crear máquinas que lo dominan e, incluso, que lo aniquilan, no sabemos qué es eso de técnica y no lo sabremos hasta tanto no la delimitemos a partir de su esencia, es decir, de algo que escapa a su propio dominio. Para Heidegger, la esencia de la técnica tiene que ser interrogada a partir del ámbito de la relación que el *Dasein* sostiene con ella.

Quando pregunta por la técnica parte de dos afirmaciones usuales sobre ella, a saber, que es un “medio para ciertos fines” y “un hacer del hombre” (1994; 9). Le adjudica respectivamente en este sentido un carácter instrumental y uno antropológico. Heidegger conecta el primero de ellos con la cuádruple causalidad (“**ἄρ**”) concebida por Aristóteles como material, formal, final y eficiente. Ellas son para Heidegger cuatro modos de “ser responsable” (*Verschulden*) (1994; 12) que interactúan entre sí como modos de manifestarse, pero de tal suerte que en su dejar llegar a la presencia se coligan en un “ocasionar” (*Veranlassen*) (1994; 14) que muestra su juego conjunto en el “todo de la causalidad” (1994; 14), como aquello prevaleciente en tales modos de manera unitaria. Puede apreciarse con claridad que Heidegger no se limita a mencionar aquí las cuatro causas en Aristóteles, sino que en su interpretación les antepone una solidaridad y una responsabilidad de las unas con respecto a las otras, conforme al *juego* de su alternación recíproca que él atribuye al ocasionar de su coligación simultánea. El ocasionar relativo a dicho juego que las coliga, será decisivo en la ulterior dilucidación del *Gestell*.

Aquello prevaleciente y coligante de los cuatro modos de ser responsable es para Heidegger el “traer-ahí-delante” o la “producción” (*Her-vor-bringen*) (**ἔρ**) (1994; 14). El “traer-ahí-delante” es el dejar llegar a la presencia que se efectúa de acuerdo con el carácter propio de la producción, en cuyo

interior se alternan y entran en juego las cuatro causas. La producción, en la que éstas juegan y se coligan entre sí, es asignada por Heidegger tanto a la **bv C**, esto es, al “emerger desde sí” y al “ser por sí mismo” (**ÖY@ä**), como a la **>IDOS** entendida en su confección artesanal y en su conformación artística. Ambos tipos de **>IDOS** concuerdan en no producirse por sí mismos, como es el caso de la **bv C**, sino siempre “en un otro” (**Ö, , á**), o sea, “en el artesano y el artista” (1994; 14). No obstante, al aparecer **ÖY@ä**, así como al aparecer **Ö, , á** corresponde un traer-ahí-delante, esto es, un aparecer en cuyo acontecer interactúan un “ocultamiento” (*Verborgenheit*) y un “desocultamiento” (*Unverborgenheit*), entre los que se presenta la oscilación de un “desencubrir” (*das Entbergen*), con el que Heidegger hace un llamado a la palabra **Š N|C** (1994; 15).

Él comienza su conferencia con la pregunta por la técnica y alude ahora a la **Š N|C**. Menciona en este momento algo que parece no tener, por lo menos inmediatamente, ninguna relación con dicha pregunta. Sin embargo, se apoya en ella para plantear y darle respuesta. Por ello no casualmente, a la pregunta, “¿qué tiene que ver la esencia de la técnica con el descubrimiento?” responde: “Todo” (1994; 15). La razón de ello está, según él, en que el descubrimiento funda todo producir y, con ello, la coligación de los cuatro modos de ser de la causalidad en su juego recíproco y simultáneo. A ella concierne lo instrumental en cuanto aspecto constitutivo de la técnica, pero, por proceder su proyección como medio del salir de lo oculto, la técnica es, ante todo, una forma de descubrimiento, en lugar de restringirse a ser algo simplemente instrumental. De la misma manera que Heidegger vislumbra la **>IDOS** a partir de las cuatro causas aristotélicas que él interpreta conforme a su coligarse en el juego de un ocasionar, conduce la pregunta por la técnica a la verdad, sobre la base de la **>IDOS**. Ésta es, en cuanto modo de la verdad algo *poiético*, propio del traer-ahí-delante (**ÖTŠ C**), en el sentido de una forma del salir de lo oculto que trae el ente a su aparecer. La retroreferencia del carácter antropológico-instrumental de la técnica al producir de la **>IDOS** encuentra su momento culminante en el descubrimiento, por residir en éste la posibilidad de toda realización productiva, esto es, la elaboración artesanal o técnica preindustrial, pero también la fabricación técnico-industrial. Ésta es un modo de descubrimiento con el que Heidegger capta lo peculiar y decisivo de la técnica moderna, a saber, el ocultamiento relativo a su desocultamiento.

Sin embargo, la producción de la técnica moderna en el desocultamiento es un acontecer de la verdad, un salir de lo oculto, al que le atribuye una “provocación” (*Herausfordern*) cuyo dominio se aparta del traer-ahí-delante (*Hervor-bringen*) de la **ÖTŠ C**, en la medida en que, mientras el descubrimiento en éste menciona un traer algo al desocultamiento como un acontecer de la verdad tanto en la **bv C** como en la **>IDOS**, el desocultamiento relativo a la provocación acarrea una distorsión, en tanto es com-

prendida como “solicita-ción” (*Bestellung*) (1994; 18), asumida en el sentido de la total disponibilidad. A la técnica moderna compete igualmente, según Heidegger, un descubrir que actúa en ella, antes que ser una producción (**64B** (<), se rige por una provocación que arremete contra la naturaleza y la afrenta, en cuanto le reclama suministrar una energía “que como tal pueda ser extraída y almacenada” (1994; 17). El desocultamiento concerniente a la técnica moderna acarrea así una provocación que, al exigir a la naturaleza proporcionar energía, hace que se acometa algo diferente de la **64B** (<y de su dejar llegar a la presencia. El “solicitar” (*bestellen*) o el poner a disposición que promueve de manera violenta la explotación del ente es, como tal, el “emplazar” (*Stellen*) (1994; 17) que provoca, y lo “solicitado” (*bestellte*), aquello descubierto en el procurar lo disponible. De este modo, las aspas de los antiguos molinos de viento se tornan en el suministro de energía que extrae y almacena la central hidroeléctrica, la madera cortada por el guardabosque se convierte en la celulosa por la industria maderera. En estos contrastes, la técnica moderna, antes que dejar y experimentar las cosas de la naturaleza, o antes que ser un logro y una liberación, las pone bajo el dominio de su disponibilidad calculadora, que desafía no solamente la naturaleza sino también al hombre, con lo cual impide un acceso originario al ente y al descubrimiento de la verdad, en tanto la distorsiona y transforma la realidad en “disponibilidad” (*Bestand*) total de lo solicitable salido del ocultamiento. El solicitar descubre lo real, mas no como objeto, sino como disponibilidad solicitable que evita que una cosa se presente en lo que es. Reducir el ente a un asunto disponible es el desafío arrojado por la provocación relativa a la técnica moderna, con la que ésta se apropia de la cosa descubierta fijándola previamente en su pretensión provocadora de explotarla. El salir de lo oculto solicitable de lo real como disponibilidad o desocultamiento, traza una provocación que se caracteriza por coligar la disponibilidad de lo que sale de lo oculto. A la coligación de dicha disponibilidad, que reúne de antemano los diferentes modos de desocultamiento, la llama Heidegger *Gestell*. Con la mención de los elementos que él introduce en su interpretación de la esencia de la técnica puede hacerse ahora la pregunta decisiva: ¿Qué entiende por *Gestell*?

Heidegger se aparta de su uso corriente de enseres, como es el caso de una estantería para libros (*BucherGestell*), algo, a propósito, que también ocurre con términos como *Ereignis*, o algo que no es extraño en la historia del pensamiento desde los griegos, en relación, por ejemplo, con el \*~(**8I**, el **IA4** y la **4: P**. Él separa el prefijo Ge de la raíz *stell* y lo introduce con anterioridad en las palabras *Gebirg* (“cordillera”) y *Gemüt* (“ánimo”). La sílaba Ge, común a las tres palabras anteriores, cumple la función de un ensamble y de una coligación (*Versammlung*), en el sentido activo de lo que ensambla y coliga, con respecto al cual hay que pensar lo ensamblado y coligado. El ensamblaje y lo ensamblado, lo coligante y lo coligado consti-

tuyen el entramado de un todo, aunque de manera diferente. El todo consignado en el ensamblaje no es el mismo que el todo expresado por todas las operaciones ligadas a la sílaba *stell* y al verbo *stellen* (“poner”, “colocar”). El *stellen* del *Ge-stell* designa el todo reunido de sus diferentes modos que se coligan y ensamblan en la unidad del *Gestell*, o sea, en el concepto directriz de la esencia de la técnica. Según lo anota Heidegger en su seminario de Le Thor de 1969, “el *Ge-stell* es el negativo fotográfico del *Ereignis*” como ensamblaje holístico y apropiador de un todo de ensambles. Pero su luz negativa con respecto al *Ereignis* recién puede aclararse de acuerdo con su comprensión de la verdad y en la inserción del *Gestell* en la esencia de la técnica. Para ello, podemos volver al pasaje de la “pregunta por la técnica” citada inicialmente.

En él menciona Heidegger los términos que, a diferencia de la coligación propia de la **>IDOS** griega, había destacado anteriormente en su concepción de la técnica y de la esencia de la técnica, ligados ahora al *Gestell*, a saber, el emplazar, la provocación, el solicitar, la disponibilidad y el descubrimiento. Él los incorpora ahora al ensamblaje del *Gestell* que coliga el todo múltiple del emplazar, de tal suerte que este emplazar incita al hombre a descubrir lo real, mas no simplemente en el sentido de su desocultamiento, sino de su provocación conforme a un solicitar entendido como disponibilidad. La esencia del hombre es determinada ahora por el ensamblaje de relaciones del *Gestell* que en su dinámica cumple la tarea de ejecutar el emplazamiento que provoca, es decir, que procura la producción técnica. Ésta hace salir de lo oculto, pero en la medida en que provoca en el modo de la disponibilidad. No obstante, el hombre de la técnica moderna solamente puede llevarla a cabo, porque le es asignado ya dicha forma de descubrimiento a partir del entramado total del *Gestell*, en tanto la dinámica provocadora de su coligación lo conduce por el camino de la disponibilidad a la que se ha restringido el salir de lo oculto. Cuando éste es asumido bajo la implantación de la provocación, el hombre no es el ensamblador que coliga todas las formas de ser de la técnica moderna, como si él fuera el instaurador del *Gestell*. Ciertamente el hombre es quien ejecuta la postura del emplazamiento, a causa de la cual lo real se muestra como la disponibilidad que lo procura y aprovecha, pero él no está en condiciones de apropiarse de su desocultamiento, pues precisamente *Gestell* lo lleva en su ensamblaje por el camino del descubrimiento de lo real en tales términos. Antes que coligar el *Gestell*, la provocación intrínseca a la técnica moderna coliga al hombre en una disponibilidad que lo desborda y que encubre cualquier relación con el ente que no esté constituida por los objetos de la técnica y por todos los modos en que se despliega el ensamblaje del *Gestell*. El hombre es interpelado por su rasgo apropiador y provocador a consagrarse al todo técnico, a perpetrarlo todo y a someter todo a su precepto. Él es emplazado por el *Gestell* en un llamado que le de-

manda someterse al todo de la maquinación calculadora. Es el ensamblaje del *Gestell* aquello que lo desafía y lo compromete a orientarse por una totalidad englobante que no es hechura suya, sino que se le devela como un montaje que allana el desencubrimiento del ente, en tanto es emplazado y provocado por el dominio del *Gestell* de acuerdo con el modo de salir de lo oculto que rige la técnica moderna. El todo técnico es el asunto del ensamblaje del *Gestell* que, en su dinámica provocadora, acomete una dominación del mundo y una explotación de la naturaleza.

La provocación relativa al salir de lo oculto en el ensamblaje del emplazamiento acarrea un cambio en la concepción de la naturaleza, entendida en el dominio de la técnica, no ya como naturaleza de las cosas ni como objeto de la ciencia moderna, sino como “el almacén principal de la disponibilidad de energía. Su modo de representar persigue la naturaleza como una trama de fuerzas calculable” (1994; 23). El emplazamiento de la naturaleza puede ilustrarse con la central hidroeléctrica instalada en la corriente del Rin. Ella es un todo que ensambla diferentes disposiciones de energía eléctrica, coligadas unas con otras para suministrarla. La hidroeléctrica obstruye la corriente del Rin, asegurándola en una provocación calculadora y disponible que, en lugar de permitir experimentar la naturaleza como tal, se le contrapone. A causa de la disponibilidad de la provocación de sus procesos técnicos, la técnica moderna adquiere la acreditación de lo contranatural en su sustitución de la naturaleza, como sucede en los desarrollos de los discursos científicos de la cibernética y de la informática. En la técnica moderna la naturaleza es degradada a un objeto disponible en todas partes para una cada vez ulterior utilización hasta agotar sus recursos, y se encuentra expuesta, por tanto, a su total aprovechamiento. Pero la técnica moderna no sólo progresa en detrimento de la naturaleza, sino que busca, además, sustituir en cierto sentido a la **βύττις** griega. Ésta es, en contraste con la **ἰδέσθαι**, lo que es por sí mismo. En cambio, lo que es por sí mismo en la esencia de la técnica moderna es el propio *Gestell*, y al mismo tiempo que la naturaleza concebida desde su provocación es explotada y transformada para hacerla cada vez más disponible y mejor utilizable, da paso a aparatos artificiales contruidos en un proceso *autopoietico* que busca su autoorganización instrumental y su autonomía en la optimización técnica.

Pero una mirada retrospectiva de la esencia de la técnica evita regirse solamente por la disponibilidad provocadora de la naturaleza, en la medida en que pone al descubierto un horizonte que abre la posibilidad de proyectarla y de fijarla como tal. Dicha mirada obliga a que no se pierda de vista la distinción entre **ἰδέσθαι** y técnica moderna, aunque ambas sean modos de desencubrimiento y les corresponda un coligar previo, bien sea bajo los modos de la causalidad que, en su corresponsabilidad y solidaridad, se ensamblan en un ocasionar, bien sea el bajo los modos provocadores

del *Gestell*, en cuyo ensamblaje acontece el desocultamiento, “en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como disponibilidad” (Ídem). En contraste con este modo de desocultamiento, a la >**IDD**s corresponde un “producir que trae (algo) desde el ocultamiento al desocultamiento” (1994; 15), desprovisto de la provocación anterior. Sin embargo, acceder a este último tipo de desocultamiento, recién por el cual algo puede llegar a la presencia, implica un verdadero reto, en la medida en que el aparecer según el traer-ahí-delante solamente puede tener lugar en la coligación del ocasionar, porque en esta retrospectiva se denuncia el encubrimiento provocador del ente inherente al *Gestell* que desvía al hombre del desocultamiento que acontece en el dominio de la >**IDD**s y se lo desliga al mismo tiempo del desocultamiento que reclama el retraimiento del ser. No podría haber un desafío mayor que el que reta el dominio provocador del *Gestell*, pues él no se limita a señalar la desmesura de los diferentes tipos del ensamblaje del *Gestell* o a mostrarlos en su embestida contra la naturaleza, sino que toca a su esencia ensambladora.

La violenta arremetida del hombre contra la naturaleza se vislumbra ya en el racionalismo moderno, con la separación irreconciliable entre sujeto y objeto, a partir de la entronización de la yoidad. Descartes en su *Discurso del método* sostiene que debemos “hacernos maestros y poseedores de la naturaleza”. La subjetividad racional busca una liberación de la naturaleza para asumirla como su maestro y señor, por tanto, en una relación de señorío y servidumbre, que la convierte en objeto y en algo objetivo y más tarde en un medio de dominación por parte de la técnica moderna. Su espíritu de dominio radica en la autocerteza con la que el hombre impone un orden en la naturaleza, degradándola a un asunto cognoscible y calculable. El hombre ilustrado tiene que desligarse de ella con el fin de “precaerse contra el olvido de sí mismo”, afirma Hölderlin en el «Fundamento para el Empédocles» (1976; 112). Sin embargo, cuanto más hace “abstracción de ella” (1976; 113), cuanto más rechaza su influjo y mayor es su seguridad y su certeza de sí mismo, tanto más violentamente arremete la naturaleza contra él con su fuerza aórgica. Por eso Hölderlin se resiste a encasillarla en términos de señorío y servidumbre y a proclamar al sujeto cognoscente como “maestro y poseedor de la naturaleza”. Antes bien, ésta aparece en boca de Empédocles “con todas sus melodías [...] tan íntimamente, tan cálida y personalmente, como si su corazón fuese el de ella y el espíritu del elemento habitase en figura humana entre los mortales” (1976; 113). En el “drama de Empédocles” (primera versión, v. 1533) éste exclama: “Oh, daos a la naturaleza, antes de que ella os tome”.

No casualmente Heidegger habla del hombre que “se pavonea tomando la figura del señor de la tierra” (1994; 28) bajo el dominio del *Gestell*, que lo conduce en el progreso incesante de la técnica moderna a permanecer

con una visión desfigurada de la esencia de la técnica y a impedir que caiga en la cuenta de que la técnica moderna es un modo de desencubrimiento y, por tanto, un acontecer de la verdad. La degradación y sustitución de la naturaleza “se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas” (1994; 28), con la que se la emplaza en el sentido de la provocación que en todos sus rasgos reclama al ensamblaje del *Gestell*. El ensamblaje de sus montajes hace de la naturaleza lo disponible para el cálculo que planifica y almacena sus energías, y que pone en marcha la tecnología atómica.

Heidegger orienta la pregunta por la esencia de la técnica por el ensamblaje del *Gestell*, a partir del cual no sólo lo real se descubre como disponibilidad de la naturaleza, sino que el hombre se rige por su dinámica provocadora. Lo coligante en el *Gestell* lo emplaza y provoca en todas partes, de tal forma que lo pone en camino del “destinar coligante” (*versammelnde Schicken*) (1994; 26) que le permite salir de lo oculto, al que Heidegger llama “destino” (*Geschick*) (1994; 26). Piensa la técnica moderna en términos de “destino del desocultamiento” (*Geschick der Entbergung*) (1994; 27) inmanente al *Gestell*, que destina al hombre moderno a aferrarse al hacer salir de lo oculto orientado por la disponibilidad y a ceñirse a ésta, con lo cual se le cierra cualquier posibilidad de acceder al ente, ya que es puesto por el destino en un sendero que lo desvía del acontecer del desencubrimiento. El *Ge* del *schicken*, así como el *Ge* del *stellen*, indica que al destino concierne asimismo el coligar propio del *Gestell*. Su carácter de destino coligante no significa que él sea la “fatalidad de una coacción” (1994; 17), sino que el *Gestell* en sí mismo destina a un modo de desencubrimiento, de la misma manera que “todo modo de salir de lo oculto” (1994; 17) y que toda producción (**648** (C)). El destino del *Gestell* destina inicialmente, de tal suerte que actúa en el desocultamiento y ensamblamiento de todos los tipos de emplazamiento a los que está referido.

Heidegger ve en el destino del *Gestell* un “peligro” (*Gefahr*) para el hombre, es más, él es su “peligro supremo” (*höchste Gefahr*) (1994; 28). Éste no es otro que el entramado totalizador del *Gestell* al que pertenecen las múltiples exteriorizaciones del peligro inherentes a cada destino, en su rasgo de desencubrimiento. Cada destino acarrea su peligro en el modo del salir de lo oculto, con el que se le cierra cualquier otra posibilidad de acceder al desocultamiento del ser. Allí donde impera el *Gestell* acecha no solamente el peligro como un destino determinado, sino el peligro supremo donde domina el destino del *Gestell* como tal. En su poder se avizora el peligro de todo peligro, porque el modo ensamblador del *Gestell* toca a su esencia misma. El destino que actúa en el modo del *Gestell* encierra “el peligro” (1994; 28) que predomina en el todo del emplazamiento, en tanto su poder se cierra sobre todo desocultamiento disponible. Qué más fácil para el hombre que permanecer sujeto a la familiaridad y cotidianidad del ente dominado por una técnica que le proporciona comodidad y seguri-



dad. Sobreponerse a este sobrecogimiento y orientarse por el *Gestell*, sólo desde el que puede tomar distancia de la familiaridad que acarrea el emplazamiento provocador del salir de lo oculto, es ya de por sí un reto, tan fácil de evitar como difícil de afrontar. ¿No es acaso lo más natural protegernos del peligro que acecha en el *Gestell*, en lugar de exponernos a él? En el todo del emplazamiento como tal se oculta el peligro supremo relativo al modo del *Gestell*, pues en éste se “oculta el hacer salir de lo oculto como tal y, con ello, aquello en lo que acaece (*ereignet sich*) de un modo propio el desocultamiento, es decir, la verdad” (1994; 29).

El hombre moderno se ha decidido ya por convertirse en partidario de la provocación del *Gestell* y, en realidad, de tal suerte que no cae en la cuenta (ni le importa) del peligro que él acarrea. ¿Por qué desatender acaso aquello que nos es familiar y que nos libra del peligro y atender, en cambio, aquello que de una u otra manera nos perturba y nos incomoda? “El hombre anda siempre –es decir, está en camino– al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar sólo lo que, en lo disponible, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí” (1994; 27). El destino del *Gestell* produce el peligro en el hombre precisamente porque en todo destino del descubrimiento se le cierra cualquier otra posibilidad de experimentar el salir de lo oculto a partir del destino del ser, y de autoencontrarse así con su esencia, con lo cual corre el inminente peligro de sacrificar su libertad, como aquello que “oculta despejando”, y como aquello que “en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esenciante de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela” (1994; 27). El dominio del *Gestell* como peligro le impide acceder al salir de lo oculto de la verdad, porque lo real a lo que se encamina dicho destino deviene en una disponibilidad que la distorsiona. El *Gestell* pone en peligro “al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es” (1994; 29). El peligro del *Gestell* de resellar todo desocultamiento con la disponibilidad de su emplazamiento y de encubrir, con ello, el descubrimiento como tal, desvía al hombre de lo que acontece en éste. Su dominio “ahuyenta” (*vertreibt*) todo tipo de descubrimiento diferente del salir de lo oculto disponible en el sentido de su retraimiento, en la medida en que el salir de lo oculto disponible que provoca “está dirigido en sentido opuesto a aquello que es” (1994; 29), es decir, permanece velado al *Gestell* el salir de lo oculto productivo contrapuesto como tal, y por esta razón “deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad” (1994; 29).

Sin embargo, el *Gestell* coliga los diferentes modos de emplazamiento como si él mismo, en lugar de asumir una deformación de sí mismo en su salir de lo oculto, garantizara por sí mismo la apropiación del desocultamiento que se despeja ocultándose. En el *Gestell* no hay ningún retraimiento por fuera de él mismo y por eso éste se oculta inevitablemente a su ensamblaje autopoietico. En la conferencia «El viraje» (*Die Kehre*), Heidegger

expone el peligro supremo inmanente al *Gestell* como sigue: “En la esencia del peligro se oculta, por eso, la posibilidad de un viraje en que el pasado de la esencia del ser se vuelve sobre sí, de tal manera que en este viraje la verdad de la esencia del ser se dirige expresamente al ente”. El *Gestell* ahuyenta el descubrimiento productivo al ocultar el salir de lo oculto en cuanto tal y al pretender nivelar con ello el acontecer de la verdad sobre la base de una disponibilidad explotable y calculable. Pero, de la misma forma que en su salir de lo oculto se encubre como tal el traer-ahí-delante, en la técnica que nos rodea y penetra se oculta el peligro supremo del *Gestell* que se impone en ella. Y puesto que él se retrae a la racionalidad técnica, ésta deviene en la total disponibilidad de sus adquisiciones, en la que los entes son aprehendidos, ordenados y conservados. Sin el *Gestell* como el destino del descubrir y como el emplazamiento que distorsiona y evade, el hombre se convierte simplemente en el individuo colectivo recluso en relaciones de disponibilidad técnica, siendo así el ejecutor técnico de la disponibilidad que provoca, con el consecuente desconocimiento del peligro que le acecha permanentemente, mientras se crea en este sentido “señor de la tierra”. Y mientras él permanezca sujeto al dominio del *Gestell* como distorsionador de la verdad, le será imposible acceder a la esencia de la técnica, entendiéndola erróneamente como un simple instrumento, sin llegar a aprehenderla como un modo de descubrimiento y, por tanto, como un acontecer de la verdad. “El dominio del *Gestell* amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un salir lo oculto más originario, y que le sea negado así experimentar la exhortación de una verdad más inicial” (Heidegger 1962; 30).

Sin embargo, el supremo peligro experimentado de esta forma en el *Gestell*, donde se oculta la posibilidad de un viraje de la verdad del ser, abriga al mismo tiempo, según las palabras de Hölderlin, “también lo que salva”, en tanto abre en el supremo peligro del *Gestell* la posibilidad de un ingreso de la verdad de la esencia del ser en el ente, rehusada en el dominio del *Gestell*. En el extremo peligro del ensamblaje de la esencia de la técnica moderna como *Gestell*, en su completo velamiento de la verdad, crece al mismo tiempo lo que salva. Pero esto no sucede mientras el hombre busque dominar la técnica moderna, sino cuando se abra a la esencia de la técnica, que no es hechura suya, y logre una visión clara de su peligro. Pero, ¿qué significa realmente “lo que salva”?

Cuando se habla usualmente de salvación se alude al momento de poner algo, que está a punto de sucumbir, en seguro. Pero, aunque en este sentido el salvar libra de un peligro y preserva lo que “está amenazado de sucumbir”, no menciona lo que es salvado realmente. Para Heidegger “salvar” significa, más bien, “ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandor propio”. Con la salvación él se refiere entonces a la esencia de la técnica,

que tiene que ser llevada a su propio resplandor, de tal suerte que ella no es otra cosa que salvación de la propia esencia. Lo que salva en el supremo peligro salvaguarda el ser, retrayéndolo de su desocultamiento. El surgir de lo que salva en este mismo conduce a la palabra 'esencia' (*Wesen*), mas no en el sentido usual de género y *essentia*, sino en su sentido verbal como esenciar o actuar. Heidegger la equipara con el verbo *währen* (durar). El *Gestell* como coligar no es un género, sino lo que actúa y dura en la técnica moderna y en todos los modos de su emplazamiento provocador. El coligar del *Gestell* es un "perdurar" (*gewähren*) en que acaece el todo múltiple de su dinámica provocadora. Su perdurar constata el hecho de que el ensamblaje del *Gestell* no puede identificarse con máquinas y aparatos técnicos. Antes bien, es lo que perdura en su carácter destinal del salir de lo oculto, es decir, es lo que se mantiene inalterable en el emplazamiento del desencubrimiento que provoca. Pero Heidegger no restringe el perdurar al *Gestell*, sino que lo asigna igualmente a lo que dura inicialmente, como aquello que "otorga" (*das Gewährende*) (Heidegger 1962; 33). Sólo salva lo que esencia como durar y sólo dura lo que otorga de antemano. El destino descubierto en la disponibilidad del *Gestell* acontece a partir del otorgar. El otorgar en lo que perdura permanece completamente extraño al coligar del *Gestell*. El provocar de su emplazamiento no encierra ningún otorgamiento, porque es solamente el perdurar de un destinar dirigido a la constante disponibilidad técnica de lo real, mientras que el otorgar está referido a lo que perdura de un modo inicial en la verdad del ser. Pero Heidegger no se limita a desligar lo uno de lo otro, pues instala el otorgar en el peligro supremo del *Gestell* y extrae de allí justamente lo que salva. "Lo otorgante, lo que destina de este o aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva" (1962; 34). Pero, ¿por qué y en qué sentido es lo otorgante lo que salva? Porque en él se lleva a cabo un viraje.

Mientras el *Gestell* desvía al hombre moderno del ser, exponiéndolo al peligro y cerrándole cualquier posibilidad de experimentar el desencubrimiento del ente, en el otorgar reside un viraje hacia el ser. Solamente el peligro supremo que rige el modo del *Gestell* hace posible el viraje, que despierta al hombre la necesidad de arrancarlo del dominio que el *Gestell* ejerce sobre el desocultamiento del ente. Éste reclama el viraje que salvaguarda el ser. El desocultamiento del *Gestell* tiene "otro lado", "otra cara", imperceptible en su dominio interno. Pero el propio *Gestell*, por su esencia misma, porta otro aspecto de sí mismo, arraigado en el viraje de su dominio hacia el desencubrimiento que acaece-apropia (*ereignet*) la relación esencial con el otorgar que garantiza el resguardo del ser. La posibilidad del viraje en el peligro supremo del *Gestell* como esencia de la técnica moderna, encierra un hacer violencia sobre la provocación portadora del peligro. El viraje es el gran desafío frente al peligro inminente del *Gestell*, puesto que en él se descubre el destino esencial del ser mismo y el ingreso

de su verdad al ente. En el viraje se halla lo que salva en el peligro, en tanto destella en él el despejamiento del ser.

Heidegger asigna lo otorgante al esencia de la técnica, por tanto, al coligar del *Gestell*, y lo hace de una manera apenas perceptible cuando atribuye la íntima pertenencia del hombre a lo que otorga en la amenaza de dicho coligar de recluirlo en el entramado de la disponibilidad técnica que se desencadena a partir de sí como el único modo de desencubrimiento, arrastrándolo de esta manera “al peligro de abandonar su esencia de hombre libre” (1962; 34). Lo que salva en el otorgar se encuentra así íntimamente ligado a la amenaza del *Gestell* y, sin embargo, tiene que sobrepasar lo amenazado y el peligro que acecha a su esencia libre. Con base en este superponer que corre paralela y constantemente en el discurso de Heidegger sobre la esencia de la técnica, el otorgar inicial del modo de desencubrimiento de la dinámica provocadora, “aporta al hombre tomar parte en el salir lo oculto que requiere el acaecimiento-apropiador (*Ereignis*) del desencubrimiento” (1962; 33-s.). En este “tomar parte” confluyen de manera sorprendente el salir a la luz de lo oculto disponible que provoca y el salir a la luz de lo oculto del otorgar inicial y, más exactamente, el ensamblaje del *Gestell* y el ensamblaje del *Ereignis* perteneciente al coligar de su acontecer como unidad del desencubrimiento. Aunque Heidegger conecta directamente el *Ereignis* con el *Gestell*, y no con la **ἰδέσθαι** griega, liga ésta inicialmente con el coligar previo en cuyo producir entran en juego las cuatro causas y acaece-apropia su llegar a la presencia. Ahora la pregunta por la esencia de la técnica, es decir, por el *Gestell* y su peligro supremo, conduce al *Ereignis* que acaece-apropia a partir del otorgar. Sólo en la medida en que el *Gestell* acaece-apropia en lo que otorga, puede emerger la salvación de su peligro. El ensamblar del *Ereignis* es justamente el otorgar inicial del carácter del desencubrimiento que provoca, pues constituye su apropiación holística. En este sentido el *Gestell* es para Heidegger el “negativo fotográfico *Ereignis*”. Visto a la luz del resplandecer de éste el *Gestell* deja ver, como su negativo fotográfico, un descorder el ensamblaje de su emplazamiento en cuanto esencia de la técnica. A pesar de la opacidad del negativo del *Gestell* permite vislumbrar en sus contrastes los trazos de su dominio y de sus alcances, y bosquejar la luminosidad de su contorno en el fondo de su oscuridad. Ésta, en cuanto lo negativo del *Ereignis*, constituye su contramovimiento y la ausencia del traer a la presencia. El ensamblaje del *Gestell* deja traslucir y develar el dominio de su disponibilidad en la esencia de la técnica y, con ello, de su ambigüedad esencial. El asunto no es que podría ser el *Ereignis* sin su negativo, el *Gestell*, sino cómo podría pensarse éste sin el llevar a la presencia del *Ereignis*.

En el seminario de Le Thor Heidegger sostiene que el *Gestell* es la “unidad ensambladora de todos los modos de emplazamiento” (1977; 104), y añade: “Es acabamiento y cumplimiento (*Vollendung und Erfüllung*) de la

metafísica, y, al mismo tiempo, preparación descubriente del *Ereignis*” (Ídem). *Gestell* y *Ereignis* coinciden en constituir un ensamblaje dirigido a un todo múltiple de ensambles. Pero al mismo tiempo los distingue, por cuanto el *Gestell* apunta al acabamiento de la metafísica, mientras que el *Ereignis* es trazado por Heidegger en el “otro inicio” (*Der andere Anfang*) del pensar. Sin embargo, el ensamblaje en ambos se remonta a los inicios del pensar occidental, como sucede con el “todo a través de todo” (IC, 60E 6JO”) en Parménides (fragmento I, v. 31-s.), el 6JO” IC, 6JOHD en Heráclito (fragmento 41) y al IC, 6JOHD en la dialéctica de Platón y su inicio del pensar metafísico. Pero, como Heidegger piensa el ensamblaje del *Gestell* en su tendencia a la presencia total dentro del cumplimiento de la metafísica, él tiene que ser comprendido como sistema, esto es, como el todo predominante en el pensamiento moderno. La exigencia histórica del sistema en éste se debió al predominio del pensar matemático en el orden de la totalidad del saber que se funda a sí mismo, conforme a la apropiación del hombre como sujeto del ente en el todo. La autofundamentación del saber en el dominio total del ente se rige por su pretensión matemática de una certeza que prima sobre la verdad, y de un método que se impone sobre el ente en el todo. En el presupuesto matemático del ensamblaje del ser como sistema es copensado así una estructura, donde el *ego cogito* proporciona el principio de la autocerteza del pensar que se sabe a sí mismo. El *Gestell* es un sistema englobante que ensambla la totalidad de lo que es, para reducirlo a la disponibilidad desenfrenada del emplazamiento provocador. El ente en su totalidad no está constituido simplemente por los objetos de la técnica, en éstos no está el peligro supremo, puesto que ellos son tan sólo modos del despliegue del ensamblaje del *Gestell*. Éste es, como figura acabada de la metafísica, el sistema de la total disponibilidad en el dominio calculador y explotable de la técnica que allana y maquina el descubrimiento de lo real. El concepto de sistema es una constante en las diferentes manifestaciones de la técnica moderna. Se habla así de sistema estático, dinámico, de autoorganización posible del sistema, de teorías de sistema, de sistemas orgánicos y mecánicos. Estos últimos sirven de base a la cibernética (del griego \*@Z80S\$< timonel, piloto), cuya noción de sistema procede de las teorías autómatas de Descartes, transformadas en procesos variables de mando que hacen del pensar un pensar tecnificado. El *Gestell* es la consecuencia del pensamiento sistemático y racional moderno que tiende a la totalización de la producción técnica, pero es igualmente el paradigma totalizador de los diferentes tipos de sistema que se despliegan en la técnica moderna. El peligro inminente del *Gestell* estriba, por último, en su totalización sistemática, dominante en una época del ser, en la que se abre al mismo tiempo la posibilidad de un viraje que actúa ya sobre su emplazamiento provocador, pero que solamente lo salvaguarda en la medida en que ejerza violencia frente a la provocación portadora del peligro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Eggers Lan, C. (1981). *Los filósofos presocráticos*, C. Eggers Lan & V. E. Juliá (trad). Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos*, Eustaquio Barjau (trad). Barcelona: Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (1977). *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1962). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- Hölderlin, F. (1976). Fundamento para el Empédocles. En *Ensayos*, F. Martínez Marzoa (trad). Madrid: Libros Hiperión.
- Snell, B. (1965). *Heraklit. Fragmente*. München: Heimeran Verlag.

## PROLEGÓMENOS A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA: LA TÉCNICA COMO CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

PILAR GILARDI

En lo que sigue intentaré abordar lo que he considerado como “prolegómenos” a la cuestión de la técnica. Y digo que son prolegómenos porque el marco en el que sitúo la exposición es el de *Ser y tiempo* y el de textos inmediatamente posteriores a dicha obra, tales como *¿Qué es metafísica?* y *Conceptos fundamentales de la metafísica*, que todavía pueden ser considerados dentro del horizonte de la llamada “ontología fundamental”, y en los cuales la cuestión sobre la técnica todavía no aparece como tal. Heidegger comienza el análisis sobre dicha cuestión en los años treinta. En el ensayo *La época de la imagen del mundo* de 1938, al preguntarse por la esencia de la ciencia, el filósofo alemán pone ya de manifiesto su estrecha vinculación con la técnica y a la vez su independencia. La pregunta por la técnica llegará a su culminación en los años cincuenta con la conferencia que tiene el mismo nombre: *La pregunta por la técnica*, la cual aquí sólo mencionaremos.

Los textos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* que están consagrados a la reflexión sobre la metafísica están íntimamente ligados a la pregunta por la técnica. La crítica heideggeriana a la metafísica está vinculada a tal punto a la técnica, que ésta no debe considerarse como un nuevo ‘tema’ a tratar en el camino del pensador alemán, o como el resultado de un contexto histórico determinado, sino como la culminación de la historia de la metafísica. De la metafísica que Heidegger ha calificado como *metafísica de la presencia*, y que a sus ojos se ha inaugurado con Platón y todavía se puede encontrar en Nietzsche.

Si la esencia de la técnica moderna descansa –como Heidegger supone– en la esencia de la metafísica, es pertinente volver a pensar ¿qué noción de ser es la propia de la metafísica? y al hacer esta pregunta se abre con ella, necesariamente, la pregunta sobre ¿qué noción de tiempo o temporalidad se juega en dicha consideración? Citemos al propio Heidegger: “La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica” (2008; 63).

Recordemos qué es lo que la tradición ha entendido por metafísica (Cf. Courtine 2005; 45-99). Haciendo un recorrido sucinto a través de dicho concepto y siguiendo al propio Heidegger decimos que: “El nombre ‘metafísica’ proviene del griego *metà tà physiká*. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobrepasa *metà* (trans), ‘más allá’ de lo ente como tal (2003; 37)”. De acuerdo con lo anterior, podemos decir que para la tradición, la “metafísica” designa aquello que está más allá (*metà*) del ámbito de lo concreto, del movimiento,

de lo contingente. Aquello que da sentido, consistencia y razón de ser a lo que, de suyo, no se podría justificar a sí mismo. Desde esta consideración, la realidad sensible, sujeta al cambio y al movimiento constante, debe su ser a una realidad que, a su vez, no está sujeta a dicha inestabilidad. De lo contrario, la realidad se disolvería en un fluir que no se puede conocer y del que no se puede decir nada. Tanto para Platón como para Aristóteles, el *eidos* o la forma, es lo que constituye a cada cosa en su ser. En Platón lo es desde el mundo suprasensible, y en Aristóteles desde lo ente mismo. Para ambos la posibilidad del conocimiento científico descansa en este principio de permanencia y unidad. Permanencia y unidad son la base sobre la que descansa la metafísica clásica. La metafísica se basa en el reconocimiento de que en el principio, en el origen, está lo que permanece y, en tanto que permanece puede ser considerado sustrato o sujeto (*hypokeímenon*) de la realidad<sup>1</sup>.

Lo que permanece es concebido así como punto de referencia, principio único al que todos los distintos modos de ser hacen referencia<sup>2</sup>. En efecto, a partir de la reflexión sobre el movimiento se reconoce que éste entraña multiplicidad pero esta multiplicidad se apoya en una unidad de referencia. Esta unidad de referencia a la que todos los sentidos de ser remiten es la *ousia*, sentido fundamental y primero<sup>3</sup>. Propósito de la metafísica será describir en qué consiste este sentido fundamental y primero, del que todo

---

<sup>1</sup> Cf. Sobre la noción de *ousia* como sujeto: La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro; en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero (*Metafísica*, VII 3; 1028b35). Y además en 1028a25: «[...] Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que son se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescindiera de él, no es posible hablar de 'lo bueno' y 'lo que está sentado'».

<sup>2</sup> Cf. «La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de otro porque ésta se da en ello [...] así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [...]» (*Met*, IV 2; 1003a30). Sobre la noción de analogía también confrontar Courtine 2005; 153-216.

<sup>3</sup> Cf. «Pero 'primero' se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicen es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una [de las demás] está incluida necesariamente la de entidad) [...]» (*Met*, VII 1; 1028a30).



lo demás se dice sin decirse ella misma de nada. En su descripción no va la descripción de ente alguno sino de *lo que es en tanto que es*<sup>4</sup>.

De tal manera, la metafísica versa sobre el reconocimiento de lo uno sobre lo múltiple. Así, la multiplicidad, la pluralidad remite a lo uno, a la *ousia*. A ojos de Heidegger, el problema está, en que la *ousia*, principio primero, unidad de referencia, justamente perderá su carácter de principio para convertirse en un ente<sup>5</sup>. La crítica heideggeriana a la metafísica ve la noción de sujeto propia de la modernidad como una “continuidad” de la noción de substancia. En efecto, uno de los sentidos de la *ousia*, tal como lo acabamos de señalar, es el de sujeto. Pero lo que a ojos de Heidegger hace posible que podamos llamar metafísica tanto al pensamiento de Platón y Aristóteles como el que se inaugura en el pensamiento moderno es la búsqueda de un principio o fundamento. En ambos casos el fundamento es comprendido como permanencia y desde ésta se determina el lugar del tiempo.

Ahora bien, la pregunta de la metafísica es la pregunta del *ente en cuanto ente*, de tal manera que no se alude a este o a este otro ente en concreto, sino a aquello que hace que cada ente sea ente. En este sentido, la cuestión de la metafísica es la cuestión de la *totalidad de lo ente*, porque no tiene como propósito un ente determinado sino lo que, por decirlo así, vale para todo ente, lo que constituye y determina a todo ente y que, por ende, permite que sea llamado así. La partícula “en cuanto” apunta a la totalidad; cuestión fundamental será, por ello, comprender qué es lo que debe entenderse por “totalidad”.<sup>6</sup> Por lo pronto, afirma Heidegger, la totalidad incluye al ente que pregunta; es tarea de la filosofía hacer relevante a dicho ente (Cf. Heidegger 2003; 14).

El *Dasein* es el ente que pregunta. ¿Qué podemos decir de él? El *Dasein* se encuentra determinado por el comportamiento científico. ¿Qué implica

---

<sup>4</sup> «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (*Met*, IV 1; 1003a20).

<sup>5</sup> De esta consideración, en realidad sólo se sigue un paso para la consideración de la metafísica como ontoteología. La ciencia que se ocupa del *ser en cuanto ser*, se debe de ocupar del ser primero. Este *ser primero*, a ojos de Heidegger pierde su carácter de principio y deviene así el *ente divino*. Cf. Courtine 2005; 45-82.

<sup>6</sup> Por ejemplo en *Ser y tiempo* Heidegger introduce la cuestión de la angustia justamente como fenómeno que libra acceso a la totalidad buscada. El fenómeno de la angustia muestra que todos los caracteres que hasta ese momento habían sido mencionados a propósito del *Dasein* tienen su origen en una misma raíz. Lo que sucede en ese momento es que cada uno de los términos utilizados, arraigados a la tradición metafísica, como por ejemplo, la búsqueda de unidad, de totalidad, del principio, se ven subvertidos ya que sólo pueden ser comprendidos desde la nada que se revela en la angustia. Por eso, al reconocer que todos estos caracteres tienen su origen en una “misma raíz” esto no puede significar la “unidad de un solo principio”, porque no hay posibilidad de fundamento, de identidad o sustrato alguno, sino tiempo. Cf. Heidegger 2002; 209-213.

que sea la ciencia el comportamiento que determina nuestro *Dasein*?, ¿qué tipo de relación con el mundo se expresa en la ciencia? A través del comportamiento científico las cosas adquieren el carácter de objeto, es decir, de aquello que está-ahí, en frente y este en-frente es el que permite, o mejor dicho, del que brota la posibilidad de hacer del ente en cuestión un tema, una teoría. Desde ésta se ofrece un aspecto del ente y éste toma el lugar de la investigación. El carácter específico de la ciencia es la investigación (Cf. Heidegger 2008; 65). En la captación teórica, lo dado me es dado desde la presencia, en acto: entre lo pensado y el pensar existe una co-actualidad absoluta. En este sentido, pensar es ya en sí mismo actualidad, es, por decirlo de alguna manera, tener lo pensado. Lo que se puede “tener” es lo ente<sup>7</sup>.

La pregunta científica está orientada por el ente. En el comportamiento científico el ente adquiere la última palabra: todo se resuelve en él (Heidegger 2003; 94). De acuerdo con lo antes dicho, la ciencia considera al ente desde su aspecto, en el sentido en el que el platonismo entendió el eidos, esto es, como universal. La ciencia tiene como objetivo la búsqueda de lo universal y necesario: ciencia sólo la hay de lo universal. La aspiración de la ciencia por conocer las cosas en sí mismas, en su esencia, significa conocer lo que en éstas se repite, lo que las hace ser lo que son, pero este “lo que las hace ser lo que son” es entendido como universal. De esta manera, la ciencia es capaz de capturar, de trazar, un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. La totalidad de lo ente, así entendida, deja de lado la singularidad y, por ende, la diferencia.

La ciencia se convierte en el modo paradigmático de relación con las cosas, con el mundo, las ciencias son reconocidas como lugar de la verdad, de tal manera que: “A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más. De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más. Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más” (Heidegger 2003; 17).

La ciencia tiene que ver con lo ente, la ciencia en tanto que teoría se hace cargo del ente como presencia. Este presentar supone una determinada noción de ser, como sustrato o fundamento. “Presentar” o “hacer presente” son categorías del tiempo. O se dicen del tiempo. ¿De qué manera la ciencia concibe el tiempo?

Para la ciencia el tiempo es concebido desde el movimiento, aunque no es él mismo movimiento. ¿Qué carácter tiene esta relación entre tiempo y

---

<sup>7</sup> Cf. « [...] Lo que queda descartado es que pueda apuntarse a algo que constitutivamente no-es, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en no-ser: todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído, conocido, reconocido o manipulado. Este es el sentido último de ‘actualidad’» (Leyte 2007; 10).

movimiento? Justamente el de medición: el tiempo es la medida del movimiento. Esto lo había señalado ya Aristóteles: el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después (Cf. *Física* IV; 11, 219a5-25). Pero, ¿qué significa medir?<sup>8</sup> Determinar una cantidad de acuerdo con un criterio definido. Esa cantidad medida se logra gracias a una operación numérica. Y también gracias a ésta, lo medido, lo cuantificado, se puede “presentar” como un “ahora”, de tal manera que cotidianamente decimos: “‘ahora’ voy a la universidad” o “‘ahora’ que saldré del cine”, el “ahora” representa algo así como un segmento o fragmento de tiempo, del tiempo concebido como un continuo o una línea que se puede fragmentar o dividir<sup>9</sup>.

En efecto, la posibilidad de medir el tiempo, o que este mismo sea concebido como medición implica su consideración como una línea constante en la que se pueden trazar determinados momentos. Esta línea es comprendida como una secuencia que se repite uniformemente. Su carácter homogéneo hace posible la medición en segmentos cada vez iguales.

El reloj es justamente la herramienta que hace posible esta medición. El reloj mide el tiempo en unidades o periodos idénticos que se repiten. La repetición es cíclica. Estos periodos, que tienen el carácter del “ahora”, poseen la misma duración y se repiten constantemente, son siempre iguales, no se distinguen unos de otros. Y sin embargo se van sucediendo, forman una secuencia en la que un periodo es anterior o posterior al otro. Cada ahora es irrepitible en su identidad, cada uno tiene una posición unívoca.

El tiempo así comprendido implica pues una secuencia, esto es, una sucesión ordenada, una serie en la que se pueden medir y localizar eventos que guardan entre sí una cierta relación. Resulta importante reparar en los términos *sucesión, serie, orden, relación de eventos*, porque todos ellos suponen la idea de linealidad y continuidad a la que hemos aludido y expresado como un *continuo ilimitado*<sup>10</sup>. Esto es, como un trayecto en el que el hombre transcurre y que, con independencia de él mismo, mantiene cierta iden-

---

<sup>8</sup> Cf. «Medir significa: consultar un criterio de medida de tal manera que resulte visible la cantidad de lo medido; lo medido se hace disponible y presente gracias al número. La medición es un tipo de presentificación» (Heidegger 2006; 30).

<sup>9</sup> Cf. «El tiempo comprendido como continuo ilimitado, en efecto, es la ilimitada continuidad del ahora; lo que no es ahora es o bien un ahora que ahora ya no, o bien un ahora que ahora todavía no; se trata en todo caso de ahora y ahora y ahora [...]» (Martínez 1999; 34).

<sup>10</sup> Cf. «Esto se expresa en el carácter básico que tienen precisamente las nociones de continuo ilimitado, llámese ‘el tiempo’ o con otros nombres o incluso con ninguno; decimos ‘ilimitado’ en el sentido de que cualquier límite (cualquier corte) es en principio igualmente válido (y, por tanto, igualmente arbitrario) que cualquier otro; y decimos que ese tipo de noción tiene carácter ‘básico’ queriendo con ello decir que cualquier límite o trecho o distancia (por lo tanto cualquier contenido, cualquier cosa) es entendido como delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado» (Martínez 1999; 12).

tividad. La comprensión del tiempo como continuo ilimitado se basa en la concepción de que el tiempo es algo que está ahí con independencia del sujeto. Como un trayecto que el hombre recorre pero que, una vez que ha cesado su existencia, continúa independiente e indiferente a la existencia humana. ¿No decimos acaso que el tiempo “sigue” aunque nosotros los hombres dejemos de existir? Pero, ¿qué noción de ser hace posible la comprensión del tiempo como “continuo ilimitado”? O infinito. Precisamente la idea de ser como fundamento y permanencia. En efecto, esta linealidad atribuida al tiempo, es concebible como algo que está ahí y que es susceptible de recorrerse, medirse, y dividirse. Como aquello *en lo que* el hombre y las cosas acontecen. Como si el tiempo fuese algo *en lo que* hombre está.

Momentos determinantes de este trayecto son el pasado, el presente y el futuro. El pasado es comprendido como aquello que, si bien puede tener todavía repercusión sobre el presente, es lo que ha quedado atrás como un hecho consumado. El presente es concebido como el ahora y el futuro como aquello que todavía no es y que sin duda vendrá.

Ahora bien, este tiempo de las ciencias es el de la técnica. Heidegger establece entre ciencia y técnica una relación compleja; la técnica moderna lo es justamente por su íntima vinculación con las ciencias experimentales, pero ello no debe interpretarse como la simple aplicación práctica del conocimiento teórico que éstas suponen<sup>11</sup>. De ninguna manera. La técnica es en sentido estricto anterior a la ciencia, desde luego que no referimos a una anterioridad cronológica, sino principal: la técnica reclama a la ciencia para su desarrollo.

La técnica moderna se distingue fundamentalmente de la *techné* de los griegos. Es cierto que la técnica moderna es también producción pero de una manera radicalmente distinta al modo en que se comprende producción como *poiesis*. La producción propia de la técnica moderna se lleva a cabo desde la provocación y la imposición; la naturaleza se convierte así en reserva. En lo transformable y modificable. En aquello que está siempre a nuestra disposición.

Lo que caracteriza de manera definitiva a la técnica moderna no es su carácter instrumental o antropológico, sino ser considerada un modo de desocultamiento, esto es, un modo de la *aletheia*. Sin embargo, esta consideración de la técnica como un modo de desocultamiento le confiere una gravedad importante, y es que en ésta se trata de traer a la luz lo ocul-

---

<sup>11</sup> Cf. «Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza» (Heidegger 2008; 63).

to, pero de un modo tal en el que todo pretende ponerse al descubierto. Como si se intentara mostrar una cosa por todos sus lados, sin ninguna sombra, impidiendo toda fractura (Cf. Leyte 2005; 221-230). En efecto, en la técnica de lo que se trata es de poner la cosa *ahí delante*, así considerada la cosa deviene *objeto*: lo que está presente. La técnica conquista así, en definitiva, el ámbito de la presencia. Ella misma es resultado de esa concepción de ser como presencia y permanencia propio de la historia de la metafísica en su conjunto.

Pero lo peculiar de ese modo de intentar sacarlo todo a la luz, consiste justamente en negar u olvidar aquello que de suyo no puede mostrarse, de tal manera, la técnica ejerce una suerte de violencia sobre lo que se retrae, y su conquista de la presencia no puede, paradójicamente ser total, porque a ésta, como a lo largo de su camino señala Heidegger, le es siempre ya inherente la ausencia.

## BIBLIOGRAFÍA

### Primaria

- Heidegger, M. (2008), *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos del Bosque*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006), *El concepto de tiempo*, R. Gabás Pallás & J. A. Escudero (trad). Madrid: Mínima Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Sery tiempo*, J. Eduardo Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

### Secundaria

- Aristóteles. (1995). *Metafísica*, T. Calvo Martínez (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1993). *Física*. Madrid: Gredos.
- Courtine, J.F. (2005). *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Leyte, A. (2007). Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 118, 7-178
- Leyte, A (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.

## EL ABURRIMIENTO COMO SEÑAL Y EXPRESIÓN DE LA ÉPOCA MODERNA

Laura V. Pinto Araujo

*Los dioses se aburrían, de modo que crearon a los hombres [...]  
Adán se aburría porque estaba solo, por eso fue creada Eva.  
A partir de aquel momento, el tedio hizo su aparición en el mundo,  
propagándose en la misma medida en que crecía la población.  
O lo uno o lo otro, Sören Kierkegaard*

Si bien resulta paradójico pensar que Adán y Eva desearan probar los frutos del árbol de la ciencia en un lugar como el Paraíso, es decir, en ese lugar donde la presencia de dios debiera colmar todos los aspectos de la existencia<sup>1</sup>; el propósito de esta breve disertación no es examinar dicho contrasentido,<sup>2</sup> y ni siquiera es imaginable poder precisar con exactitud un momento histórico en el que surge el aburrimiento (Svendsen 2006). No obstante, es posible advertir que el fenómeno del aburrimiento irrumpió con fuerza en la vida del hombre moderno, gozando de un trato considerable respecto de otras épocas.<sup>3</sup>

Todas las manifestaciones humanas de la modernidad, especialmente en el ámbito de las artes y las letras,<sup>4</sup> desde entonces han sido fieles testigos de dicha preeminencia. Pero, ¿qué fue lo que sucedió a partir de la moderni-

---

<sup>1</sup> En cuyo caso es evidente que cualquier búsqueda de sentido se tornaría absurda en plena presencia de Dios.

<sup>2</sup> A este respecto, resulta interesante el análisis de la acedia medieval que aporta Santo Tomás de Aquino. En la *Summa theologiae* (II, 2; 35) recoge los diversos análisis que los padres de la Iglesia han dado en relación a la *acedia*, y revela su contradictoria naturaleza: un mal que aflige principalmente a quienes se dedican a la vida religiosa, precisamente, a partir de la consideración del más grande de los bienes, es decir, de Dios.

<sup>3</sup> Más conocido como *Mal du siècle*, *l'ennui*, –el aburrimiento o tedio–, ha sido un rasgo muy característico de la Modernidad. “Mal del siglo” es la expresión con la que actualmente se designa a la crisis radical de creencias y valores que perturbó a la conciencia europea a finales del siglo XIX. Mientras que con “tedio” se ha querido nombrar ese profundo sentimiento de decadencia, cansancio y hastío que, como consecuencia de lo anterior, penetró en las diversas esferas de la vida del hombre moderno. Ésta caracterización involucra diversos acontecimientos históricos, como son el quebrantamiento del orden social o el agotamiento del liberalismo, eventos que, si bien ayudan a establecer un determinado contexto, son ciertamente insuficientes, como veremos más adelante, para poder comprender los fundamentos mismos del fenómeno del aburrimiento; tanto en dicha época como en cualquier otra.

<sup>4</sup> A este respecto, resulta especialmente representativo el retrato que Édouard Manet realizara a Stéphane Mallarmé. Recostado sobre un almohadón, entre el humo de un cigarro se distingue la mirada perdida del poeta que parece sumido en un profundo aburrimiento.

dad?, ¿por qué el aburrimiento comenzó a manifestarse de forma cada vez más acentuada en la vida del hombre? y ¿qué nos revela nuestra extendida aversión hacia él? Estas y otras preguntas han contribuido a determinar la cuestión que intentaremos abordar aquí: *¿Puede un análisis filosófico del aburrimiento decirnos algo esencial sobre las condiciones de nuestra existencia actual?*

## § 1. UNA VENTANA AL MUNDO

El ámbito afectivo, sin duda, ha ocupado un lugar secundario en la historia de la filosofía. Esto es así, aún cuando advertimos que la posibilidad misma del filosofar, en sus inicios, estaba supeditada a una determinada disposición afectiva. De ello encontramos en el *Eros* Platónico (Cf. *Banquete* 210; a- 212 c.) y el asombro (*thaumázein*) Aristotélico (Cf. *Metafísica* I; 982 b11- 983a.) dos importantes testimonios.

Ahora bien, en Descartes<sup>5</sup> y en Kant<sup>6</sup>, ciertamente los dos filósofos más característicos de la Época Moderna, existe una idea de hombre y, por ende de filosofía, que implica una transformación radical de la relación entre el hombre y el mundo.

El conocimiento moderno tiene ahora una precondition que se opone tajantemente a aquella otra de la Época Antigua, ya que el hombre moderno debe abstraerse de las afecciones y de aquello que en definitiva las determina, es decir, del mundo. La posibilidad misma de esa abstracción ya no estará determinada por el modo de estar afectado (*pathos*) en el mundo, a manera de un cierto *extrañamiento*; sino a través del método y la acción que dicta la propia razón.

La condición misma de posibilidad de la filosofía radica, entonces, en que el filósofo se separe de las afecciones por medio de la voluntad y permanezca en la pureza de la razón (Rojas 2007; 19).

En este sentido, la filosofía ya no es una actividad humana de éste mundo<sup>7</sup>, sino que ahora parece erigirse por encima de él.

---

<sup>5</sup> El pensamiento moderno encontró en Descartes una reveladora síntesis entre la idea de hombre y la de filosofía. La construcción de una *mathesis universalis* (un sistema que funcionaría a partir de la distinción metafísica entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*), trajo aparejadas importantes consecuencias respecto a la reflexión metafísica posterior, que presupondrá y asumirá el dualismo cartesiano sin cuestionamiento alguno.

<sup>6</sup> Para Kant, la distinción entre alma y cuerpo no sólo es posible en la reflexión filosófica, como lo era para Descartes, sino que está presente en la propia percepción empírica del hombre (*sentido interno*). Así mismo, la distinción entre los pensamientos y las afecciones se agudiza, mientras éstas últimas cobran ahora un sentido mucho más fuerte, ya que no sólo son obstáculos para la vida teórica, sino que también lo son para la práctica cotidiana. *Afectan* al hombre quebrantando su libertad y autodomínio, convirtiéndolo en esclavo, imposibilitando tanto la reflexión como la praxis (Kant 2004; 205).

<sup>7</sup> Viene a mi mente aquella referencia que Aristóteles hace respecto a Heráclito, narrando



Esta subversión de ámbitos y el consecuente establecimiento de un cierto sistema de gradaciones, traería importantes consecuencias a la metafísica posterior, estableciendo una marcada separación entre las diversas esferas de la vida teórica y práctica. Una separación que, paulatinamente, seguirá ampliándose en el transcurso de la historia de la metafísica.

Conforme a esto, la deslegitimación de la esfera afectiva asiente, a su vez, ese desarraigo del hombre respecto a su mundo, impidiendo una comprensión cabal de *quién* es el hombre y, como consecuencia<sup>8</sup>, trastornando la posibilidad misma del conocimiento.

En lo que aquí nos concierne, la afirmación cartesiana de la imposibilidad de aprehender algo del modo en el que ese algo viene dado (*tal y como viene dado*), esto es, de captar algo en su esencia en la proximidad misma del *experienciar* cotidiano del mundo, (es decir, tal y como nos afecta en la experiencia sensible) será sin duda una aseveración decisiva para la filosofía posterior. Una de las consecuencias más importantes para éste trabajo es la consiguiente distinción entre un sujeto (*subiectum*)<sup>9</sup> y su objeto de conocimiento, lo cual traerá aparejado un análisis erróneo del hombre, que terminará concediendo que incluso él mismo se comprenda como objeto.

El dominio del sujeto en la Época Moderna tiene que ver, precisamente, con ese lugar *fundamental* que el hombre asume en la metafísica de ésta época. La pregunta por el ente, pregunta conductora de la metafísica, se transforma ahora en la pregunta por el camino y método para llegar a la esencia de la verdad.

[...] la pregunta ¿qué es el ente? Se transforma en la pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna (Heide-

---

los acontecimientos y citando la forma en la que “el oscuro” filósofo se dirigió a unos curiosos que habrían ido a su encuentro para saber cómo era el trabajo de un pensador tan importante y misterioso como él. Al parecer lo encontraron en su casa, calentándose junto a un horno y al verles sorprendidos y titubeantes, el pensador les invitó a pasar animándoles con éstas palabras: «adelante, también aquí están presentes los dioses» (*Sobre las partes de los animales* A5, 645a 17 cit. en Heidegger 2001a; 289).

<sup>8</sup> «La exactitud del conocimiento, en el sentido de exactitud matemática, puede, por tanto, resultar inadecuada en relación con el objeto que se trata de conocer. Esta inadecuación, ésta no concordancia con aquello que el objeto exige, es una forma fundamental de no verdad» (Heidegger 2001a; 56).

<sup>9</sup> «Lo subyacente y lo subpuesto (*subiectum*) asume el papel del fundamento sobre el que se pone otra cosa, de manera tal que lo subpuesto se puede comprender también como lo subestante y, de este modo, como lo ante todo constante. *Subiectum* y *substans* quieren decir lo mismo, lo propiamente constante y real, lo que satisface la realidad y la constancia y por eso se llama *substantia*» (Heidegger 2000b; 351).

gger 2000b; 119).

La historia muestra al hombre de la Época Moderna en el centro del universo, intentando ubicarse en esa posición dominante que lo coloca como la justa medida de todo lo demás. ¿Pero será también ese el lugar del filósofo en el mundo?, o mejor aún ¿cómo filosofa el hombre que se sitúa de esa forma frente al mundo?

Recordemos entonces la sentencia de Hegel “-desde el punto de vista del sano sentido común- la filosofía es el <mundo al revés><sup>10</sup>” (Heidegger 2001a; 93).

Contrapuesta al sentido común del hombre, la filosofía se abre camino allí donde la cosmovisión se instala como esa visión del mundo que *uno* tiene. Curiosamente, ese mundo que para la filosofía debe estar “de cabeza”, perturbado respecto de lo que *uno* siempre sabe, cree y conoce, es el mismo en que desarrollamos nuestra vida cotidiana con total confianza, y también el mismo del que el filósofo se asombra y extraña.

La expresión *visión de mundo* o cosmovisión (*Welt-Anschauung*) manifiesta esa pertenencia del *ser en el mundo* a la existencia. La *visión del mundo* es, en este sentido, el *ser en el mundo* fácticamente afrontado por la existencia. Pero, a través de una *visión del mundo*, el hombre cree encontrar algo que está ahí, susceptible de ser aprendido y luego generalizado, falseando el trasfondo mismo de ésta cuestión, que es el reconocimiento de la esencial historicidad de la existencia.

El peligro esencial de la *visión del mundo* es que en ella el hombre intenta aprehender al mundo como un objeto cualquiera, consintiendo que, en definitiva, éste se retire como tal en cada tentativa de aprehensión. Es por ello que la filosofía, aunque debe relacionarse fundamentalmente con toda concepción del mundo, no es, en sí misma una cosmovisión<sup>11</sup>.

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre

---

<sup>10</sup> Un par de años antes, concretamente en el curso de Marburg del semestre de verano de 1927, Heidegger cita este mismo pasaje de Hegel para poder hablar de la especificidad de la actividad filosófica. En éste caso, el fragmento citado es más amplio, y en la traducción de Juan José García Norro a la obra de Heidegger advertimos que ese <estar de cabeza el mundo> refiere, en realidad, a la perturbación o alteración que sufre el mundo de la filosofía: “[...] el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo trastocado [verkehrte Welt]” (Heidegger 2000a; 39).

<sup>11</sup> «La filosofía puede -y quizá debe- mostrar, entre otras muchas cosas, que a la naturaleza esencial del *Dasein* pertenece algo así como una concepción del mundo [...] [ella] debe delimitar lo que constituye en general la estructura de una concepción del mundo. Pero nunca puede desarrollar y poner esta o aquella determinada concepción del mundo. De acuerdo con su naturaleza, la filosofía no es la elaboración de una concepción del mundo, pero tiene, quizá por eso mismo, una relación elemental y de principio [*prinzipiell*] con todas las construcciones del mundo, no solo teóricas, sino también las fácticamente históricas» (Heidegger 2000a; 34-s.).

la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta– o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (Heidegger 2005; 77).

La filosofía, como vimos, no es cosmovisión, y tampoco es un asunto *de otro mundo*. Ella es una actividad propia del hombre de éste mundo y *en su mundo*. Parte de la cotidianeidad de la propia existencia y logra elevarse hasta alcanzar la plenitud de la cuestión de la que se trate y desde el lugar en el que está. Pero:

La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un proceso [que desfila delante de nosotros] el <<comportarse con respecto a>> no es un elemento cósmico al que se hubiera añadido el <<algo>>. El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes [que simplemente están ahí]. (Heidegger 2005; 84).

Y es que nuestra única forma de *ser en el mundo* implica transitar en él de diversos modos, *ocupándonos* (*Besorgen*), por ejemplo, de los distintos asuntos y cosas de la vida cotidiana. De hecho, en realidad estas cosas nunca se nos presentan como simples datos objetivos, sino que siempre se nos revelan como aflictivas o jubilosas (tristes, felices, angustiantes, venturosas...) expresiones de la existencia. En este caso, como fieles testimonios de la condición afectiva de nuestro *ser en el mundo*.

Lo particular del ser del hombre, de la existencia, es precisamente su distintivo modo de relacionarse con las cosas del mundo.

Si bien es cierto que la tonalidad afectiva<sup>12</sup> en la que generalmente se devela nuestra cotidiana existencia es la monotonía –es decir, que la confianza o seguridad que experimentamos en el trato habitual con las cosas conduce a que la experiencia de la cotidianeidad adquiera un mismo y

---

<sup>12</sup> No existe una traducción de la palabra *Stimmung* que recoja la riqueza de significados que posee en la lengua alemana. En su origen, el verbo *stimmen* se utilizaba en el medio musical para designar la acción de afinar, es decir, de poner un instrumento en el tono adecuado. Posteriormente se efectuó la traslación de significado correspondiente a la disposición anímica del hombre. Ahora bien, de ningún modo debemos entender aquí esta palabra, ni sus múltiples y diversas traducciones –v.g. <acorde>, <temple anímico>, <tonalidad afectiva>–, en un sentido psicológico, antes bien, ella excede toda comprensión psicológica. Es decir que no debemos entenderla como un estado interno que refleje una circunstancia externa, objetiva del mundo cual si fuese una caja de resonancia; sino como modos de la *disposición* (Cf. Redondo 2005).

descolorido tono-; lo cierto es que, antes de cualquier pretensión de conocimiento, nuestra existencia se nos revela siempre y en cualquier situación como *afectividad*. Esa es la forma de ser del hombre abierto a sí mismo, de aquel ser que siempre ha de encontrarse (*Befindlichkeit*) en una determinada condición afectiva; en una disposición anímica o modo pre-reflexivo de ser, que es lo que en definitiva determina su situación original (Heidegger 2003; 158-ss.).

Pero, evidentemente no debemos comprender a las afecciones como fenómenos puramente psicológicos, dado que si así las considerásemos, no darían cuenta del modo propio de nuestra existencia, sino sólo de la vida mental de nuestro psiquismo.

El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro” sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo.” (Heidegger 2003; 161).

Las disposiciones afectivas, a diferencia de los sentimientos, están provistas de un carácter general, afectan a nuestro *ser en el mundo* como un todo y a todo lo que hay en él. Es por ello que en este trabajo partimos de la sospecha de que atender al modo en el que estamos disposicionalmente afectados, podría contribuir, de alguna manera, a una adecuada interpretación de nuestra época. Comprendiendo aquellas señales y expresiones que el hombre, desde su propia cosmovisión y modo de ser en el mundo, manifiesta en la Época Moderna.

## § 2. SEÑALES DE UNA ÉPOCA

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger dirige una crítica a ciertas interpretaciones que la filosofía de la cultura ha ofrecido acerca de nuestra situación actual, algo que sin lugar a dudas merece ser considerado con detenimiento<sup>13</sup>. En dicha obra, el filósofo desea someter a crítica la gran aprobación y acogida a las que han dado lugar este tipo de interpretaciones, pues considera que a través de ellas es posible alcanzar un verdadero reconocimiento sobre las condiciones actuales de nuestra existencia.

Para Heidegger, el rasgo fundamental de dichas interpretaciones, es

---

<sup>13</sup> Concretamente refiere a las meditaciones a cerca de la caracterización de la situación histórica expresadas por sus contemporáneos Spengler, Klages, Scheler y Ziegler; como cuatro propuestas que recogen las ideas de muchos otros autores pertenecientes al dominio de la filosofía de la cultura. Recordemos además, que varias obras importantes de estos pensadores ya estarían publicadas para el semestre invernal en el que Heidegger prepara y dicta este curso en Freiburg (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*) y que, por ende, debieron ejercer un fuerte influjo en el desarrollo de dicha obra.

decir, aquella perspectiva común desde la cual todas ellas ven nuestra situación actual, se convierte así en una importante señal de la época. En ellas<sup>14</sup> se descubre al hombre eludiendo la investigación sobre sí mismo, mostrándose indiferente ante su propia existencia y prefiriendo examinar simplemente *lo actual* de la situación en la forma de estructuras sociales, culturales y económicas (De la Cruz 2007).

En este punto, Heidegger se plantea una serie de preguntas que serán determinantes:

¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros [...]? ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento? [...] ¿tenemos primero que volver a hacernos interesantes para nosotros mismos? (2007; 109)

La crítica de Heidegger al análisis de la cultura abre la brecha para comprender esta caracterización más fundamental de nuestra época. Y es que a partir de la Época Moderna experimentamos una total falta de interés por nosotros mismos y una profusa indiferencia ante los asuntos más esenciales de nuestra existencia. Buscamos continuamente algo interesante que nos permita salir de la monotonía, una monotonía que tarde o temprano, resurge en lo interesante<sup>15</sup> tornándolo aburrido.

Nuestra época está fuertemente marcada por ésta tendencia moderna a olvidarnos de nosotros mismos, a permanecer desarraigados de nuestro propio mundo. En esta época el interés está puesto en la novedad, en lo impropio, en lo desconocido; exigiendo al hombre cada vez más, el buscar arraigo fuera de sí. Estas señales de nuestra época nos aproximan a la caracterización de lo que Heidegger denominará más tarde “la Época de la Técnica”, una caracterización que desde luego merece un examen detenido que no desarrollaremos aquí, pero que sí habremos indicado sutilmente a partir del aburrimiento y de la temprana preocupación del autor por la problematización de la técnica como la manera en que el hombre se sitúa en medio de lo ente en la época actual.

En la entrevista que Heidegger concediera el 23 de septiembre de 1966 a la Revista *Der Spiegel*, y publicada póstumamente el 31 de mayo de 1976,

---

<sup>14</sup> « [...] la antropología es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a *posteriori* la autoseguridad del subiectum?» (Heidegger 2000c; 90).

<sup>15</sup> Cf. La cita de la pág. 11 de este trabajo: Heidegger 2001b; 96.

afirmaría lo siguiente:

Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga. No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. (1996; 206).

El hecho de que el aburrimiento sea hoy una de las disposiciones afectivas más destacadas, es mucho menos discutible que en los años treinta; pues desde entonces el ocio<sup>16</sup> se ha convertido en una industria que se desarrolla y expande de forma proporcional al fenómeno del aburrimiento (De la Cruz 2007).

Ciertamente, podríamos decir que el aburrimiento es aquello a lo cual siempre intentamos eludir. Pasar el tiempo se ha vuelto para nosotros una ocupación más; dedicamos horas, incluso, a planificar los pasatiempos de nuestros días libres o fines de semana. Decimos que ‘quemamos’ las horas de espera como si aguardar algo implicara hallarse en un tiempo ajeno e intolerable; igualmente decimos que ‘matamos’ el tiempo libre cual si fuésemos desalojados de nuestro propio tiempo, el tiempo dinámico de la ocupación, y acechados por un tiempo impropio e inerte. Todas estas son claras y habituales expresiones de un fenómeno que experimentamos frecuentemente y que se extiende rápidamente entre los hombres.

El pasatiempo es algo con lo cual, finalmente, hemos identificado el modo en el que nuestra propia existencia se determina. Pasamos el tiempo ocupándonos de no aburrirnos. Intentamos una y otra vez burlar el reloj toda vez se demora y amenaza con detenerse.

¿Será ésta, entonces, la característica esencial del hombre de nuestro tiempo?, la indiferencia ante su propia existencia, el estar aburrido de sí mismo<sup>17</sup>.

Heidegger analiza en dicha obra tres posibles modos de aburrimiento;

---

<sup>16</sup> Para una buena caracterización del ocio, es importante aclarar aquí la diferencia entre el concepto antiguo y moderno de ocio. El primero es aquel que Aristóteles proponía como pre requisito para el filosofar (*scholé*) y que se entiende de modo completamente opuesto al sentido moderno. El “tiempo libre” de los griegos implicaba “estar libre de...”, “tener tiempo para...” (Cf. Aristóteles 2000; 65); lo cual se relaciona con el modo en el que se comprende a la filosofía como la única “ciencia libre”. El tiempo libre modernamente entendido, el ocio propiamente dicho, implica un “excedente de tiempo”, un “tiempo incómodo e inútil”.

<sup>17</sup> «¡Saber amargo aquel que se obtiene del viaje! monótono y pequeño, el mundo, hoy día, ayer, mañana, en todo tiempo, nos lanza nuestra imagen: ¡en desiertos de tedio, un oasis de horror!» (Baudelaire 1994; 179).

desde el aburrimiento más leve y frecuente, (ese que surge de forma paulatina y podemos identificar fácilmente, es decir, el aburrirnos *de* algo en particular); hasta el aburrimiento más profundo, (cuando *uno* se aburre plenamente, de todo y en cualquier parte. Aquel que brota súbitamente y todo lo envuelve).

Dicha caracterización permite señalar el temple de ánimo fundamental del aburrimiento y su estrecha relación con el tiempo.

Desde el punto de vista óntico, el aburrimiento es un temple cotidiano que permite *experimentar* éste o aquel ente como algo aburrido, y en ese mismo *experimentar*, el tiempo se hace largo. La particularidad del aburrimiento profundo es que en él es posible un análisis ontológico a partir de su carácter de disposición fundamental. De esta manera, la experiencia de la totalidad de lo ente de forma indiferenciada, el vacío, y la consecuente falta de sentido, posibilitan una comprensión esencial del tiempo.

El aburrimiento, cuando no se dirige a un ente en particular sino que se conjuga en cada una de las cosas, los hombres y hasta en uno mismo, *el profundo y total tedio*, revela lo ente en su totalidad y manifiesta de forma clara el plexo de significación que constituye el tiempo (Heidegger 2001a; 98).

Pero, ¿qué sucede con el tiempo en el aburrimiento profundo? Cuando nos aburrimos, experimentamos una falta de sentido, un vacío que se agudiza en la medida en que no podemos identificar con precisión qué es lo que nos aburre. *Uno se aburre y experimenta* una total indiferencia ante las cosas del mundo, ante los otros, e incluso ante sí mismo.

De esta manera, podemos decir que “el aburrimiento profundo al que refiere Heidegger nos arroja al mundo en su fáctica desnudez” (Escudero 2007; 367). En él, el tiempo entendido como horizonte de posibilidades se retira, impidiendo la capacidad de relacionarnos con ente alguno, (ni con lo *sid*o, ni con lo que está *siendo*, ni con lo que *será*) y manteniéndonos así suspendidos en el mundo.

Es así como el aburrimiento profundo nos revela a nosotros mismos como tiempo,<sup>18</sup> un tiempo que se dilata en su indeterminación, y que a la vez remite indefectiblemente a la finitud.

---

<sup>18</sup> «El tedio es un paño cálido y gris forrado por dentro con la seda más ardiente y coloreada. En este paño nos envolvemos al soñar. En los arabescos de su forro nos encontramos entonces en casa. Pero el durmiente tiene bajo todo ello una apariencia gris aburrida. Y cuando luego despierta y quiere contar lo que soñó, apenas consigue sino comunicar este aburrimiento. Pues ¿quién podría volver hacia fuera, de un golpe, el forro del tiempo? Y sin embargo, contar sueños no quiere decir otra cosa» (Benjamin 2005; 131 y 132).

En el aburrimiento, esta amplitud y esta brevedad, ambas enraizadas en el tiempo, en su conexión peculiar surgen a su vez del modo específico como es, o más bien cuaja, la temporalidad de la existencia (Heidegger 2007; 197).

Ahora bien, puesto que para Heidegger el hombre es tiempo, –y el aburrimiento un modo de ser del mismo, y a la vez, la afición fundamental y especialmente característica del hombre de nuestro tiempo– es preciso entonces que comencemos a identificar aquello que subyace al análisis del aburrimiento y que nos permite reconocernos en nuestra época.

### § 3. EXPRESIONES DE UNA PRESENCIA AUSENTE

... esa cara de ojos grandes cuya vaga fijeza es de una distracción profunda y ofrece, de alguna manera, la presencia de una ausencia.<sup>19</sup>

Paul Valéry

En la Época Moderna, al igual que en cualquier otra época, el hombre no elige el modo en que el mundo se muestra. Pero en dicha época, el hombre resulta impelido a ver al mundo como ‘dispositivos’, como objetos disponibles, incluso hasta el punto de verse a sí mismo de este modo. Y con ello, se hace manifiesta la imposibilidad de que el hombre de ésta época se *experiencie* a sí mismo como lo que es en sentido propio.

A partir de la modernidad, el aburrimiento en su plena indiferencia ha calado no sólo en la experiencia de las cosas del mundo, sino también y fundamentalmente, en la experiencia de uno mismo.

Desarraigados de nuestro propio mundo que se presenta como algo extraño a nosotros y a su vez alejados de nosotros mismos, insistimos en pasar el tiempo y ahuyentar el aburrimiento que exige volver cada vez con más fuerza.

¿Pero qué significa que *hacemos pasar* y *hacemos huir* el aburrimiento? Hacemos continuamente *que se duerma*. Pues, evidentemente, no podemos aniquilarlo con ningún pasatiempo, [...] “Sabemos” –en un curioso saber– que, después de todo, puede regresar en cualquier momento [...] Hacemos que se duerma [...] él, que al cabo ya está despierto, y que, con los ojos abiertos –aunque sea desde la distancia–, mira dentro de nuestro ser ahí y con esta mirada ya nos traspasa y

<sup>19</sup> Estas fueron las palabras con que Valéry se acercó al retrato que Manet le hizo a Morisot, y que también aplican a otros varios retratos de Manet como el de Mallarmé, al que hicimos mención antes.



nos templa. (Heidegger 2007; 112)

La pregunta ahora es, entonces ¿por qué hacer que se duerma aquello que ya está ahí?, ¿por qué no dejar que despierte este temple fundamental?, ¿a dónde ha de conducirnos su acrecentamiento? ¿Qué implica la penetración de éste temple fundamental en nuestra existencia? y ¿qué relación tiene con la filosofía?

Una excelente expresión de la literatura de la época es la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann<sup>20</sup>, que comienza con el relato del viaje de Hans Castorp, de las tierras bajas a las montañas. Ese camino de asenso, que recuerda en diversas formas a las descripciones de la dialéctica platónica, (como el asenso a través de eros en el *Banquete*, o la liberación del Sócrates prisionero en la caverna de la *República*) afecta fuertemente la vida de Castorp de varias maneras. Su ascensión lo aparta paulatinamente del orden de la vida cotidiana y, con él, espacio y tiempo parecen irse desintegrando. Esta variación, de apariencia externa, en el orden de lo cotidiano implica, en realidad, una modificación esencial en Castorp, alterando la forma en la que se relacionará con su propio ser y, por lo mismo, del modo en que el tiempo se manifiesta.

De igual forma, en la alegoría de la caverna Platón ilustra la transformación de unos hombres que vivían prisioneros y que en su liberación encuentran la verdad de su situación originaria. Una liberación que sólo se hace posible a través de un cambio radical en la dirección de su mirada hacia lo cotidiano. Una alteración que, además, se revela de forma análoga, como hemos visto, al punto de partida del filosofar.

Y es que, en definitiva, lo que abre el aburrimiento profundo, es la posibilidad misma del filosofar, ese extrañamiento del mundo que nos enfrenta ante él y, a la vez, nos vuelve hacia nosotros mismos.

En un sentido positivo, el aburrimiento profundo como temple de ánimo fundamental de nuestra existencia actual nos coloca frente a la pregunta por el mundo, por el instante mismo que posibilita la existencia. Enraizado en la temporalidad de la existencia, el aburrimiento nos conduce directamente a la esencia del tiempo, y nos dispone frente a las preguntas fundamentales de la metafísica. Es por ello que el aburrimiento manifiesta una relación tan estrecha con el punto de partida del filosofar.

Ahora bien, cotidianamente estamos ocupados *por* las cosas y en las cosas, pues permanecemos como absortos en ellas. En el aburrimiento en cambio, nos encontramos como abandonados de pronto en el vacío. Mas éste vacío, en realidad, no es tal, porque las cosas siguen estando ahí, lo

---

<sup>20</sup> Bajo el nombre *Der Zauberberg*, que es su nombre original en alemán, ésta novela comienza a escribirse en el año 1912, y es publicada por primera vez en 1924.

que sucede es que ahora ellas no tienen nada que ofrecernos, y nos dejan completamente indiferentes.

Dicha indiferencia es la que posibilita el distanciamiento necesario para un pensamiento fundamental, para una meditación del tipo filosófico.

El fenómeno fundamental de la Época Moderna es la conquista del mundo como imagen, es decir, como representación. Y en cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como una visión del mundo. En ella el hombre lucha por alcanzar el lugar de aquel ente “que de la medida” a todo ente y ponga todas las normas, y ya que ésta posición se determina y expresa como una visión del mundo, la relación moderna con lo ente se convierte en una confrontación de diversas visiones del mundo (Heidegger 2000c; 76-s.).

De esta manera, lo preocupante de ésta época es que continuamente eludimos el pensar:

¿Qué es lo preocupante? ¿En qué se manifiesta en nuestro tiempo, un tiempo que da que pensar? Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos, todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más [...] *Inter-esse* significa: estar en medio de y entre las cosas, estar en medio de una cosa y permanecer cabe ella. Ahora bien, para el interés de hoy vale sólo lo interesante. Esto es aquello que permite estar ya indiferente en el momento siguiente y pasar a estar liberado por otra cosa que concierne a uno tan poco como lo anterior. Hoy en día pensamos a menudo que estamos haciendo un honor especial a algo cuando decimos que es interesante. En realidad, con ese juicio se ha degradado lo interesante al nivel de lo indiferente para, acto seguido, arrumbarlo a lo aburrido (Heidegger 2001b; 96)

Pero principalmente debemos pensar lo que este temple de ánimo fundamental nos da a entender. Preguntarnos aquello que nos da a inquirir, ayudar a que se exprese aquello sobre lo cual la existencia quiere pronunciarse (Heidegger 2007; 212-s.) Porque, en definitiva, ponemos el aburrimiento a dormir para eludir nuestra propia existencia, para evadir la tarea de un auténtico pensamiento. De modo que pensar nuestra época despertando el temple fundamental del aburrimiento nos permitirá reflexionar sobre la esencia de nuestra existencia y, como consecuencia, sobre nuestra auténtica situación presente y futura.

Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a

que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica [...] No se trata sólo de esperar hasta que, pasados trescientos años, se le ocurra al hombre algo, sino de, sin pretensiones proféticas, pensar el futuro a partir de los rasgos decisivos de la época actual, apenas pensados. El pensar no es pasividad, sino, en sí mismo, la acción que está en diálogo con el destino del mundo (Heidegger 1996; 219).

Finalmente, hemos llegado a comprender por qué el aburrimiento es una disposición fundamental, una posibilidad oculta para despertar de una buena vez y pensar activamente en nuestra situación, en nuestra existencia, y para mantener abierto ese diálogo en el que, en definitiva, se juega el destino del mundo.

Partimos en un inicio de la pregunta por el aburrimiento moderno y su posible correlación con nuestra situación actual. Bajo la presunción de que algunas señales y expresiones de la época contribuirían a nuestro análisis, rastreamos aquellas que pudieran echar luz sobre la cuestión que nos propusimos examinar: *¿Puede un análisis filosófico del aburrimiento decirnos algo esencial sobre las condiciones de nuestra existencia actual?*

En ese camino debimos dejar varias cuestiones relevantes de lado y dar por descontado otro tanto dadas las diversas bifurcaciones que iría tomando la cuestión.

En un rápido recorrido por la historia de la filosofía establecimos algunos posibles nexos entre la disposición afectiva y el filosofar, los cuales derivaron en un examen de la particular relación entre el hombre y el mundo, tanto en la antigüedad como en la modernidad, y que nos permitieron comprender mejor la idea misma de filosofía de cara a cada época. La advertencia de una marcada separación entre las diversas esferas de la vida teórica y práctica nos permitió comprender el trasfondo de esa fuerte deslegitimación del ámbito afectivo que terminaría por admitir el desarraigo del hombre moderno respecto a su mundo; consintiendo incluso que él mismo se comprendiera como objeto.

Vimos que la Época Moderna es la conquista del mundo como imagen, como representación; y consecuentemente entendimos cómo la posición del hombre será comprendida desde allí en tanto visión del mundo.

Nos acercamos así, poco a poco, y alcanzamos a advertir la condición afectiva de nuestro *ser en el mundo*. De esa manera, entendimos por qué los *temples de ánimo*, como *modos de la disposición afectiva*, proveen de una información única sobre nosotros mismos y nuestra relación con el mundo, ya que hacen patente *cómo le va a uno*. Porque abren al hombre su propio ser, e iluminan la situación en la que vive sin adoptar una perspectiva externa a ella.

También vimos como ciertas interpretaciones que la filosofía de la cultura ha ofrecido acerca de nuestra situación actual permiten alcanzar de manera crítica un verdadero reconocimiento sobre las condiciones de nuestra existencia. El rasgo fundamental de dichas interpretaciones nos permitió reunir elementos para responder a nuestra pregunta principal.

Esa crítica de Heidegger al análisis de la cultura abriría la brecha para comprender de un modo más originario la caracterización de nuestra época. La total falta de interés por nosotros mismos y la profusa indiferencia ante los asuntos más esenciales de nuestra existencia comenzaron, de esta manera, a hacerse evidentes en nuestro análisis.

Vimos que en la Época Moderna el interés está puesto en la novedad, en lo impropio, en lo desconocido; exigiendo al hombre cada vez más, el buscar arraigo fuera de sí. Vimos también que estas señales nos aproximan a la caracterización de lo que Heidegger denominará más tarde “la Época de la Técnica”, una caracterización posterior pero que, bajo este análisis, logramos identificar indicios de aquella otra problematización filosófica.

Además, vislumbramos la peculiaridad del aburrimiento en la posibilidad de un análisis ontológico a partir de su carácter de disposición fundamental y su estrecha relación con la filosofía. Con ello, logramos responder a nuestra pregunta principal, identificando la característica esencial del hombre de nuestro tiempo en la expresión de su indiferencia ante la propia existencia, en el estar aburrido de sí mismo. Acertamos en nuestra sospecha de que el hombre de ésta época no tiene una experiencia propia de sí y, sin embargo, no conseguimos incluir las diversas problemáticas relacionadas que fueron apareciendo en nuestra indagación.

Lo más interesante, quizá, era ligar la advertencia de que en la experiencia de la totalidad de lo ente de forma indiferenciada, el vacío, y la consecuente falta de sentido, es posible una comprensión esencial del tiempo.

Advertimos que en el aburrimiento, el tiempo entendido como horizonte de posibilidades se retira, impidiendo la capacidad de relacionarnos con ente alguno y manteniéndonos así suspendidos en el mundo. Quedará pendiente entonces un examen del aburrimiento profundo que nos revele a nosotros mismos como tiempo, un tiempo que se dilata en su indeterminación, y que a la vez remite indefectiblemente a la finitud de nuestra existencia.

Por último, y quizá como antesala de posteriores trabajos, recordemos el significativo lugar en que éste análisis nos ha depuesto. Porque el aburrimiento profundo finalmente, nos sitúa frente a la pregunta por el mundo, por el instante mismo que posibilita la existencia. Arraigado en la temporalidad de la existencia, el aburrimiento nos conduce directamente a la esencia del tiempo, y nos dispone frente a las preguntas fundamentales de la metafísica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*, A. Cuspinera (trad). Valencia: Pre-textos.
- Aristóteles. (2000). *Metafísica*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Baudelaire, C. (1994). *Las flores del mal*. Madrid: Cátedra.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- De la Cruz, A. (2007). Tiempo técnico y estados afectivos. *Astrolabio Revista internacional de filosofía* 4, 30- 41.
- Descartes, R. (2004). *Las pasiones del alma*, M. de la Revilla (trad). México: Coyoacán.
- Escudero, J. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos. Martin Heidegger y Max Scheler. *Thémata, Revista de Filosofía* 39, 364- 368.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, J. A. Escudero (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, A. Ciria (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, J. Aspiunza (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, J. A. Escudero (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*, E. Rivera (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001a). *Hitos*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001b). *Conferencias y artículos*, E. Barjau (trad). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, J. García Norro (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche*. Tomo II, J. Vermaal (trad). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000c). *Caminos de Bosque*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1996). Entrevista a Martin Heidegger. *Der Spiegel* (Núm. 23/ 1976), R. Rodríguez (trad). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad). Madrid: Alianza.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Mann, T. (1998). *La montaña mágica*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Platón (2000). *Banquete*. En: *Diálogos III*, C. García (trad). Barcelona: Gredos.
- Redondo, P (2005). Filosofar desde el temple de ánimo. La <<experiencia fundamental>> y la teoría del <<encontrarse>> en *Heidegger*. Madrid: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Rojas, I. (2007). *De platón a la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger: sobre el origen y ejecución del filosofar*. Tesis de maestría, UNAM, FFyL, México: Inédita.
- Svendsen, L. (2006). *Filosofía del tedio*, C. Montes (trad). Barcelona: Tusquets.
- Valéry, P. (1999). *Piezas sobre arte*. Madrid: Visor.

LA TÉCNICA DA QUE PENSAR  
JUAN MANUEL SILVA CAMARENA

En memoria de Ricardo Guerra,  
enseñador de Heidegger

*A Heidegger se le pregunta: [...] ¿el filósofo no debería, después de todo, consentir en buscar ideas acerca de la manera en la cual los hombres pudieran arreglar su vida en común en este mundo, que ellos mismos han vuelto técnico [...]? [...] ¿No se está en derecho de esperar que el filósofo dé indicaciones sobre la manera en la cual él se representa una vida posible? ¿Y el filósofo no falla, en una parte de su profesión y vocación, si no nos dice nada de eso?*

*Heidegger contesta: [...] Es pedir demasiado al pensamiento, ya que hace tanto tiempo su seriedad descansa en ser digno de la gran tradición y no en ponerse a dar indicaciones de ese género. ¿De dónde le vendría ese derecho? En el dominio del pensamiento no hay declaraciones autoritarias. La única medida que vale para el pensar viene de la cosa misma que es pensada. Pero esa cosa es, precisamente, eso que es valioso interrogar antes que todo el resto.*

Sólo un Dios puede salvarnos.  
Entrevista Der Spiegel  
Martin Heidegger

## § 1. INTRODUCCIÓN

La técnica como la más inocente y muchas veces ingeniosa manera de hacer algo, presente siempre ahí donde se quiere aprender, donde se quiere lograr un efecto, donde se desea alcanzar un resultado, da que pensar.

La técnica nos trajo una escalera por donde podemos tomar fácilmente las deliciosas frutas del árbol, y ahora nos parece absurdo el esfuerzo natural de estirar los brazos para alcanzar lo que la naturaleza generosamente nos regala. La técnica da que pensar.

¿De veras hemos sometido a la naturaleza con los recursos de la técnica actual, en beneficio de la humanidad? La técnica da que pensar.

¿Para qué podríamos buscar más conocimientos de los que las “ciencias aplicadas” y los ingenieros producen? La técnica da que pensar.

Si la técnica actual amplía y agudiza nuestros sentidos, oyendo más, viendo más, sintiendo más, saboreando más... ¿vamos a contentarnos de nuevo con los recursos propios de la naturaleza humana? La técnica da que pensar.

¿Con otra finalidad que la de vender y ganar es urgente desarrollar más técnicas y productos nuevos? La técnica da que pensar.

La técnica nos domina, o podemos dominarla todavía? La técnica da que

pensar.

Todos lo sabemos: la técnica actual puede ser útil, pero también puede destruir nuestro mundo: la Tierra, las plantas, los animales y vidas humanas. ¿Puede disminuir, diluir, disolver lo esencial? La técnica da que pensar.

El pensamiento filosófico, con su peculiar poder interrogador, ¿puede disolver, diluir, disminuir el peligro de la técnica actual? El pensamiento pregunta.

Lo que presentamos a continuación puede considerarse como un homenaje a lo que estimamos como el escrito más lúcido sobre la técnica que tenemos hasta ahora: la *Pregunta por la técnica* de Martin Heidegger. Nuestro trabajo<sup>1</sup> no es sino el intento de reconstruir los pasos que pudo ir dando y las preguntas que pudo ir formulando el pensamiento de este filósofo extraordinario al efectuar el desarrollo de una pregunta extraordinaria.

En el curso de 1935 publicado como *Introducción a la metafísica* (1953) Heidegger pensaba en “un reencuentro entre el hombre de los tiempos modernos y la técnica en su dimensión planetaria” (1989). Esta idea no corresponde a la interpretación de la técnica que ofreció más tarde como *Ge-stell*. De hecho, las Conferencias de Bremen («Das-Ding», «Das *Ge-stell*», «Die Gefahr» y «Die Kehre») fueron dictadas en 1949, catorce años después del curso mencionado. En la conferencia «La pregunta por la técnica» de 1953 reaparecen los pensamientos de ese ciclo. Según Otto Pöggeler la inquietud filosófica de Heidegger en ese momento era la de saber si todavía hay cosas en actual mundo de la técnica. “¿deja aún este mundo espacio al mundo entendido como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales? Si queremos preguntar de este modo, tenemos entonces que preguntar por la esencia de la técnica” (Pöggeler 1986; 261).

Hemos dicho que la técnica da que pensar. La respuesta de Heidegger a la pregunta por la técnica también nos da que pensar: no hay cosas, porque han dejado de serlo, pierden también su carácter de objeto y se vuelven “existencias” que pueden emplearse de un modo emprendedor<sup>2</sup>. En la entrevista del *Die Spiegel* Heidegger dice lo siguiente: “La esencia de la técnica yo la veo en eso que llamo *Ge-stell*, una expresión tal vez torpe que ha menudo se ha puesto en ridículo. El reinado de la *Gestell* significa esto: el hombre sufre el control, la demanda y la prescripción de una potencia

---

<sup>1</sup> Realizado sobre la excelente traducción de Eustaquio Barjau (Heidegger 1994; 9-37). Después de un resumen, hemos intercalado en el texto de Heidegger los pasos (29), las preguntas (del número 1 al 100).

<sup>2</sup> Félix Duque aclara, en relación con el “impulsar emprendedor”, que Heidegger utiliza *betreib*: «El término alude a la concentración de impulsos hacia un objetivo. Es importante hacer notar que el sustantivo correspondiente es *Betrieb*: empresa» (Cf. Pöggeler, 1986; 266).



que se manifiesta en la esencia de la técnica y que él mismo no domina.

Los pasos del pensamiento de Heidegger nos dibujan el siguiente razonamiento, que nosotros presentamos en tres grupos de ideas:

a) Se pregunta por la técnica y se dice lo que es preguntar (construir un camino) y a dónde se quiere llegar (a experimentar la esencia de la técnica desde nuestra propia esencia). Se parte de una definición corriente de la técnica (instrumental y antropológica) y se cuestiona enseguida el concepto de causalidad, analizándose el cuádruple modo del ocasionar y se llega finalmente a la idea del ocultamiento y el desocultamiento (la verdad). El desocultar es traer-ahí-delante en el sentido de la póiesis griega. Este punto es fundamental porque revela que la técnica no es mero medio del hacer del hombre, sino un modo del salir de lo oculto.

b) El hacer salir de la técnica moderna no es, sin embargo, póiesis, sino un provocar que exige a la naturaleza, mediante la estructura del emplazamiento (*Gestell*), el suministro de energías que puedan extraerse y almacenarse como “existencias” listas en todo momento para ser utilizadas emprendedoramente por la industria. Para explicar la relación entre la técnica moderna y la física experimental se piensa en la aparición tardía de lo inicialmente temprano, luego se sostiene que la técnica moderna funciona *con* el hombre pero no *por él* y más bien le envía por un curso histórico, situación que obliga al pensamiento a comprender armónicamente destino y libertad.

c) La técnica representa un grave peligro para la posibilidad de la verdad y para el hombre mismo al poder privarlo de su propia esencia. Frente a esta circunstancia alarmante al pensar se le plantea entonces la necesidad de descubrir una relación coherente entre peligro y salvación. El resultado que arroja el razonamiento es que efectivamente la amenaza de la técnica moderna consiste en poder despojar al ser humano de su peculiar esencia, y por esta razón el pensar adopta un concepto de esencia (como lo que dura y perdura), para establecer una relación coherente entre el provocar y el otorgar, por medio de la cual lo salvador permite al hombre, por el contrario, ingresar (o reingresar) a la suprema dignidad de su esencia (que en esta tierra, sin duda alguna, es la de dar refugio al estado de desocultamiento y al estado de ocultamiento de toda esencia). Finalmente la idea inicial se completa al haberse mostrado de qué modo el responder es literalmente corresponder. En la respuesta de corresponde a la esencia de aquello por lo que se pregunta. El sentido de la pregunta por la técnica queda revelado al exhibirla como una interrogación en torno a la constelación de lo oculto y el desocultamiento que es la base misma de la verdad.

Lo que no debe perderse de vista, a nuestro juicio, es el hecho de que con el preguntar nos acercamos al peligro y nos alejamos de él en un complejo acto de comprensión. Y si la filosofía ya no sabe qué hacer después de su

privilegiada acción, cabe pensar, como el propio Heidegger, que el hombre puede, con cierto esfuerzo, ganar serenidad en un sí y un no que va a una:

Cuando decimos simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ a los objetos técnicos, ¿no se vuelve equívoca e insegura nuestra relación con el mundo técnico? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace milagrosamente simple y tranquila. Dejamos a los objetos técnicos dentro y a la vez fuera de nuestro mundo cotidiano, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo más alto. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una palabra antigua: *la serenidad para con las cosas* (Heidegger 1999).

## § 2. MARTIN HEIDEGGER. LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA (*DIE FRAGE NACH DER TECHNIK*, 1954)

Heidegger plantea una cuestión filosóficamente, preguntando por la técnica.

Paso 1. Se enuncia su interrogación.

1. *¿Qué se pone en cuestión?* Se pregunta por la técnica.

Paso 2. Se da testimonio de lo que se hace cuando se pregunta.

2. *¿Qué es preguntar?* Preguntar es construir, vía el lenguaje, un camino del pensar.

Paso 3. Aunque al pensar no se le puede imponer un camino, es posible proponer una meta orientadora.

3. *¿A dónde lleva este camino?* Se pregunta por la técnica con el fin de preparar una relación libre con ella.

4. *¿Cómo es una relación libre con la técnica?* La relación es libre si abre nuestro ser a la esencia de la técnica.

5. *¿Qué pasaría en esa relación con la técnica?* Se podría corresponder a su esencia y entonces se podría *experimentar* [abrirse] lo técnico<sup>3</sup>.

Paso 4. El pensar distingue siempre entre la cosa y la esencia de la cosa. Por el nivel del discurso basta ahora con un ejemplo.

6. *¿Hay diferencia entre la técnica y la esencia de la técnica?* Cuando bus-

<sup>3</sup> Evidentemente no se trata de la experiencia común que se tiene cuando se manipula un artefacto técnico.

camos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.

7. *¿No se vincula la representación y el impulso de lo técnico con la esencia de la técnica?* [...] la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca *experienciaremos* nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo,

Paso 5. Es menester indicar que la relación con la técnica no depende de una actitud que el hombre pueda manejar voluntariamente.

8. *¿Estamos encadenados a la técnica?* En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos.

9. *¿No depende la técnica de lo que hagamos con ella?* [...] cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.

Paso 6. Para iniciar la búsqueda se toma una noción tradicional y sencilla de “esencia” que permita partir de una definición de técnica que conduzca al punto donde se quiere llegar.

10. *¿Qué es la esencia?* Según la antigua doctrina, la esencia de algo es aquello que algo es.

11. *¿Qué es la técnica?* Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es. Todo el mundo conoce los dos enunciados que contestan a nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre.

12. *¿El hombre fija un fin e inventa la técnica para alcanzarlo?* Las dos definiciones de la técnica se co-pertenen. Porque poner fines, crear y usar *medios* para ellos es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*.

13. *¿Cómo puede formularse la definición de la técnica?* La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica.

14. *¿La definición instrumental y antropológica de la técnica es correcta?* ¿Quién negaría que esto es correcto? Está claro que se rige por aquello que se tiene

ante los ojos cuando se habla de la técnica. La definición instrumental de la técnica es incluso correcta de un modo tan inquietante, que además es aplicable a la técnica moderna, de la que normalmente se afirma, con una cierta razón, que, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo.

Paso 7. Ahora el razonamiento trata de abandonar la definición correcta de la técnica para acceder a la caracterización verdadera de su esencia, después de aclarar que el hombre utiliza la noción de la técnica como medio y fin en su intento por dominarla.

15. *¿Con la definición corriente de la técnica es posible dominar la técnica?* Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica. Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es “tener la técnica en nuestras manos”. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.

Anotación incidental. Aunque no se habla de su origen se deja apuntado que en el hombre está presente la voluntad de dominar la técnica.

16. *La definición correcta de la técnica ¿no es verdadera?* Ahora bien, supuesto que la técnica no es un mero medio, ¿qué pasa con la voluntad de dominarla? Pero dijimos que la definición instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante.

Paso 8. La razón regresa de un rodeo en torno a la definición corriente de la técnica y reemprende la tarea principal de preparar una relación libre con la esencia de la técnica; sin embargo, se mueve aún dentro de la noción de la técnica como medio y fin para poder cuestionar la esencia de la causalidad y pensarla tal y como fue pensada por los griegos (o sea como póiesis).

17. *¿La definición de la técnica no nos lleva ya a una relación libre con ella?* Sólo allí donde se da este desvelar [la esencia de lo que está delante] acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero. Sólo esto nos lleva a una relación libre con aquello que, desde su esencia, nos concierne. En consecuencia, la correcta definición instrumental de la técnica, que es correcta, no nos muestra todavía

la esencia de ésta. Para llegar a esta esencia, o por lo menos a su cercanía, tenemos que buscar lo verdadero a través de lo correcto.

18. *¿La definición instrumental...?* Tenemos que preguntar: ¿qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenece una cosa así en tanto que un medio y un fin? Un medio es aquello por lo que algo es efectuado, y de este modo alcanzado. A lo que tiene como consecuencia un efecto lo llamamos causa. Sin embargo, causa no es solamente aquello por medio de lo cual es efectuado algo distinto. También el fin según el cual se determina el modo de los *meidos* vale como causa. Donde se persiguen fines, se emplean *meidos*; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad.

19. *¿Qué significa causa?* Desde hace siglos la Filosofía enseña que hay cuatro causas: 1. La *causa materialis*, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2. La *causa formal*, la forma, la figura en la que entra el material; 3. La *causa final*, el fin, por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia; 4. La *causa efficiens*, que produce el efecto, la copa terminada, real, el platero. Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad.

20. *¿Hay cuatro causas en una?* ¿[...] la causalidad, por su parte, en lo que ella es, se vela en lo oscuro? Es cierto que desde hace siglos hacemos como si la doctrina de las cuatro causas hubiera caído del cielo como una verdad de claridad meridiana. Pero sería hora ya de preguntarse: ¿por qué hay justamente cuatro causas? ¿Qué significa propiamente con respecto a las cuatro citadas la palabra 'causa'? ¿Desde dónde el carácter de causa de las cuatro causas se determina de un modo tan unitario, que ellas se pertenecen las unas a las otras?

Anotación orientadora: para no extraviarse en caminos secundarios se traza un itinerario sencillo: la definición antropológica de la técnica queda explicada cuando lo instrumental queda iluminado, y esto sólo sucede por medio de explicitación de la causalidad.

21. *¿Qué es la causalidad?* Hasta que no entremos en estas preguntas, la causalidad -y con ella lo instrumental, y con lo instrumental la definición corriente de la técnica- seguirá estando en la oscuridad y seguirá careciendo de fundamento.

22. *¿Qué significa propiamente causa?* Desde hace tiempo acostumbramos representar la causa como lo que efectúa. Efectuar significa aquí la consecución de resultados, de efectos. La *causa efficiens*, una de las cuatro causas, determina de un modo decisivo toda causalidad. Esto es hasta tal punto así, que a la *causa finalis*, a la finalidad, ya no se la cuenta para nada entre la

causalidad. Causa, *casus*, pertenece al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro. La doctrina de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Con todo, en la región del pensar griego, y para él, todo lo que las épocas posteriores buscan en los griegos bajo la representación y el rótulo de “causalidad” no tiene absolutamente nada que ver con el actuar (obrar) y el efectuar. A lo que nosotros llamamos causa, los romanos *causa*, lo llamaron los griegos *aition*, aquello que es responsable de algo. Las cuatro causas son los cuatro modos -modos que se pertenecen unos a otros- del ser responsable. Un ejemplo puede dilucidar esto.

Anotación aclaratoria. El razonamiento ve la necesidad de hacer uso de la gracia de ejemplo para ilustrar lo pensado.

23. Ejemplo: copa de plata para el sacrificio (utensilio sacrificial) La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (*hylé*) es corresponsable de la copa. Ésta es deudora de la plata, es decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o de anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está al mismo tiempo en deuda con el aspecto (*eidós*) de copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, corresponsables del utensilio sacrificial.

Pero responsable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que de antemano recluye a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se ve cercada como utensilio sacrificial. Lo que acerca da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo. Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego *télos*, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como ‘meta’ y ‘finalidad’. El *télos* es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son corresponsables.

Finalmente hay una cuarta cosa que es corresponsable del estar-delante y del estar-a-punto del utensilio sacrificial terminado: el platero; pero no lo es en modo alguno por el hecho de que, al obrar, lleve a efecto la copa sacrificial terminada como el efecto de un hacer, no lo es como *causa efficiens*.

La doctrina de Aristóteles ni conoce la causa mencionada con este rótulo ni tampoco usa un nombre griego que pudiera corresponder a ella.

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar se dice en griego *légein*, *lógos*. Descansa en

el *apofáinesthai*, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego.

24. *¿De dónde procede la unidad de las cuatro causas?* En el utensilio sacrificial que está delante y que está a punto prevalecen, pues, cuatro modos del ser responsable. Son distintos entre sí y, no obstante, se pertenecen mutuamente. ¿Qué es lo que los une de antemano? ¿En qué tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ser responsable? ¿De dónde procede la unidad de las cuatro causas? ¿Qué significa, pensado al modo griego, este ser responsable?

25. *¿Cómo se entiende el “ser responsable de”?* Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal.

Paso 9. Se produce un paso esencial al despejar la esencia de la causalidad mediante un acto de comprensión que avanza desde el “ser responsable de” hasta el “pro-ducir”, pasando por evidentemente por el “ocasionar”.

26. *¿Cuál es la esencia de la causalidad?* Para protegernos de las interpretaciones equivocadas del ser responsable de las que hemos hablado, aclararemos los cuatro modos de esta responsabilidad a partir de aquello de lo que ellos son responsables. Según el ejemplo, son responsables del estar-delante y del estar-a-punto de la copa de plata como utensilio sacrificial. El estar-delante y el estar-a-punto (*hipo-keisthai*) caracterizan la presencia de lo presente. Los cuatro modos del ser responsable llevan a algo a aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el ser responsable es el ocasionar. Desde la mirada sobre aquello que los griegos *experienciaron* en el ser responsable, en la *aitía*, damos ahora a la palabra ocasionar un sentido más amplio, de modo que esta palabra dé nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos. En el significado corriente y más restringido de la palabra ocasionar, en cambio, ésta significa sólo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad.

27. ¿Dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ocasionar? Ahora bien, ¿dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ocasionar? Dejan llegar a lo todavía no presente a la presencia. En consecuencia prevalece sobre ellos de un modo unitario un traer que trae a lo presente al aparecer. Lo que es este traer lo dice Platón en una proposición del *Simposion*: “*he gar toi ek toi me óntos eis to on iónti oto-oin aitia pasá esti póiesis*. Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a la presencia es póiesis, pro-ducir, traer-ahí-delante” (205 b).

28. ¿El pro-ducir pertenece sólo a lo poético? Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, *poiesis*, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la *physis*, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es *poiesis*. La *physis* es incluso *poiesis* en el más alto sentido, porque lo *physei* tiene en sí mismo (*EN enaito*) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (*EN alóló*), en el artesano y el artista.

29. ¿Cómo acontece el traer-ahí-delante? Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la Naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes. Pero ¿cómo acontece el traer-ahí-delante, ya sea en la Naturaleza, ya sea en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer-ahí-delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar?

Resumen. Puede dibujarse una vista panorámica del recorrido, sumaria y ordenadamente. 1. Técnica → 2. Instrumento (fin y medio) → 3. Causalidad → 4. Modos del ocasionar → 5. Salir de lo oculto. Lo inverso también funciona: desocultación → modos del ocasionar → causalidad → instrumento (fin y medio) → técnica.

Paso 10. La razón plantea aquí la *primera cuestión fundamental*: ¿desde donde se trae lo que el traer hace presente? Y la respuesta tiene que establecer un *desde donde* y un *hasta donde*: desde lo oculto hasta la desocultación. Sin esta pieza clave no hubiera sido posible el razonamiento desarrollado hasta ahora ni el que aún está por ser desplegado.

30. ¿El Traer-ahí-adelante, desocultar, es lo que llamamos verdad? El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocupado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los grie-



gos tienen para esto la palabra *alétheia*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos “verdad”, y habitualmente la entendemos como corrección del representar.

Paso 11. Inmediatamente queda preparado el camino para *la segunda cuestión fundamental*: ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto?

31. *¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? ¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la alétheia, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo.* Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Pero éste coliga en sí los cuatro modos del ocasionar -la causalidad- y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora.

Paso 12. Quedó aclarado desde el comienzo que preguntar es caminar en el pensar por medio del lenguaje. Ahora una vez más el pensador se desplaza por el lenguaje y en la lengua de los griegos y los modos de pensar ahí presentes comienza a desterrar la idea de la técnica como hacer y manipular y empieza a nacer la de la técnica como desocultación.

32. *¿La técnica es un modo de salir de lo oculto y ya no un mero medio? La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.*

33. *¿Qué significa la palabra técnica? Esta perspectiva nos extraña. Y tiene que ser así, tiene que ser así durante tanto tiempo y de un modo tan acuñante, que al fin tomemos por una vez en serio la sencilla pregunta sobre qué es lo que dice el nombre ‘técnica’.* La palabra procede de la lengua griega *technicón* quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la *téchne*. En vistas al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar *téchne* no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *téchne* pertenece al traer-ahí-delante, a la *poiesis*; es algo *poiético*.

34. *¿Cómo se relacionan la técnica y el conocimiento? Lo otro que, en vistas a la palabra *téchne*, hay que considerar tiene todavía más peso. La palabra *téchne*, desde muy pronto hasta la época de Platón, va de consuno con la*

palabra *episteme*. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto. Aristóteles distingue con especial atención (EN VI, 3-4) la *episteme* de la *téchne*, y lo hace desde el punto de vista de lo que en ellas sale de lo oculto y del modo como lo hacen salir de lo oculto. La *téchne* es un modo del *alétheuein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro.

35. *¿La técnica es un hacer salir de lo oculto?* El que construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial hace salir de lo oculto lo-que-hay-que-traer-ahí-delante, y lo hace según las perspectivas de los cuatro modos del ocasionar. Este hacer salir de lo oculto coliga de antemano el aspecto y la materia de barco y de casa y los reúne en la cosa terminada y vista de un modo acabado, determinando desde ahí el modo de la fabricación. Lo decisivo de la *téchne*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de *meidos*, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que éste, pero no como fabricación, la *téchne* es un traer-ahí-delante.

Paso 13. El razonamiento acepta una objeción: el pensar griego no es adecuado para pensar la técnica moderna. Por tanto, intenta mostrar, primero, que la técnica moderna también es un “hacer salir de lo oculto”; y luego, se sigue por el camino que permite advertir sus rasgos característicos.

36. *¿Es lo mismo la técnica del obrero manual que la técnica de las máquinas actuales?* De este modo, pues, la indicación de lo que la palabra *téchne* dice y la indicación del modo como los griegos determinan aquello que ella nombra nos lleva al mismo contexto que se nos abrió cuando íbamos tras la cuestión de qué es en verdad lo instrumental en cuanto tal.

La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *alétheia*, la verdad.

En contra de esta determinación de la región esencial de la técnica se puede objetar que, si bien es válida para el pensar griego y es adecuada, en el mejor de los casos, para la técnica del obrero manual, sin embargo no lo es para la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por «la» técnica.

37. *¿La técnica moderna necesita de la física o ésta es la que requiere de aquélla?* Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego

se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero no pasa de ser una mera constatación histórica de hechos, sin que diga nada sobre aquello en lo que se fundamenta esta relación recíproca. La pregunta decisiva sigue siendo, no obstante: ¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?

38. *¿Qué es la técnica moderna?* También ella es un hacer salir lo oculto. Sólo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer ahí delante en el sentido de la póiesis. El hacer salir lo oculto que prevalece en *la técnica moderna es una provocación*<sup>4</sup> que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas.

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (*EN*cargar) que emplaza a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación<sup>5</sup>. La agricultura es ahora *industria mecanizada* de la alimentación.

Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica.

39. *¿Cuál es el fin de la provocación?* El emplazar que provoca las energías de la Naturaleza es un promover en un doble sentido. Promueve alumbrando y exponiendo. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a

---

<sup>4</sup> En su diccionario etimológico breve Joan Corominas afirma que nuestro castellano provocar viene de latín *provocare* que significa «llamar para que salga afuera».

<sup>5</sup> En el diccionario latino-español de Vicente Salvá se ofrece, entre otros, este significado de *provocare*: «sacarle a uno alguna cosa como por fuerza, a puros ruegos». Desde luego, Heidegger habla de un “sacar” que se realiza sin ruegos. Emplazar es dar a alguien un tiempo determinado para la ejecución de algo. En este caso, las cosas se sacan de lo oculto como algo útil, como mercancía, o sea lo que puede venderse y comprarse.

promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto<sup>6</sup>. El carbón extraído de la cuenca no está emplazado para que esté presente sin importar dónde sea. Está en depósito, es decir, está puesto y a punto para la solicitación del calor solar que está almacenado en él. Este calor solar es provocado en vistas al calor solicitado para suministrar vapor, cuya presión empuja el mecanismo por medio del cual la fábrica se mantiene en actividad.

40. *¿El Rin de la técnica ya no es el de la poesía?* La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente. En la región de estas series, imbricadas unas con otras, de solicitación de energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo solicitado. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central. Para calibrar, aunque sólo sea desde lejos, la medida de lo monstruoso que se hace valer aquí, fijémonos un momento en el contraste que se expresa en estos dos títulos: El Rin construido en la central energética, como obstruyéndola, y *El Rin*, dicho desde la obra de arte del himno de Hölderlin del mismo nombre (1977; 365-376). Pero, se replicará: el Rin sigue siendo la corriente de agua del paisaje. Es posible, pero ¿cómo? No de otro modo que como objeto para ser visitado, susceptible de ser solicitado por una agencia de viajes que ha hecho emplazar allí una industria de vacaciones.

41. *¿Cómo funciona la provocación?* El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar<sup>7</sup>, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma

<sup>6</sup> En una versión enteramente comercial o empresarial expresa el lema intocable: la máxima ganancia con el menor costo posible.

<sup>7</sup> Es tal como un ultimátum, es decir: “un plazo que se da para...”

dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca.

42. *¿Qué clase de desocultamiento realiza la técnica moderna?* Ahora bien, ¿qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que sólo ‘reserva’. La palabra ‘existencias’ alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.

Pero un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar al avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocupado, está él en la pista de rodadura sólo como algo en existencias, en la medida en que está solicitado para poner a seguro la posibilidad del transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue, en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen.

Anotación incidental. Sobre la autonomía de la técnica en Hegel.

43. *¿La máquina no es autónoma?* Aquí sería el lugar de dilucidar la definición que da Hegel de la máquina como un instrumento autónomo. Desde el punto de vista de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado.

Paso 14. Se presenta en el razonamiento una pregunta obligada: ¿quién y en qué medida lleva a cabo el “emplazamiento provocador”?

44. *¿Quién realiza el emplazamiento?* El hecho de que ahora, cuando intentamos mostrar la técnica moderna como el provocador hacer salir lo oculto, las palabras ‘emplazar’, ‘solicitar emplazando’, ‘existencias’ se nos impongan y se amontonen de un modo ávido y uniforme, y por ello molesto, tiene su fundamento en aquello que viene al lenguaje.

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es éste capaz de tal hacer salir

de lo oculto? El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él.<sup>8</sup>

45. *¿Pertenece el hombre a la categoría de “las existencias”?* Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este hacer salir lo oculto que solicita y emplaza<sup>9</sup>. Si el hombre está provocado a esto, si se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias? El modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica habla en favor de esto. Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe como si no, está emplazado y solicitado por *la industria del aprovechamiento* de la madera. Está solicitado a la solicitabilidad de celulosa, provocada a su vez por la necesidad de papel, emplazado por los periódicos y revistas ilustradas y puesto a la disposición de estos *meidos*. Éstos emplazan, por su parte, a la opinión pública a engullir letra impresa a fin de que esa opinión sea susceptible de ser solicitada para conseguir una organización emplazada y solicitada de la opinión. Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia. El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto. Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto.

Paso 15. Surge en el pensar otra pregunta obligada: ¿qué o quién hace que el hombre *sea verdaderamente hombre* en virtud de una interpelación?

46. *Si no lo causa el hombre, ¿entonces cómo acontece el hacer salir lo oculto?*

---

<sup>8</sup> Un punto que se impone en el razonamiento heideggeriano: el propio Heidegger, planteando la pregunta por la técnica, ¿se limita a corresponder a la incitación de algo o alguien, o procede por libre iniciativa?

<sup>9</sup> Cabe tener en cuenta lo siguiente: el hombre siempre ha hecho frente a sus necesidades mediante el trabajo, sin quedar “emplazado y solicitado por la industria del aprovechamiento de...”

¿Dónde y cómo acontece el hacer salir lo oculto si éste no es un simple artefacto del hombre? No tenemos que buscar muy lejos. Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación. Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.

Paso 16. El razonamiento completa la idea de que la definición antropológico-instrumental (como mero hacer, como simple medio) es obsoleta: inadecuada a las circunstancias actuales.

47. *¿La técnica moderna es un hacer del hombre?* De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga al hombre en el solicitar. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias.

48. *¿En qué consiste la esencia de la técnica moderna?* Lo que originariamente despliega a las montañas en líneas de montañas y las atraviesa en un conjunto de pliegues, es lo coligante que llamamos la cadena montañosa (*Gebirg*). A aquello que originariamente coliga, de lo que se despliegan los modos según los cuales tenemos tal o cual estado de ánimo lo llamamos el talante (*Gemüt*). A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Gestell*). Nos atrevemos a usar esta palabra en un sentido hasta ahora totalmente inhabitual.

Según el significado habitual, la palabra *Gestell* mienta enseres, por ejemplo una estantería para libros. *Gestell* se le llama también a un esqueleto. Igual de espantoso es el uso de esta palabra que ahora se nos impone, por no decir nada de la arbitrariedad con la que de esta suerte se abusa de las

palabras de la lengua adulta. ¿Se puede llevar aún más lejos esta ocurrencia peregrina? Seguro que no. Con todo, esta peregrina ocurrencia es una vieja usanza del pensar. Y además a ella se pliegan los pensadores precisamente allí donde hay que pensar lo más alto. Nosotros, los que hemos nacido después, no estamos en situación de medir qué significa que Platón se atreva a utilizar la palabra *eidos* para aquello que esencia en todas las cosas y en cada una de ellas. Pues *eidos*, en la lengua cotidiana significa el aspecto que ofrece una cosa visible a nuestros ojos sensibles. Sin embargo, a esta palabra Platón le exige lo totalmente inusual, nombrar Aquello que precisamente no se convierte nunca en algo que el sentido de la vista pueda percibir. Pero ni así hemos terminado, ni mucho menos, con lo habitual. Porque *idea* no nombra solamente el aspecto no sensible de lo visible sensible. Aspecto, *idea*, significa y es también lo que constituye la esencia de lo audible, tocable, sensible, de todo aquello que, de un modo u otro, es accesible. Frente a lo que Platón le exige a la lengua y al pensar en este caso y en otros, el uso que nos hemos atrevido a hacer ahora de la palabra *Gestell* para designar la esencia de la técnica moderna, es casi inofensivo. Con todo, el uso lingüístico exigido ahora sigue siendo algo excesivo, sujeto a malentendidos.

*Gestell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la estructura de emplazamiento, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado.

49. *¿La técnica moderna no es un medio del hacer del hombre?* La palabra “emplazar”, en el rótulo estructura de emplazamiento, no mienta solamente el provocar, al mismo tiempo tiene que conservar la resonancia de otro “emplazar” del que deriva, a saber, de aquel producir y representar que, en el sentido de la *póiesis*, hace que venga a darse lo presente. Este producir que hace salir delante, por ejemplo, el colocar una estatua en la zona de un templo, y el solicitar que provoca, que hemos estado considerando ahora, son sin duda fundamentalmente distintos y sin embargo están emparentados en su esencia. Los dos son modos de hacer salir lo oculto, de la *alétheia*. En la estructura de emplazamiento acaece de un modo propio el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias. De



ahí que no sea ni un mero hacer del hombre ni tan sólo un simple medio dentro de los límites de este hacer. La definición únicamente instrumental, únicamente antropológica de la técnica se convierte en principio en algo caduco; no se deja completar con la simple adición de una explicación metafísica o religiosa.

50. *¿Por qué es experimental la física moderna?* De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física -y ello porque es ya pura teoría- emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo.

Paso 17. El razonamiento se enfrenta al desafío de dar razón de lo que parece un contrasentido: lo inicialmente temprano (lo primero) se muestra tardíamente (EN segundo lugar, posteriormente).

51. *¿La física matemática prepara el camino de la esencia de la técnica moderna?* Pero la ciencia físico-matemática ha surgido casi doscientos años antes que la técnica moderna. ¿Cómo va a estar solicitada por la técnica moderna para que se ponga a su servicio? Los hechos hablan en favor de lo contrario. La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta. Calculado desde el punto de vista histórico, esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad.

La teoría física de la Naturaleza, en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna. Porque el coligar que provoca y que conduce al desocultamiento que solicita prevalece ya en la física. Pero en ella no aparece aún de un modo propio. La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la estructura de emplazamiento. La esencia de la técnica moderna se oculta por mucho tiempo incluso allí donde se han inventado ya máquinas que producen energía, donde está puesta en camino la electrónica y donde está en marcha la tecnología atómica.

52. *¿Para el pensar es necesario el esfuerzo de pensar lo pensado inicialmente?* Todo lo que esencia, no sólo lo que esencia en la técnica moderna, se

mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos cuando decían: aquello que es antes en vistas al emerger que prevalece, no se nos manifiesta a nosotros los humanos sino después. Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra. De ahí que, en la región del pensar, un esfuerzo por pensar del todo, de un modo aún más inicial, lo pensado inicialmente, no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano.

53. *¿La técnica moderna es previa a la ciencia moderna?* Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano.

54. *¿La técnica moderna no es ciencia natural aplicada?* Si la física moderna, en una medida cada vez mayor, tiene que resignarse a que su región de representación sea algo no intuible, esta renuncia no está dictada por una comisión de investigadores. Está provocada por el prevalecer de la estructura de emplazamiento, que exige la solicitabilidad de la Naturaleza como existencias. De ahí que la física, por mucho que se haya retirado del representar que hasta ahora ha sido decisivo, el que está dirigido sólo a los objetos, nunca puede renunciar a una cosa: a que la Naturaleza, de uno u otro modo, se anuncie como algo constatable por medio de cómputo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones. Este sistema se determina desde un tipo de causalidad que, por su parte, ha experimentado otro cambio. Ahora, la causalidad no muestra ni el carácter del ocasionar que trae-ahí-delante ni el modo de la *causa efficiens* o, siquiera, de la *causa formalis*. Probablemente la causalidad se reduce a un provocado anunciar de existencias a las que hay que asegurar de un modo simultáneo o sucesivo. A esto correspondería el proceso de creciente resignación descrito de un modo impresionante en la conferencia de W. Heisenberg (1954; 43-ss.).

Como la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento<sup>10</sup>, por esto aquélla tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia podrá seguir imponiéndose mientras no se pregunte por el porvenir esencial de la ciencia de la época moderna o,

---

<sup>10</sup> Se rompe su vínculo "esenciante" con la naturaleza.

incluso, por la esencia de la técnica moderna.

Paso 18. El razonamiento está en condiciones de completar la idea que al principio apenas fue rozada: se pregunta para preparar una relación libre con la esencia de la técnica, porque responder es, propiamente, corresponder.

55. *¿Qué es preguntar?* Preguntamos por la técnica con el fin de iluminar nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que llamamos estructura de emplazamiento. Sólo que señalar esto no es todavía en modo alguno contestar a la pregunta por la técnica, si contestar significa: corresponder, esto es, corresponder a la esencia de aquello por lo que se pregunta.

56. *La esencia de la técnica moderna, ¿funciona con el hombre o independientemente de él? ¿A dónde nos vemos llevados cuando, dando un paso más, reflexionamos ahora sobre lo que es en sí misma la estructura de emplazamiento como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias. De nuevo preguntamos: ¿acontece este salir de lo oculto en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre ni de un modo decisivo por él.*

Paso 19. El razonamiento intenta orientar la acción del pensamiento ante lo acontecido y lo por venir, declarando que por ahora hay preguntas que ya no tiene sentido plantear y en cambio propone otras que se está a tiempo de formular.

57. *¿No es posible una relación a posteriori con la esencia de la técnica?* La estructura de emplazamiento es lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo del solicitar como existencias. En tanto que provocado de este modo, el hombre está en la región esencial de la estructura de emplazamiento. No puede de ninguna manera asumir a posteriori una relación con ella. Por esto, la pregunta sobre cómo llegaremos a una relación con la esencia de la técnica viene, en esta forma, siempre demasiado tarde. Pero nunca demasiado tarde llega la pregunta sobre si nosotros nos *experienciamos* de un modo propio como aquellos cuyo hacer y dejar de hacer, ya sea de un modo manifiesto o escondido, está provocado en todas partes por la estructura de emplazamiento. Sobre todo nunca llega demasiado tarde la pregunta sobre si nosotros nos prestamos, y cómo nos prestamos, a aquello en lo que esencia la estructura de emplazamiento misma.

Paso 20. El razonamiento llega a un punto en el cual es menester indicar de qué modo la técnica moderna determina para el hombre un destino histórico.

58. *¿De qué modo la esencia de la técnica moderna envía al hombre a un sino y una historia acontecida?* La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino... a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos el sino (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida. Ésta no es, ni sólo el objeto de la Historia, ni sólo la cumplimentación del humano hacer. Éste se hace histórico sólo en cuanto destinal (propio del sino) (1943; 16-ss. / 1968). Y sólo el sino que marca el representar objetual hace que lo histórico (de la historia acontecida) se haga accesible como objeto para la Historia, es decir, se haga una ciencia, y hace posible la equiparación corriente entre lo histórico (de la historia acontecida) y lo histórico (de la Historia).

Como provocación al solicitar, la estructura de emplazamiento destina a un modo del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento es una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir lo oculto. Sino, en el sentido mencionado, es también el traer ahí delante, la póiesis.

Paso 21. Ahora el razonamiento, por sí mismo o por medio de un acicate extraño, se ve obligado a armonizar un par de opuestos: destino y libertad.

59. *Dentro de la esencia de la técnica, ¿el hombre queda sometido o elige de algún modo?* El estado de desocultamiento de lo que es va siempre por un camino del hacer salir lo oculto. Siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto. Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha, pero no en un oyente sumiso y obediente.

60. *¿La verdad tiene que ver con la libertad?* La esencia de la libertad no está originariamente ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano<sup>11</sup>.

La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto. El acontecimiento del hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de

---

<sup>11</sup> «El hombre no ‘posee’ la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el Da-sein ex-sistente y des-velador posee al hombre, y esto en forma tan originaria que únicamente ella confiere a una humanidad es referencia -que caracteriza y fundamenta toda historia- a un ente en su totalidad como tal. Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La ‘naturaleza’ no tiene historia» (Heidegger 1968; 72).

un modo más cercano e íntimo. Todo hacer salir lo oculto pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio. Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes. La libertad es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esenciante de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del sino, que pone siempre en camino un desocultamiento.

61. *¿La técnica es “el destino” de nuestra época?* La esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento. Ésta pertenece al sino del hacer salir lo oculto. Estas proposiciones no dicen lo que se suele oír a menudo, que la técnica es el destino de nuestra época, donde destino significa lo inesquivable de un proceso que no se puede cambiar.

Paso 22. Ahora el razonamiento está en condiciones de completar una la idea básica: al abrírnos a la esencia de la técnica estamos, de un modo propio, en medio de una interpelación liberadora.

62. *¿Condenamos la técnica o la impulsamos?* [...] si consideramos la esencia de la técnica, *experienciaremos* la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. De este modo residimos ya en lo libre del sino, que en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la esencia de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora.

63. *¿Hay posibilidades frente a la esencia de la técnica?* La esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento. El prevalecer de ésta pertenece al sino. Como éste lleva en cada caso al hombre a un camino del hacer salir lo oculto, el hombre anda siempre –es decir, está en camino– al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar sólo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de *experienciar* como su esencia la pertenencia al desocultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de un modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento.

Paso 23. El razonamiento en el que se piensa la esencia de la técnica moderna descubre que el hombre, en relación con ella, se encuentra seriamente en peligro.

64. *¿Hay peligro de que la verdad se pierda?* Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el sino. El sino del hacer

salir lo oculto es, como tal, en cada uno de sus modos y por ello necesariamente, peligro.

Sea cual sea el modo como prevalece el sino del hacer salir lo oculto, el estado de desocultamiento en el que se muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete. De este modo, cuando todo lo presente se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía. A la luz de la causalidad, Dios puede descender al nivel de una causa, haciéndose la *causa efficiens*. Entonces, incluso dentro de los límites de la teología, se convierte en el Dios de los filósofos, es decir, de aquellos que determinan lo no oculto y lo oculto según la causalidad del hacer, sin pararse ahí nunca a considerar el provenir esencial de esta causalidad.

Del mismo modo, el estado de desocultamiento según el cual la Naturaleza se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas puede, ciertamente, permitir constataciones correctas, pero, precisamente debido a estos resultados, es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones.

65. *El hombre, como solicitador de "existencias", ¿puede convertirse en parte de ellas?* El sino del hacer salir lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino el peligro.

Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento, entonces el peligro es supremo. Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra.

66. *¿Las cosas son producto del hombre? ¿En alguna parte se encuentra el hombre consigo mismo?* Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Heisenberg, con toda razón, ha señalado que para el hombre de hoy lo real tiene que presentarse así (1954; 60-ss.). Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.

67. *¿Dónde está el hombre ahora?* El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como

el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él *ec-siste* desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo.

Paso 24. El pensamiento advierte el peligro en la relación del hombre con la cosas y consigo mismo, pero a la vez nota lo que en su propia naturaleza (la de hacer salir lo oculto) queda también amenazado. (El pensador no lo declara de este modo).

68. *¿Qué se ponen en peligro con la esencia de la técnica?* Con todo, la estructura de emplazamiento no sólo pone en peligro al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como sino, remite esta relación al hacer salir lo oculto según el modo del solicitar. Donde éste domina, ahuyenta toda otra posibilidad del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la póiesis, hace venir-delante, deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es. Donde prevalece la estructura de emplazamiento, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo hacer salir lo oculto. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparezca ya como tal.

69. *¿La esencia de la técnica oculta la verdad?* De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.

70. *¿La esencia de la técnica representa el peligro extremo?* La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro. El sentido transformado de la palabra *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) se nos hará ahora tal vez algo más familiar, si pensamos el *Ge-stell* en el sentido de sino y de peligro.

71. *¿Qué es más grave, la técnica o la esencia de la técnica?* Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado *experienciar* la exhortación de una verdad más inicial.

Paso 25. El razonamiento efectúa un segundo esfuerzo de conciliación de opuestos: peligro y salvación.

72. *¿Hay salvación frente al peligro extremo de la esencia de la técnica?* Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, el peligro.

“Pero donde esté el peligro, crece también lo que salva”.

73. *¿Qué es salvar?* Consideremos de un modo cuidadoso las palabras de Hölderlin<sup>12</sup>. ¿Qué significa “salvar”? Habitualmente pensamos que significa sólo esto: a algo que está amenazado de sucumbir, cogerlo en el momento justo antes de que sucumba, para asegurarlo en la persistencia que ha tenido hasta ahora.

Salvar: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia. Pero “salvar” dice más. “Salvar” es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer propio. Si la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo y si, al mismo tiempo, las palabras de Hölderlin dicen verdad, entonces, el dominio de la estructura de emplazamiento no puede agotarse sólo en la deformación de todo lucir, de todo salir lo oculto, en la deformación de todo resplandecer de la verdad. En este caso lo que tiene que ocurrir más bien es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva.

74. *¿Amenaza y salvación van juntas?* Pero, ¿no podría ser entonces que una mirada suficiente, fijada en lo que es la estructura de emplazamiento, en tanto que sino del salir de lo oculto, hiciera resplandecer en su emerger a lo que salva?

75. *¿Dónde está el peligro puede estar también la salvación?* ¿En qué medida allí donde hay peligro crece también lo que salva? Donde algo crece, allí tiene echadas las raíces, y desde allí prospera. Ambas cosas acontecen de un modo oculto y callado y a su tiempo.

76. *¿Hay que preguntar una vez más por la técnica?* Pero según las palabras del poeta, no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa. Por eso, lo primero que tenemos que hacer ahora es considerar en qué medida, en lo que es el peligro extremo, en qué medida, en el

---

<sup>12</sup> Sabido es lo necesario que para Heidegger fue su diálogo con Hölderlin. Cuando la perspicacia periodística insiste en “provocar” en Heidegger la declaración de cuál sistema político correspondería con la era de la técnica “en nuestro tiempo”, sobrepuso a ésta expresión la de “medida interna” de la acción, indicando que entonces se debía hablar más bien de pensamiento y poesía en lugar de posiciones políticas (Cf. Heidegger 1989).



prevalecer de la estructura de emplazamiento lo que salva tiene sus raíces, sus raíces más profundas además, y prospera desde ellas. Para considerar esto es necesario que, en un último paso de nuestro camino, miremos con visión aún más clara al peligro. En consecuencia tenemos que preguntarnos una vez más por la técnica. Porque, según lo dicho, lo que salva echa sus raíces y prospera en la esencia de ésta.

77. *¿En la misma esencia de la técnica hay peligro y salvación?* Pero ¿cómo vamos a ver lo que salva en la esencia de la técnica mientras no consideremos en qué sentido de la palabra “esencia” la estructura de emplazamiento es propiamente la esencia de la técnica?

Paso 26. Respecto al concepto de esencia, el razonamiento decide apoyarse más en el sentido ontológico del término que en el lógico.

78. *¿Qué es esencia?* Hasta ahora hemos entendido la palabra «esencia» según el significado corriente. En el lenguaje de la Filosofía de la Escuela se llama “esencia” a aquello que algo es; en latín: *quid*. La *quidditas*, la qué-idad contesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a todos los tipos de árboles –al roble, al haya, al abedul, al abeto– es la arbolidad misma. Bajo ésta, como género universal, caen los árboles reales y posibles.

79. *¿Es la esencia de la técnica lo común a todo lo técnico?* Ahora bien, ¿es la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento, el género común de todo lo técnico? Si esto fuera así, entonces la turbina de vapor, la emisora de radio, el ciclotrón serían una estructura de emplazamiento. Pero la palabra *Gestell* (estructura de emplazamiento), no mienta ahora ningún aparato, ningún tipo de maquinaria. Menos aún mienta el concepto general de tales existencias. Las máquinas y los aparatos no son casos y tipos de la estructura de emplazamiento, del mismo modo como tampoco lo son el hombre junto al cuadro de mandos o el ingeniero en la oficina de la construcción. Todo esto, como parte integrante, como existencias, como solicitante, pertenece sin duda, cada cosa a su manera, a la estructura de emplazamiento, pero ésta no es nunca la esencia de la técnica en el sentido de un género.

80. *¿La esencia de la técnica proviene de la poíesis y al mismo tiempo la des-figura?* La estructura de emplazamiento es un modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la *poíesis*. Pero estos modos no son tipos que ordenados uno al lado de otro, caigan bajo el concepto del hacer salir lo oculto. El hacer salir lo oculto es aquel sino que siempre, súbitamente y de un modo inexplicable para todo pensar, se reparte en el traer-ahí-delante y hacer salir lo oculto que provoca y que asigna como parte al hombre. El hacer salir lo oculto que provoca tiene su provenir destinal en el traer-

ahí-delante. Pero al mismo tiempo, de un modo destinal, la estructura de emplazamiento desfigura la *poiesis*.

81. *¿La esencia de la técnica no alude a la idea de género?* De este modo, pues, la estructura de emplazamiento, en tanto que sino del hacer salir lo oculto, si bien es la esencia de la técnica, no lo es nunca en el sentido de género y de *essentia*. Si nos fijamos en esto, nos alcanza algo sorprendente: es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido aquello que entendemos habitualmente bajo el nombre de “esencia”. Pero ¿en qué sentido?

82. *¿La esencia es lo que dura y perdura?* Ya cuando decimos “las cosas de la casa” (Hauswesen: la esencia de la casa), “los asuntos del estado” (Staatswesen: la esencia del estado), estamos pensando, no en lo general de un género sino en el modo como la casa y el estado prevalecen, se administran, se despliegan y decaen. Es el modo como ellas esencian. J. P. Hebel, en un poema, *Un fantasma en la calle Kander*, que Goethe amaba de un modo especial, emplea la antigua palabra *die Weserei* (literalmente: “la esenciería”). Significa el Ayuntamiento, en la medida en que allí se coliga la vida del municipio y está en juego, es decir, esencia la vida del pueblo. Del verbo *wesen* (esenciar) procede el sustantivo. *Wesen* (esencia), entendido como verbo, es lo mismo que *währen* (durar); no sólo semánticamente sino también en su composición fonética. Ya Sócrates y Platón piensan la esencia de algo como lo que esencia en el sentido de lo que dura. Pero piensan lo que dura como lo que perdura (*aei on*). Pero lo que perdura lo encuentran en aquello que, en tanto que permanece, resiste a cualquier cosa que pueda ocurrir. Esto que permanece lo descubren a su vez en el aspecto (*eidos, idéa*), por ejemplo, en la idea de “casa”.

En ella se muestra aquello que está hecho al modo de la casa. Cada una de las casas, las casas reales y posibles, son, en cambio, modificaciones cambiantes y perecederas de la “idéa”, y pertenecen por tanto a lo que no dura.

83. *¿Buscamos lo que la metafísica llama essentia?* Ahora bien, jamás se podrá fundamentar de ningún modo que lo que dura tenga que basarse única y exclusivamente en lo que Platón piensa como la idea, Aristóteles como *tó ti en einai* (aquello que cada cosa era ya), lo que la Metafísica, en las más diversas exégesis, piensa como *essentia*.

84. *¿Lo otorgado es lo que dura?* Todo lo que esencia dura. Pero ¿lo que dura es sólo lo que perdura? ¿Dura la esencia de la técnica en el sentido del perdurar de una idea que planea por encima de todo lo técnico, de tal modo que a partir de ahí surja la apariencia de que el nombre «la técnica» mienta algo abstracto místico? El modo como la técnica esencia sólo se puede descubrir mirando aquel perdurar en el que acaece de un modo propio la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. Goethe usa en una ocasión (*Las afinidades electivas*, II parte, cap. 10, en el

relato «Los extraños hijos del vecino») en lugar de *fortwähren* (perdurar) la misteriosa palabra *fortgewähren* (perotorgar). Su oído oye aquí *währen* (durar) y *gewähren* (otorgar) en un acorde inexpresado. Ahora bien, si consideramos de un modo más reflexivo que como lo hemos hecho hasta ahora lo que propiamente dura y, tal vez, lo único que dura, entonces podremos decir: sólo lo otorgado (*das Gewährte*) dura. Lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga.

85. *¿Provocar y otorgar coexisten?* En tanto lo que esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento es lo que dura. ¿Prevalece ésta incluso en el sentido de lo que otorga? La pregunta misma parece ser un error evidente. Porque la estructura de emplazamiento, según todo lo dicho, es un sino que coliga en el hacer salir lo oculto que provoca. Provocar es todo menos otorgar.

Paso 27. El razonamiento da un paso fundamental: accede a la posibilidad de comprender lo salvador de la esencia de la técnica en el ingreso (o reingreso) del hombre a la suprema dignidad de su esencia.

86. *¿Qué hace al hombre lo esenciante de la técnica?* Así parece que parece mientras no nos fijemos en que también el provocar a la sollicitación de lo real y efectivo como existencias no deja de ser un destinar que lleva al hombre a un camino del salir de lo oculto. Como tal sino, lo esenciante de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer; porque algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe.

87. *¿Lo esenciante de la técnica es un otorgar?* Ahora bien, si este sino, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo, no sólo para el ser humano sino también para todo hacer salir lo oculto como tal, ¿se puede seguir llamando aún a este destinar un otorgar? Ciertamente, y más aún cuando en este sino tenga que crecer lo que salva.

88. *¿Lo otorgante es lo que salva?* Todo sino un hacer salir de lo oculto acaece de un modo propio desde el otorgar y como tal otorgar. Porque sólo éste aporta al hombre aquella participación en el salir lo oculto a la luz que es la que necesita (y usa) el acaecimiento propio del desocultamiento. En tanto que necesitado (y usado) de este modo, el hombre está asignado como propio al acaecimiento propio de la verdad. Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento –y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento– de toda esencia<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Vale la pena insistir: el esquema teórico heideggeriano del par ocultación/desocultación

89. *¿Pertenece el hombre a lo que otorga?* Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica.

De este modo, y sin que nosotros lo sospechemos en lo más mínimo, lo esencial de la técnica alberga en sí el posible emerger de lo que salva.

90. *¿Nos adueñamos de la técnica o pensamos su esencia?* De ahí que todo esté en que nos pongamos a pensar el emerger y en que, recordándolo, lo cobijemos. *¿Cómo acontece esto?* Antes que nada descubriendo con la mirada lo esencial de la técnica en vez de limitarnos sólo a mirar fijamente lo técnico. Mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pasamos de largo de la esencia de la técnica.

91. *¿De dónde se origina la ambigüedad de la técnica?* En cambio, si nos preguntamos de qué modo lo instrumental esencia como un tipo de lo causal, entonces *experimentamos* lo que esencia como el sino de un hacer salir lo oculto.

Si consideramos finalmente que lo que esencia de la esencia acaece de un modo propio en lo que otorga, que pone en uso al hombre llevándolo a tomar parte en el hacer salir lo oculto, entonces se ve que:

La esencia de la técnica es ambigua en un alto sentido. Esta ambigüedad señala en dirección al misterio de todo hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad.

92. *¿En la esencia de la técnica está al mismo tiempo el peligro y la emergencia de lo que salva?* Lo esencial de la técnica desfigura la mirada al desocultamiento propio de la verdad.

En primer lugar, la estructura de emplazamiento provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada dirigida al acaecimiento propio del desocultamiento, y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad.

En segundo lugar, la estructura de emplazamiento, por su parte acaece de un modo propio en lo otorgante que -hasta ahora de un modo no *experimentado*, pero en el futuro quizás de un modo más *experimentado*- hace durar al hombre en el ser puesto en uso para el acaecer de verdad de la esencia de la verdad. De este modo viene a comparecer el emerger de lo que salva.

---

es la piedra angular de su pensamiento. Desde él y sólo desde él puede rechazarse o aceptarse sus propuestas.

Paso 28. El razonamiento descubre el sentido de la pregunta por la técnica.

93. *¿Estas dos estrellas, peligro y salvación, pertenecen a una misma constelación?* Lo incesante del solicitar y lo retenido de lo que salva pasan uno al lado de otro como, en la marcha de los astros, la trayectoria de dos estrellas. Ahora bien, este pasar uno al lado del otro es lo oculto de su cercanía.

Si dirigimos la mirada a la esencia ambigua de la técnica, avistaremos (descubriremos con la mirada) la constelación, el curso estelar del misterio.

94. *La pregunta por la técnica, ¿interroga por la constelación del ocultamiento o por la de la desocultación?* La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaecen de un modo propio el hacer salir lo oculto y el ocultamiento, en la que acaece de un modo propicio lo esenciante de la verdad.

95. *¿Debido a lo otorgante estamos ya salvados?* Pero ¿de qué nos sirve la mirada a la constelación de la verdad? Miramos al peligro y descubrimos con la mirada el crecimiento de lo que salva.

Con ello todavía no estamos salvados. Pero estamos bajo la interpelación de esperar, al acecho, en la creciente luz de lo que salva. ¿Cómo puede acontecer esto? Aquí y ahora, y en lo insignificante, de esta forma: abrigando lo que salva en su crecimiento. Esto implica que en todo momento mantengamos ante la vista el extremo peligro.

Lo esenciante de la técnica amenaza el hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.

Anotaciones incidentales. La desocultación más inicial; la *téchne*; lo péptico; el arte...

96. *¿Cuál sería el efecto de un hacer salir lo oculto más inicial?* En medio del peligro que, en la época de la técnica, más bien se oculta que no se muestra, ¿un hacer salir lo oculto más inicial sería capaz tal vez de llevar a lo que salva a su primer lucir?

97. *¿Téchne...?* Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de *téchne*. Antes se llamaba *téchne* también a aquel hacer salir oculto que trae-ahí-delante la verdad, llevándola al esplendor de lo que luce.

Antes se llamaba *téchne* también al traer lo verdadero ahí delante en lo

bello. *Téchne* se llamaba también a la *poíesis* de las bellas artes.

En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres. Y al arte se le llamaba sólo *téchne*. Era un único múltiple salir de lo oculto. Era piadoso, *prómos*, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.

Las artes no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural. ¿Qué era el arte? ¿Tal vez sólo para breves pero altos tiempos? ¿Por qué llevaba el sencillo nombre de *téchne*? Porque era un hacer salir lo oculto que trae de y que trae ahí delante y por ello pertenecía a la *poíesis*. Este nombre lo recibió al fin como nombre propio aquel hacer salir lo oculto que prevalece en todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

98. *¿Lo poético...?* El mismo poeta de quien escuchamos las palabras: “Pero donde hay peligro, crece también lo que salva”, nos dice: “[...] poéticamente mora el hombre en esta tierra”.

Lo poético lleva lo verdadero al esplendor de aquello que Platón, en Fedro, llama *to ekfanéstaton*, lo que aparece de un modo más puro. Lo poético penetra con su esencia todo arte, todo hacer salir lo que esencia al entrar en lo bello.

¿Debieron ser llamadas las bellas artes al poético hacer salir de lo oculto? ¿El hacer salir de lo oculto tenía que interpretarlas de un modo más inicial para que, de esta forma, protegieran de un modo propio, en su parte, el crecimiento de lo que salva, despertaran de nuevo y fundaran la mirada y la confianza en lo que otorga?

99. *¿Existe la posibilidad de que se instale por todas partes la furia de la técnica y luego tenga lugar el acaecimiento propio de la verdad?* Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.

100. *¿La región del arte...?* Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella.

Esta región es el arte. Aunque, sin duda, sólo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros preguntamos.

Paso 29. Con el último pasa se regresa al primero. Nos acercamos al peligro y nos alejamos de él interrogando, o sea en la piedad o devoción del pensar (¿amor entrañable como el que siente por cosas que veneramos o respetamos en sumo grado por su dignidad?).

101. *¿Qué es preguntar?* Preguntando de este modo damos testimonio de este estado de necesidad: que nosotros, con tanta técnica, aún no *experienciamos* lo esenciante de la técnica; que nosotros, con tanta estética, ya no conservamos lo esenciante del arte. Sin embargo, cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte. Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.
- Corominas, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1999). *Gelassenheit*. Stuttgart: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, Martin. (1994). La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik, 1954), E. Barjau (trad). En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (1989). Sólo un Dios puede salvarnos. Traducción de la entrevista realizada en 1976 a Martin Heidegger en Der Spiegel, J. M. Silva Camarena (trad). *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana* 66, 267-296.
- Heidegger, M. (1968). *Ser, verdad y fundamento (Wegmarken)*, E. García Belsunce (trad). Venezuela: Monte Avila Editores.
- Heidegger, M. (1954). *Die Frage nach der Technik*. Pfulingen: Neske.
- Heidegger, M. (1943). *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heisenberg, W. (1954). La imagen de la Naturaleza en la física contemporánea. En *Las artes en la era de la técnica*. München.
- Hölderlin, Friedrich. (1977). *Poesía completa* (edición bilingüe), F. Gorbea (pról.). Barcelona: Ediciones 29.
- Platón. (2000). Banquete. En: *Diálogos III*, C. García (trad). Barcelona: Gredos.
- Pöggeler, Otto. (1986). *El camino del pensar de Martín Heidegger (Der Denkweg Martin Heidegger, 1963/1983)*, F. Duque Pajuelo (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Salvá, Vicente. (1850). *Nuevo Valbuena o diccionario latino-español formado sobre el de Manuel Valbuena (...) por Don Vicente Salvá*. Paris: Librería de Garnier Hermanos.



CONFLUENCIA DE LA *TÉCHNE* Y LA *PHRÓNESIS*  
EN EL HEIDEGGER DE *SER Y TIEMPO*  
CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ

Cuando se menciona la relación de Heidegger con la técnica, inevitablemente se piensa en escritos tales como «La pregunta por la técnica» o «La cosa», entre muchos otros (Cf. Heidegger 2003), que caracterizan al periodo del pensamiento que para bien o para mal se ha dado en llamar el “segundo” Heidegger. Ciertamente se trata de escritos que tuvieron gran importancia y que representan un “giro” respecto del “primer” Heidegger, justamente por el énfasis en las condiciones epocales de manifestación de la técnica, y por ende, del ser. Mi intención no es abordar esta segunda etapa, sino más bien hacer énfasis en el uso que, en su primera etapa, Heidegger habría dado a la noción de *téchne*<sup>1</sup>.

Partiendo de la apropiación ya conocida que el filósofo alemán hace de la *Ética Nicomáquea* (Cf. Volpi 1984, 2007; Xolocotzi 2004; Vigo 2008a), el propósito de este ensayo es señalar la asimilación que Heidegger hace de la *téchne* aristotélica. Esto apunta sin duda a la ontologización de la praxis que subsumiría en sí misma comportamientos como el *poiético* y el teórico. En este sentido, es conocida la clasificación aristotélica de los diversos modos de comportamiento que del ser humano en tanto animal racional, el modo virtuoso de manifestación de dichos comportamientos se da fundamentalmente como *phrónesis* (virtud de la *práxis*), *téchne* (virtud de la *poíesis*) y ciencia (virtud del comportamiento teórico)<sup>2</sup>. Pues bien, teniendo en cuenta esta clasificación, intento mostrar cómo en el propio Aristóteles se da la posibilidad, concretamente respecto a la *téchne*, de pensar al comportamiento *poiético* como un modo específico de la acción humana, es decir, de la *práxis*. Así pues, en primer lugar remitiré a un pasaje platónico que ilustra la posible cercanía entre *phrónesis* y *téchne*; posteriormente, retomaré

---

<sup>1</sup> Aquí usaremos *téchne* como sinónimo de arte o técnica, teniendo presente siempre el contexto aristotélico del término. Por otro lado, cabe preguntarse por el papel que desempeña los “indicadores formales” en el tratamiento de la noción de *téchne*. Es claro que Heidegger no comprende lo mismo por *téchne* en el sentido griego que cuando habla de la técnica como manifestación epocal, sin embargo, pareciera que fue determinante, y se apunta sólo como pregunta, la intención primera de mantenerse en un nivel de indicación formal o existencial en la etapa de *Ser y tiempo*. En este periodo, el propósito de realizar análisis ontológicos se cuida de elaborar juicios críticos, y menos aún morales, sobre el papel de la técnica o lo técnico, tal como él lo comprende. Su abordaje es meramente explicativo.

<sup>2</sup> Hay algunos matices en estos términos, y en los cuales no abundaré, pero tengo presente que en determinado momento Aristóteles afirma que en la prudencia no cabe la excelencia aunque sí en la *téchne*, y al parecer esta excelencia en la *téchne* se muestra como sabiduría. Esas son distinciones que si bien son importantes, no determinan de manera importante lo que aquí se pretende mostrar.

algunos pasajes en los que Heidegger muestra esa absorción que la *práxis* hace de la *poíesis*; después, abundaré en el tratamiento que el Estagirita hace de los comportamientos aquí mencionados, su contexto y sentido; las diferencias expresadas y las semejanzas implícitas; finalmente, remitiré a la estructura de la acción que dejaría ver, espero, de manera más clara las razones que fundamentan tal confluencia y absorción de la *téchne* por la *phrónesis*.

### § 1. UN PASAJE DE LA *TÉCHNE* EN PLATÓN

En el *Fedón*, tras haber respondido algunas de las objeciones respecto a la inmortalidad del alma que Cebes y Simmias oponen a Platón, éste enfrenta nuevas e insistentes réplicas de Cebes que hacen tambalear a quienes hasta entonces seguían el curso del diálogo. El auditorio, que creía con toda firmeza seguir la argumentación platónica, recibe un golpe que lo mueve a dudar de dichos argumentos y, además, a molestarse por las nuevas refutaciones que los colocan en una situación de desamparo. Antes de retomar la discusión con Cebes y Simmias, Platón advierte a Fedón de un peligro que enfrenta quien se ejercita en el arte de razonar: que la decepción o el enojo lleven a renunciar al ejercicio del razonamiento: “no vayamos a hacernos ‘misólogos’ –dijo él– como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos. Y la misología se origina del mismo modo que la misantropía. Pues la misantropía se infunde al haber confiado en algo sin entendimiento [*áneu téchnes*, sin una técnica, arte o método]” (*Fedón* 89b-e). Platón coloca la misología al nivel de la misantropía, y explica que ésta, la misantropía, se genera al considerar a una persona como auténtica, sana y de fiar, y después la descubre malvada y engañosa; si además esta decepción le sucede a la misma persona una y otra y otra vez, la consecuencia esperada es la misantropía, una desilusión que se extiende respecto a todo el género humano. Sin embargo, dice Platón, contra la misantropía y la misología –curiosamente generadas en el ámbito de lo social– lo que en realidad hace falta es *téchne*, pues pocos hombres son verdaderamente decepcionantes, la mayoría no pasan de la mediocridad en la bondad o en la maldad. Así, debemos culpar a nuestra impericia antes que a los argumentos o a los hombres.

De acuerdo con P. Aubenque (Cf. 1999),<sup>3</sup> el uso que Aristóteles hace del término prudencia (*phrónesis*) en sus éticas, depende más de la concepción

<sup>3</sup> El filósofo francés señala que Aristóteles sigue a veces muy de cerca a su maestro respecto al uso de *phrónesis* como sabiduría o episteme; sin embargo, en los tratados de ética es particularmente coherente con la concepción de *phrónesis* más cercana a los trágicos, concepción que prevalecía en un ámbito más popular.

trágica que de la platónica. En varios pasajes de los *Diálogos*, cuando Platón menciona la *phrónesis*, ésta corresponde al uso de la sabiduría o episteme en la ética de Aristóteles. Es decir, el Estagirita retomó para su concepción ética un uso de *phrónesis* que debe su origen más a un ámbito popular que al de su maestro. Ahora bien, el uso que Platón hace de *téchne* en este pasaje, se halla más cercano a lo que tal vez en la ética se mostraría como *phrónesis*. Desde mi perspectiva, este pasaje ilustra la confluencia entre arte y prudencia que será objeto de una delimitación a veces no tan clara en el propio Aristóteles.

## § 2. HEIDEGGER: “EL TRATO COMO ACCESO” (CF. XOLOCOTZI 2002; 2004)

Para retomar la apropiación heideggeriana de Aristóteles, es preciso recordar que la noción aristotélica de *téchne* o arte describe la virtud del comportamiento *poiético* o productor. La *téchne* como tal es un comportamiento del hombre por el que éste alcanza la verdad; consiste en un saber que se da mediante la producción y, como más adelante veremos, halla su cumplimiento en el resultado concreto del producto. El ámbito *poiético* mantiene el matiz instrumental de toda técnica. La importancia que tiene para Heidegger la *téchne* como ámbito de lo instrumental en Aristóteles, se muestra en el análisis del ‘útil’, que culmina en el de ‘mundo’ en sentido fenomenológico (Heidegger 2002; §§15-18). De acuerdo con el filósofo alemán, para los griegos las cosas que pertenecían al ámbito de la praxis eran llamadas *ta prágmata* (2002; 96). Este ámbito es de la *praxis*; Heidegger lo traduce como ámbito de la ocupación, y “nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación *útil* [Zeug]” (Heidegger 2002; 96). Ahora bien, si, como Vigo comenta (2008; 57-s), para los griegos la acción como tal se restringe al ámbito de lo humano, de tal manera que no podríamos hablar de ‘acción’ de la naturaleza ni de ‘acción’ en los animales, y ‘*ta prágmata*’ son las cosas del ámbito humano, entonces Heidegger estaría llamando a los entes, propios del ámbito de lo humano, útiles. Esta primacía del útil puede mostrarse por dos rasgos: su modo de ser es el estar a la mano, y aunque existe otra manera de ser de los entes que es estar ante los ojos (*Vorhandenheit*), dicho modo de ser depende de un acercamiento teórico que en todo caso sería derivado del trato cotidiano que se ocupa de los entes. Otro rasgo sería la inclusión de lo que llamamos ‘naturaleza’<sup>4</sup> dentro de este ámbito de los útiles. La naturaleza, dice Heidegger, se mues-

<sup>4</sup> Aristóteles por su parte, separaría la ‘naturaleza’ (*physis*) de lo producido (*póiesis*), debido a que la primera tiene el origen del movimiento en sí misma, y el ámbito de lo producido debe su movimiento a otro. Para Heidegger el criterio, más que el origen del movimiento, es el uso, así, el hombre usa lo natural y produce para usar, con vistas a obtener algo para sí mismo.

tra inicialmente como algo para ser usado, como útil: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’” (2002; 98), aunque también puede aparecer como algo que “está-ahí”. El análisis del útil lleva a la obra, es decir, a lo producido. Todo uso de un útil apunta a algo producido, y esto producido, a su vez señala a aquel para quien se realiza la obra, es decir, a un *Dasein*.

La anterior exposición tiene lugar en *Ser y tiempo*, sin embargo, es resultado del camino heideggeriano de varios años. La pregunta que mantuvo en vilo sus primeras investigaciones fue la pregunta por el acceso a la vida fáctica. Esto no se comprende sin la referencia husserliana de entonces. Para Heidegger la fenomenología reflexiva de su maestro no alcanzaba a develar la vida en su sentido originario. El problema era inicialmente metódico, de ahí que Heidegger opte no por la fenomenología reflexiva sino por la fenomenología hermenéutica. El primer problema que enfrentamos al querer acceder a la vida fáctica, es que se trata de un objeto que somos nosotros mismos, algo en lo que nosotros mismos estamos. El problema aquí es la “obviedad” del objeto que, según Heidegger, no llamó la atención de la filosofía<sup>5</sup>. Cotidianamente “no veo mi ver” (Xolocotzi 2004; 112). El acceso a la vida equivaldría a tratar de captar el funcionamiento cotidiano y natural de los ojos con los que miramos, de nuestros propios ojos. Esto no se lograría mediante la manera tradicional, pues el acercamiento metódico debe tener en cuenta que es la vida la que se acerca a sí misma: “El ‘acceso’ no es ningún instrumento que pudiera tematizar cualquier objeto en forma arbitraria. Por ello podemos indicar que la tematización de la vida no cae en el dominio de la tematización teórica de objetos” (Xolocotzi 2004; 112). De ahí la constante aclaración de que si bien no se rechaza la teoría del conocimiento, su lugar pertenece al ámbito de lo derivado que depende de algo más originario que encubren los métodos tradicionales. Una ontología sustancialista nivela todo objeto y hace de él algo teórico, al cual accedemos por las propiedades o características que tiene “en sí mismo”. Este modo de acercamiento determina al hombre como un ente igualmente sustancial, cuyo conocimiento se centra primordialmente en él mismo y de manera secundaria en lo que le rodea. Lo cual también abre una posibilidad de aislamiento ontológico que podría suponer, en algunos casos, preguntarse cómo es que dicho ente se relaciona con el mundo.

El análisis heideggeriano del útil, como hemos mencionado, elaborado desde las primeras lecciones<sup>6</sup>, resulta ser una manera muy ilustrativa de

---

<sup>5</sup> Salvo para algunos filósofos como Aristóteles o Kierkegaard, esto habría pasado inadvertido para muchos otros.

<sup>6</sup> Al final del párrafo 15 de *Ser y tiempo*, Heidegger añade: «El autor se permite hacer notar que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus

mostrar la originariedad y la obviedad de la vida ‘práctica’, esto es, del ocuparse cotidiano que normalmente no vemos. Para esto contribuye la determinación inicial del *Dasein* como un ser-en-el-mundo, lo cual supone un modo de relación estructural del *Dasein* con lo que le rodea e impide las preguntas que se entretienen en averiguar cómo es que el hombre accede a un mundo que lo rodea; la descripción ontológica del útil muestra que esta relación con el mundo es inicialmente ‘práctica’: El *Dasein* se ocupa de las cosas, absorbiéndose en ellas, cultivando, produciendo, reposando, cuidando, renunciando: “La expresión ‘ocuparse de algo’ se usa en la presente investigación como término ontológico [...] esta expresión deberá comprenderse como un concepto estructural ontológico” (Heidegger 2002; 83). Con el carácter ontológico del ocuparse, Heidegger expresa la subsunción de la *téchne* por la praxis, como antes hemos mencionado. Ahora bien, el absorberse en la ocupación tiene su contraparte en el modo del “para-algo” de todo útil. En el instrumento puede verse claramente la referencialidad que devela el ser de los entes como algo que no permanece en sí mismo sino que, ‘esencialmente’, lanza hacia otros útiles. Además, con el útil es ‘visible’ un contexto que lo antecede. Y más aún, la obra que se persigue, y que en último término apunta a un *Dasein*. El uso del martillo –pongamos el caso del zapatero– es paradigmático: el martillar remite a clavos, a algo sobre lo cual clavar, en este caso el zapato; pero además el martillar un zapato es posible dentro de un ámbito poco notorio, el taller del zapatero. Finalmente, todo zapato apunta al usuario o portador del mismo. Heidegger caracteriza esta red de relaciones que se abren a partir del útil como su condición respectiva. Ella misma develaría un modo más originario de acercamiento al mundo. Para la fenomenología hermenéutica sabemos qué es un martillo cuando lo usamos, cuando nos sirve, no cuando podemos describir sus cualidades “intrínsecas” como su peso, la calidad de la madera que lo conforma u otras propiedades que le pertenecerían sólo a él mismo y que cabrían más dentro del análisis sustancialista de las cosas, aisladas de su contexto. Para Heidegger, el acceso a la vida fáctica es posible mediante un comportamiento ‘práctico’, por el trato accedemos al mundo.

Para retomar el lugar de lo práctico y lo producido en Aristóteles así como su posible superposición, implícitamente mencionada, recordemos el contexto en que ambos comportamientos tienen lugar.

### § 3. LA ESENCIA HUMANA, RACIONALIDAD EN CAMINO

Cuando el hombre actúa, lo hace gracias a facultades (capacidad de ver,

---

cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la ‘hermenéutica de la factibilidad’ del *Dasein*». Al respecto, Cf. Xolocotzi 2004.

pensar, sentir), pasiones (sentir celos, envidia, coraje, alegría, etc.) o bien a modos de ser (*héxis*: virtud o vicio). Sin embargo, lo que interesa a Aristóteles es la indagación sobre los modos de ser (*héxis*) humanos porque sólo en ellos reside lo “propiamente” humano, sólo por ellos se juzga al hombre, esto es, no por sus pasiones o sus facultades sino por el modo en que maneja sus pasiones. Los animales se rigen por lo inmediato y la fuerza de sus pasiones, no tienen conflicto (Zagal 1995), en cambio, el hombre sí que lo tiene pues debe establecer prioridades y jerarquías en lo que desea alcanzar. Decimos lo “propiamente” humano en el sentido de lo peculiar, lo que diferencia al hombre del resto de los seres naturales que poseen a su vez facultades y pasiones. El ámbito de lo humano no debe ser señalado como un caso más del ámbito natural, su particularidad se muestra en el abordaje que le da el Estagirita en los tratados de ética y que exige una estructura conceptual particular<sup>7</sup>. Si bien al hombre se le define como “animal racional”, a éste se le juzga por las posibilidades que se abren a partir de dicha racionalidad. Tales posibilidades se traducen en modos de ser que constituyen la “segunda naturaleza”. Ahora bien, estos modos de ser (virtuosos o viciosos) refieren a tres comportamientos que atañen al alma racional: la *práxis*, la *poíesis* y la contemplación o *theoría*; cuya distinción radica en las características del objeto del que se ocupan. Así, la actividad teórica –o la parte científica del alma racional– tiene por objeto aquello que no puede ser de otra manera, en cambio, la *práxis* y la *poíesis* tienen por objeto lo que sí puede ser de otra manera. En estricto sentido, ambas se ocupan de lo contingente.

Aristóteles exhorta al hombre a que haga lo posible por alcanzar aquello que tiene de divino, esto es, que su parte más divina (el intelecto) se realice al máximo mediante la contemplación virtuosa de los objetos eternos.<sup>8</sup> No obstante, la amplia descripción de los comportamientos humanos que Aristóteles lleva a cabo en sus éticas, supone un reconocimiento implícito de las verdaderas posibilidades que tiene la mayoría para alcanzar la vida contemplativa. Ésta, si bien es ideal y perfecta, lo es también en virtud de que es posible sólo para unos cuantos. Los más deben “conformarse” con una virtud al alcance de la mayoría y propia del mundo contingente, tal virtud es la prudencia, excelencia de la *práxis* (acción). Por otro lado, la ética es parte de la política, en otras palabras, condición de posibilidad de la misma, de ahí que incluso la exhortación a la vida contemplativa deba tener resuelto el aspecto social que incumbe a todo animal político; en

<sup>7</sup> La especificidad de los “instrumentos conceptuales” que el Estagirita usa en la ética. Cf. Vigo 2008a; 56-s.

<sup>8</sup> En este sentido es indudable la primacía de la sabiduría sobre la prudencia en Aristóteles. Cf. Araza 2007.

efecto, sin el aspecto social resuelto, el ser humano no podría desplegar nunca sus capacidades racionales a plenitud. El ámbito humano es social y siempre contingente. Ahora bien, dejando por lo pronto el ideal de la vida contemplativa, la mayoría se desenvuelve en el ámbito de la polis en el que se requieren sin duda el comportamiento *poiético* (creador o productivo) cuya virtud es la *téchne*; esto es, cuando la producción se lleva a cabo de manera correcta –lo que supone alcanzar su objetivo– se dice que se ha actuado con *téchne*. Sin embargo, como se verá, ambos comportamientos y sus correspondientes virtudes tienen fronteras que a ratos se difuminan y confunden, a pesar de lo que Aristóteles establece en algunos pasajes.

#### § 4. PRÁXIS Y POÍESIS COMO MANERAS DE ASUMIR LA CONTINGENCIA

Si el Dios de Aristóteles no es virtuoso (Aubenque 1999), ello se debe a que la virtud es propia sólo de un mundo contingente; es en este mundo en donde se requiere ya no tanto una acción virtuosa, sino la mera acción, independientemente de cómo sea ésta. La necesidad de remediar y afrontar carencias obliga al hombre al despliegue de sus capacidades racionales que lo lleven a completar aquello que la naturaleza le ha negado inicialmente. Más aún, como indica P. Aubenque, es precisamente la contingencia lo que otorga sentido a la acción, pues si el mundo fuera perfecto, o bien, completamente indeterminado y nada dependiera de nosotros ¿qué sentido tendría la acción particular? Esta contingencia hace necesarias la acción y la producción; lo cual a su vez, impulsa a que ambas se realicen de la mejor manera, es decir, de manera excelente o virtuosa. El primer motor no es virtuoso porque no necesita actuar en un mundo contingente, así como está, sin movimiento alguno, ha alcanzado desde siempre su perfección; su actividad es la mera contemplación del objeto eterno que es él mismo. La vida teórica sólo es dable para el hombre –o, mejor dicho, para algunos hombres– en instantes intermitentes que continuamente se ven asediados por la necesidad o la urgencia. Para el resto de los hombres queda la búsqueda de una felicidad bien o mal determinada que se alcanza mediante la acción y la producción. Éstas, al igual que la naturaleza, se hallan en el ámbito de lo contingente pero a diferencia de la naturaleza que tiene su principio en ella misma, de aquellas otras el principio es el hombre. De ahí la importancia de este ámbito contingente, ámbito de la verdad práctica, y que Heidegger, a su manera, transformará en un rasgo ontológico, más fundamental que toda verdad teórica.

Aristóteles coloca a la *téchne* y la *phrónesis* dentro de las virtudes intelectuales, debido a su relación con un tipo de saber. Ya hemos dicho que éste no es teórico, sin embargo, no se adquieren por mera costumbre, como las virtudes éticas o del carácter. Suponen la experiencia, pero también un tipo

de conocimiento, de ahí la razón de haber mencionado el pasaje del *Fedón*, pues éste ilustra, mediante la discusión y el trato con los hombres, un saber que ni es teórico pero que tampoco se adquiere por mera costumbre.

#### § 5. DIFERENCIAS ENTRE *POÍESIS* Y *PRÁXIS*

Ya se ha señalado el lugar en que el Heidegger de *Ser y tiempo* ha colocado a la técnica a partir de su asimilación de Aristóteles; enseguida intento mostrar los límites, a veces no tan claros, entre la técnica y la prudencia en *Ética Nicomáquea* (EN). Para Aristóteles *práxis* y *poíesis* son comportamientos distintos, pues “se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción [...] el género de la acción es distinto del de la producción” (EN; 1140a6-7, 1140b1). Una vez establecida dicha distinción, la razón que aduce Aristóteles es la siguiente: “Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido” (EN; 1140a10-13). A esta actividad no la rige la necesidad característica de la naturaleza, sino la necesidad específica de un hombre específico; ¿Qué rige la *téchne*?, ¿en dónde se inserta la transformación que realiza el artista?, ¿podría regirla el placer? Tal vez, aunque al parecer nunca como fin en sí mismo sino como medio para otra cosa. Recordemos que por arte (traducción de *téchne*) comprendemos algo distinto de lo que “arte” significa en nuestra época –ahora nos parece normal considerarla como fin en sí mismo–. La *téchne* aristotélica ha sido traducida al alemán por Dirlmeier como *praktisches Können*<sup>9</sup> porque refiere a una serie de actividades que se hallan en la vida cotidiana y que no están sujetas al azar<sup>10</sup> sino que dependen de un saber, de una “capacitación”. No puede ser sustituida por “fabricación”, tampoco por “creación”, pero debe incluir esos matices, junto con el de producción. Mantiene el matiz instrumental de toda técnica y, a su vez, la eficacia en la profesión o labor correspondiente

Por su parte, “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudente [...]” (EN; 1140b1-7). Estas afirmaciones son las que más claramente establecen la diferencia *práxis* y la *poíesis*. La producción tiene su cumplimiento en un objeto distinto de ella misma. La *práxis*

<sup>9</sup> Poder práctico. Cf. Dirlmeier 1967.

<sup>10</sup> De estar sujetas al azar, hablaríamos de una falta de arte como «modo de ser productivo acompañado de razón falsa» (EN; 1140a20-22).



en cambio tiene su fin en sí misma. El resultado de la producción es identificable, así, un arquitecto será calificado de virtuoso si el edificio que realiza es, en efecto, un inmueble que cumple con ciertas normas y características que posibiliten una vivienda digna, libre de riesgos que pudieran ser causados por la negligencia del constructor. Esta diferencia entre acción y producción se muestra en la *Metafísica* al mencionar la *prioridad* del acto. Si el acto es realización plena (*enteléquia*), se da cuando el fin se alcanza. Así, la acción tiene su fin en sí misma pero la producción alcanza su fin –se da en acto– cuando lleva a cabo la producción del objeto:

Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir) [...] Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; y del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento se realiza en lo movido). Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma –y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida–) (*Metafísica*; 1050a23-1050b).

En otras palabras, no cabe duda de que desde la perspectiva de la *prioridad* del acto, una actividad productiva o un oficio tienen sentido siempre y cuando produzcan lo que les corresponde producir, de no ser así no tendrían razón de ser. En el ámbito de la producción, por supuesto que los resultados concretos importan.

Cabe mencionar la diferencia entre la *téchne* y las virtudes éticas, y pensar en qué tan contundentemente podrían separarse:

Las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión

de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para las virtudes [éticas] el conocimiento tiene poco o ningún peso (EN; 1105a 25-1105b).

En este pasaje se describe a las virtudes éticas, pero hay que recordar su estrecha relación con la prudencia, pues si bien, aquellas son producto de la costumbre y de la educación, no pueden llamarse virtudes humanas si no cuentan con el elemento intelectual que aporta la prudencia.

Entre las artes, Aristóteles menciona la medicina, la estrategia, la construcción, la habilidad para tocar la cítara, entre otras<sup>11</sup>. Así pues, cuando pensamos en aquellas actividades (medicina, estrategia...) como artes que tienen por objeto producir algo, debemos entender que el objeto que producen no permanece en ellos sino que se muestra en el enfermo que sana, en el ejército que gana la batalla, en un buen edificio o en la pieza musical ejecutada con virtuosismo. Por decirlo de una manera, son productos “verificables” que nos hablan de un artista virtuoso, de un hombre conocedor de su oficio que puede llevar a buen término las tareas que le incumben. Así, el juicio que se emite sobre un médico no depende de si es platicador, guapo o buena gente, sino de si cura o no cura a los enfermos. Hasta aquí, al parecer la diferencia se muestra claramente. Sin embargo, llama la atención que en la definición del prudente, el ejemplo sea Pericles, alguien que sin duda alguna realizaba actividades propias del ámbito técnico: legislaba, administraba, planeaba estrategias de enfrentamiento a los enemigos, en fin. La pregunta que mantenemos aquí es ¿en qué medida es posible determinar una diferencia tajante entre ambos comportamientos? Pericles, calificado por algunos como político ejemplar, actuó en función su propio bien y en función del bien de su pueblo, de hecho, ambos “bienes” son caras de lo mismo, el que atañe al buen político. Pericles administraba, legislaba, era un buen estratega, en fin, realizaba una serie de acciones que se hallaban en el ámbito del arte. ¿Podríamos decir que Pericles fue un hombre prudente porque administraba, legislaba, realizaba acciones estratégicas que resultaban benéficas y eficaces para sus fines? O bien que ¿él era un hombre prudente, además de ser un hombre hábil en las artes que implicaba el gobierno de la *polis* griega? Esto es, ¿se le habría calificado de prudente si no hubiera sido capaz de dirigir un ejército, o bien, si no hubiera sabido legislar? Al parecer no.

---

<sup>11</sup> Por nuestra parte, cuando pensamos en “producción” es casi inevitable pensar en el alfarero que elabora tarritos al por mayor. Sin embargo, dicha actividad técnica no es en absoluto paradigmática en Aristóteles, aunque sin duda corresponde a dicho ámbito. Este tipo de actividades no nos ayudan a señalar tanto los difuminados límites de la producción y la acción, sin embargo, quedan por supuesto incluidos en el análisis que realizamos.

La respuesta tal vez se hallaría si contestáramos lo siguiente ¿Qué tan válido es aislar un acto técnico de la totalidad de una vida? Pareciera que el análisis que así procede encuentra la diferencia de manera nítida. Se trata de una mirada externa que sólo mira algo particular. Pero la pregunta que surge es si esto es coherente con todo el enfoque aristotélico del ámbito de lo humano. Él asume que en el ámbito de las acciones la perspectiva particular se inserta en la búsqueda de un fin que se identifica con la felicidad; lo anterior, en el ejemplo del médico, el arquitecto o Pericles, significaría que la acción técnica debe mostrarse también en la particularidad contextual que le corresponde y engarzada a la totalidad de acciones que cada uno realiza en busca de su felicidad. Si es cierto que el prudente se rige por una representación global de su vida, habría que establecer un lugar y una jerarquía específica para tales actos técnicos y eficaces dentro de la pluralidad de fines que se le presentan al hombre prudente. Desde esta perspectiva global, el arte se convierte en mera posibilitadora del fin del hombre prudente, en instrumento necesario para alcanzarlo. Más aún, si pensamos en el ambiente de un médico o de un político como Pericles, la técnica más que estar al servicio de la prudencia pareciera ser el principal ámbito de su despliegue. El principal, aunque no el único, puesto que lo propio del hombre prudente es:

[...] ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales (*EN*; 1140a25-29).

Este pasaje señala un ámbito de mayor aplicación de la prudencia que del arte, como si, para lo que aquí nos interesa, la prudencia se diera en el arte, pero también más allá.

A partir de lo anterior no podríamos decir que la prudencia supone al arte, aunque sin duda se relaciona con ésta. La prudencia se manifiesta en ámbitos ajenos al arte. Y ¿el arte? ¿Es posible que haya arte sin prudencia? Aristóteles afirma que esto sí es posible, es decir, una acción técnica eficaz sin moralidad alguna, pues la deliberación buena y útil puede incluso serlo si persigue una finalidad moralmente reprochable. Por el momento, podemos afirmar que el arte puede prescindir de la prudencia, si acudimos a la deliberación (Cf. Aubenque 1999). A pesar de lo que Aristóteles mismo afirma en otro lugar respecto a que el arte no delibera, consideramos que

sí es propio del arte un cierto tipo de deliberación. Si esto es así, como más adelante intentaremos explicar, reiteramos que la deliberación explica la posibilidad de que el arte tenga lugar sin la prudencia, en efecto, no se trataría de una buena deliberación, pero sí de una actividad técnica que alcanza su objetivo a pesar de la maldad o el vicio que la determinan:

Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación. Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud e la deliberación que alcanza un bien [...] De modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido (EN; 1142b17-28).

Y como sabemos, establecer lo que debe ser es fruto del deseo que a su vez depende de una buena formación que haya educado al hombre en el deseo del bien. Este requisito es en el fondo un resquicio abierto por el que pasa la duda de si es posible una necesaria subordinación de la técnica a la prudencia.

Por otro lado, la *téchne* comparte con la prudencia tener como finalidad una “acción”, es decir, a diferencia de la parte racional del alma que sólo contempla, la parte calculadora mueve a la actuación:

La reflexión (*dianoia*) de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador (*poietikés*), porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos (EN VI, 2; 1139b1-2)<sup>12</sup>.

Así pues, si la técnica a veces parece cercana a la prudencia, pero tampoco se identifica con ella, ¿en dónde la ubicaríamos y en qué se sustentaría esta “absorción” que hace Heidegger de ella al considerarla como un modo cotidiano de praxis? Hasta aquí no hemos explicado la razón de la posible confluencia de *téchne* y *phrónesis*. Una vía para ello es abordar su relación

---

<sup>12</sup> Esto nos recuerda a la red de para-qué en Heidegger, el útil remite a la obra, y ésta al portador.

con la *praxis*. Así, retomando las primeras conclusiones: la *téchne* puede diferir de la prudencia e incluso oponerse a ella ¿pero puede diferir de la *práxis*? ¿En qué sentido puede haber casos en los que de manera contundente la *téchne* se separe de la *práxis*? Porque aun en el caso del perverso, la *téchne* es un requisito para el éxito de la acción. Tal vez aquí, tenemos más elementos que dieron fundamento a la decisión heideggeriana. Ya hemos señalado el posible cuestionamiento que surgiría a partir de considerar la *praxis* como una acción que obtiene su fin en sí misma. Pocas actividades prácticas podrían prescindir del ámbito de lo *poiético*, remitimos al caso de Pericles. O bien, si tomamos los ejemplos de la *Metafísica*, como el ver que ha visto, el caminar que ha caminado, el ser que ha sido feliz, la determinación de una actividad práctica sólo se sostiene aislada de la polis y de la totalidad de una vida. Ahora bien, en el caso del hombre feliz, a menos que pensemos en el que contempla, difícilmente hallaremos una felicidad ajena a toda *poiesis*. Por lo anterior, la explicación de la *phronesis* respecto a la *práxis* brindará tal vez un elemento que pudiera señalar esta confluencia entre arte y prudencia.

#### § 6. LA PRUDENCIA COMO PARADIGMA DE LA PRAXIS

La advertencia de que el tratado de ética sirva sólo para aquellos cuyo deseo apunta al bien, y sea inútil para quienes no deseando tal bien pretendan ser virtuosos, coloca al análisis aristotélico en un lugar concreto, no se trata de conocimiento universal. Y ciertamente, aunque el tratado ético tiene por objeto la acción virtuosa, el análisis de la misma se mantiene en un nivel descriptivo, puesto que por sus mismas características, en el ámbito de las acciones es difícil determinar algo de manera absoluta. Lo que sí se muestra como determinante es el análisis de la prudencia en cuanto acción humana, ella resulta paradigmática como acción, porque dejaría ver de manera clara los “elementos” que la componen.

Algunos de estos elementos son los siguientes. Lo que nos define como hombres propiamente, no es lo que nos es dado por naturaleza, sino lo que es producto de nuestras acciones; asimismo, se juzga a los hombres no por un acto aislado, sino por una suma de actos que llegan a conformar o deformar el carácter. Establecer como criterio de evaluación del comportamiento la suma de acciones es posible porque todo hombre persigue un fin: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (EN; 1094a1-2). Así, en la persecución de ese fin se insertaría cada uno de los actos particulares. Es preciso que exista un fin para que toda acción tenga sentido. Sin un para-qué, ningún movimiento puede producirse. Si no tuviéramos un fin claro, ninguna acción tendría sentido, más aún, toda acción, por viciosa que sea, supone una

estructura jerarquizada de fines, que explican las acciones más baladíes. Ahora bien, esta jerarquización depende de un criterio, que no es posible sin la percepción del tiempo. Los fines a corto y largo plazo establecen a su vez el carácter de las acciones que son medios para el fin o el fin mismo. El vicioso puede confundir unos con otros, pero eso no significa que no tenga *prioridades*. Aristóteles establece una serie de fines que se detendrían en un último para-qué, después del cual a no tendría sentido seguir actuando. El contenido formal de este último para qué es la felicidad, la cual es relativa para cada uno. Así, tanto para la felicidad en general como para el éxito de cada acción en particular, debe buscarse el término medio que es relativo para cada uno. Esta particularidad de la acción tiene su complemento en la situación que acompaña a la misma.

La estructura de la acción que supone el impulso de un deseo, acompañado de cierto nivel de razonamiento y deliberación, se mostraría de manera más o menos clara tanto en el virtuoso como en el vicioso. También se dejaría ver en todo tipo de comportamiento: el *poiético*, el práctico y el teórico. Esta comunidad de elementos característicos de toda actividad humana habrían abonado a la propuesta heideggeriana de la ontologización de la *práxis*, que por supuesto subsume rasgos de la *phrónesis* y de la *téchne*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araiza, J. (2007). La relación entre *phrónesis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theoretikós* en *Magna Moralia* y en *Ethica Nichomáquea* de Aristóteles. *Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos IIFL-UNAM*, 183-207.
- Araiza, J. (2001). Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, III: La deliberación, *Nova Tellus Anuario del Centro de Estudios Clásicos*. México: UNAM-IIFil. 19-2, 55-67.
- Aristóteles. (2000). *Metafísica*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Dirlmeier, F. (1967). *Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*, F. Soler y J. Acevedo (pról.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*, J.E. Rivera. (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, J. García Norro (trad). Madrid: Trotta.
- Platón. (2000). *Diálogos* Vol. III, C. García Gual (trad). Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2008a). *Arqueología y aletheiología, y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Vigo, A. (2008b). Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. En G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*. Madrid: Síntesis/UAM, 53-85.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa.
- Volpi, F. (2007). *Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética Nicomáquea?* *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 120, 149-170.
- Volpi, F. (2004). ¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica. *Konvergencias. Filosofía y culturas en diálogo* 7.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, A. (2002). *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den 'frühen freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers*. Berlin: Druncker und Humblot.
- Zagal, H. (1995). 'Órexis', 'telos' y 'physis'. Un comentario con ocasión de *Ética Nicomáquea* 1094a19-ss. *Acta Philosophica* (4, 2), 137-147.





## LA TÉCNICA MODERNA EN TANTO FIGURA ACABADA DE LA METAFÍSICA

FRANCISCO GÓMEZ-ARZÁPALO Y V.

### § 1. LA METAFÍSICA Y EL PREGUNTAR POR LO ENTE

Para poder abordar esta cuestión sin extraviarnos debemos de recordar en primer lugar que el término de metafísica proviene del griego *ta meta physika* este extraño título fue traducido más adelante como "aquello que se encamina "más allá" del ente. En ese momento específico de la historia del pensamiento occidental la metafísica se convertiría en una pregunta *trans-ente*, es decir en una interrogante que infiere por el más allá del ente, para después hacerlo venir como lo que él es pero en forma de concepto. En otras palabras, la metafísica tradicional nos advierte que la totalidad del conjunto de lo que es considerado y retenido como ente, en el acto de proferir mediante un juicio crítico expresado en forma de proposiciones o enunciados, es decir en forma de conceptos, nos da como resultado una unidad de categorías que se presentan como fundamento para que el ente pueda surgir como algo. Al leer esto con cuidado denotamos el carácter que la metafísica plantea como fundamental, cuando pretende amparar la totalidad de la irrupción de lo ente, pero además basando este aparecer en un principio que reúne en un "fondo" que denomina como la esencia, a partir de la cual se desarrolla la caracterización de este aparecer.

Es en esa propuesta planteada por la metafísica, que Heidegger llama onto-teológica, nos señala de forma puntual que se encuentra el núcleo del problema de la interpretación que hace acerca del irrumpir de lo ente, pero que en ella misma se encuentra ya olvidado el pensar acerca de la unidad de su esencia. No obstante esta esencia de la metafísica, que por lo pronto continua *impensada* para Heidegger, continua siendo para el pensar lo más digno de ser pensado siempre y cuando el diálogo con la tradición que le ha sido destinada, no se interrumpa arbitraria e inoportunamente. Pero ahora nos surge la duda: ¿cómo se constituyó la metafísica en onto-teología? ¿Cuándo entró lo teológico en el pensar filosófico?

Para empezar a resolver esa duda recordemos la pregunta célebre de Leibniz: *¿por qué el ente y no más bien la nada?*, esa es la pregunta que interroga por lo ente pero desde la perspectiva del mismo ente, desde su presencia como ente y su posibilidad de ya no estar presente, de ser nada y en ese caso entonces ya no-ser. Heidegger, por su parte, piensa esa pregunta desde lo no-ente del ente, desde su origen que no es un ente y que impulsa que el ente sea en su entidad tal como es; para él, por cierto, es lo más digno de ser pensado. La cuestión se debate en los límites de la imaginación y el delirio, pues la interrogante se enmarca entre lo que no es en absoluto en forma de ente, es decir, la nada. La pregunta interroga entonces acerca del

ser de lo ente, lo que el ente es y se dirige a buscar el fundamento del ser del ente en tanto lo que éste es. Ahora bien, buscar el fundamento significa para Heidegger ahondar, pero también hondear (*ergründen*), en el sentido de meterse y hurgar en lo hondo del ser de lo ente y no solamente profundizar temáticamente en él en un plano teórico. Lo que cuestionamos aquí tiene relación con el fondo (en alemán se hace el juego de palabras con *Grund*, *Ab-grund*, *Un-grund*) que sustenta el abismo que fondea y sobre del cual podemos construir, habitar y pensar. Recordemos que al habitar llegamos solamente por medio del construir, el construir por su parte, tiene el habitar como meta. Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar (Heidegger 1994; 127-143).

Ahora bien, cuando se pregunta por la posibilidad del fundamento en cuanto fondo a partir del cual se puede instalar un habitar, nos encontramos con la posibilidad de que este fondo sea un “abismo” y no una plataforma que con un sentido positivo, sustente el arribo del ente. No obstante, sea lo que fuere este fondo, nos damos cuenta de que el ente existe tal cual es y es aquí donde la cuestión toma un giro que nos lleva a pensar el fundamento o fondo originario, como aquello que presta suelo, sostiene, preserva y lleva a conservar que lo que irrumpe se pueda mantener así. ¿Será posible, por otro lado, que la palabra fundamento sea sólo el pretexto –quizá necesario– para una fundamentación aparente y, por lo tanto, un fondo in-fundado? Para Heidegger la pregunta no es sólo un preguntar común que interroga por algo en particular o que se despliega en torno a una cuestión que espera una respuesta concreta. La pregunta por el fundamento requiere de un salto por encima de toda cobertura cotidiana del preguntar. En tanto tal, la pregunta es todo un acontecimiento. Este Salto (*Sprung*) mediante el cual el hombre salta hacia fuera (*Ab-sprung*) de toda cobertura (*Geborgenheit*) anterior a su existencia, es lo que fundamenta la pregunta misma. El acto de interrogar que se logra con esta pregunta se da sólo en el Salto y de ninguna otra manera. A tal Salto que se instituye como fundamento saltando lo llama Heidegger su origen o Salto originario (*Ur-sprung*), de acuerdo con la auténtica significación de la palabra: instituirse, saltando como su propio fundamento (Heidegger 1997; 16). Más adelante nos dirá que el Salto es lo más osado en el proceder del pensar inicial, pues deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia del ser (*Sein*) en su pleno esenciarse como evento (*Ereignis*). El Salto es el riesgo de un primer abrirse paso en el ámbito de la *historia del ser* (Heidegger 2003; 189).

Como la pregunta heideggeriana por el ente y su relación con la nada inaugura de una manera constitutiva el origen del preguntar saltando al fundamento de todo preguntar auténtico, la reconoceremos como la pregunta

más originaria. La metafísica entiende, por otro lado, como fundamento, aquello que sustenta el pensar el ser del ente en su conjunto; de esta forma, el fundamento es la unidad fundamentadora de la totalidad o sea lo más elevado que podemos apelar cuando pensamos en un origen fundante. El ser del ente sería entonces esa unidad que profundiza hacia lo más general, esa condición de posibilidad de que el ente sea lo que es y no otro ente; es eso que nos da de antemano lo que funda como fundante. Este es el motivo por el que la metafísica es en el fondo y a partir de su fundamento, es ese fundar que da cuenta del fundamento, que le otorga razones y que finalmente pide explicaciones. La entrada de Dios en el pensamiento metafísico se encuentra en la caracterización fundamental de estar pensada como onto-teología. Si el asunto del pensar se ubica en la causa originaria (*Ursache*) como cosa *prima* que corresponde al retorno fundamentador, a la última *ratio*, es decir en la forma de la última cuenta que hay que dar, entonces el ser del ente se presenta en el fondo en el sentido del fundamento *causa sui*, en este movimiento de interpretaciones ha quedado abierta la entrada al concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá y esto la hace llegar hasta Dios; porque en última instancia el asunto del pensar es el ser, sin embargo este se ha manifestado de múltiples manera ya sea como fundamento, como *logos* y como *physis* como *hypokeimenon*, *energeia*, idea; o bien como *substantia*, como *subjectum*, como “yo”, como conciencia, como *ratio* y como *certum*.

En la metafísica tradicional se piensa que la posibilidad de ser de todo ente radica en un principio exterior a él, de esta manera su fundamento es extrínseco (idea) a su propio ser; caso contrario en el pensar ontológico en donde en primer lugar se pone en duda cualquier fundamento que no excluya la posibilidad intrínseca del ente. La constitución de la esencia de la metafísica yace, por otro lado, en la unidad del ente total, en lo general y lo supremo. Si el ser y el ente se diferencian esencialmente, si el ser se muestra de inmediato como el “ser de...” y con ello marca el genitivo de la diferencia, entonces la pregunta se formula de la siguiente manera: ¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando a la par el ser como el ente, aparecen cada uno a su manera a partir de esta *diferencia*? Para poder responder esta cuestión tenemos que ahondar en la diferencia misma. Esta posición se logra cuando llevamos a cabo, según Heidegger, el “paso atrás” (*Schritt zurück*) ya que lo próximo se nos ofrece como tal y la proximidad brota a la luz debido al alejamiento que conseguimos con él. Mediante el “paso atrás” se libera el asunto del pensar el ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición lejos de todo objeto.

Digamos ahora que el ser del ente es el ser que es el ente. “Es” tiene aquí un sentido transitivo pasajero. El ser se considera aquí un tránsito hacia el ente. No es que el ser haya procedido a mostrarse desde un lugar previo a

la aparición de lo ente, hacia el ente que aparece cuando el ser “cambia” de aspecto y se muestra como lo que no es en sí mismo, o sea en ente. Para Heidegger el ser pasa desencubriendo por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida (Heidegger 1988; 139). “Llegada” quiere decir aquí encubrirse dentro del descubrimiento o lo que se encubre dentro del descubrimiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestra diferentes gracias a lo mismo, gracias a la intercesión (*Unterschied*) (Heidegger 1988; 139). Es esta intercesión la que mantiene separado a lo ente del ser; sostiene este “entre” (*Zwischen*) dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. Podemos sintetizar diciendo que la diferencia entre el ente y el ser, en tanto intercesión, es la resolución descubridora y encubridora de la sobrevenida y la llegada. En esta resolución reina el claro de lo que cierra velándose y dando lugar con ello a la separación y reunión de la sobrevenida del ser, que oculto, libera lo abierto de lo ente. Toda liberación de lo ente se basa en el ocultamiento del ser en su provocado “hacer-aparecer” lo ente. Al intentar pensar la diferencia en tanto tal, no la hacemos desaparecer convirtiéndola en una disolución que da cabida a lo que aparece, sino que conseguimos conservarla, resguardándola, siguiendo los pasos de su presencia hasta el origen de su esencia.

En estas aclaraciones hemos entendido el ser en la generalidad más amplia e imprecisa. Si pensamos el ser solamente como generalidad lo hacemos de modo inadecuado, pues representamos el ser de una manera en la cual nunca “se da”. El ser se muestra dentro de la sobrevenida descubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y de la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento es lo fundado, que en cuanto fundado y por lo tanto producido, funda a su manera o lo que es lo mismo, produce un efecto, es decir una causa (Heidegger 1988; 147). Veamos también cómo la resolución de lo que funda y de lo que es fundado, no sólo los mantiene separados a ambos sino que los mantiene en una correlación. Los que fueron separados se encuentran retenidos de una manera tan fuerte en la resolución que ya no es sólo que el ser en tanto fundamento funde lo ente, sino que lo ente por su parte funda a su manera el ser, es decir: lo causa. La convivencia del ser y de los entes se funda recíprocamente, todo ente funda, siendo lo que es, al fundamento propio de lo que es. Para Heidegger el ser se manifiesta como *logos* en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. El *logos* se interpreta aquí como “reunión”, lo que unifica, el “en” del *en panta* de Heráclito, que tiene dos aspectos: por una parte es el unificador en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y por esto lo más general, y por otro es el “uno” unificador en

el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando, el *logos* reúne todo dentro de lo general y fundamentado reúne todo a partir de lo único.

Para terminar con esa idea podemos decir que la metafísica tradicional en su constitución onto-teológica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente el ser en tanto que fundamento y lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución. La diferencia entre el ser y el ente se logra sin correlación entre ellos en la metafísica, o sea que cada uno sobrevive sin la participación del otro; por lo que el fundamento fundador se debe “encontrar” en otro sitio lejano y sin mezclarse con lo ente y lo que éste implica (historia, tiempo y mundo) so pena de confundirse con él. Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que fue pensada en un principio como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y el ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que a su vez necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo y esto indica que necesita la causación por la cosa más imaginaria. Para Heidegger ésta es la *Causa sui* de la creación humana atribuida a un Dios lógico, al cual ya no se le ofrecen bailes ni se le pide participación alguna en la vida inmediata.

Probablemente es en este sitio en donde nace el olvido de lo divino de un Dios para dar lugar al olvido de la *diferencia* como tal y del destino del olvido del encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo; justo el lugar donde Nietzsche nos cuenta que asesinamos a Dios. Con esta posición del doble olvido pudiera ser que se consolidara el olvido del paso atrás y con esto, el camino abierto por este se nos presenta como ya andado. Ahora bien, ¿por qué decimos que la técnica moderna es la figura acabada de la metafísica tradicional? ¿Cómo se concibe, en forma concisa, el “paso atrás”?

## § 2. LA *TÉCHNE* COMO UN PODER SABER

Queda claro que en *Ser y tiempo* la descripción del útil se limita a ser contemplada de una manera ambigua; esto es así porque en esta interpretación aún no hay lugar para la Tierra. También quedó asentado en estas obras que el servir “para” del útil se encuentra en su “ser de confianza.” El útil es confiable pero a su vez abre un conjunto de útiles que bien podemos denominar el campo, el territorio donde el usador de esos útiles encuentra su “lugar” en medio de ellos. En este “ser de confianza” reposa la relación de los Mortales y la Tierra; rigurosamente dicho, el servir “para” del útil es consecuencia del “ser de confianza”. Si el “requerir” deja ser en su esencia

al útil, entonces la forma esencial del ser del útil se muestra en tanto tal en la medida en que por medio del ser de confianza se “abre” desde sí mismo en su “para qué”. En la totalidad de útiles encontramos este horizonte de referencia en donde el *Dasein*, “ocupándose de” “viendo en torno”, destaca lo “utensible” del útil. Esta “utensibilidad” (que no tiene que ver con la utilidad del útil, por lo que la palabra “uso” es inadecuada en este caso) es propia de aquellos entes que “se hacen para ser gastados”, aquellos entes que impresa en su manufactura se encuentra la posibilidad de ser reemplazados continuamente y cuya generalización esencial no esencia efectivamente nada. En la manipulación del útil y en el amoldarnos a él encontramos un cierto saber acerca de él. El movernos en el útil, el “conocerlo” en la familiaridad de su uso nos provee de la “familiaridad” hospitalaria del mundo cotidiano en el trato con ellos y nos enfrenta a ese mundo que se “abre” a través de ellos. Al confiarnos en el útil descubrimos lo cotidiano como tal. Pero, ¿qué se puede entender por lo “cotidiano del mundo del útil”? ¿Cómo comprendemos aquello que se “abre” en el uso que hacemos de los útiles? Y finalmente, ¿qué podemos entender aquí como *téchne*?

Comencemos con la última cuestión: ¿qué entendemos cuando hacemos “uso” del término griego *téchne*? Llamamos *téchne* a una especie de “saber” (Heidegger 1997; 146), pero esto amerita un análisis más profundo. La pregunta por la *téchne* griega no es la misma pregunta que se puede hacer en la actualidad por el concepto moderno de técnica, así como tampoco el preguntar por la técnica es lo mismo que inquirir por la esencia de la técnica. Vayamos pues esclareciendo cada uno de estos términos.

Para los antiguos griegos la palabra *téchne* nunca significó una especie de ejecución práctica, sino más bien un saber. Saber entendido como un haber visto en el amplio sentido del ver, es decir, percibir lo presente en cuanto tal. Entonces la esencia del saber en sentido griego descansaba en la *alétheia* o sea en la desocultación de lo ente (Heidegger 1996; 50). Toda conducta adoptada y referida a lo ente descansa en la desocultación de este. La *téchne* como saber experimentado implica, según los griegos, la producción de un ente en tanto ponerlo adelante, como un presentarlo, sacándolo de su estado de oculto y no una actividad de un hacer. Es decir, el saber no es el resultado de simples constataciones acerca de lo que existe en forma material y se puede disponer de él y que hasta ese momento fuera desconocido. Tales conocimientos, aunque imprescindibles para el saber, son sin embargo accesorios. El saber que aparece en la *téchne* es justamente para Heidegger el:

[...] incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo materialmente existente y disponible. Este estar más allá pone primeramente en obra, de diferente manera y por caminos y en dominios diversos,

lo que luego otorga a lo materialmente existente y disponible su relativo derecho y posible determinabilidad y, con ello, sus límites. El saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo [...] (1997; 146).

Para los griegos, el saber como *téchne* es el arte mismo, pues en la obra de arte se hace sostener de la forma más inmediata el ser, o sea, lo que aparece en sí mismo, sosteniéndose, en la presencia de la obra de arte. Esta no sólo es obra porque tiene hechura, sino porque e-fectúa (pone-en-obra) el ser de un ente.

Mediante la obra de arte, entendida como el ser que es (*seiende Sein*) todo lo que aparece y puede ser confirmado se torna accesible, inteligible, interpretable *como ente* o *no-ente*. Podemos decir que el poner-en-obra no es sino el manifestante e-fectuar y mantener abierto al ente.

Del poema de Sófocles titulado *Antígona*, Heidegger extrae por medio de su interpretación, que la *téchne* caracteriza al *deinon* (lo terrible en el sentido del imperar que somete *überwältig*) a la actividad violenta de una manera decisiva. Nuestro autor entiende por actividad violenta el uso de violencia contra la fuerza sometedora: es la sapiente conquista del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto que esta es el ente (Heidegger 1997; 147). La violencia, dentro de la cual se desenvuelve la acción de la actitud violenta, constituye el ámbito entero de la maquinación (*ta máchanoen*) delegada a lo violento. Con maquinación se entiende algo esencial que nos brinda el vocablo *téchne*. Desglosemos ahora lo que la *téchne* nos abre.

La *physis* quedó ya aclarada como aquello que se opone a la *téchne* que significa una especie de “saber”. La *téchne* es construcción, creación, “mundo”, que se erige como producción, a partir de un saber. Lo esencialmente común entre las dos (*physis-téchne*) es lo que ahora preguntamos. Para poder responderlo tenemos que partir de la idea de que la *physis* es, por un lado, la fuerza imperante regulada por ella misma, la que irrumpe intempestivamente y se muestra como lo que no-es, es decir, como ente, manteniéndose abierta en sí misma pero a la vez oculta en sí misma, produciéndose al salir de lo oculto pero que acarreado con ella a la ocultación que justamente es lo que es y que la vio nacer como su origen y proveniencia (“presencia-ausencia”, o sea lo que podemos llamar el Ser), se instaura tal como es en tanto ente: “presencia-patente”. La *téchne* es, por otro lado pero no muy lejos, un saber que mira más allá de lo disponible y le otorga al ente su confirmación (testimonio de su presencia). En el violentar a lo que aparece sometiendo (en tanto “presencia-ausente”), se logra la sapiencia del ser, el cual inicialmente se muestra como apariencia, es decir exclusivamente como ente en su “presencia-patente”, pero ocultándose en él.

Unido al término de *téchne* encontramos también el vocablo griego de *dike*. Heidegger lo traduce como lo “ajustado” (*Fug*) (1997; 147). Lo ajustado lo podemos entender en primer lugar como una articulación o ensamble, pero también, en segundo lugar, como una disposición, como una consigna que la fuerza sometedora dona en su imperar. La fuerza sometedora no es sino aquello que irrumpe como ente y se instala (ser). En tercer lugar podemos comprender lo ajustado como aquello que se ajusta, lo que impone el adaptarse a algo. Hemos de decir de igual forma que tradicionalmente se traduce *dike* por “justicia”, entendiendo esta en el sentido jurídico moral, aunque de esta forma, según Heidegger, la palabra pierde todo su sentido metafísico fundamental. Si entendemos el ser como *physis* como el imperar, estamos entendiendo que la conjunción originaria de *logos* es lo justo que ajusta: *dike*. Con ello, el *deinon* concebido como fuerza sometedora (*dike*) y el *deinon* en tanto actitud violenta (*téchne*) están confrontados pero nunca como dos cosas que existan materialmente (patencia). La posición de confrontación consiste en el hecho de que la *téchne* se pone en marcha contra la *dike* la cual a su vez, entendida como lo que ajusta, dispone de toda *téchne*. La mutua confrontación es, pero sólo es en cuanto acontece lo más “pavoroso”, o sea el ser del hombre en cuanto se esencializa como historia (1997; 148). Aquí Heidegger hace referencia a lo “pavoroso” (*Un-heimlich*), pero por ahora bástenos comprender este término en el sentido del “sacarnos de lo familiar” (*heimlich*) al encontrarnos en lo inhóspito; porque en última instancia lo pavoroso nos impide permanecer en nuestra propia tierra, en el mundo que hemos creado para sostenernos en “calma” ante la ruina de nuestras propias posibilidades, de nuestro propio devenir finito. La fuerza sometedora es, en este caso, interpretada desde lo hospitalario y reside en tanto tal en lo pavoroso. Mas el hombre es lo más pavoroso, no sólo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que habitualmente le son familiares. Al echar a andar en estos límites, el hombre “violenta” lo asentado como hospitalario, siguiendo la dirección de lo pavoroso o no familiar, retando al poder sometedor. ¿Por qué entendemos como violentar el “echar a andar” forjando camino? Porque todo abrir camino, toda propuesta esencial del *Dasein* usa esa misma violencia en contra de la violencia de la fuerza sometedora que impera, y por medio de la “actitud violenta” (*Gewaltätigkeit*) que sobrepasa toda significación habitual en el sentido de la rudeza en donde vemos que el *Dasein* sobrepone al ente. Citemos a Heidegger:

El ente en su totalidad, en tanto lo que impera, es lo que somete causando pavor, *deinon* en el primer sentido. Pero el hombre es *deinon*, por un lado, cuando permanece expuesto a lo que somete ya



que pertenece esencialmente al ser, y por otro lado, es *deinon* porque es el que hace violencia en el sentido antes caracterizado (Junta que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto). El hombre no hace violencia además y al lado de otras acciones, sino sólo en el sentido de que a causa de su actividad violenta y con ella, usa la violencia contra lo que somete. Porque él es doblemente *deinon* en un sentido originalmente único, es to *deinotaton*, lo más pavoroso: el que hace violencia en medio del poder sometedor (1997; 139).

Ante esta demoledora referencia heideggeriana, tenemos que empezar a desmenuzar lo que esta implícito aquí.

Como el *Dasein* pertenece al ser esencial y originariamente, al igual que otro ente aunque con el *Dasein* tiene una estructura de ser que le concede que en este su ser *le va* su ser (Heidegger 2002; 54), es decir que el ser del *Dasein* es la forma de ser de este caso, en el que la posibilidad de interpretar y comprender quién es, es su misma forma de ser. El *Dasein* irrumpe violentamente desde el poder que somete, pero además usa este poder violento para determinarse en tanto que es “ser-en-el-mundo” y a través de su “poder ser” más propio. Sólo la muerte como posibilidad acontecida puede interrumpir el violentar del *Dasein*. Este violentar lo determina en tanto que es continuo. Si lo pavoroso se comprende como lo que nos saca de lo familiar, entonces la sentencia griega “el hombre es lo más pavoroso” mienta el estadio de la lucha contra la apariencia que embarga en todo momento a la existencia.

El hombre se abre camino en todo momento en el dominio de lo ente. En el incesante deambular por estos parajes de imperar que somete, el hombre es arrojado fuera del camino. En este momento se abre la condición de pavor, particularidad propia de lo más pavoroso. Al experimentar el *Dasein* al ente en su totalidad como lo pavoroso y siendo él mismo “aquél” que ejerce violencia, no sólo se rebasa el límite de lo que es familiar, sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso. Lo alcanza la ruina, la desgracia y en la medida en que todos los caminos se encuentran cerrados, se ve arrojado fuera de cualquier relación con lo doméstico, con aquello que le otorgue reposo. ¿Cuál es el destino del hombre que se dibuja en este poema? En cuanto brecha para la manifestación del ser que se pone en obra en tanto ente, el *Dasein* se muestra como “incidente” como una incidencia en la que súbitamente brotan las fuerzas desatadas de la fuerza sometedor del ser y se insertan en la obra como acontecer histórico.

La segunda cuestión, planteada más arriba, nos dirige ahora hacia el poder comprender el estar entre los entes que se nos presentan en el mundo. En el parágrafo 22 de *Ser y tiempo* se trata la espacialidad de lo “a la mano”; Heidegger desarrolla aquí el concepto de cercanía y el de un des-alejar,

en donde nos dice que el ente a la mano tiene una cercanía diversa que no tiene que ver con un fijar distancias. El *Dasein* manipulador es el que regula de una forma definitiva esa cercanía, en el calcular y usar del “ver en torno” a los útiles. En este “ver en torno” del “ocuparse de” se fija la dirección de lo cercano, en donde se muestra accesible el útil en todo momento. La importancia de este fenómeno radica en comprender que el útil “ante los ojos” se encuentra en la cercanía dotada de dirección a partir del *Dasein* y no se limita al lugar que, en apariencia, presenta el útil. El útil tiene un “sitio” en “su sitio para...”; desde una totalidad de sitios, el útil tiene pertinencia en tanto es determinado por un “aquí” o “allí”. Este tener sitio el útil a partir de la determinación del *Dasein* es muy distinto a un simple estar en un lugar cualquiera del espacio. El sitio en que se encuentra el útil del caso, reiteramos, depende del “sitio del útil para...”, desde aquí el carácter del útil “a la mano” se conforma en la pertenencia a un todo de útiles. En el “adonde” se encuentra ubicada la pertenencia del todo de útiles que se orientan ya sea en la cercanía o la lejanía, por medio de un paraje. Este paraje disponible en el “ver en torno” constituye lo que entendemos como lo “circundante”, el entorno a nosotros que hace frente inmediatamente como mundo circundante. Ahora bien, en la totalidad de conformidad en donde se da libertad a lo “a la mano”, como lo que hace frente, se encuentran descubiertos parajes. Estos se nos presentan con un tono de familiaridad que no sorprende y sólo se vuelven visibles en el modo del sorprender, justo cuando el “ver en torno” descubre lo “a la mano” en los modos deficientes del “ocuparse de”. En otras palabras, al no darse con algo en su sitio habitual se vuelve a menudo accesible el paraje del sitio en cuanto tal por primera vez. Finalmente, encontramos cómo se puede permitir que algo “a la mano” haga frente en su espacio circunmundano, su posibilidad óptica reside en la espacialidad del *Dasein* respecto de su ser en el mundo. En ella se instala de forma original la posibilidad de conformarnos con el útil que hace frente como “a la mano” para “ver en torno” “ocupándose de” en el ser en el mundo. El “mundo circundante” no se dispone desde un espacio dado, sino que su específica mundanidad articula en su significatividad el total de conformidad de una correspondiente totalidad de sitios señalados por el “ver en torno” (Heidegger 2002; 119). La tercera pregunta que nos interroga por la posible comprensión de aquello que nos muestra su apertura, en cada momento que hacemos uso de los útiles, se responderá entonces mediante una explicación detallada del mundo posible que aparece en este uso de los útiles y su confrontación con la manera tradicional con que esta apertura ha sido denominada.

En la técnica moderna, en tanto solicitadora de sacar de lo oculto, no se consolida en un simple actuar humano. En su provocar, el hombre solicitando lo real como existencias es coligado en ese mismo solicitar. No

olvidemos que el hombre al hacer salir lo presente no hace más que corresponder a una exhortación de lo ente. Por razones de tiempo no podemos seguir este planteamiento, lo que sí podemos delimitar es que la pregunta que se puede hacer por la técnica implica acercarnos a la constelación en donde acaecen, por modio propio, tanto el salir de lo oculto y el ocultamiento, como paraje de la esencialización de la verdad del ser. Por decirlo así, lo esencial de la técnica amenaza el hacer salir de lo oculto, pues su amenaza se cierne a que todo aquello que sale de lo oculto lo haga en el solicitar y por ende todo su presentar se muestre como desocultamiento de las existencias. El peligro se cierne de una manera particular porque el hacer del hombre no podrá jamás encontrarse con este peligro de una manera inmediata y por ende no se puede evitar.

Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de *téchne* sino que todo salir de lo oculto que “trae-ahí-delante” la verdad, pero también traer lo bello en el arte era *téchne*, la *poíesis* de las bellas artes. Para Heidegger en la medida en que enfrentemos el peligro supremo, en esa medida estaremos en condiciones de pensar lo que nos salva.

## BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, D. Picotti (trad). Buenos Aires: Ed. Almagesto.
- Heidegger M. (2002). *El Ser y el Tiempo*, J. Gaos (trad). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger M. (1997). *Introducción a la metafísica*, A. Ackermann (trad). Barcelona: Gedisa Editores.
- Heidegger M. (1996). *Caminos del bosque*, “El origen de la obra de arte”, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger M. (1994). *Conferencias y artículos. Construir, habitar y pensar*, E. Barjau (trad). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger M. (1988). *Identidad y diferencia*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Barcelona: Anthropos.

## TÉCNICA Y METAFÍSICA. EL PENSAMIENTO ANTE EL LÍMITE

FRANCISCO CASTRO MERRIFIELD

Voy a dividir esta reflexión en dos partes: en la primera de ellas intentaré contextualizar cómo las preocupaciones heideggerianas sobre la técnica encuentran antecedentes en el horizonte cultural alemán que le precede, y cómo dichas preocupaciones eran compartidas por la generación conocida como “romántica”. El segundo elemento que plantearé se ocupará de algunas distinciones críticas a propósito de las reflexiones heideggerianas específicas sobre la técnica y la relación que sostiene con la metafísica en un sentido de reflexión límite.

Daré paso entonces a la primera de estas partes:

En la segunda mitad de 1700, la cultura alemana se introduce a uno de sus desplazamientos decisivos. Este es conocido como *Sturm und Drang* o, más genéricamente, como generación romántica. Esta generación, representada por jóvenes inconformistas que vieron en la revolución francesa la experiencia propicia para producir un cambio cultural en Europa, compartía ciertas preocupaciones esenciales. Para entender el núcleo de estas preocupaciones es preciso remitirlas a un problema central que consiste en cómo definir la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo. En otros términos, el problema de esta generación consistía en establecer los modelos con los que fuera posible unificar dos imágenes indispensables del hombre que, paradójicamente, aparecían como incompatibles. En términos apresurados podríamos decir que la paradoja residía entre el determinismo al que nos sometía la naturaleza y la búsqueda de encontrar posibilidades para la libertad humana.

Estas preocupaciones, así como los desarrollos de pensamiento que generan, no podrían entenderse al margen de la revolución científica del siglo XVII y tampoco sin la revolución epistemológica consecuente a este cambio de paradigma científico. Esta revolución epistemológica, que pasa por autores como Bacon, Hobbes, Descartes o Locke, y que fue autenticada por la ciencia de Galileo o de Newton, afianzó su fuerza en el siglo XVIII no solo como una teoría del conocimiento sino como una teoría del hombre y de la sociedad. Sus protagonistas más radicales desarrollaron un atomismo y un mecanicismo que constantemente llegaba hasta el materialismo en lo social y al utilitarismo radical en la ética. Helvetius, Holbach, Hume o Bentham pueden considerarse representantes de este amplio espectro.

Pero el espectro es también más complejo que el de una revolución epistemológica con consecuencias antropológicas. Incluye, sobre todo, un cambio dramático en la noción de sujeto. Este cambio es resultado de una pugna entre dos tendencias en el yo que ahora salen a la luz: una tendencia metafísica tradicional, que entendía al yo vinculado a ilusiones recon-

fortantes, y la tendencia resultante de la ciencia moderna, que encaraba con severidad la realidad. La consecuencia es una transformación de las categorías básicas con las cuales entendemos al yo. Tal vez la característica esencial de esta transformación pueda establecerse de este modo: el sujeto moderno se caracteriza por su autodefinición mientras que en las visiones previas del mundo el sujeto se definía en relación a un orden cósmico. Pero para que esta autodefinición del sujeto se complete efectivamente, debe darse en ausencia de un orden cósmico. La noción moderna del yo que subyace al cogito cartesiano es aquella en donde la existencia del yo queda demostrada mientras que la de todo lo demás se mantiene en duda. Y no podía ser de otro modo, ya que la completa autoposesión requiere que nos liberemos de las proyecciones de sentido a las cosas, exige que hagamos abstracción del mundo que observamos para concentrarnos puramente en nuestros propios procesos de observación y pensamiento sobre las cosas. Esta noción moderna del yo acarrea vertientes filosóficas que afectan eventualmente a la política, a la economía y a la sociedad. Si reflexionamos paralelamente en el proceso de secularización que fue propio de la modernidad europea y que da un mayor impulso a la subjetividad humana y a su mundo inmanente, era inevitable que las cosas tendieran a verse como desprovistas de un propósito o significado intrínseco. La realidad experimenta un *desencantamiento*, utilizando el término de Max Weber, y se *objetifica*. Las categorías de sentido y propósito pueden aplicarse ya exclusivamente al pensamiento y a las acciones de los sujetos pero no pueden encontrar aplicación en el mundo en el que los sujetos piensan y actúan; hacerlo sería proyectar las categorías subjetivas en las cosas, y para poder mantenerlas efectivamente al margen es preciso objetificarlas.

Esta es la noción moderna de objetividad, y es correlativa a la nueva subjetividad. Evidentemente, el hombre mismo no podía quedar fuera de esta visión objetificante. De ahí que la nueva ciencia no pudiera evitar generar un modelo de comprensión del hombre con características mecanicistas, atomistas y homogeneizantes. De ahí también la causa de teorías políticas como la de Hobbes, en donde la libertad del hombre se ve comprometida por la estricta necesidad causal a la cual tiende en cuanto parte de la naturaleza.

No podemos abundar ahora en la importancia del hecho de que la Ilustración alemana no conllevara una crítica a la religión, o al menos no con la virulencia con la que esta se dio, por ejemplo, en Francia. La ilustración alemana nunca rompió explícitamente con la religión lo cual lleva a un tipo de ilustración que en Alemania era más receptiva al deísmo que al materialismo radical y a la elaboración de sistemas con una fuerte carga “esotérica” con el fin de evitar las controversias por ateísmo. Tal fue el caso, por ejemplo, de Fichte.

Estas características facilitaron una recepción de otro modelo antropológico, en el cual Herder fue un autor principal. En ella, la noción central es

que tanto la actividad como la vida humana han de ser vistas como expresiones y que, por tanto, el lenguaje desempeña un papel central en ello. Es decir, la vida humana no cumple con una idea que le precede sino que ella más bien despliega su propia idea simultáneamente a su desarrollo; cada individuo y cada pueblo tiene así su manera de cumplir con la esencia humana al expresarla a su modo peculiar. En la teoría de Herder el desarrollo del hombre tiene que ver con una manera de entender la propia identidad más que con una mera adaptación a lo externo. El punto central consiste en que la resolución de la existencia humana tiene que ver con un apearse a lo más propio antes que con un vincularse a lo que es de los otros. Claramente parece una anticipación heideggeriana: es el asumir el sí mismo más propio lo que define en último término al hombre y, para hacerlo, se exige una comprensión y una clarificación de lo que esto de hecho es.

Por otra parte, también es interesante notar, simplemente como otra muestra de estas anticipaciones, cómo desde entonces Herder percibía que el arte proveía el modelo adecuado para pensar este proceso de expresión de la subjetividad, a diferencia de las representaciones naturalistas que todo lo distorsionaban. Herder anticipaba ya una noción que busca comprender la vida como una obra de arte, anticipa una estética de la existencia en donde el lenguaje no expresa ideas sino que expresa la subjetividad y en donde el lenguaje artístico lo hace de manera eminente. Por tanto, para Herder, las palabras no son meros signos arbitrarios que nos sirven para controlar el flujo de la asociación y poner así orden en el pensamiento, como lo había venido sosteniendo una tradición nominalista. El lenguaje es más bien el vehículo de la conciencia humana, de la reflexión; y un pensamiento sin vehículo o medio se torna impensable, así como dirá Heidegger después que el lenguaje además de ser el vehículo de la encarnación del pensamiento y de la reflexión es el vehículo a través del cual el hombre guarda y cuida al ser y a su verdad.

También, en el caso de Herder, la mejor actividad expresiva no puede prescindir ni de la razón ni del sentimiento; es decir, el sentimiento es inseparable del conocimiento o, después diría Heidegger, el hombre completo no solo se realiza como una vida sujeta a la comprensión de los designios de la mecánica o de las leyes naturales sino también como un ser capaz de comprender desde una disposición afectiva que condiciona la apertura de sus posibilidades de autoclaridad y de libertad.

En fin, esta forma de antropología herderiana abría perspectivas nuevas ante la imagen mecanicista, atomista y utilitarista de la vida humana que pretendía imponerse. Era una respuesta a la afirmación de que el sujeto racional que se define sólo podría recuperarse objetificando a la naturaleza, incluso la propia, lo que nos convierte en objetos para nosotros mismos.

Fue esta fisura y esta dicotomía la que condujo a autores como Rousseau, Herder, los propios de la generación romántica y, más adelante a

Heidegger, a la rebeldía. Simplemente no podían tolerar esta visión desencantada de las cosas, no podían evitar verla como un destrozamiento de la unidad de la vida pues en su concepción la naturaleza debía ser al final la inspiración y el motivo que impulsara al pensamiento y a la acción voluntaria. En conclusión, en esta época, lo que se experimentaba por unos como la condición imprescindible para la afirmación del yo se sentía como experiencia de exilio por otros. El mundo objetificado era la prueba para unos de la requerida autoposición del sujeto, pero para los otros era una negación de la riqueza vital del sujeto, de su imprescindible comunión con la naturaleza y de sus posibilidades de autocomprensión vinculadas a la autoexpresión desde un ser natural.

Sin embargo debe quedar claro que la demanda de aquellos desencantados no era la de un retorno sin más a la naturaleza. Más bien era la de plantear las posibilidades de recuperación de la unidad ante la disección ilustrada; era la búsqueda por remontar la división de alma y cuerpo, de razón y sentimiento, de pensar calculador y pensar meditativo, etc. Buscaban dejar en claro que un enfoque del mundo que resultara exclusivamente de las abstracciones no podría evitar la mutilación del hombre pues le cerraba el paso al arte y al lenguaje, únicos vehículos legítimos para garantizar la expresión de la subjetividad y el cumplimiento de los sentidos más propiamente humanos.

La idea de que la abstracción abría al hombre a un mundo de meras representaciones y arrebatada al hombre de la vida real, se presenta como un tema dominante desde Rousseau. También la idea de que la consecuencia inevitable de este arrebato es que las representaciones a las que se vincula no pueden ser experimentadas por el hombre como espacios que lo expresan, sino más bien como entornos ajenos y alienantes, como un mundo de los otros pero nunca propiamente mío.

Una vez abandonada la abstracción se podría buscar, desde el lenguaje poético, una renovada comunión con la naturaleza no objetificada, pues es ese lenguaje el que es capaz de dar cuenta del flujo de la vida misma.

Esta tensión, tan característica de Heidegger, estaba también presente, por ejemplo, en Schiller quien sostenía que la creación poética era capaz de fundar ontológicamente la comunión perdida con la naturaleza con el fin de recuperar las posibilidades de la alegría. De ahí que Beethoven escogiera su *Oda a la alegría* como letra para su Novena sinfonía.

Podemos resumir algunas de las ideas expuestas recurriendo nuevamente a Schiller, quien en su texto sobre *La educación estética del hombre* traza las desviaciones que ha sufrido éste desde la Grecia antigua hasta la época moderna. El hombre moderno ha dividido las facultades que le son propias y, al hacerlo, se ha vuelto especializado y capaz de expresar únicamente fragmentos de lo humano. Esta especialización está ligada a una inevitable so-



ciudad con clases, en donde cada una de ellas está confinada a una función y el todo opera con interdependencia mecánica. Se pierde así identificación del hombre con su sociedad; el mundo no lo expresa, y un Estado así no vale la pena como para sacrificarse por él pues carece de toda autoridad.

Este pasaje de Schiller nos deja ver cómo algunas ideas básicas características de la crítica a la modernidad han sido recurrentes y han desembocado hasta Heidegger. En su caso la queja contra la Ilustración, y contra la sociedad que se ha desarrollado en los tiempos modernos, se dirige hacia la sociedad tecnológica. Lo hace porque ésta es en muchos sentidos la heredera de la Ilustración. Aún en nuestros días se le reprocha a la tecnología con argumentos similares: porque divide a la razón de la emoción, al pensamiento del sentimiento, porque estrecha al hombre y achata su creatividad y porque lo deforma y divide de los demás seres humanos en el proceso; por constreñirlo a una sociedad de clases, negándole una comunidad con la que el hombre pueda identificarse, sometiéndolo en cambio a poderes desnudos que le niegan libertad.

Una vez que hemos establecido este panorama, quisiera dar paso a la segunda parte de esta reflexión. Lo haremos partiendo de algunas preguntas: ¿Cuál es la verdadera causa del desencantamiento experimentado por esta generación romántica y que se deja sentir todavía en Heidegger y en sus reflexiones sobre la técnica? El desencanto parece haber surgido de la imposibilidad del lenguaje para crear mundos habitables diversos (característica que identifican con la tradición clásica) y por haberse adecuado sólo a un modo de habitar el mundo.

El reclamo consiste en denunciar la peligrosa fractura que ha de generarse como consecuencia de asumir definitivamente un logos hegemónico y exclusivista y que además estuviera fundado en las premisas de la Modernidad científica y tecnológica. Tal fractura se considera peligrosa pues se asume que ese despliegue del saber y del pensamiento tecno-científico altera irreversiblemente al ser humano y al planeta mismo, incluso al espacio exterior al planeta. Nunca la tierra se había considerado tan reducida, tan trivial y superada, ni el humano había estado tan engranado en los dispositivos de la eficacia o la estrategia (la temible *Gestell* heideggeriana). Pero ¿puede legítimamente argumentarse que tal proceso evidencia una degeneración, una perversión o un declive? ¿Podemos seguir manteniendo –al menos en este contexto– la diferencia entre razón instrumental (perversa) y una santa razón comunicativa? ¿Y si asumimos que dichas líneas de investigación también incurren en ingenuidades en sus presupuestos o en su pretendida falta de ellos? ¿Sólo le quedará a la filosofía el resignado consuelo de asumir con nostalgia su pasado glorioso?, ¿o deberá someterse y acompañar a la ciencia, a la técnica, a la industria y al modelo económico imperante proponiendo tímidamente y de manera ocasional algunos con-

sejos morales bienintencionados (aunque normalmente irrisorios)? Ambas alternativas son agobiantes, pero no tienen porqué ser la conclusión necesaria de la crisis de algunos planteamientos de la modernidad.

Más bien la filosofía debe asumir su propio lugar. Un lugar indispensable y eminente, aunque discreto. Y ello tiene que ver con la recuperación de su condición de permanente interrogación en el límite y desde el límite.

Es importante reconocer que el discurso de la ciencia es eficaz en tanto discurso hegemónico no sólo por su capacidad para resolver problemas pragmáticos sino por haber sido capaz de resumir toda la capacidad poética, creativa y constructiva del logos; ha sido capaz de dar razón a una larga época, de articular sus esperanzas, temores, recuerdos y anhelos. Ha creado un mundo que busca afirmarse como *el que ha de ser*. Pero también es importante reconocer que esa época y ese mundo ya no es necesariamente el nuestro y que la máquina, el artefacto y el dispositivo, así como la razón que los inspiran, han perdido su condición emancipatoria al imponerse como realidad única y como metáforas despóticas del Ser total. Se ha olvidado que dicho relato constituía *una* aventura del pensar y del lenguaje y se ha tornado *la* versión que busca fijarse permanentemente a través de todos los soportes maquínicos, mecánicos, eléctricos, electrónicos y cibernéticos. Pero así tenía que suceder porque la tecno-ciencia ha creado un nuevo concepto de ser en donde las concepciones del hombre y de la sociedad que se nos heredaron se vieron brutalmente alteradas. Y no sólo ha alterado el concepto del ser sino que ha ajustado el entorno, tanto el físico como el humano y social, a las condiciones, métodos y finalidades de tal concepto.

Que la explotación del río Rin lastimara la (cándida) alma heideggeriana confirma que las alteraciones en el paisaje hieren tantas sensibilidades como la alteración de los conceptos. Es explicable también que ello conduzca al poema, al salmo apocalíptico, a las conjugaciones de la decadencia y a las formas de la catástrofe en donde *sólo un Dios puede salvarnos* (cómo podría ser ese Dios y qué salvación nos traería es otro asunto).

Nos conviene entender que el proyecto de la razón moderna no es ni un declive, ni un desvío ni una perversión; es más bien una interpretación omnicomprendiva del mundo interconectada con un relato erigido en el espacio lógico homogéneo de lo que es. Desde su comienzo en Descartes, Spinoza o Leibniz hasta hoy, la figura lógica de la razón ha conseguido atrapar (casi) todos los espacios del pensamiento y de la acción. Se ha convertido en *significante despótico* empleando un término de Lacan y de Gilles Deleuze.

Claro está que ante esta argumentación parecería que estamos advirtiendo que, frente a la capacidad totalizadora y omnicomprendiva de la razón moderna, tanto las tensiones nostálgicas heideggerianas como las propuestas habermasianas que pretenden descubrir un desajuste que se da ya sea ante el ser o ante la capacidad comunicativa, pierden fuerza explicativa y

relevancia crítica. Sin embargo, su tarea es más digna que la de la mera nostalgia, pues consiste en reinventar y reinterpretar la ineludible *tensión* ontológica de la filosofía, la cual es condición necesaria para dar respuesta y exigir responsabilidad a la actual versión de la razón tecnológica.

Ya cerca de la conclusión conviene recordar que la filosofía es una más de las versiones posibles del pensar y del decir el pensar. En tanto *una* versión tiene sus posibilidades y sus límites. No conviene recalcar respecto a ella una dignidad superior respecto a otras versiones del logos. Ya el mismo Heidegger mencionaba en sus «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» que no debemos ni de sobrevalorar ni de minusvalorar a la filosofía. Ello nos conduce a asumir que su particularidad consiste en el hecho de que además de ser una versión entre otras, es el lugar de la reflexión del lenguaje sobre sí mismo: el lugar en donde el lenguaje *trata de ser*.

Esto quiere decir que si bien otras versiones del logos pueden abandonar el terreno lógico e imponerse como palabra auténtica y definitiva, la filosofía no puede desprenderse de su condición tensional y dialéctica, y debe ser capaz de asumirse como reflexión limítrofe. Es por ello, y porque la filosofía ha asistido históricamente a las sucesivas figuras del logos, que comprende los mundos generados por ellas y puede denunciar el inevitable momento de desmesura en el que cada una de ellas se ha propuesto como saber de lo real.

La figura que ahora se nos propone, la de la razón moderna, conoció su momento inaugural y su periodo de hegemonía, pero ya hace tiempo que conoce algo de su propia crisis. Y es la filosofía quien tiene que responder, y Heidegger también lo sabe, a esta configuración del logos que hoy nos ocupa. No rechazándola como versión corrupta, pero tampoco sometién-dose a ella o acompañándola en su extralimitación.

Cuando, en el espacio-tiempo de la tecnología, el humano creyó haber encontrado al fin su hogar, su destino y su salvación, la filosofía le recuerda su límite y su contexto. Le recuerda además la condición hermenéutica del hombre, esa que lo lleva a la fragilidad de cualquiera de sus estancias producidas por las aventuras del logos, le recuerda que su condición es ser intérprete y errar en el exilio.

La relevancia de la filosofía depende de que sepa retener su lugar propio, es decir, su ser limítrofe y discreto. De no hacerlo caerá en una condición servil e ideológica, pasará de sierva de la teología a sierva de las ciencias.

A la filosofía le corresponde tratar de ser mientras trata del ser y de la nada. Al filósofo, la tarea de habitar en el umbral, por recurrir a la imagen de Trakl, o en el pórtico, por emplear la de Nietzsche en el *Zaratustra*.

La elaboración del ámbito propio de una filosofía así es la tarea urgente del pensamiento en una época como la nuestra, que conoce los excesos de la razón pero no las razones de los excesos. Una filosofía que construya tensión y límite y, al hacerlo, sea espacio de resistencia. Estancia tal vez trágica pero, al fin, humana, pues no corresponde ni a una bestia ni a un dios.

SEGUNDA PARTE  
IMPULSOS DE VARIO LINAJE

**DESENCANTAMIENTO Y DESMESURA  
EN LA ÉPOCA DEL MUNDO DE LA TÉCNICA PLANETARIA**  
JESÚS RODOLFO SANTANDER

En el actual desarrollo de las tecnociencias de la vida asistimos a una nueva desmesura de la técnica, a una nueva y grave expresión del nihilismo de la época. No puedo entender de otro modo la manipulación desconsiderada que sufren los seres vivos en ciertas experiencias que tienen lugar en este dominio de la investigación, ni los planes que con la ayuda de ésta se proyectan, o ya se realizan, a sabiendas de los graves riesgos que implican en el presente y en el futuro tanto para el ser humano como para la vida en su conjunto. Piénsese, solamente, en el establecimiento de los cien mil genes del genoma humano, en el cribado genético, la ingeniería genética de los óvulos, el esperma y las células embrionarias del esperma, que abren el camino –como se ha señalado– a la alteración completa de la especie humana; piénsese en que el clonaje reproductivo humano (la “replicación”) puede llegar a remplazar corrientemente la procreación natural; piénsese en el diseño de seres humanos más ‘perfectos’, a semejanza de *El mundo feliz de Huxley*, en niños a la carta, a petición de un cliente, que podrán ser identificados, encasillados y discriminados por su genotipo; en el empleo de clones de animales diseñados genéticamente por encargo y producidos en serie como fábricas químicas y de fármacos; en la utilización amplia de híbridos de animal y ser humano como sujetos experimentales en las investigaciones médicas y como ‘donantes’ de órganos para xenotrasplantes, en factorías humanas donde no sería inimaginable encontrar a seres humanos sin alguno de sus órganos fundamentales; en la sustitución de la vida salvaje por un mundo bioindustrial donde como resultado de la creación artificial, las futuras generaciones vivirían en un medio poblado de criaturas clonadas, quiméricas y transgénicas; en la capacidad de aislar, identificar y recombinar los genes que permite disponer del acervo génico como materia prima básica de la actividad económica futura; en la gran probabilidad que el acervo génico mundial quede reducido a mera propiedad intelectual patentada y que se termine por aceptar que la vida sea un ‘invento’ y sea tratada como ‘propiedad comercial’, lo que afectaría, como se ha dicho, “nuestras convicciones más hondas acerca de la naturaleza sagrada de la vida y su valor intrínseco”; en la reprogramación de los códigos genéticos de la vida con el riesgo de interrumpir millones de años de desarrollo evolutivo; en la posesión por empresas biotecnológicas de las patentes de prácticamente cada uno de los cien mil genes que constituyen los planos del género humano y de las células, órganos y tejidos que el cuerpo humano comprende, como también patentes de las decenas de millares de microorganismos, plantas y animales que existen, de tal modo que

tendrían el poder de dictar cómo viviríamos, nosotros y las generaciones futuras, nuestras vidas; piénsese en los actuales ensayos de vida artificial (biología sintética), etc. etc. (Rifkin 1999; 20-ss. / Macip 2008; 62-67).

Considérese, por otra parte, que lo evocado aquí ya no pertenece exclusivamente al dominio de la ciencia ficción, ni se mantiene en el espacio de lo meramente posible, sino que ya está en marcha. Sería muy difícil, sino imposible, entonces, no ver en todo esto un asalto de la técnica a la vida. Ahora, un ataque semejante, que hace a la vida tan vulnerable, no hubiera tenido lugar sin ciertos presupuestos. No hubiera sido posible sin que el sentido del ser de la vida, presente aún en nuestra experiencia natural del mundo, no se hubiera obscurecido en la historia del pensamiento y de la ciencia interpretándose como materia inanimada y sin espíritu. Frente a la transgresión en curso de esta última frontera natural por la biotecnología es urgente restablecer en nuestro espíritu el límite violado redescubriendo el carácter único del ser viviente dentro del universo de la materia y, reflexionando sobre su esencia, reconocer su dignidad ontológica, al par que descubrirnos participando en el mundo de la vida, participación que –digámoslo desde ya– no tiene porqué rebajar nuestra dignidad de seres humanos, pues al fin y al cabo, no hay porqué olvidar que sólo el hombre puede ser capaz de semejante reconocimiento, y que lo puede gracias a que sólo él tiene, entre los entes, la posibilidad de una comprensión del ser de las cosas. Por eso quiero dedicar la segunda parte de este escrito al filósofo Hans Jonas, quien ha estudiado ese proceso de desencantamiento de la vida en la historia del pensamiento y de la ciencia antes de intentar, si puedo expresarlo así, su reencantamiento redescubriéndola en su ontología de la vida. En la primera parte esbozaré una interpretación del mundo determinado por la técnica planetaria valiéndome de los conceptos de desmesura y desencantamiento, la cual debe poner en perspectiva histórica los desarrollos de Jonas.

## § 1.

Perplejos y desarmados, asistimos pues al comienzo de la revolución biotecnológica que están desencadenando sobre nosotros –sin habernos consultado, por supuesto– esos grandes poderes que obran mancomunadamente para dominar la tierra: capitalismo, grandes corporaciones internacionales, estados imperiales, tecnociencia. La nueva revolución que se nos impone ya comienza a agitar nuestra existencia, sumándose, a corta distancia temporal y antes de que hubiéramos terminado de asimilarlas, a las dos precedentes revoluciones: la industrial y la informática. Bajo la advocación del progreso, el bienestar, la salud... –esos ideales tan caros a las Luces– estas revoluciones introdujeron en el conjunto de la vida humana

algunos cambios sin duda benéficos, pero también muchos otros, profundos e irreversibles, que terminaron por desquiciar la existencia humana y desvastar la tierra, como se hace evidente hoy, entre muchas otras cosas, en la violencia desatada en la sociedad industrial y en la destrucción ecológica provocada por la industria, en un tiempo donde, de otro lado, puede coexistir descaradamente una riqueza nunca igualada junto a la más extrema miseria. Como si esto no hubiera sido bastante, ahora se prepara el asalto del nuevo dominio abierto por las ciencias y las tecnologías de la vida en vistas a la explotación económica del patrimonio genético del hombre y de la naturaleza. Además de las tecnociencias, confluyen, en los nuevos negocios, ingentes recursos económicos, comunicacionales, organizativos y políticos que suman intereses tan poderosos que, al parecer, ninguna fuerza humana podría oponerse a ellos con alguna posibilidad de éxito. Y así seremos empujados todos nuevamente, tanto quienes lo aprueban como quienes lo rechazan, por ese movimiento de transformación que no da signos de querer detenerse, ni por un instante, para darles a los seres humanos un momento de paz en un punto del camino, ni menos aún, da signos de aspirar a llegar a un punto final de destino, pues todo indica que estamos frente a un movimiento de cambio destructor, disolvente, que no parece buscar un fin sino el cambio por el cambio mismo y que, sin detenerse ante ninguna frontera, promete transformaciones tan radicales y profundas en el dominio de la vida que, por poco que se sea consciente, nos empujan al vértigo.

Se desearía comprender el sentido de ese cambio mirando hacia el futuro, pero como allí, por lo dicho, ese sentido no se hace patente, tratemos de buscar entonces un poco de luz en el pasado del que esas revoluciones se alejaron. De uno u otro modo, las revoluciones nacidas en el suelo histórico de los tiempos modernos, tan fértil en revoluciones, rompieron con un pasado en vistas de esta o aquella utopía sin pensar que se tendría que pagar un precio. En su movimiento destructor cada una de ellas fue derribando alegremente durante los últimos siglos, mediante su acción o su pensamiento, esas fronteras sagradas entre los entes que, establecidas por el mito, la religión y las grandes tradiciones espirituales de la humanidad, habían sido respetadas por los hombres durante milenios, los milenios de un mundo encantado habitado por los dioses. El resultado fue el nihilismo de la época de la técnica, el mundo desencantado desertado por los dioses. Esta referencia a la existencia pre-moderna debería poder darnos una idea del precio que pagamos por los excesos del progreso, por la desmesura humana, por su continua transgresión de los límites ontológicos. Y así hoy nos confrontamos, sin un fundamento firme, y sin valores firmes, a los embates biotecnológicos que hoy toman a lo vivo como materia manipulable y amenazan la esencia de lo humano.

De la desmesura humana y de la amenaza de la técnica para el orden de los dioses, la antigua religión griega tuvo una comprensión perspicaz. Hegel, que entendía la medida como una determinación universal del ser aplicable tanto al campo natural como al ético, y que la definía como cantidad cualitativa, como uniendo en ella cantidad y cualidad, encontraba “la divinidad de la medida, representada por Némesis”, también dentro de la conciencia religiosa de los griegos y en estrecha relación con lo ético (1970; 108). “En general esta representación consistía en que todo lo humano –riqueza, honor, poder, e igualmente alegría, dolor, etc.– tiene su determinada medida, cuya infracción [o violación o exceso] conduce a la perversión y a la ruina”. Pero en Hegel, la medida (*Mass*) era, además, una definición de lo Absoluto y, conforme a esto, él recordaba que en la religión hebrea se había dicho “que Dios es la medida de todas las cosas”, habiendo sido ésta la intuición que constituyó “el tono fundamental de muchos antiguos cantos hebreos en los que la glorificación de Dios va a parar en lo esencial a que sea Él quien pone sus límites (*Grenze*) a todo, al mar, a la tierra firme, a los ríos y las montañas e igualmente a las diferentes especies de plantas y animales” (1970; 224-s.). Estos ejemplos nos recuerdan de esta manera que, en la religión antigua, el hombre disponía de una medida que no era una simple magnitud cuantitativa sino algo que demarcaba los límites esenciales de su humanidad y los de las cosas.

Fundada en la divinidad, la medida era guardada por ella en interés de preservar el orden del mundo. Su transgresión, el exceso, eran castigado por Dios o los dioses. Se recordará el terrible castigo infringido a Prometeo por Zeus, quien, irritado por las crecientes facultades y aptitudes de los hombres, quería extirpar a toda la raza humana y sólo la perdonó gracias a la súplica del titán amigo de los hombres<sup>1</sup>. Cuando Zeus privó a los hombres del fuego, Prometeo entró secretamente en el Olimpo con la ayuda de Atenea y robó del carro ígneo del sol “un fragmento de carbón vegetal incandescente” que luego entregó a la humanidad. Por esto Zeus lo “hizo encadenar desnudo a una columna de las montañas del Cáucaso, donde un buitre voraz le desgarraba el hígado cada día un año tras otro; el tormento no tenía fin, porque cada noche (durante la cual Prometeo estaba expuesto al frío y a la escarcha) el hígado volvía a crecer hasta estar nuevamente entero” (Graves 1987; 177-s.). Condenando al amigo de los hombres por

---

<sup>1</sup> En el drama de Esquilo, dice Prometeo: «Tan pronto como él [Zeus] se sentó en el trono... inmediatamente distribuyó entre la distintas deidades diferentes fueros, y así organizó su imperio en categorías, pero no tuvo para nada en cuenta a los infelices mortales; antes, al contrario, quería aniquilar por completo a esa raza y crear otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que libré a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades. Por ello, estoy sometido a estos sufrimientos...» (2000; 230, 235).



haber robado el fuego del cielo –símbolo de la técnica–<sup>2</sup> para entregárselo a los hombres, la religión griega parece haber presentido, en este mito, la amenaza que, con la técnica -con el hombre dotado de técnica- se cernía sobre el orden de los dioses: la ruptura del orden sagrado<sup>3</sup>. Pero no sólo condenaba al amigo del hombre; en Prometeo condenaba también a su creador. El mito concierne, en efecto, al sentido de la técnica vinculada a la aparición del hombre y deja entrever una tensa oposición entre lo humano y lo divino. La rebelión de Prometeo contra el orden de los dioses es también el acto de creación del hombre, pues el fuego divino, robado a los dioses y entregado a los hombres, simboliza de manera general la técnica como aquello que daba al hombre su diferencia específica entre las cosas<sup>4</sup>. La transgresión del orden por la aparición de la técnica puede vincularse así, según el mito, a la aparición del hombre. Aunque no sólo según el mito. La visión del mito puede prolongarse en otra visión que, de su lado, puede aclarar retrospectivamente el significado del mito –en realidad, esas dos visiones pueden aclararse mutuamente–. Me refiero a la concepción de otros que vendrán siglos más tarde, en los tiempos de la modernidad, y que verán también en la técnica, como capacidad del hombre de producir y servirse de instrumentos, algo específico del hombre que lo hace ser hombre. Por lo que lo llamarán *homo faber*<sup>5</sup>, y lo entenderán como dotado de razón instrumental, esto es, de esa razón que lo hace capaz de satisfacer sus necesidades transformando la naturaleza con los medios que él mismo produce, lo arranca de ella y le permite emerger del estado animal, iniciándose

---

<sup>2</sup> Prometeo: «...les concedí el fuego... Gracias a él aprenderán numerosas artes» (2000; 250). «Prometeo es el que trae la luz a la humanidad doliente. El fuego, esta fuerza divina, se convierte en el símbolo sensible de la cultura. Prometeo es el espíritu creador de la cultura, que penetra y conoce el mundo, que lo pone al servicio de su voluntad mediante la organización de sus fuerzas de acuerdo con sus propios fines, que revela sus tesoros y establece la vida débil y oscilante del hombre sobre bases seguras» (Jaeger 1996; 244).

<sup>3</sup> El corifeo a Prometeo: « [...] abrigo la buena esperanza de que tú, una vez libre de estas cadenas, vas a tener un poder que en nada va a ser menor que el de Zeus» (2000; 505).

<sup>4</sup> Prometeo crea al hombre: «Pero oídme las penas que había entre los hombres y cómo a ellos, que anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos...En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar». «...los mortales han recibido todas las artes de Prometeo». (2000; 440, 445, 505). Ver también 450, 455, 460, 465.

<sup>5</sup> En primer lugar Bergson. «Si nosotros pudiéramos despojarnos de todo orgullo, si, para definir nuestra especie, nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como la característica constante del hombre y de la inteligencia, tal vez no diríamos *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, la inteligencia, considerada en lo que parece ser su primer andar, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar la fabricación de ellos indefinidamente» (1986; 140). «Nosotros creemos que pertenece a la esencia del hombre crear material y moralmente, fabricar cosas y fabricarse a sí mismo. *Homo faber* es la definición que proponemos» (Bergson 1985; 82).

así un proceso civilizatorio que a la larga termina por alejar a los hombres no sólo de la naturaleza –y aquí regreso de nuevo al mito– sino también de los dioses. Orgullosos de sus obras, ensoberbecidos por sus méritos, los hombres olvidarán el origen divino de su esencia, el fuego, y terminarán, en su desmesura, oponiéndose a los dioses y a sus leyes divinas, antes de olvidarlas. Con el tiempo nadie celebrará a los dioses y estos acabarán por retirarse del mundo, dejándolo sin luz, en las tinieblas de la noche duradera en que vivimos: la noche de lo sagrado. El mito de Prometeo testimonia que la religión griega vislumbró que, con la técnica, se introducía, desde el comienzo, en el mundo regido por los dioses, un principio de desorden opuesto a sus leyes, aunque ese principio no desplegara su plena eficacia hasta los tiempos modernos, pues durante mucho tiempo el pensamiento y la acción humana quedaron sujetos al orden inmutable del ser.

Pero la ruptura moderna debe entenderse inmediatamente en relación con la religión medieval. Es sobre su trasfondo que puede comprenderse la *hybris* de la técnica moderna que, transgrediendo los límites guardados por la religión cristiana medieval, quiebra su orden e introduce al mundo en una época de cambios radicales. Sobre su fondo se ejecuta ese giro antropocéntrico, solidario de la muerte de Dios, que pone al hombre, como amo y señor de la naturaleza, cada vez más (en los tiempos modernos) en el centro del ente (Santander 1999; 217-ss.). Dios ya no sostiene el orden estable del mundo, o lo sostiene cada vez menos, pues se retira, se convierte en un *Deus absconditus* y al final, verdaderamente, para la conciencia moderna deja de existir. El mundo se transforma, impulsado por los proyectos humanos, cada vez más profunda y rápidamente, y el hombre prueba que no puede ser fundamento de un orden estable. Es en esta situación que nos encontramos. “Desde que ‘los tres dioses fraternales’ Heracles, Dionisos y Cristo han abandonado el mundo –dice Heidegger explicando un verso de una elegía de Hölderlin– la tarde de esta edad declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. En adelante, la época está determinada por el alejamiento del dios, por la ‘falta de Dios’”. Y más adelante en su comentario aclara que “la falta de Dios significa que ningún dios reúne más sobre sí, visible y claramente, los hombres y las cosas, ordenando [...] la historia del mundo y la estancia humana en esta historia [...] No solamente los dioses y el Dios han huído, sino que el esplendor de la divinidad se ha apagado en la Historia del mundo. El tiempo de la noche del mundo es el tiempo de indigencia [...]” Con la falta de Dios “lo que falta es el fundamento del mundo, en tanto que él lo funda.” “La edad del mundo a la cual falta el fundamento, está suspendida en el abismo” (Heidegger 1963; 248).

Nos encontramos pues en esta situación y nos preguntamos si acaso podemos nosotros hacer algo para superarla, pues ciertamente no está en

ningún poder humano hacer venir a los dioses para que aclaren de nuevo la noche del mundo, y dejarnos crédulamente contar utopías, o bien inventarlas, no nos ayuda en nada a encontrar el fundamento que necesitamos. ¿Puede ayudar la filosofía en algo para reencantar el mundo? ¿Qué podemos, en la situación historial en que nos encontramos, oponer al impulso prometeico de la técnica para preservar la vida? Pienso que alguien que fenomenológicamente inspirado redescubre el ser de un ente en lugar de construir utopías, puede contribuir a encontrar la medida esencial de que tan dramáticamente carecemos hoy y preparar con su reflexión la llegada de un nuevo día del Ser. Este es el caso, en mi opinión, de un Hans Jonas, quien redescubre el ser de la vida desembocando en una ontología del organismo. Por esto, en la segunda parte de este escrito quisiera referirme a esta ontología, sin olvidar, claro está, el esbozo que tracé en la primera parte, el cual debe poner en perspectiva historial los problemas específicos que la filosofía de la naturaleza de Jonas plantea ayudando a ver cómo, en la esfera de la vida, se ha expresado el obscurecimiento del mundo al que he aludido. De este modo podremos cernir en un ámbito específico las cuestiones generales que hemos presentado.

## § 2.

La manipulación sin límites del ser vivo en el campo de la actual revolución biotecnológica no hubiera sido posible, pues, sin ese proceso de desencantamiento de la vida que comenzó ya en los orígenes griegos de la ciencia occidental a romper con la concepción panvitalista y antropomórfica que se tenía entonces del universo. En el mito, el mundo natural era comprendido como un ser vivo habitado por hombres y dioses en el que todos los seres vivían en una profunda comunidad ontológica. Los jonios, que buscarán una explicación racional del universo fueron los primeros en comenzar a cambiar esta imagen antropomórfica de la naturaleza cuando quisieron explicarla por los elementos de que está hecha, dejando así de lado en sus explicaciones que, a imagen del hombre, las cosas tienen una finalidad. No es de ningún modo sin significación, a la luz de nuestra presente situación, que la primera explicación científica del universo en los jonios y luego en los atomistas, pusiera el acento en la materia (la *hyle* de Aristóteles) y no en la finalidad de las cosas (el *telos*, la causa final de Aristóteles) que emparentaba a todos los vivientes haciéndolos semejantes y familiares al hombre. Quizás ese comienzo era una anticipación de un mundo sin dioses y sin sentido que, con los siglos a venir se iría afirmando poco a poco hasta dominar completamente la comprensión del ser del ente. Desde luego, la finalidad no abandona inmediatamente el campo de la ciencia. En muchos filósofos griegos, la explicación teleológica es de

rigor, no sólo en el dominio de la ética sino también en el de la teología y en el de la física. La teleología se extiende, con la enorme influencia de Aristóteles a los siglos del pensamiento medieval y a los comienzos de los tiempos modernos, al menos hasta el nuevo método de Bacon y la nueva ciencia de Galileo, con cuya física matemática el aristotelismo debió disputarse el predominio.

A partir del siglo XVII, la teleología es expulsada de la ciencia. Bacon la consideraba una monja estéril que no da frutos. Sin embargo, el rechazo de las causas finales no fue verdaderamente el resultado de una investigación que hubiese fracasado en descubrir causas finales con un método inductivo, sino una decisión metodológica *a priori* que reposaba en una nueva manera de entender la causa que excluía la teleología y, en general, sobre una nueva comprensión del ser del ente que, solidaria del moderno proyecto de dominio de la naturaleza, interpretaría toda cosa como ente calculable<sup>6</sup>. Aunque en sí misma la causa final no fuera un prejuicio arbitrario, pues con toda naturalidad se apelaba a ella para explicar ciertos fenómenos, Bacon la consideraba un prejuicio innato de la naturaleza humana que corrompe el conocimiento del universo. Es que se estaba adoptando el presupuesto de que las causas finales no pertenecen al universo sino al hombre y que, por eso, no se podía realizar ninguna inferencia válida del hombre a la naturaleza, ni servirse de la experiencia interna para interpretar el mundo exterior<sup>7</sup>. Así se establece entre dos modos de ser una diferencia que, en el sistema dualista cartesiano, se afirma como una distinción fundamental. Descartes, para quien, como se sabe, los cuerpos del hombre y del animal eran máquinas, separará la *res cogitans* (el mundo subjetivo) de la *res extensa* (el mundo objetivo, exterior). Dejará a la *res cogitans* la vida y el espíritu, pero hará de la *res extensa* una exterioridad susceptible de ser analizada matemática y mecánicamente, y la librá a al cálculo. Ese dualismo cartesiano contiene una mutación de la comprensión ontológica, sobre la cual la ciencia ha marchado desde entonces constantemente, mutación que implica, en relación a la noción de objetividad y de objeto, un cambio sobre el que se ha apoyado el método científico: lo que no es calculable no es objeto de conocimiento. ¿Cómo, a partir de esta mutación, se podría en adelante dar cuenta de los cuerpos vivos, del fenómeno de la vida? La vida como tal se aleja de la ciencia cuando se convierte en objeto de una explicación mecanicista.

---

<sup>6</sup> Se negaban las causas finales como *modus operandi* de la naturaleza porque en la lucha de la nueva ciencia contra el aristotelismo era importante atacar a las formas sustanciales (Jonas 1997; 66 / 2000; 54).

<sup>7</sup> Aunque eso sí, con el tiempo se defenderá lo inverso, a saber, que la experiencia del mundo exterior podía servir para interpretar el mundo interior (Jonas 1997; 68 / 2000; 56).

En el siglo XVII, en efecto, el mecanicismo, aunque éste todavía aceptaba una teleología que admitía los fines trascendentes de Dios al crear a la naturaleza, negaba la teleología inmanente a las cosas y al mundo, de modo que el universo sólo cumplía con los fines de Dios como una máquina que, si en el ordenamiento de sus partes lleva la causa final que dirige al constructor divino, en su funcionamiento, en cambio, sólo seguía las causas eficientes. Por otra parte, esos fines divinos trascendentes eran inescrutables y quedaban fuera de la investigación humana. El campo de lo cognoscible se circunscribía así al dominio, “sin interioridad”, de las causas eficientes. La física clásica se limitará a establecer, en un sistema de coordenadas, regularidades cuantitativas a las cuales llamará leyes de la naturaleza. Los éxitos de la física newtoniana en el campo de la mecánica celeste, extenderán la explicación mecanicista a otros dominios. En la teoría del conocimiento, para Hume por ejemplo, también las causas eficientes serán antropomórficas –y no sólo las finales. Se pensará que atribuyéndolas a las cosas, proyectamos los rasgos subjetivos de la experiencia y nos ponemos fuera de lo que admite la ciencia objetiva. Pese a que nuestro cuerpo tiene una experiencia inmediata de la fuerza en la acción transitiva (yo empujo la silla), la teoría del conocimiento renunciará al concepto explicativo de fuerza pues le resultará antropomórfico y lo considerará inverificable, y así abandonará la búsqueda de las fuerzas motrices<sup>8</sup>. Para decirlo con el término de Hegel, se abandonará la medida por una descripción exclusivamente cuantitativa de la realidad. Se renunciará a la explicación por una descripción matemática desvitalizada. Se abandonará la pregunta del porqué por la del cómo. Será un saber –dirá Jonas– que renuncia a comprender sus objetos (1997; 70 / 2000; 58).

El dualismo no había negado toda vida a la naturaleza del hombre. Había excluido *a priori* las causas finales de la realidad exterior, pero no las había excluido del ámbito del hombre. Mas el dualismo fracasa en sus intentos de explicar la comunicación de las dos substancias (ocasionalismo, paralelismo psicofísico), y su fracaso da paso al monismo científico, es decir, a un

---

<sup>8</sup> Asombra a Jonas que la teoría del conocimiento de Hume no encuentre la idea de causa en la percepción, que en esa teoría no se comprenda que «el aspecto primario de la causalidad no es la conexión regular, ni siquiera la conexión necesaria, sino la fuerza y la producción de efectos; que la fuerza y la producción de efectos son contenidos originarios de la experiencia y no interpolaciones entre contenidos de experiencia (percepciones) realizadas por una función sintética, sea esta última la asociación o el entendimiento; que, de hecho, la fuente de esta experiencia no es la perfección sensible, sino nuestro cuerpo en el esfuerzo de la acción, precisamente aquella fuente que Hume descalificó sumariamente bajo el rótulo de ‘conato animal’; finalmente, que el derecho a extrapolar esta fuente yendo más allá de la esfera inmediata en que comparece es una cuestión que una filosofía orgánica debe estudiar sin temor alguno al reproche de que al hacerlo incurre en antropomorfismo» (1997; 64 / 2000; 53).

monismo materialista que debe dar cuenta no sólo de la naturaleza sino ahora también del hombre y de la vida. Ya no se atribuirá las causas finales al hombre (como lo hacía Bacon) para separarlo de la naturaleza. Es que la *res cogitans* se volverá parte y producto de la naturaleza uniforme y se fundará en lo inorgánico. Y con la teoría de la evolución, inseparable del monismo moderno, se borrarán más los últimos vestigios que separaban al hombre de la naturaleza. La teoría de la evolución (sin duda un acontecimiento intelectual de primera magnitud para Jonas), nos pondría, así, frente a dos tesis, igualmente monistas, que vuelven a reabrir el expediente del antropomorfismo: o bien extendemos la naturaleza mecánica hasta los fenómenos heterogéneos de la vida y del hombre, los consideramos sólo aparentemente heterogéneos y desterramos la teleología del fenómeno humano, con lo cual negamos la autoexperiencia de la vida y enajenamos al hombre de sí mismo; o bien tomamos al hombre, en el que se da una interioridad dirigida a fines y que es parte del orden físico, como un testimonio válido del carácter de la realidad que la interioridad hace surgir de sí misma, y aceptamos lo que ella, (e.d. la existencia humana) revela en sí misma como parte de la evidencia universal (Jonas 1997; 71 / 2000; 59). La primera alternativa es la tomada por el monismo materialista; la segunda, la abrazada por Jonas<sup>9</sup>. Examinemos, primero, la alternativa del monismo materialista en el evolucionismo.

A diferencia del mecanicismo teísta del siglo XVII, que no se había preguntado por el origen de estructuras ya terminadas como las del sistema solar o de los cuerpos, el mecanicismo deísta del s. XVIII, que consideraba al universo como una gigantesca máquina puesta en marcha de un papirotazo por un Dios constructor que comunicaba al mundo una cierta cantidad de movimiento, se interesaba en saber cómo derivar los hechos actuales de los hechos primitivos. Al abandonarse el deísmo, se abren a la filosofía mecanicista dos caminos: uno, el de Newton, que concibe al sistema solar como un orden subsistente, el otro, el evolucionista, que formula la hipótesis de una nebulosa primitiva (la hipótesis de Kant-Laplace) e intenta reconstruir el sistema a partir de un estado originario de la materia que, siguiendo los principios de la mecánica, se va transformando a lo largo del tiempo sin que intervenga un espíritu planificador, siendo cada sistema estable sólo una fase necesaria del estado originario. Sistema y origen son de la misma naturaleza, distinguiéndose sólo por el lugar que ocupan en la serie de causas y efectos; cada cosa puede ser vista como causa o efecto, y un estado organizado del sistema no puede ser más que un equilibrio relativo, dado que el dinamismo de la transformación viene de una inestabilidad en la distribución de las masas. Si en la tradición clásica la causa es más perfecta,

---

<sup>9</sup> Y por otros como H. Bergson e Ilya Prigogine. Cf. Santander 1994-95; 63-71.

ahora la causa es inferior al efecto (Jonas 1997; 76-78 / 2000; 63-s.). ¿Y qué ha pasado con el Dios del deísmo? Sustituido por la serie entera de causas y efectos, la idea de Dios se volatiliza. Se expresa aquí, en el evolucionismo, un cambio en el sentido del ser: el ser no es estable sino radicalmente temporal. De manera decisiva para el pensamiento posterior, este cambio se expresa en el evolucionismo darwinista, que se interroga por el origen de los organismos.

Cuando el mecanicismo se pregunta por el origen de los organismos, se le hace patente que estos no son -como lo creía el dualismo cartesiano- máquinas que funcionan automáticamente, sin inteligencia ni fines, pues en la construcción de sus sorprendentes estructuras parece seguirse un plan. ¿Cómo, sin un plan, podrían surgir nuevas formas organizadas? Sería de una muy alta improbabilidad. Y aún más improbable resultaría que surgieran estas nuevas formas cuando se aplican las leyes mecanicistas para la explicación de la génesis de un organismo particular de una especie, pues en este caso los individuos ejecutan claramente un plan a partir de células germinales. En cuanto génesis individual de los organismos, la evolución presuponía, según la concepción clásica de la evolución, la existencia de la especie, la cual proporcionaba el plan que el individuo de cada generación desarrolla. Poseyendo la forma, los progenitores no sólo producen la existencia del descendiente sino también su forma; en ellos reside la potencia que transmiten a su descendencia (Jonas 1997; 80 / 2000; 65-s.). Este concepto de evolución, implica una ontología clásica: no sólo causa eficiente sino también causa formal, y en general, un concepto de causalidad distinto al del mecanicismo.

Se abandonará completamente esa ontología cuando la ciencia mecanicista se pregunte por la generación de las formas primeras y por la derivación de las formas actuales a partir de las primeras. Cambiará entonces de dirección la pregunta por el origen, que llevará ahora a un concepto de evolución diferente, en el que ya no habrá preformación y despliegue, sino una secuencia sin plan ni dirección (aunque así y todo será progresiva), de la que irán surgiendo formas vitales que proceden unas de otras, pero cuyo resultado final será impredecible al comienzo. Se prescindirá así de la teleología, dado que ésta no es científica, con lo cual aumentará la improbabilidad; pero como desde que existe vida ésta va determinando sus condiciones para el juego mecanicista de las variaciones, se definen condiciones y así el espacio del azar queda reducido (Jonas 1997; 81-s. / 2000; 67). Por otra parte, la herencia. Si para la concepción tradicional de la evolución la herencia era un argumento a favor de la inmovilidad de las especies, para la nueva teoría es una razón poderosa para negarla. ¿Por qué? Por la mutación de ciertos caracteres hereditarios, que se acumulan y

se transmiten por la reproducción dando origen a variaciones<sup>10</sup>. La teoría darwiniana de la evolución combinó la variación por azar con la selección natural. De esta manera, la selección natural reemplaza a la teleología. Los fines son superfluos en la naturaleza y se retiran. El darwinismo termina de barrer las causas finales de la naturaleza. La nueva idea de la evolución revolucionará el concepto de vida. Veamos.

¿Qué era el cuerpo animal para Descartes? Una máquina, una estructura mecánica. ¿Y su vida? El funcionamiento de esa máquina. El comportamiento de los animales era determinado por esas estructuras subsistentes. Pero la teoría de la evolución verá en esas estructuras ahora un resultado de la evolución, un producto de ese dinamismo al que debe llamarse “vida”, pero una vida que no se entenderá ya sólo como comportamiento, funcionamiento, sino también como el equipamiento estructural que permite vivir y que ella misma ha producido. Con este descubrimiento, adoptado por Jonas en su ontología del organismo y considerado por él como “importantísimo” porque destruye la idea de “especie natural”, se eliminan las esencias inmodificables en el seno de la realidad, al mismo tiempo que desaparece la orientación teleológica. La vida aparece así como una aventura sin plan ni fin predeterminado que transcurre de manera imprevisible (Jonas 1997; 84 / 2000; 69).

Con esta concepción, el darwinismo tendrá repercusiones importantes, que de ninguna manera quedarán reducidas al plano del conocimiento de la naturaleza, pues su onda se extiende en general a todo el campo del pensamiento. En efecto, como consecuencia de la teoría de la evolución desaparece la esencia inmutable y entra el devenir de las especies. Todo esto no es sino expresión de un sentido del ser que lo comprende no como sustancia sino como proceso, comprensión que constituye un presupuesto fundamental de los tiempos modernos. Fin del platonismo y, con el fin de la teleología, fin también del aristotelismo. Triunfo del nominalismo sobre el realismo –dice Jonas (1997; 84 / 2000; 69). El principio creador del organismo ya no es la esencia, sino las condiciones de existencia que lo constituyen, es decir, el entorno. Primacía podríamos decir, de la existencia sobre la esencia. El organismo no está separado del entorno; con él constituye un sistema. Entre ambos elementos hay sólo un equilibrio temporal. Como no hay en la especie fijeza relativa al entorno, el sujeto de la vida carece de determinaciones. La esencia de la vida queda por esto, reducida a la autoconservación. Es ésta la que, junto con la suma total de influencias (la selección natural), va edificando sucesivamente, sin dirección alguna, unos sobre otros, superestructuras y comportamientos nuevos (como el ojo) que no estaban previstos en las formas elementales previas

---

<sup>10</sup> La idea de mutación fue introducida en 1900 por el genetista Hugo de Vries.



(como en la de una ameba, por ejemplo). No hay formas sustanciales sino variabilidad, inestabilidad, continua transformación de una situación vital. Jonas interpreta que la vida, mero impulso sin contenido, tiene ahora ante sí, con el darwinismo, un horizonte ilimitado de posibilidades, pero que estas posibilidades no son potencialidades contenidas previamente en la naturaleza, sino –digamos– posibilidades “inventadas” por la vida.

La situación es que, frente a los embates de la ciencia darwinista, el pensamiento no sólo no puede contar con las formas subsistentes sino que tampoco, en lo que al hombre se refiere, puede ahora dirigirse a la esencia del hombre como animal racional, ni tampoco a la idea del hombre como *Imago Dei*, puesto que la imagen desaparece cuando la idea de creación que la sustentaba desaparece. El animal racional del pensamiento tradicional se ha convertido en *homo faber* y, en lo que respecta a su razón, esta ya no tiene como objeto conocer esencias, establecer fines, legislar normas, y ahora se limita a no ser nada más que un órgano en la lucha por la vida<sup>11</sup>, esto es, una razón instrumental al servicio de cualquier fin y no de los fines que ella determina<sup>12</sup>. Esta razón instrumental, sin referencia a lo esencial, es una de las fuentes en que se origina la desmesura en la época de la técnica, desmesura en el sentido de pérdida de medida.

En la situación así definida, que es la que impera en la época de la técnica, el hombre no tiene ninguna medida absoluta en el ser que sirva de fundamento a su existencia y le permita regular su actividad técnica y práctica, pues el *homo mensura* es una medida relativa. La negación de la esencia nos pone ante la nada y nos empuja al nihilismo. Justamente el existencialismo de un Sartre resumía bien esta situación metafísica, cuando afirmaba la primacía de la existencia sobre la esencia. El existencialismo expresa así, filosóficamente, el nihilismo de la época; y el evolucionismo, sin ser el antepasado del existencialismo, sería –según Jonás– un precursor no oficial del existencialismo que completaría, junto a otros insignes precursores, “la revolución copernicana de la ontología” (Jonas 1997; 86 / 2000; 71)<sup>13</sup>. Más la situación así definida tiene un aspecto menos sombrío, al que quisiera referirme volviendo sobre el dualismo cartesiano y sobre una consecuencia

<sup>11</sup> «[...] mera habilidad formal que prolonga la astucia animal» (Jonas 1997; 86 / 2000; 71).

<sup>12</sup> «[...] el uso de la razón como un medio es compatible con cualquier fin, por irracional que ese fin sea» (Jonas 1997; 87 / 2000; 71). No pueden elegirse racionalmente los fines últimos, pues la razón instrumental sólo puede ocuparse con los medios y, no disponiendo el hombre más que de una razón instrumental, la elección de los fines será irracional: se confiará al sentimiento, a la subjetividad (como en Max Weber), o a una libertad absurda (como en Sartre) (Jonas 1997; 362 / 2000; 293).

<sup>13</sup> Revolución copernicana que por que, de un lado, marcaría el fin de la metafísica, fundada por los antiguos griegos sobre la negación del tiempo y en la afirmación del ser constante, del otro, pondría al *homo mensura* como fundamento del ente. Cf. Santander 1994-95; 9-ss.

imprevisible del triunfo del evolucionismo, que impuso al materialismo un cambio de visión. Esto tiene que ver con lo que yo quisiera llamar un reencantamiento del ser vivo.

Si para Descartes los organismos animales eran sólo *res extensa*, máquinas, y sólo en el caso especial del hombre se encontraban las dos sustancias, al plantear el evolucionismo la cuestión del origen del hombre y hacer ver la continuidad de éste con el mundo animal, ya no se pudo mantener la diferencia de principio entre el espíritu y el cuerpo; pero esta situación, en lugar de concluir con el triunfo del monismo materialista, llevó a ver que el espíritu era coextensivo a todos los fenómenos de la vida<sup>14</sup>. Aun si se aceptara que esta última afirmación, al quitar al hombre la exclusividad del espíritu, hiere su dignidad (o como se ha dicho con suspicacia: su narcisismo), de todos modos habría que reconocer que por la misma razón le devuelve al ser viviente la dignidad metafísica que había perdido por la concepción que hacía del ser vivo cadáver, materia muerta, y que le devuelve también –digámoslo así– algo de esa vitalidad de que gozaba en los tiempos en que el mundo era, él mismo, entendido como un animal vivo habitado por los dioses y que le había sido sustraída por el dualismo en un proceso que, comenzando con los jonios y los atomistas, había llegado al dualismo cartesiano y, a través del monismo materialista, había desembocado en el darwinismo. Pero ese reconocimiento, del que –como veíamos más arriba– sólo el hombre es capaz, no rebaja al hombre, sino que más bien lo distingue entre los entes.

Si fuera así, quizá se tocó fondo en el absoluto desencanto del mundo del nihilismo y quizás comienza a abrirse la posibilidad de reencantar los seres que viven en él, no mediante la invención de utopías, sino redescubriendo en ellos mismos al espíritu. Una filosofía de la naturaleza como la de Jonas, da algunos pasos en esta dirección y por eso quiero destacar algunos análisis de su *Principio Vida* que, por exhibir el carácter ontológico de los seres vivientes, pueden despertar en nosotros una fundada simpatía por la aventura vital de estos seres que, en más de un sentido, es como la nuestra. Se puede esperar de un acercamiento al fenómeno de la vida como éste, que encuentre una medida que despierte una actitud de respeto hacia toda forma de vida y ponga un límite frente a la moderna voluntad de poder. Una espiritualización de la naturaleza de este tipo podría descubrir nuestra

---

<sup>14</sup> «[...] la evolución fue la que destruyó el estatus especial del hombre, que a su vez había otorgado la carta de privilegio para el tratamiento cartesiano de todo lo restante. A partir de ese momento, la *continuidad* de origen que vinculaba al hombre con el mundo animal hacía imposible considerar a su espíritu, y a los fenómenos espirituales en general, como la irrupción de un principio ontológico ajeno en precisamente ese punto de la corriente global de la vida [...]» (Jonas 1997; 99-100; 2000; 82).

*pertenencia* al mundo de los seres vivos, cimentando de este modo en nosotros un sentimiento de participación y comunidad con todo lo que vive. Ahora bien, me parece algo característico de Jonas, que sea sobre todo en la filosofía de la existencia en la que se apoya para sustraer al organismo de la interpretación físico-matemática y poner de manifiesto su ser. Detengámonos un momento en estos análisis.

A estructuras procesuales, como por ejemplo una onda, estructuras que la física describe con técnicas matemáticas especiales, Jonas no les reconoce otra realidad que la contenida en los procesos elementales implicados en ella, de modo que estos procesos han de explicar de modo exhaustivo todas las características de esas estructuras en una equivalencia rigurosa que implica un todo previsible en el que no hay novedad (1997; 146-s. / 2000; 120-s.). Al parecer ocurriría lo mismo con los organismos, al menos en la perspectiva del poderoso calculador de Laplace o del hipotético Dios matemático imaginado por Jonas, que emplearían el análisis físico-matemático. Este análisis explicará mecánicamente al complejo orgánico teniendo en cuenta sólo las partículas o elementos materiales pasajeros de una configuración, los que, por su duración, son entendidos como las únicas identidades inmediatas. En la perspectiva del Dios matemático, que habría hecho al mundo según las leyes físico-matemáticas, la identidad del organismo no es distinta de estas configuraciones y la vida no será nada más que una serie de procesos de la sustancia universal. Los verdaderos actores reales, los protagonistas del proceso de la vida, serán las partículas que se mueven a través de configuraciones del tipo de las mencionadas. Y la causalidad que rige a una partícula que entra en la configuración de un organismo vivo, no será distinta de la que la rige fuera de ella. Así, la individualidad, la mismidad del todo orgánico se disuelve en los procesos físicos del entorno como no siendo más que un resultado de ellos, de modo que al final, todo rasgo de una esencia autónoma que pudiera hacer referencia a ella misma será considerado como fenoménico, como referido a una unidad constituida por la intuición sintética de un sujeto cognoscente, y los procesos del organismo, explicados según el esquema de la imagen matemática y mecánica del mundo, lo que significa: explicados en términos de inercia, causa eficiente, constancia, indiferencia teleológica...

Ahora bien, esta visión tiene una falla fundamental. Es la visión abstracta de un observador incorpóreo a la que se le ha escapado la vida misma por haber dejado de lado el testimonio del cuerpo. El cuerpo da testimonio de la vida. Y de ese testimonio disponemos, nosotros seres humanos, por tener un cuerpo. Nuestro cuerpo nos permite ver la vida desde dentro. Si escuchamos ese testimonio, que es el de nuestra experiencia natural, espontánea, entonces podemos ver, en esos sistemas materiales que son los organismos, “una individualidad centrada en sí, que existe por sí y frente

a todo el mundo restante, y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, debido al intercambio que tiene lugar de hecho entre los dos lados de dicha frontera” en el metabolismo (Jonas 1997; 149 / 2000; 123)<sup>15</sup>, una individualidad que se mantiene a sí misma activamente, de modo que nos sentimos frente a una forma que no es resultado de acumulación de materiales sino causa de esa acumulación, que es una totalidad que se integra activamente a sí misma, una unidad que se unifica a sí misma, una mismidad que se renueva en el trato con lo otro, unidad de una multiplicidad que no es simplemente fenoménica sino que es por sí misma, en vista de sí misma, es decir, unidad ontológica, que es, en suma, “autointegración activa de la vida.” Tales determinaciones están contenidas en el concepto ontológico del individuo orgánico. La finalidad del organismo resalta en ellas en el hecho de que la función, el interés propio del organismo, su propósito es, en cada instante, ser, durar y, en la duración, ser él mismo. A esto puede llamarse: autoconservación (Jonas 1997; 150 / 2000; 123).

Por otra parte, el análisis de ese proceso fundamental de la vida que es el metabolismo revela que con el organismo llega la libertad. Aunque “coincida” en cada instante con el conjunto de materiales que lo integran, y aunque dependa de que los materiales estén disponibles, el organismo no está atado a ellos sino sólo a su forma. Su identidad no coincide con ellos. Esto lleva a la idea de una cierta libertad de la forma orgánica; esa libertad no significa que la forma esté separada de la materia. Algo así -forma sin materia- no hay en el mundo que habitamos, y Jonas no cometerá el error de hipostasiar la forma convirtiéndola en una forma subsistente. La forma es forma de una multiplicidad de materia, pero a la vez la forma es independiente. Su independencia se echa de ver en que, como no posee los elementos materiales que necesita, como es esencialmente indigente, los adquiere activamente del entorno, los ingiere y los expulsa. No es una forma inerte, sino dinámica, organizadora, que atrae a la materia y la excreta y así se va construyendo, de modo que, en el trato con los materiales cambiantes, permanece siendo la misma. A la luz del análisis ontológico, la situación que se perfila en el mundo orgánico es, así, bien diferente a la del mundo inorgánico. La aparición del organismo implica una inversión de las relaciones ontológicas. La vida se destaca sobre el trasfondo de lo inorgánico (Jonas 1997; 151-153 / 2000; 124-126). Si en la configuración inorgánica la materia es la sustancia y la forma es ser accidental, en la configuración orgánica, en cambio, la materia es mero substrato, accidente, y la esencia es la forma, pero forma que nunca está separada de la materia. Por otro lado, si en el “ahora puntual” de una estructura material se nos da

---

<sup>15</sup> Traducción modificada.

ésta en su totalidad, en el “ahora” del organismo no se nos da la vida. La forma de la vida no se halla en el espacio simultáneo, sino en el tiempo. El medio de la totalidad del ser vivo es la temporalidad<sup>16</sup>.

La independencia de la forma que, a la mirada de la descripción material del mundo se presenta como simple apariencia, es en realidad emancipación de la forma. La emancipación de la forma, que aparece con la vida, es ya libertad. La entrada que con el metabolismo hace la libertad en el universo de la materia, constituye una revolución ontológica. Ella estará en el origen de todo progreso de la evolución. Las revoluciones ulteriores serán siempre un paso dado en dirección hacia nuevos horizontes de libertad. Pero el primer paso habrá sido cumplido por el metabolismo, que emancipaba a la forma de su identidad fija, inmediata, con la materia. Frente a una partícula de materia que carece de principio interno de identidad (Jonas 1997; 153-s. / 2000; 126-s.), la forma de la vida será, por el contrario, una identidad, pero identidad *mediada*, *precaria*, puesto que en el metabolismo la forma orgánica no dispone de un sustrato permanente, y será una identidad *interna*, pues su identidad no se constituye por referencia a una identidad externa.

Desde luego, siempre se podrá preguntar, desde la moderna teoría del conocimiento, cómo se puede llegar a ese interior desde los aspectos externos, y quién puede hacerlo. La respuesta de Jonas, crítico de esa teoría, es que esa inducción sólo podría hacerla un observador que esté preparado. No, entonces, un putativo matemático puro, sino alguien que hace en sí mismo la experiencia de la vida gracias a que posee un cuerpo, o más fundamentalmente, porque es un cuerpo<sup>17</sup>. Es pues gracias a lo que somos que entendemos el hecho de “la continuidad metabolizante como *acto incesante*”, como prolongación de sí, como “autoprolongación”. En la descripción de la vida no podemos eludir a éste “sí mismo”, porque “con la vida vino al mundo la identidad interior” y, con ella, vino todo lo demás: su aislamiento frente al resto de la realidad, su heterogeneidad frente a la homogeneidad del universo físico, esa identidad suya que se hace a sí misma en cada momento frente a las fuerzas igualadoras de la materia, su tensión esencial con el universo de las cosas materiales, esa polarización de la vida frente al mundo físico en tanto mundo de lo otro que ella es, de esa otredad que se enfrenta a la identidad interior.

Es la mismidad la que lleva a esta oposición universal con el mundo

---

<sup>16</sup> Temporalidad no entendida como esa indiferente exterioridad que es el tiempo en los movimientos de la materia sino como «el elemento cualitativo de la exposición de la forma misma de la vida» (Jonas 1997; 152 / 2000; 125).

<sup>17</sup> Podemos entonces hacer esa inducción por tener el privilegio de ser lo que somos -un privilegio que, por cierto, fue constantemente negado por la moderna teoría del conocimiento.

como lo ajeno. Contra él, el organismo tiene que conservarse, y no podría haber mismidad sin esa otredad del mundo (Jonas 1997; 155-s. / 2000; 128). Pero, por otra parte, esa mismidad es una mismidad sentida. El sentir y sentirse es una cualidad que acompaña al organismo en todos sus encuentros. Interioridad y subjetividad son características universales de la vida –y no sólo de la vida humana. Centrado en sí, el organismo se percata del interés que presentan las cosas de su entorno relacionándolas electivamente de una manera que nada tiene que ver con el tipo de integración de las cosas materiales en un medio físico. La vida sólo puede ser activa porque es sensitiva. Sólo al ser afectado por algo ajeno, el afectado se siente a sí mismo. Jonas piensa que la estimulación subjetiva, incluso la más primitiva, abre una grieta en el corazón del ser, abriéndose para las cosas el modo de ser objeto. La presencia del ser como objeto despierta el interés. La receptividad pone a la vida en condiciones de ser “selectiva” y de estar “informada”, en lugar de ser un simple dinamismo ciego movido por la necesidad ciega (Jonas 1997; 160-162 / 2000; 132-s.).

Ahora bien, la materia de que necesita disponer la vida, ésta no la tiene en sí, sino fuera de sí, en el mundo ajeno, del que depende y adonde tiene que salir para encontrar los medios con los cuales satisfacer sus necesidades. Siguiendo su propio interés de encontrar lo que necesita, se abre para la vida el mundo y encuentra lo externo. Es la indigencia fundamental de la vida la que la hace depender del mundo y, de este modo, estar “referida a él”, “dispuesta al encuentro” y así, ser “capaz de experiencia” y, en la experiencia, “tener mundo”. En la experiencia debe haber siempre, de alguna manera y en algún grado, horizonte, pues el horizonte es una condición necesaria de la experiencia (Jonas 1997; 159 / 2000; 131); horizonte que, abierto por la carencia, por lo pronto “amplía la clausura de la identidad interior” a un entorno “correlativo a las necesidades vitales”. En el origen del horizonte, la antinomia entre necesidad y libertad: necesidad, pero también libertad.

Jonas cree que puede interpretarse la vida desde el concepto de libertad. No sólo puede encontrarse a la libertad en grado ínfimo en el organismo más elemental sino que cada forma de vida es un nivel superior de libertad con respecto a los anteriores. La libertad es, así, una característica universal y fundamental de la vida, e incluso –aunque eso sea en él sólo una especulación– piensa que podría serlo también del ser inorgánico, en la que la libertad podría estar adormecida. Pensando en el paso de la materia inerte a la vida (ese “inaccesible misterio del devenir”), Jonas conjetura que ese paso obedece a “una tendencia situada en las profundidades del ser mismo” (1997; 157 / 2000; 129)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Pero Jonas no va tan lejos en estas especulaciones como Whitehead. Véase Jonas 2005a;

Ahora bien, esa libertad orgánica es de naturaleza dialéctica. En efecto, el metabolismo no es sólo la capacidad de cambiar su material, sino también la necesidad de hacerlo; es un “tener que” cuando se trata de ser. El metabolismo, que da la primacía al organismo dentro de la materia, se somete a la vez a esta porque la necesita. Es libertad y necesidad. Y esto se verifica en todos grados de la escala de los seres orgánicos. La independencia de la forma, decíamos, no implica ser separado, porque su no identidad con el sustrato no implica inmaterialidad. Ni siquiera en los más altos grados de la vida encontramos inmaterialidad pura (Jonas 1997; 151 / 2000; 124)<sup>19</sup>. La libertad es una facultad que el organismo no puede dejar de ejercer sin dejar de existir (Jonas 1997; 158-s. / 2000; 130); algo que hace pensar *mutatis mutandis* al “estamos condenados a ser libres” del existencialismo sartreano, aunque ya no como determinación exclusivamente humana sino, en grados diferentes, de todas las formas de vida en general. La libertad precaria del organismo se aclara, así, desde nuestra humana libertad condicionada.

A la autosuficiencia de la materia, la filosofía de la naturaleza de Jonas opone la indigencia del ser vivo como característica esencial de la vida, como la otra cara de la libertad. Ya en el darwinismo se había hecho patente que nada era completamente estable en la naturaleza y que, con la selección natural, la vida está constantemente sometida a la prueba de ser o no ser. El análisis ontológico del metabolismo destaca ahora que con éste entra en el mundo el no ser en tanto una alternativa contenida en el ser mismo, es decir como negatividad, y que esa alternativa, en tanto posibilidad de no ser –en tanto constante posibilidad de no ser, de abismarse en el no ser (no ser que terminará triunfando sobre la vida) – es constitutiva de la vida misma. La muerte contradice a la vida, pero pertenece de manera tan inseparable a su esencia que ni siquiera se la puede separar en pensamiento<sup>20</sup>, pues es mortal, es decir, revocable, incierta en su constitución más íntima, según el testimonio de la angustia ante la muerte que da nuestra humana existencia. De esto, en efecto, cuando piensa, puede

---

208, nota 1.

<sup>19</sup> Aun en sus momentos más sublimes, el espíritu humano necesitará de la materia. «Le constat de l'évolution nous enseigne que l'homme est advenu à lui au cours d'une longue préhistoire faite d'approches psycho-animales en direction de l'esprit; et le constat présent de l'esprit pensant nous apprend lui-même qu'il n'est absolument pas séparable du psychosensoriel, tels la perception, le sentir, le désir, le plaisir et la souffrance –tous phénomènes liés au corps» Jonas 2005; 234.

<sup>20</sup> Ser y no ser le pertenecen a la vida como dos posibilidades inherentes a su ser. «De todas las polaridades que hemos mencionado, la más fundamental es la existente entre ser y no ser...Que la vida sea mortal es su contradicción fundamental, pero pertenece inseparablemente a su esencia y no puede separarse de ella ni siquiera con el pensamiento. La vida es mortal no aunque, sino porque es vida» (Jonas 1997; 20 / 2000; 17,18).

saber el hombre –esa “caña pensante” al decir de Pascal– por ser el único ser que sabe que ha de morir. Esta angustia debe, pues, darnos el poder de volvernos capaces de reconocer la intrepidez de la sustancia orgánica al abandonar la materia para emprender la aventura de la libertad, y de esta manera ayudarnos a comprender que, en la más humilde manifestación de la vida como en la más alta, se libra siempre una dramática lucha entre vida y muerte, entre ser y no ser. La angustia, según Jonas, acompaña a todo ejercicio atrevido de libertad. Si es así, quizá la vida, constantemente amenazada por la muerte, siendo riesgo y posibilidad de no ser, sienta ya en sus formas más primitivas algo del sabor de la angustia.

Un ser que lucha merece admiración y respeto. ¿No es entonces admirable la lucha de cualquier ser viviente? ¿No reconocemos en ella algo de nuestra lucha? Los rasgos del ser orgánico (mismidad, dinamismo, autoorganización, libertad indigente, sensibilidad, interioridad, subjetividad, etc.) destacados sobre el trasfondo del universo de la materia inorgánica por el análisis ontológico de Jonas, nos descubren en el organismo una vida habitada en algún grado siempre por el espíritu y emparentada con la existencia humana, a la vez que una existencia humana perteneciente también al mundo de la vida. “Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en él mismo –libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad– tienen ya en germen su prefiguración en las formas más primitivas de la vida, cada una teniendo peligrosamente la balanza entre ser y no ser y llevando en sí un horizonte interno de trascendencia” (Jonas 2005b; 26).

Pueda darnos el organismo viviente considerado en su ser, la medida buscada, la base segura para hacer frente con firmeza a la desmesura de la técnica nihilista.



## BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H. (1986). *L'évolution créatrice*. Paris, Quadrige: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (1985). *El pensamiento y lo moviente*, N. H. Alberti (trad). Buenos Aires: La Pléyade.
- Esquilo. (2000). *Prometeo encadenado*. Madrid: Gredos.
- Graves, R. (1987). *Los mitos griegos I*. Madrid, México: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1963). *Wozu Dichter?* En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia*. México: FCE.
- Jonas, H. (2005a). *Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse comogonique*. En *Évolution et liberté*, S. Cornille & P. Ivernel (trad). Paris: Éditions Payot-Rivages.
- Jonas, H. (2005b). *Évolution et liberté*. En *Évolution et liberté*, S. Cornille & P. Ivernel (trad). Paris: Éditions Payot-Rivages.
- Jonas, H. (2000). *El Principio Vida*, J. Mardomingo (trad). Madrid: Trotta.
- Jonas, H. (1997). *Das Prinzip Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Macip, S. (2008). *Inmortales y perfectos. Cómo la medicina cambiará radicalmente nuestras vidas*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Rifkin, J. (1999). *La revolución biotecnológica*. Barcelona: Crítica/Marcombo.
- Santander, J.R. (1999). *El presupuesto humanista del moderno desarrollo tecnocientífico. Algunas implicaciones ontológicas*. Escritos. *Revista de Ciencias del Centro de Ciencias del Lenguaje de la BUAP* 19-20, 217 -ss.
- Santander, J. R. (1994-95). *La meditación del tiempo en filosofía. Tiempo y metafísica*. *Morphé. Revista del Área de Ciencias del Lenguaje. ISCyH- BUAP* 11/12, 63-71.



## ¿LA GENÉTICA CUESTIONA A LA FILOSOFÍA? CÉLIDA GODINA

*No hay más alta virtud que la prudencia.  
Una de las partes de la prudencia es  
que lo que se puede hacer por bien, no se haga por mal.  
Quien busca el peligro, perece en él.  
Don Quijote de la Mancha  
Miguel de Cervantes Saavedra*

### § 1. FICCIONES

Si hay algo natural al ser humano es la necesidad de comprender el mundo. El deseo de conocer lo mueve a buscar conocimiento de fenómenos que le rodean. Llegar a saber el origen y el sentido de lo que somos ha sido tarea de siglos. Aún cuando existen distintas maneras de acercarse al conocimiento, la visión positivista es dogma de fe en muchos círculos de la sociedad moderna, quedando lejos del entendimiento objetivo aquello que sobrepase las premisas lógicas de la razón. La modernidad trajo consigo la crisis de lo sagrado, se llega de esta manera a la idea de que Dios ha muerto. La angustia nace cuando el hombre se pregunta por su ser, unido al tiempo, y reconoce que no queda otro remedio que asumir la radicalidad de su existencia, la que se ve en la realidad que vive y conoce, la que determina su ser en tanto que está ahí, sin otra trascendencia más que su estar en el mundo. El ser del hombre en inquietante penumbra metafísica se plantea nuevos mitos, con una sola finalidad: encontrar un sentido.

Aun cuando conocemos el papel que hoy juega la ciencia, algunos nos negamos a creer que a través de ella pueda desvelarse el sentido de la existencia humana. Lo que nos enseñaron los Románticos dejaba ver que el ser humano es aquel que cree en las posibilidades de crear mitos. Dostoievski, en su obra *Apuntes del subsuelo*, escribe: “Pero, hombre –le gritarán–, es inútil rebelarse contra ello: ¡dos por dos son cuatro! La naturaleza no le pide a usted su opinión; a ella no le importan los deseos de usted, ni si le gustan o no le gustan sus leyes. Está usted obligado a aceptarla tal cual es y, por ende, todos sus resultados” (2005; 27). Hoy tenemos necesidad de recrear el espíritu romántico pues éste descreo de la ciencia como ética y sentido de vida.

Los mundos de ficción van unidos al hombre desde antiguo. La imaginación es un hecho, una realidad que también está ahí, conformando otras realidades. Sin embargo, los mitos modernos no se llegan a creer del todo; creemos que es sólo ficción, que son mitos y sólo eso. La historia de la imaginación nos ha entregado, mundos nuevos, entregados en el género de ficción, éste nos ha proporcionado narraciones que no pueden darse

en el mundo que conocemos, ya que son producto de la imaginación, de tal modo que lo relatado es aceptable como especulación racional. Por hacer justicia a este escritor, ya que ha sido olvidado entre los escritores de ficción, lo menciono como ejemplo: Camille Flammarion (1842-1925). Fue un afamado científico que contribuyó a la fundación de la Sociedad Astronómica de Francia. En su tiempo fue más conocido como divulgador y especulador científico, fue quien despertó el interés de la gente de su tiempo por temas trascendentes, que mezclaban la ciencia real con preguntas sobre el futuro, la vida en otros mundos y la existencia en el más allá de la muerte. En 1862 publica *La pluralidad de mundos habitados*, ensayo científico en el cual analiza los tipos de vida que cada planeta del sistema solar podría sostener, de acuerdo con sus características físicas. Se trata del primer libro de exobiología seria que se publicó y cuya influencia se puede detectar hoy. En su literatura vemos fenómenos físicos, ecosistemas alienígenas, viajes en el tiempo y reencarnaciones. Predijo la relatividad del tiempo medio siglo antes que Einstein. En su libro *El fin del mundo* (1883) se dedica a describir, metódicamente, todos los desastres posibles que acabarán con la Tierra, siendo el principal de la trama el impacto de un cometa. Como podemos observar la ciencia ficción es rica en imaginación en torno al presente desarrollo científico-tecnológico.

Los mitos de ayer como Noé o la Alianza, Prometeo, Dédalo e Ícaro Pigmalión o el deseo, el Aprendiz de Brujo, El Golem, el Doctor Frankenstein, Knock o el poder, forman parte de nuestra tradición que trata de advertirnos sobre el futuro. Hoy esos mitos se complementan con la llamada literatura de ficción. La ciencia ficción, de alguna manera, complementa al mito en el sentido de que muchos escritores narran ficción sobre el fin de la humanidad y la decadencia de los últimos sobrevivientes del planeta. Contemplan la posibilidad de mutantes por la radiación, humanos deformados por la energía atómica o que han adquirido una configuración anormal por la mala comida que trata de reemplazar a la alimentación natural, (recordemos el problema de los transgénicos). Ven que la humanidad se encuentra en necesidad de comer cosas desagradables por la escasez de cosechas debido a la contaminación de los terrenos de cultivo. No podemos olvidar *El mundo feliz de Huxley*, cuyo mundo es un mundo deshumanizado, donde los hombres carecen de sentimientos y pasiones, donde la procreación es una cosecha y la sociedad se haya dividida en 5 grandes tipos de hombres. Una sociedad maniatada por las drogas legales que el propio estado suministra para mantener la paz, evitar la pobreza y proporcionarle un placer y éxtasis plástico tranquilizante. Es *El mundo feliz de Huxley* la representación más horrorizante de la pérdida de la libertad para elegir y la conciencia para vivir. Huxley narra un futuro gobernado por la alta tecnología, donde el ser humano ha pasado a ser parte de un cul-

tivo para la reproducción y por tanto, así como los vegetales tienen variedades, también el hombre ha sido dividido en varios tipos. Una sociedad futura que aparentemente ha alcanzado la perfección y el equilibrio. El ser humano de este tiempo es de buena salud, cuenta con tecnología avanzada, no existen las guerras, ni tampoco la pobreza. Todos los integrantes de la sociedad son felices.

James Graham Ballard (1930-2009) es uno de los últimos representantes históricos de la ciencia-ficción social, escritor de culto que se relaciona con una tradición que vincula a George Orwell y Aldous Huxley con William Burroughs (*El almuerzo desnudo*) o Anthony Burgess (*La naranja mecánica*). Ballard entiende la ciencia ficción como anticipo y admonición: una advertencia sobre los frutos que resultan del maridaje entre la psique humana y los rasgos de la modernidad. Posee aguda capacidad de observación de la vida contemporánea. Podríamos decir que casi todas sus obras son emblemáticas, por citar algunas: *El Imperio del Sol* y *Crash*. Su literatura desarrolla la problemática del siglo XX, ya sean las catástrofes medioambientales o el efecto que trae al hombre la revolución tecnológica. En su primera novela, *El mundo sumergido* (1962), imagina las consecuencias de un calentamiento global que provoca que los casquetes polares se derritan. En 1973 publicó *Crash*, una meditación turbadora y explícita sobre la relación entre el deseo sexual y los coches, y que provocó un tenso debate sobre los límites de la censura contra la «obscenidad» cuando David Cronenberg la adaptó al cine en 1996.

Ahora bien, se preguntarán por qué hablar de ficción cuando el tema es si la genética cuestiona a la filosofía. Creo que el mundo en que vivimos es producto de la ficción. Un mundo que se ha creado a la luz de aquellos escritores, muchos de ellos con formación científica, que imaginaron mundos posibles y que hoy son de alguna manera inspiración para los desarrollos tecnológicos de los que estamos rodeados. Entre esos mundos posibles estaba la mejora de la imperfección humana y de ahí la investigación genética en tanto piedra filosofal que tendrá como objetivo crear vida de la nada.

## § 2. DE LA FICCIÓN A LA GENÉTICA

Desde antiguo, distintos pensadores buscaron elementos que los ayudaran a comprender el mundo y, al mismo tiempo, comprenderse. Así nace el humanismo que da valor al sentimiento individual y colectivo de una civilización en la que destaca de manera prominente la admiración, exaltación y elogio de la figura humana y el hombre. Con los humanistas florecen la cultura, el deporte, el arte y todo el quehacer humano se vuelve trascendente. Se restaura la fe en el hombre porque posee valores importantes que

no conviene despreciar. Su objetivo es enaltecer la dignidad humana. Su búsqueda intelectual se caracterizó por el desarrollo del pensamiento crítico en oposición al pensamiento dogmático. El humanismo aparece como una nueva manera de pensar la sociedad. Su tarea fue la denuncia del abuso, de la tortura, de la corrupción, de las desigualdades, de la pobreza, su odio por todo tipo de guerra. Hoy se habla de un humanismo secular, el cual es una actitud crítica y escéptica ante los dogmas de cualquier tipo, ya sean de índole religiosa, política o social, a los cuales somete a partir de un análisis racional, con la intención de ser aceptados o rechazados. Sin embargo, el hombre se ha convertido mitad humano y mitad bestia. Su fe ciega en la inteligencia y en la propia *fe hacia algo* solamente estaba abocada a conseguir que cayéramos en un pozo o a ser atropellados por un invento técnico: coche y otras tantas metáforas de la era tecnológica. La civilización tecnológica ha amansado al hombre “civilizado”; lo ha vuelto el más débil de los hombres, lo ha convertido en una bestia hastiada y bárbara que en su ceguera ve como dios a la tecnociencia y sus grandes descubrimientos. El avance conseguido hasta ahora es obra del hombre que hoy se cree rico y fuerte porque ha llegado a cotas impensables de progreso tecnológico, contribuyendo a una vida más fácil, sin embargo, cuando se mira al espejo y observa a los demás hombres, solamente percibe a un hombre de voluntad disminuida, a megalómanos arrogantes, a la sombra de lo que fuimos antes de amansarnos y debilitarnos en el emporio civilizado. Y las sombras no se yerguen, no andan, se arrastran. Hoy vivimos la decadencia del hombre, ese es el mayor de nuestros progresos.

El escritor alemán Peter Sloterdijk, autor del libro *Normas para el parque humano*, decreta el agotamiento del humanismo. Este autor trata de demostrar en su texto, según la filósofa Juliana Valenzuela, el fracaso total de los valores de la Ilustración y más radicalmente la derrota total de la historia del humanismo y con él el de la ética implícita en éste, según él incapaces de haber “domesticado al hombre en su incurable bestialidad”. Él se pregunta:

¿Qué amansará al hombre, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? (2001; 52).

Para J. Valenzuela, Sloterdijk ve como un fracaso al humanismo, ya que no ha logrado “amansar” al hombre que ha convertido al mundo en una gasolinera, la ha devastado. Dice este pensador alemán que hoy existe un remedio: contamos con la “maravilla de la tecnología genética” que re-

mendará a la perfección los propósitos fallidos del humanismo. Se trata pues de remplazar la literatura humanista por la tecnología. A través de ella se seleccionará y criarán pensadores, sabios e inteligentes a través de tecnologías genéticas; se dejará atrás la mediocridad, se planificarán los caracteres, O más precisamente, afirma Valenzuela, sustituir la ética por la genética. Valenzuela dice que la provocadora propuesta de Sloterdijk no es irrelevante, pues lo que subyace en el fondo de su propuesta es “la seductora posibilidad de resolver genéticamente cuanto corresponde a la ética y al humanismo; de que la intervención del genoma humano logre tener éxito en la mejora moral de los seres humanos” (Valenzuela 2005; 206). Ésta sería una gran tentación del hombre, agrega Valenzuela, la cual cancelaría su propia humanidad: “la programación genética de la bondad, del hombre unívoca y necesariamente bueno, con su virtud y su humanismo pre-escritos en su genoma. La tentación de erradicar la posibilidad del mal, del fracaso, el error, la violencia, la inseguridad, podría superar la *fragilidad del bien*, como diría Martha Nussbaum. Ante este panorama ¿cuál es entonces la alternativa? ¿Detener, prohibir el proceso tecnocientífico de la eugenesia positiva? ¿Impedir, por ética, que la tecnología disponga de la naturaleza genética, por sí indisponible? ¿Fijar fronteras infranqueables entre la eugenesia negativa, terapéutica, y la positiva, optimizante? (Valenzuela 2005; 200).

### § 3. POSIBILIDADES Y CONSECUENCIAS DE LA UTILIZACIÓN DE LA INGENIERÍA GENÉTICA

La genética es el campo de las ciencias biológicas que trata de comprender cómo es transmitida la herencia biológica de una generación a la siguiente, y cómo se efectúa el desarrollo de las características que controlan estos procesos. Su historia comienza con Gregor Mendel (1865) y llega hasta el Proyecto Genoma Humano por parte del Departamento de Energía y los Institutos de la Salud de los Estados Unidos (1990). El Proyecto Genoma Humano y Celera Genomics presentan el primer borrador de la secuencia del genoma humano el 14 de abril de 2001, y se completa con éxito el Proyecto Genoma Humano con el 99% del genoma secuenciado con una precisión del 99,99% en 2003. Hoy la ingeniería genética es la especialidad que utiliza tecnología de manipulación y transferencia del ADN de unos organismos a otros, permitiendo controlar algunas de sus propiedades genéticas. Mediante la ingeniería genética se pueden potenciar y eliminar cualidades de organismos en el laboratorio. Por ejemplo, se pueden corregir defectos genéticos (terapia génica), fabricar antibióticos en las glándulas mamarias de vacas de granja o clonar animales y seres humanos.

En los últimos 20 años hemos asistido realmente a una revolución en el campo de la Genética Humana, gracias a la introducción de las técnicas

de genética molecular en el ámbito de la Biomedicina, y a su aplicación en la clínica. Esta nueva tecnología ha renovado en gran medida el concepto de diagnóstico, e incluso la terapéutica de un número cada vez mayor de enfermedades, cuyos mecanismo etiopatogénicos y bioquímicos estamos descubriendo día tras día. Las publicaciones científicas bombardean constantemente con el descubrimiento de nuevos genes responsables de enfermedades, nuevos métodos de diagnóstico e incluso nuevas perspectivas de tratamiento. Poco a poco vamos conociendo las alteraciones moleculares que subyacen no sólo en trastornos catalogados clásicamente como hereditarios, caso del síndrome de Down, la fibrosis quística, etc., sino aquellas que son responsables de procesos mucho más complejos, como el cáncer, la diabetes o la esquizofrenia. Conocer el defecto genético, nos permite llegar al diagnóstico definitivo de un proceso, a construir modelos animales de esas enfermedades, sobre los que ensayar nuevas pautas de tratamiento, como en el caso de la trisomía del cromosoma 16 murino para el síndrome de Down. En la actualidad, el diagnóstico por tecnología molecular ocupa ya un lugar importante en la práctica médica habitual. Se habla hoy de una “nueva genética”, queriendo con ello significar los constantes y espectaculares avances que se van logrando en esta disciplina biomédica, que obligan a una revisión y a un nuevo planteamiento de la genética llamada clásica, que llega incluso a cuestionarla en determinados aspectos.

Venimos del *Conócete a ti mismo*, escrito en un templo de Delfos, hace unos 2400 años, al *Conoce tu genoma* del siglo XXI. Los genes evidentemente, influyen en el comportamiento e incluso en la personalidad, pero no hasta el punto de que ellos sin más determinen una conducta. En efecto, existen muchas pruebas que nos demuestran la interacción de los genes con el ambiente y que cuestionan el determinismo genético superficial ¡jobré así por culpa de mis genes!- que algunos quisieran imponer. La conducta humana, por ejemplo, en parte está condicionada genéticamente. El comportamiento humano no está en general fijado por los genes, muestra un extraordinario grado de plasticidad fenotípica; se adquiere durante el proceso de socialización, por la enseñanza recibida de otros individuos. Su base está dada por los genes, pero la dirección y el grado de su desarrollo, en su mayor parte son determinados más por tendencias culturales que biológicas. El cerebro, que con sus cien mil millones de neuronas proporciona la base física para el pensamiento, se estructura de acuerdo con la información genética del sujeto y con el ambiente en el que se realiza su desarrollo. Para la aparición de la actividad pensante el cerebro necesita el acceso al mundo, la aportación del ambiente. Por esa razón, podemos decir que el cerebro está construido y mantenido conjuntamente por genes, pero también por experiencia vivida.

La medicina predictiva, medicina del siglo XXI, ofrece esperanza, provo-



ca inquietud y plantea nuevos dilemas éticos. En los laboratorios se aíslan progresivamente nuevas mutaciones y se van introduciendo nuevos test predictivos. Cuando se tenga suficiente información sobre los efectos de las mutaciones, los resultados de las pruebas serán de gran utilidad para el médico, ya que se podrá determinar la probabilidad de que una persona desarrolle una enfermedad y quizá sugerir algún tipo de tratamiento para aumentar la esperanza de vida. Pero los estudios necesarios para conocer los efectos de las mutaciones y la acción de los factores ambientales requieren mucho tiempo. Los datos genéticos, además, pueden acarrear perjuicios inmediatos y graves. En particular, pueden precipitar cambios psicológicos gravosos y abrir la puerta a la discriminación. La mayoría de la información obtenida por una prueba genética es sólo predictiva y probabilística, es decir deja ver la probabilidad de desarrollar una enfermedad. En efecto, es tan imprecisa la naturaleza de la información, que necesita una protección adicional contra las presiones sociales y la discriminación que se pueda generar con base en motivos socioeconómicos; por ejemplo, en la selección de empleados y entre los usuarios de seguros. Existe un consenso en que los test de predisposición o susceptibilidad han de ser voluntarios, basados en una opción autónoma, teniendo, además, una completa información del mismo y limitados a aquellas enfermedades que pueden ser tratadas o prevenidas. El principio clave de la intimidad que exige protección parece ser *el derecho a no conocer secretos de la propia persona desconocidos hasta entonces*, incluido el hecho de ser un *enfermo saludable* y el derecho a que no sean conocidos por terceros dichos rasgos genéticos. Es esencial en el ámbito social, incluidos el campo laboral y el de la contratación de seguros, la protección frente a lo que se califica de estigmatización y discriminación injusta. Los test genéticos, en definitiva, pueden tener como resultado la creación de nuevas categorías sociales, una especie de proletariado genético, excluidas de distintos derechos y prestaciones. En cualquier caso, es necesaria la adopción de medidas que eviten la discriminación genética.

Quizá, luego de tomar conocimiento de algunas nociones elementales, podamos percibir que ciertas cuestiones, que desde hace un tiempo atrás pululan en las historias de ciencia ficción, ya no nos resultan tan descabelladas, ni tan ficcionales, sino que podrían ser un atisbo hacia una ciencia que se proyecta al futuro. Hoy es un hecho la manipulación genética.

Sabemos de una nueva inquietud cuando se afirma que la ingeniería genética fue rebasada. Hoy, los científicos ya no mapean únicamente genomas o manipulan genes. Construyen vida de la nada —y lo hacen en ausencia de un debate social y de una supervisión regulatoria. Conocida como “ingeniería genética con esteroides”, la biología sintética (*Biología sintética* conocida también como *Synbio*, *Genómica Sintética*, *Biología Constructiva* o *Biología de Sistemas*), también conocida como *Ingeniería Genética Extrema*: es

el diseño y la construcción de partes biológicas nuevas, nuevos dispositivos y sistemas que no existen en el mundo natural. Es también el rediseño de sistemas biológicos existentes para que ejecuten tareas específicas. Los avances en las tecnologías nanoescalares —la manipulación de la materia al nivel de átomos y moléculas— contribuyen a los avances de la biología sintética, implica amenazas sociales, ambientales y armamentistas que rebasan todos los peligros y abusos posibles de la biotecnología. La “Synbio” se inspira en la convergencia de biología, computación e ingeniería en la escala nanométrica. Usando una computadora portátil, secuencias genéticas públicas y ADN sintético obtenido por correo, cualquiera tiene el potencial de construir de la nada genes o genomas completos (incluidos algunos patógenos letales). En cinco o diez años los genomas de bacterias simples se sintetizarán rutinariamente y no será gran cosa ensamblar un genoma “de diseño”, insertarlo en una célula bacterial vacía y dar a luz a un organismo vivo y auto-replicante. Otros biólogos esperan reconfigurar los conductos genéticos, sus rutas o las secuencias de reacciones químicas mediante lo cual los organismos existentes puedan ejecutar nuevas funciones —como por ejemplo producir fármacos o químicos de gran valor.

Como podemos ver, sus propósitos son comercializar nuevas partes, dispositivos y sistemas biológicos que no existen en el mundo natural —algunos de los cuales fueron diseñados para ser liberados en el ambiente. Quienes proponen esto insisten en que la biología sintética es la clave para producir bio-combustibles baratos, la cura de la malaria y remedios para el cambio climático —objetivos afables para los medios de comunicación, que intentan adormecer las preocupaciones del público respecto de los riesgos de la tecnología y la controversia que suscitan. A fin de cuentas, la biología sintética se constituye como el instrumental más barato y accesible para construir armas biológicas, patógenos virulentos y organismos artificiales que pueden implicar graves amenazas para la gente y el planeta. El peligro es el “terrorismo biológico”, afirma el Grupo ETC (informe *Extremos de la ingeniería genética*).

Existe ya una carta abierta a la sociedad civil que treinta y cinco organizaciones de la misma publicaron, es una carta conjunta en la cual se convoca a los que trabajan en la biología sintética para que se aparten del enfoque de autogobierno.

La carta enfatiza los siguientes puntos:

1. La sociedad, especialmente los movimientos sociales y los pueblos marginados deben estar plenamente incluidos en diseñar y conducir el diálogo sobre el gobierno de la biología sintética.
2. Que los propios científicos quieran gobernarse es antidemocrático. No les corresponde tener una voz determinante en la regulación de su investigación o los productos derivados de ella.

3. El desarrollo de las tecnologías de la biología sintética debe evaluarse según sus más amplias implicaciones socioeconómicas, culturales, para la salud y el ambiente y no solamente por el mal uso que de ellas puedan hacer “los malos”: beneficios, perjuicios, riesgos, peligros...

Las organizaciones que firmaron esta carta trabajan en más de sesenta países e incluyen científicos, ingenieros, ambientalistas, agricultores, defensores de la justicia social, sindicalistas y expertos en armas biológicas.

#### § 4. CONCLUSIÓN

Los riesgos sociales y ambientales de la biología sintética rebasan con mucho los peligros y abusos de la biotecnología, ya que es posible construir genes o genomas enteros, inclusive de virus, a partir de cero. Los científicos estiman que dentro de los próximos dos a cinco años será posible sintetizar cualquier virus y para la próxima década genomas bacterianos simples podrán sintetizarse cotidianamente y será muy fácil diseñarlo, insertarlos en una celda bacteriana vacía y darle vida a un organismo. También se podrían reconfigurar las rutinas genéticas de los organismos existentes para que desempeñen nuevas funciones, como fabricar medicamentos o químicos de gran valor. Hay un grupo de científicos empresarios, como Craig Venter, que ya crearon sus compañías de biología sintética con dinero del gobierno y capital de riesgo. “Esperan comercializar nuevas partes biológicas, artefactos y sistemas que no existen en el mundo natural, algunos de los cuales se están diseñando para actuar en el ambiente”.

Los promotores de la biología sintética insisten que esto es la clave para biocombustibles baratos, la cura para la malaria y la solución al cambio climático. Con todas estas ideas buscan “suavizar” las críticas del público en torno a esta tecnología tan peligrosa y controvertida. La biología sintética abre el acceso a herramientas para construir armas biológicas, patógenos letales y organismos artificiales que amenacen a los pueblos y al planeta. A pesar de la insistencia en la biología de libre acceso, las corporaciones y los académicos obtienen patentes exclusivas sobre los productos y procesos de la genómica sintética. Igual que con la biotecnología, el poder para crear vida artificial podría estarse concentrando en manos de las más grandes empresas multinacionales.

Sumado a ello, la síntesis genética es más veloz y más barata; será más fácil sintetizar un microbio que encontrarlo en la naturaleza o en un banco de genes. Las muestras biológicas secuenciadas y almacenadas de manera digital se moverán instantáneamente a través del planeta y serán resucitadas en los laboratorios de las corporaciones a miles de millas de distancia, lo cual traerá como consecuencia que ya no se dé importancia a las prácticas de conservación de la riqueza genética y creará nuevas tensiones en

las negociaciones internacionales sobre la biodiversidad. No es suficiente con regular la biología sintética a nivel nacional –dice el grupo ETC– ya que las decisiones en torno a ello deben tomarse en el contexto global, con gran participación de la sociedad civil y los movimientos sociales. Frente a esto, consideran que, de acuerdo con el principio de precaución, se debe prohibir inmediatamente la liberación en el ambiente de los organismos sintéticos hasta que haya un amplio debate social y un fuerte control por parte de los gobiernos. Finalmente, ¿no les parece que los acontecimientos mencionados nos incitan a la reflexión y al cuestionamiento filosófico? ¿No les parece que el problema de fondo es que el ser humano no acepta sus límites y juega a ser Dios arriesgando su propia vida? Y si este ser humano científico crea vida sintética, ¿la vida que crea nos debe cuestionar acerca de si es humana sólo porque el que la crea es humano? o ¿qué tipo de vida será?

La “industria de la vida artificial” crece con tremendas inversiones privadas y públicas, en un entorno salvaje, de libertad total, sin ninguna supervisión regulatoria, ¿qué significará para los seres humanos el uso de la biología sintética en términos de armas biológicas? Si traemos a la memoria el objetivo asignado al hombre por Descartes –“Volverse amo y señor de la naturaleza”– el filósofo Jean-Pierre Dupuy desarrolla una crítica a las nanotecnologías (a las cuales pertenece la biología sintética, en la medida en que manipula los componentes de lo viviente a escala del nanómetro). Dupuy se rebela contra la posición de aquellos que estiman que hoy es urgente “controlar el control” de los seres humanos sobre la naturaleza, como si el problema estuviera en una simple supervisión y control de las prácticas científicas. Asimismo, subraya que no es simplemente por error que las invenciones escapan de las manos de sus creadores, sino a propósito. En su trabajo sobre las nanotecnologías, habla sobre un posible tsunami tecnológico por venir, pues los efectos de esta tecnología pueden resultar perversos. Para apoyar su tesis, Jean-Pierre Dupuy cita al australiano Damien Broderick, escritor de ciencia ficción e investigador honorario de la Universidad de Melbourne, para quien los nanosistemas, concebidos por el espíritu humano, podrían tener como objetivo cortocircuitar “el vagabundeo de la teoría de Darwin” y promover “el éxito del diseño”. Dicho de otra forma: sustituir al azar que preside en parte a la evolución de la vida en la Tierra por un pilotaje del ser humano, destinado a satisfacer sus necesidades. No hay cabida, en una lógica como ésta, para dejarle ese rol a la naturaleza. Gracias a las manipulaciones genéticas, la ciencia puede de ahora en adelante tomar las riendas y convertir al ser humano en un ser biológico sintético natural y artificial.

Creo que hoy, más que nunca, la bioética se presenta como paradigma de la ética aplicada al diálogo científico-normativo, ineludible en la era tec-

nológica. Dogmatismo y relativismo, racionalismo e irracionalismo aquejan ahora la salud moral de la bioética. La ética que debe ser defendida, es la ética que se preocupa por nuestro presente pero no pierde de vista el futuro. La prudencia, la anticipación, la medida, la contención, nos harán ser conscientes de las amenazas, del exceso de poder de la tecnociencia y de las consecuencias que pueden traernos el uso desmedido e imprudente de éstas. Tenemos la obligación moral de prevenir en lo posible una futura catástrofe. Reitero, como Juliana Valenzuela, que:

[...] la única alternativa ética y legalmente viable es, junto a la toma de conciencia, la racionalización y apropiación libre del proceso. Conducir el cambio, no impedirlo, dándole una dirección ética y humanizada. La compulsión de realizar todo aquello que es posible constituye para la tecnología una fuerza tan imperiosa que se requiere otra, más poderosa aún, que es aquella que emana del impulso o *conatus* racional del humano de pervivir en su propia humanidad (2005; 200-s.).

Una última alternativa es la que expone Josu Landa, poeta y ensayista, en su libro *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios* (2002). Él firma que ante el panorama sombrío de hambre, guerra, barbarie, racismo y destrucción que se dibuja en estos tiempos aún queda la posibilidad de un proyecto que replantee la dignidad del individuo y su relación con el otro y con el mundo. En esta difícil tarea tienen una enorme responsabilidad la educación y las mentes lúcidas, frente a la lectura apocalíptica de la dignidad, hecha por Sloterdijk, que usa conceptos tremendamente peligrosos -como el de cría y domesticación del humano-, y acude a leyes reductoras de la historia y, sobre todo, lo más inquietante, es que habla de la posibilidad de una transformación ética mediante la genética. Para Landa, la educación juega un papel muy importante porque es a través de ella que se transmiten valores humanistas. Fueron Nietzsche y Schopenhauer quienes denunciaron de manera luminosa, premonitoria, lo que es la educación moderna capitalista, es decir, el papel de un Estado que convierte al género humano en rebaño al servicio de intereses económicos; eso ha sido la cultura y la educación en los últimos 200 años. Si a eso llamamos humanismo, cualquiera tiene razón. La cuestión sería si es aceptable llamar a eso humanismo, cosa que por supuesto no lo es, de acuerdo con Landa. La decadencia y el barbarismo en el mundo han venido por la valoración de lo económico; la ilusión de un dominio instrumental del mundo que se traduce en ponderar lo técnico y no lo humano. La seudoeducación que ha padecido la humanidad occidental en estos dos últimos siglos es una negación de lo humano para privilegiar lo instrumental, lo económico y el

poder. Incluso lo que es más aparentemente humanístico ha sido afectado por este sentido. Concluyo con Josu Landa:

El signo de estos tiempos es la desmesura. El no tener una idea de límite, una idea de respeto. Este pequeño ser, que es el humano, se considera omnipresente. Somos testigos y a la vez víctimas de un mundo del que cada vez constatamos su proceso de destrucción, de ausencia de referentes, y eso debería obligar a una reflexión sobre el papel del hombre en el mundo.

Y agrega:

Es necesario asumir la misión de la filosofía, que es pensar la realidad, y cumplir una función de cara a las humanidades, ese erario de grandes formas que ha elaborado el humano para poder afrontar los grandes retos de la vida [...] lo que ahora enfrentamos es una quiebra de esos mecanismos de contención: los proyectos político-ideológicos están en quiebra, la ley contiene a duras penas, la moral está en quiebra [...] Queda entonces buscar un nuevo humanismo, un rescate de la dignidad humana con base en una autonomía moral. Recurrir a la capacidad humana, a la prudencia, a la sensatez que Sloterdijk niega. ¿Por qué no podemos exigir a nuestros políticos que sean sensatos, prudentes? La vía que queda es la revolución personal (Landa 2002).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agazzi, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- Beltramini, A. (2007). *Biología sintética: la vita creata in laboratorio?* Focus.
- Dostoyevski, F.D. (2005). *Apuntes del subsuelo*. España: Alianza Editorial.
- Ellul, J. (1990). *La technique, Ou, l'enjou du cycle*. Paris: Hervé.
- González Crussi, F. (2006). *La fábrica del cuerpo*. México: Quirón.
- Hottois, G. (1991). *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos.
- Jaquard, A. (1978). *Éloge de la difference. La génétique et les hommes*. Paris: Seuil.
- Jonas, J. (1995). El principio de responsabilidad, en *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Landa, J. (2002). *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios*. México: Arlequín/Sigma.
- Mainetti, J. A. (1993). *Bioética ficta*. La Plata: Quirón.
- Nossal, G. J. V. (1988). *Los límites de la manipulación genética. Exposición de los temas clave en ingeniería genética y de las exploraciones científicas en los confines de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Peña, Guido. (2002). Es necesario rescatar la dignidad humana. Libro de Josu Landa en favor de la vigencia del humanismo. *La Jornada, De archivos muertos... Sección Cultural*. México D. F. Lunes 11 de febrero de 2002.
- Prévot, H. (2002). *Jean Pierre Dupuy, Notes de lecture Pour un catastrophisme éclairé*, 2002. En: <http://www.cgm.org/Forums/Confiance/notes-de-lecture/catstrphecl.html#III>.
- Sadaba, J. (2004). *Principios de bioética laica*. Barcelona: Gedisa.
- Sloterdijk, P. (2001). *Normas para el parque humano*. España: Seix Barral.
- Valenzuela, J. (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos.





## Y LOS HOMBRES SE OLVIDARON DE LOS DIOS

ALBERTO CONSTANTE

*En el siglo dieciocho, sabíamos  
cómo se hacía cada cosa;  
pero aquí subo por el aire, oigo  
voces de América, veo volar a los  
hombres – y ni siquiera puedo  
adivinar como se hace todo.  
Vuelvo a creer en la magia.  
Orlando  
Virginia Woolf*

En la frase “hay información”, como señala Sloterdijk (2001), hay mezcladas otras frases: hay sistemas, hay recuerdos, hay culturas, hay inteligencia artificial, podríamos decir que igual todo ello conforma lo que en su momento Deleuze llamó “dispositivos”, es decir, líneas de lo visible y lo decible, regímenes definibles, con sus variaciones y transformaciones. De esta manera, cuando señalamos que “hay genes”, como una forma de dar a entender que el “genoma humano” es casi un hecho ya en nuestras vidas, esa simple frase sólo puede ser comprendida como el resultado de una escenario nuevo: muestra la transferencia exitosa de un espacio a otro. Y ésta es una ganancia que permite abordar poderosamente la realidad, y de pronto nos hace comprender que el interés en figuras de la teoría tradicional tales como la relación sujeto-objeto, verdad, realidad, libertad, posibilidad, materia, forma, esencia, accidente, entre otras, disminuya. Incluso la constelación de yo y mundo pierde mucho de su prestigio, sin hablar de la gastada oposición individuo-sociedad.

Nadie podría haber asegurado que este escenario, uno entre muchos, se hubiera gestado por el descuido u omisión de un personaje que señala el desaseo de un principio en nuestra historia y que está ya narrada en el mito. Y no es cualquier cosa, porque “[...] los mitos tienen una función significativa en la vida de una sociedad primitiva o arcaica: explican el mundo, justifican los hábitos y los ritos, ofrecen las causas de las pautas de comportamiento y relatan por qué las cosas son de un modo determinado” (García Gual 1992; 82). Nicole Loraux nos decía que “[...] los mitos están presentes en todas partes; manifiestan el espacio de la ciudad, donde dibujan los recorridos, donde forman las constelaciones, complejos nudos de tensiones y de relaciones” (2007; 57). Esa función significativa, esas constelaciones dibujadas en los recorridos que restauran la memoria de los pueblos son las que hacen de Prometeo el padre mitológico de la técnica y del progreso tecnológico. Pero lo hacen porque Epimeteo, su hermano gemelo, pecó de omisión. En su aventura de dar los dones a los seres de

la naturaleza se olvidó del hombre a quien dejó desnudo y desarmado, y esa doble condición precaria será la que alimentará de manera secreta la peculiar situación de su humanidad, siempre marcada por la “conciencia de su fugacidad”.

Desde otra tradición hay una voz que dice:

Yo invoco hoy por testigos al cielo y la tierra. Yo pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia [...] ¿Cómo se puede repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis entre vida y muerte ha sido deconstruida? ¿Cómo podría concebirse una bendición que pudiera sobreponerse a la simplificada confrontación de maldiciones y bendiciones? ¿Cómo podría formularse una nueva alianza bajo condiciones de complejidad? Estas preguntas surgen del conocimiento de que el pensamiento moderno no engendra ninguna ética, en la medida en que, para él, su lógica y su ontología siguen siendo oscuras (Sloterdijk 2001).

Es el cruce de estos dos escenarios que podemos plantear que hay una relación significativa dentro del perfil de Prometeo y que tiene una analogía muy estrecha con la modernidad, o en todo caso el hecho de la civilización del hombre que parte desde una desdivinización que favorece a la humanidad proveyéndola de medios por los cuales no sólo sistematiza de una manera más rápida sus actividades, sino que crea las primeras ideas acerca de la tecnología para la facilitación de los actos cotidianos vitales. Esa luz por la que el hombre accedió al descubrimiento y ruptura con los dioses sólo pudo darse a raíz de un imperativo de supervivencia. Prometeo aplaza nuestra muerte robándoles el fuego a los dioses.

Y tuvimos el fuego y con él el secreto de los dioses, porque con las *technés* pudimos crear las tecnologías que hoy nos asombran y con ellas dar un contenido real al espacio de vida en que son aplicadas, incrementar ciertos fines, negar e incluso destruir otros y señalar que hoy, en medio de la fascinación, Prometeo necesitaría volver a robar ya no el fuego sino el *thauma* para que nuestras viejas seguridades alcanzaran para el negocio de la vida. Eso que llamamos las nuevas tecnologías<sup>1</sup>, a qué dudarlo,

---

<sup>1</sup> Con este término hago referencia a los últimos desarrollos tecnológicos y sus aplicaciones (programas, procesos y aplicaciones). Las nuevas tecnologías se centran en los procesos de comunicación y se agrupan en tres áreas: la informática, el video y la telecomunicación, pero con ese mismo término queremos abarcar todo aquello que conlleva la transformación del hombre con la genética y la biogenética, además con las interrelaciones y desarrollos a más de un área.

han transformado nuestras relaciones inmediatas y ellas sirven como agentes de producción social y cultural, en tanto dispositivos (Foucault 1991; 128/ Deleuze 1990)<sup>2</sup>. Hablar hoy del reino de las nuevas tecnologías en un mundo cada vez más globalizado en las complicadas tramas de las redes informáticas, significa reconocer la presencia de este nuevo tipo de dispositivos, tanto en la experiencia personal como en las relaciones sociales, es decir, dispositivos que invaden los distintos ámbitos de la vida pública y privada. La invasión del espacio humano por las *technés* es tan vasta que el viejo Prometeo parece que nunca pudo pensar que la sabiduría de las artes junto con el fuego que robó a Hefesto y a Atenea, como nos cuenta Platón (*Protágoras*; 320d-321d), haría de las *technés* un espacio raso, sin límites, pero, al mismo tiempo, sin tonos, sin diferencias, y en esto se asemejó a su hermano Epimeteo.

Mientras Prometeo salva a la humanidad de su absoluta privación, de su condición de expoliado, pienso que Hermes, a quien Zeus le había dado la forma de repartir la justicia y el pudor entre los hombres a fin de que rigiesen en las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad, y con ello el arte de la política, nunca advirtió que en esa condición desvalida y contingente existía algo que podía sobrepasar la fuerza de los dioses: la *hybris* humana. Porque la técnica desde entonces fue un hacer del hombre. “A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirve. El total de estos dispositivos es la técnica” (Heidegger 1997; 114). La cuestión de la técnica forma parte de nuestra historia. El Prometeo de Platón apenas si estuvo situado a la altura de los tiempos, porque es verdad que la época moderna creyó que la técnica era sólo una función de la “forma” humana, una hechura del hombre y olvidó a los dioses; este olvido, que puede equipararse al olvido del ser heideggeriano, trajo como consecuencia el espectáculo del hombre que se asemejó a los dioses. Olvidamos el pudor y la justicia, el arte de la política y de la amistad y con ello nuestra condición mortal y contingente; creímos que el ser del ente y la esencia misma del ser eran sólo un producto

---

<sup>2</sup> Un dispositivo, tal como lo vio Foucault, es un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en suma: lo dicho tanto como lo no-dicho. El dispositivo mismo es la red que se puede establecer entre estos elementos. Y la Web es una muestra descarnada de esos dispositivos. En este sentido, lo que se evidencia en el dispositivo es que un discurso, por ejemplo, puede aparecer tanto como el programa de una institución como, por el contrario, un elemento que permite justificar y ocultar una práctica que se mantiene muda, o funcionar como reinterpretación segunda de dicha práctica y darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. En resumen, entre estos elementos, discursivos o no, hay como un juego, cambios de posición, modificaciones de funciones, que pueden ser muy diferentes.

humano. Olvidamos que cuando Hermes preguntó a Zeus por la forma del reparto del pudor y la justicia Zeus contestó que se debería de repartir a todos “y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad” (*Protágoras*; 320d-321d).

¿Estamos en esta fase de nuestra propia eliminación en la que el apotegma de Zeus se ve cumplido por la *hybris* humana? Hemos puesto a la naturaleza delante de un “desafío” (Heidegger 1997; 115-ss.)<sup>3</sup>, hemos colocado a la naturaleza “en trance”, dice Heidegger, de suministrar energías que puedan ser almacenadas, distribuidas, y consumidas<sup>4</sup>: todos ellos modos del “descubrir” característico de la ciencia y de la técnica cuyo suelo está fundamentado por estas dos notas: “dirección” y “aseguración” (Heidegger 1997; 130)<sup>5</sup>. *La esencia de la técnica se nos muestra como Gestell, im-posición*, pero esta imposición es, al mismo tiempo, revelación y presentación del tiempo de penuria<sup>6</sup>.

La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del dios, por la falta de Dios... La falta de Dios sólo significa que ningún dios sigue siendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia algo mucho peor: No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que en la historia universal se ha apartado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. Con dicha falta, el mundo ha quedado privado del fundamento que él mismo funda. *Abismo* significa originalmente el suelo y fundamento hacia el que, por estar más bajo, algo se precipita (Heidegger 2000; 199).

<sup>3</sup> Para Heidegger lo que se ha producido es la im-posición que no se funda en la “forma”, sino que la “forma” (*Gestalt*) se funda y deriva de la im-posición (*Ge-stell*). Quizá sea éste el carácter novedoso de la técnica moderna, pero tal carácter le proviene de ser una forma especial de descubrir: no se trata ya de producción en el sentido de la poiesis, sino de un desafío.

<sup>4</sup> El “descubrir” de la técnica moderna es una provocación, un desafío a la naturaleza para que libere sus energías latentes, para luego transformarlas, almacenarlas, convertirlas en “stock”.

<sup>5</sup> A su luz aparecen las cosas convertidas en objetos de encargo, en “existencias” (*Bestand*) en la ínfima acepción de la palabra, la del comerciante cuando dice “tengo existencias”.

<sup>6</sup> Por ello Heidegger puede decir que “la esencia de la técnica es *Gestell*, im-posición. Con este término Heidegger quiere designar no sólo lo que la técnica tiene de provocación de la realidad, sino también su capacidad “reveladora”: *her-stellen* (pro-ducir) y *dar-stellen* (presentar), es decir, su condición de *alétheia*”.

Hoy esa *Ge-stell*, la esencia de la técnica, es una forma de la verdad y por ello nos revela a un hombre abandonado por los dioses cuya función es producir y presentar, un ser humano que ha creado una estática electrónica basada en la simulación. Esta realidad simulada, esa estática que empuja hacia la creación de realidades ha llegado a su extrema consecuencia con la llamada realidad virtual. Nuestros sentidos, más que ser engañados, como decía la vieja filosofía, lisa y llanamente, son reemplazados y absorbidos por el sistema electrónico. Es ahí donde la esencia de la técnica se desvela en cuanto provocación, la cual hace aparecer todo ente bajo el punto de vista de la calculabilidad. Ahí, en el simulacro todo queda retado, emplazado, dirigido y encargado, medido.

Todo contribuye a ello: La sofisticación de los sistemas de información, la aparición de las grandes redes informáticas forman las comunidades electrónicas, de toda índole, traen como resultado un conjunto de interacciones, reales e ideales, creadas o inventadas, pero, en cualquier caso, capaces de instituir nuevas identidades. Nuevos dispositivos que refuerzan la idea misma de racionalidad de la época. Hoy como nunca nos encontramos con los cyborgs, los amigos electrónicos, las relaciones íntimas y los espacios virtuales que nos dan la sensación de haber ganado una región, una historia, un espacio habitable o el temblor de haber perdido algo en un olvido<sup>7</sup>.

Internet, en el amplio contexto de las tecnologías de la comunicación es una tecnología clave pues como un caleidoscopio tecnológico, mágico y excepcional, no extiende nuestros sentidos sino que los sustituye para abarcar distancias, sujetos, eventos, sucesos, inquietudes, emociones y realidades dispersas por la mayoría del mundo conectado. Con sólo una tecla el mundo es nuestro, al menos el mundo que está en la red y que es casi todo el mundo. Internet hace posible un cambio en nuestro lenguaje y en aquello que hasta no hace mucho constituyó el suelo firme donde depositar nuestras seguridades más preciadas. Al parecer Prometeo ha sido sustituido por Proteo.

Estamos ante un nuevo nivel de conciencia en el cual los individuos

---

<sup>7</sup> Un caso tan espectacular, como fenómeno que ilumina el cambio en los individuos y en las sociedades así como la creación de nuevas sociedades está los chats. El origen de ellos data de 1988, cuando Jarkko Oikarinen, del departamento de Ciencias de Procesos de la Información de la Universidad de Oulu, Finlandia, creó el Internet Relay Chat (IRC), su objetivo era crear un programa de comunicaciones que permitiera tener discusiones similares a Usenet y con discusiones en tiempo real. En el momento que Oikarinen empezó su trabajo, OuluBox tenía un programa llamado MultiUser Talk (MUT) que fue desarrollado por Jukka Pihl. El MUT permitía a los usuarios conversar en tiempo real, pero no existía el concepto de canal, primordial en el IRC y que se adoptó de los canales de radioanimación. Los canales fueron la adopción más interesante e innovadora, ya que eso permitió a los usuarios entrar en diferentes diálogos.

pueden extender, por ejemplo, su sentido de identidad (Mayans i Planells 2008)<sup>8</sup>. Las nuevas tecnologías deterioran rápidamente las formas en las que la sociedad se constituyó a través de los siglos y crea otras nuevas. Hay un nuevo panorama de construcción de un mundo en el espacio virtual que se originó desde las viejas discusiones en derredor de la llamada cibernética<sup>9</sup> o ese otro término que Gibson denominó Ciberespacio<sup>10</sup>.

De igual manera venimos asistiendo a una proliferación, difusión y propagación de neologismos formados por un prefijo como tecno, ciber, Inter, hiper, y que tienen como sufijos casi cualquier cosa: cultura, media, texto, nauta, fobia, net, borg, etc... todos ellos enriquecen el lenguaje y sustituyen conceptos que no alcanzan a abarcar la intencionalidad de los nuevos retos que ofrecen las tecnologías. El empleo de expresiones como tecnocultura, internauta, cibercultura, *Attachment*, *Backbone*, *Firewall*, *host*, *Log*, *Login*, etc., se corresponde con una mimetización de los lenguajes especializados de estas tecnologías.

La cibercultura es una colección de culturas y productos culturales que existen y han sido posibles gracias a Internet. La cibercultura, al igual que todas las culturas, es extensa y amplia, y está en un constante cambio. Heridos por las luces de la razón y tratando de aplazar nuestra condición mortal decidimos romper con los dioses y elaborar un mundo donde ahora todo está amenazado. No advertimos el peligro de la tecnología, acaso sólo mediante la literatura hemos podido acceder a una suerte de ciencia ficción y ese es nuestro espacio de tranquilidad. Y sin embargo, ¿qué es

---

<sup>8</sup> *Second life* es el claro ejemplo de esto. «Según datos de febrero de 2008, Linden Labs, la propia empresa propietaria de *Second life* hablaba de más de doce millones y medio de cuentas de usuario, de más medio millón de usuarios activos durante ese mes y de registros que se acercan a los 40.000 usuarios simultáneos de media en cualquier momento del día, de modo que los números avalan un fenómeno de dimensiones auténticamente masiva».

<sup>9</sup> El término cibernética fue acuñado por Norbert Wiener alrededor de los años cuarenta del siglo XX, lo cierto es que nunca ha estado por completo claro qué significa exactamente, pero la acepción más común es la de entender por cibernética el estudio de los algoritmos empleados en el control de sistemas realimentados. Es decir, que se trata de una teoría del control automático computarizado. Y como los sistemas de control por realimentación donde tienen una mayor incidencia es en automática y robótica, el uso habitual ha hecho del término un sinónimo de automatismo, robot e incluso computador.

<sup>10</sup> W. Gibson, autor de novelas de ciencia-ficción, en su obra de 1984 *Neuromancer*, creó el término ciberespacio. El sentido de la palabra está ya muy lejos del término cibernética, puesto que Gibson no se refería a ningún dispositivo de control sino a un nuevo espacio social y existencial producido por las tecnologías de la información y de la comunicación. Los habitantes del ciberespacio de Gibson mantenían interacciones sociales, tenían experiencias y vivían no en el espacio social de la interacción directa, ni tampoco en el espacio físico, sino en el entorno producido por las tecnologías antes mencionadas. Esta idea de un nuevo espacio, constituido por las interrelaciones sociales sostenidas a través de interconexiones electrónicas, es hoy de uso común.

lo que sacude o conmociona cuando tan solo leemos esos complejos literarios distópicos como la dramaturgia de Philip K. Dick, o la literatura Cyberpunk de William Gibson o Bruce Sterling? El mundo tecnológico que conocemos y tal como lo conocemos trata de los mismos mundos que trama la cyberliteratura o la Ciencia Ficción, advertimos en ella un vago eco de la amenaza donde las tecnologías se apropian del universo humano. Si la literatura cyberpunk imagina el lado oscuro de las nuevas tecnologías y es profundamente pesimista sobre sus posibilidades de control social, en el fondo de muchas de las historias están tramadas esas realidades llamadas tecnociencias dominadas por grandes corporaciones, las mafias internacionales y una política de control; son estas realidades las que configuran el panorama, prometedor y esperanzador por un lado, caótico y opresivo, por otro, que siempre están avizoradas desde las nuevas tecnologías informáticas, nanotecnológicas<sup>11</sup> y médicas que pueden consolidar su poder<sup>12</sup>.

La crítica de Heidegger adquiere una contemporaneidad a partir de los peligros reales con los cuales la tecnología moderna amenaza al mundo de hoy. Prometeo tiene cara de Epimeteo y Hermes ya no habla el lenguaje de los hombres. La instrumentación universal de la tecnología penetra todos los campos, y demuele la integridad de todo lo que es. Estamos ante un mundo “sin sentido”, de simples recursos, un mundo provocado, planeado, y sometido que sustituye a un mundo de “cosas” tratadas con respeto.

La tecnología moderna es infinitamente más destructiva que cualquier otra. Faltan nuevamente los recursos que nos dio Hermes por la gracia de Zeus: pudor y justicia. Y Heidegger acierta al afirmar que “Lo que ahora es está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información” (1990; 115). Nuestra ambición de controlar el ser es lo que constituye nuestra manera de ser pero, al mismo tiempo, nuestra forma de supeditarnos, en un nivel más profundo, a un designio ontológico más allá del control humano que es el acto por el que el hombre queda desfasado y aprisionado por la tecnología.

---

<sup>11</sup> La nanotecnología es el desarrollo y la aplicación práctica de estructuras y sistemas en una escala nanométrica (entre 1 y 100 nanómetros). En tanto la “Nanociencia” es el estudio científico de las propiedades del mundo nanométrico. “Nano” es un prefijo griego que significa “mil millones” (una mil millonésima parte de un metro es la unidad de medida que se usa en el ámbito de la Nanotecnología). La dimensión de 100 nanómetros es importante para la Nanotecnología porque bajo este límite se pueden observar nuevas propiedades en la materia, principalmente debido a las leyes de la Física Cuántica.

<sup>12</sup> Sobre este fondo unos personajes escépticos y ambiguos, en la mejor tradición del cine negro y las novelas de Philip K. Dick (autor de *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*) intentan sobrevivir viéndose obligados a enfrentarse de algún modo al sistema o sus dominadores.

Hay una cuestión básica que hay que destacar y es que Heidegger diferencia entre el problema ontológico de la tecnología, que sólo puede ser resuelto llevando a cabo “una relación libre” con la tecnología, y las diversas soluciones ópticas que se ofrecen en el panorama de los que desean cambiar la tecnología misma. El problema es que Heidegger no está pidiendo un cambio de actitud frente al mismo mundo técnico: “Podemos dejar a esos objetos residir en sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio”. Pero ¿podemos mantener esa relación con los objetos técnicos?

Sin duda, ésta es la forma como el ser se des-vela y se muestra a sí mismo. Pero esto no pasa de ser más que la forma en que el mundo moderno se manifiesta tecnológicamente a sí mismo. El problema es que esa forma en la que el mundo tecnológico se evidencia y adquiere vida material propia es la manera en que el mundo mismo hace de la esencia de la técnica el reino de la *Gestell*.

Es ahí donde el ciberespacio es el un nuevo escenario de un viejo dispositivo de vigilancia y control; de una nueva forma de biopoder. Un universo diferente, un cosmos paralelo creado y sustentado por las computadoras y las líneas de comunicación del mundo. Un mundo en el que el tráfico global de conocimientos, la revelación de secretos, el enlace de medidas, la creación de indicadores, la proliferación de entretenimientos y, lo que da que pensar: la identidad humana adquiriendo una forma diferente: imágenes, sonidos, presencias nunca vistas en la superficie de la tierra floreciendo en la vasta noche electrónica (Benedickt 1991).

Y no obstante todo este imaginario maravilloso, apenas contenido por pequeños esquemas que simulan la nueva cartografía del siglo XXI, podemos darnos cuenta de que las nuevas técnicas secuestran, seducen, simulan y, literalmente “hacen desaparecer la realidad”, “asesinan la realidad”. Mark Dery (1999) en su libro ya famoso, utiliza la imagen de la velocidad de escape para sostener que el cambio sociocultural ya se ha producido y que una nueva cultura ha emergido. Cuando un objeto alcanza cierta velocidad, de tal modo que adquiere una inercia suficiente para vencer la gravedad de la Tierra, se dice que ha alcanzado la “velocidad de escape” porque puede abandonar el campo gravitatorio terrestre y adquirir así un movimiento independiente. Para Dery esto es lo que ya ha sucedido con la nueva cultura, de modo que a partir de las nuevas tecnologías ha emergido ya una forma cultural diferente y autosuficiente.

Dery evita todo pronunciamiento ético, estético o ideológico acerca de esta nueva cultura. Siguiendo muy de cerca a McLuhan se mantiene en un nivel que podríamos llamar “fenomenológico”, ya que no hace sino describir las nuevas ideas, hábitos, creencias y expectativas que han surgido en el ciberespacio, en ese entorno virtual. Estamos frente a la reelaboración de los relatos y metáforas básicos en toda cultura (acerca de lo sagrado y



la trascendencia, el sexo y el cuerpo, los temores y las expectativas) que se hace a partir de la tecnología. Las nuevas tecnologías han creado una nueva frontera y hay quienes las están convirtiendo en un discurso universalmente legitimador.

Pensemos en el anonimato que nos permite la red. Ahí no estoy yo sino otro, el que quiero que esté, es decir, el anonimato invita al internauta a descubrir nuevas dimensiones de su ser, a explorar los límites de su ego, de todas esas facetas que las convenciones sociales suelen mantener ocultas. Una sociedad sin rostro. En la era Internet, en el momento en que con un tecleo se fractura radicalmente el espacio y el tiempo, las relaciones se vuelven intensas en segundos: lo que en el pasado necesitaba días o meses para concretarse, aquí se da en segundos. Al vivir en una sociedad condicionada por la velocidad, por la sensación de desaparecer entre caracteres digitales, fundirse con la computadora como si ésta fuera una extensión de la mente y la personalidad, otorga una naturalidad y una seguridad inusitadas.

En cierta medida se está cumpliendo lo que Sartori señaló: la hipótesis de que el *homo sapiens*, producto de la cultura escrita, se está transformando en un *homo videns*, para el cual la palabra está destronada por la imagen. Es la imagen la que crea, produce, origina, provoca, incita una nueva realidad (Giddens 1990). La seducción a la mirada es el punto esencial de los nuevos tiempos. Más aún, la geometría del espacio de la comunicación ha cambiado totalmente, ahora es descentralizada y multilateral de tal manera que modifica la concepción y el formato de la información y, sobre todo, la calidad de su impacto intelectual y emocional.

La más paranoica de las fantasías americanas *The Truman Show*<sup>13</sup> ¿No es acaso un símbolo de nuestras nuevas creencias acerca de que más allá de los límites del universo finito existe una “auténtica realidad” en la que hay que adentrarse? Se considera a Marshall McLuhan como el padre del concepto de globalización y más concretamente el primero que definió el futuro del mundo como una gran “Aldea Global”. Pero habría que recordar otro aspecto de la misma declaratoria que nos define un poco más:

Ahora todos vivimos en este mundo irracional, instantáneo, inmediato. Yo nombré a esto la Aldea Global, pero la gente pensó que esto era un ideal, que yo estaba imaginando una situación ideal. En realidad, *una aldea no es una cosa ideal, porque la gente sabe demasiado*

---

<sup>13</sup> *The Truman Show* dirigida por Peter Weir y protagonizada por Jim Carrey y Ed Harris. Estrenada en 1998. Jim Carrey en el papel del oficinista que gradualmente descubre que es el héroe de una serie de televisión que se transmite las 24 horas. Su ciudad está construida en un enorme estudio de televisión con cámaras que le siguen constantemente. La “esfera” de Sloterdijk aparece aquí literalmente bajo el aspecto de la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla la ciudad entera, como una gran *Matrix*.

sobre los demás. No hay privacidad, no hay identidad. En la Aldea Global la gente sabe demasiado, y ya no hay un lugar donde esconderse (Jofré 1998).

Hay una estrategia, hay una denominación mucho más cabal: *biopoder*, *biopolítica*<sup>14</sup>. Desde el siglo XVIII, los dispositivos de poder y de saber tienen en cuenta los “procesos de la vida” y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. “El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar [...]” (Foucault 1969: 187). En suma, la biopolítica no es otra cosa que la política que se ejerce sobre los cuerpos. No podemos olvidar que durante miles de años “el hombre ha permanecido siendo lo que era ya para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en tanto que ser vivo, está en cuestión” (Foucault 1969; 187 / Cf. Dalmacio 1997; 246).

Una de las cabezas de la camarilla que impugna cualquier intento de globalización, Paul Virilio, ha escrito que:

Sin necesidad de esperar la bomba demográfica, con la velocidad de la información y de los transportes, existe el sentimiento de que estamos en un planeta muy pequeño, como el del Pequeño Principito. Esto crearía eso que Michel Foucault bautizó como ‘el gran encierro’, será terrible sentirnos encerrados en la tierra. Una pesadilla. Cada uno de nosotros tiene un mapa del mundo y es evidente que este mapa depende de las posibilidades de circulación. Cuando atravesamos el mundo de una punta hasta la otra en pocas horas, o podemos unir las antípodas instantáneamente, comunicarnos mediante Internet o teleconferencia, o sea, cuando podemos estar siempre los unos sobre los otros... el mapa mental se reduce (Faura i Homedes 1998).

Si la cibernética es la gestión de la red de lo humano en su dimensión individual y social ésta actúa como un problema biopolítico, es decir, como un conjunto de saberes, técnicas y tecnologías que convierten la capacidad biológica de los seres humanos en el medio por el cual el Estado alcanza sus objetivos. Así, la aceleración tecnológica se convierte en poder y la

---

<sup>14</sup> Michel Foucault, en el seminario del 17 de abril de 1976, introdujo el término “biopoder”, entendido como el modo en que “el poder político se ejerce sobre el hombre en tanto ser viviente”.

velocidad de la cibernética en “tiempo real” se hace poder absoluto. La globalización –la “mundialización del tiempo y la velocidad”– es, por consiguiente, el acotamiento espacial del control a través del dominio tecnológico. Al tiempo, esa velocidad se desprende de los referentes históricos, los aleja y oculta, por lo que la historia se transforma en mera estadística. Virilio ha escrito que inventar algo es inventar un accidente (1995). Así por ejemplo, inventar el barco fue crear el hundimiento; inventar el transbordador espacial fue inventar, al mismo tiempo, la explosión. Al crear el internet se instauró un mayor peligro, un riesgo que no se señala fácilmente porque no produce mortalidad como el hundimiento de un barco o una explosión en el cielo. *Lo que se inventa es la huella, el residuo, el dato, la información y el número, saberes para el control del sujeto de la red.* Con los datos que se van consignando los poseedores de redes virtuales establecen un “perfil” psico-socio-político de cada sujeto y así lo mantienen en la mira. Una vez que se ingresa, ya no se puede salir; y si se logra, toda la información privada queda ahí<sup>15</sup>. El accidente de la información es inmaterial como las ondas que llevan la información. Pero ahí están todas nuestras preferencias y deseos, todos los movimientos de nuestra subjetividad recluida, atrapada, diseminada en bases y más bases de datos<sup>16</sup>. La biopolítica es un modo sugestivo de pensar las políticas de control, evaluación, apreciación, regulación, y reglamentación: todas ellas forman parte de las políticas sobre el cuerpo.

Habría que recordar que Internet tiene un origen y éste fue militar. Arpaned constituyó la militarización de la información, de los conocimientos. Internet fue el fruto del Pentágono, y todas las tecnologías basadas en satélites han sido antes militares. Estas tecnologías han puesto en práctica la militarización de los conocimientos. Lo cual hasta hace poco era un fenómeno impensable. La militarización de la ciencia con el complejo militar-científico y la militarización de toda información con el complejo militar-informacional nos sitúan frente a un fenómeno de un totalitarismo sin precedente, como dice Virilio (1997; 38-39).

La clave de la ciencia y de su militarización gira en torno a la noción de información. Las últimas tecnologías de guerra del Pentágono son tecnologías

---

<sup>15</sup> En Estados Unidos empresarios y empleadores están utilizando Facebook para seleccionar y despedir trabajadores: tus gustos, fiestas a la que asistes (y su asociación con qué tipos de sustancias), tipo de amigos, estilo de las ideas que compartes con otros usuarios, religión a la que perteneces, tipo de bienes que consumes, datos familiares, etc., son una poderosa fuente de información para rechazar o aceptar perfiles, así como para prescindir de los servicios de un trabajador cuyas “características” dejan de ser “adecuadas”.

<sup>16</sup> Las nuevas tecnologías encubren una de las libertades básicas del hombre, la libertad de movimiento... Las teletecnologías reducen el movimiento. Cuando el desplazamiento no es necesario el desarrollo de la inercia es temible. Hay una amenaza de parálisis e inestabilidad. Y de pronto el mundo se empequeñeció...

de guerra virtual, tecnologías de guerra de la información. La guerra total de 1939-1945 desembocó en una paz total con la *disuasión* como arma y, por tanto, en un control casi cibernético del adversario. Según Einstein, el desarrollo de la bomba atómica precisó la puesta en práctica de la bomba informática, de la bomba de la información totalitaria.

Es cierto, la primera de las seducciones de la tecnología es la velocidad, como nos dice Virilio, la capacidad de romper lo previsible, como instrumento de control y dominación, pero también de riesgo, de precipitación hacia un “nuevo desorden mundial”, entonces “*parar* significa morir”. El vértigo de la aceleración hace que la información conocida no coincida con la realidad sobrevinida, porque la realidad va más rápida que la información. Controlar la tecnología, la velocidad del cambio, es controlar la sociedad, el espacio y la información. No es de extrañar que el filósofo nade entre dos aguas cuando se hace referencia a las nuevas tecnologías. El mero hecho de observar algo que está transformando nuestro mundo más inmediato a una gran velocidad y sin saber de cierto hasta donde puede llegar, es una tarea que difícilmente al filósofo puede pasarle inadvertida.

Sólo como dato quiero recordar que las autopistas nacieron durante el fascismo, las *autostrade* y las *reichautoban*... Internet prefigura las grandes autopistas de la información que se desarrollarán a lo largo del siglo XXI, y que representarán, para las potencias, la apuesta (militar, económica, política y cognitiva) más importante. Todo esto tiene un nombre: la Biopolítica, porque ella no sólo funciona como forma reguladora presente de la conducta social, sino también controladora de los cuerpos. Por ejemplo, los retrasos tecnológicos que provoca la telepresencia tratan de hacernos perder definitivamente el cuerpo propio en beneficio del amor inmoderado por el cuerpo virtual. Todo esto conlleva una considerable amenaza de pérdida del otro, el ocaso de la presencia física en beneficio de una presencia inmaterial y fantasmagórica. Hoy se tiende a la desintegración de la comunidad de los presentes en beneficio de los ausentes: ausentes abonados a Internet o a los multimedia. Porque hay una instrumentación de tecnologías selectivas aplicadas a diversos controles. A fin de cuentas, como alguien lo apuntó claramente: Las nuevas tecnologías de la información son tecnologías de la puesta en red de las relaciones y de la información: “Son claramente portadoras de la perspectiva de una humanidad reducida a una uniformidad” (Virilio 1997; 19)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> También cuando uno se priva de la lectura y de la escritura, uno se priva de la palabra y, por tanto, de los demás. La primera forma de comunicarnos con el otro es mediante la palabra. Esta necesidad social está amenazada por las tecnologías de la información. La historia que se ha construido mediante discursos y mediante relatos y memorias individuales que habían incursionado en los acontecimientos y de la que habían sido testigos hoy se sub-

No hay una justificación posible después de las catástrofes ecológicas y éticas que hemos conocido, al dejarnos seducir por esa suerte de utopía que pretende hacernos creer que la técnica aportará finalmente la felicidad y un mayor sentido humano. En este Tercer Milenio los cambios culturales son grandes..., aterradores y fascinantes. El arte despiadado y la tecnológica se unen definitivamente en el arte *snuff* que prefigura lo que se nos viene encima: el neoexpresionismo de los “artistas” de la genética. Estamos a las puertas de una “obra de arte” que será un ser humano transgénico -o un ser transhumano- genéticamente diseñado; o sea, el doctor nazi Josef Mengele en el papel del ingeniero genético de Blade Runner.

Hoy todo es televigilancia, video escándalos que se transmiten en tiempo real no sólo la de las ciudades, sino la del campo de batalla: “desde ahora el ojo de dios está por doquier...”. Recuerdo aquí que “Al final de la guerra del Golfo, cuarenta soldados iraquíes que estaban aislados en el desierto vieron llegar un *drone* (BBC 2004)<sup>18</sup> que se puso a girar en torno a ellos. Salieron de sus trincheras y se rindieron al avión. ¡Es la imagen del fin del hombre de guerra! Rendirse a una cámara volante es una imagen aterradora. Cuando vieron llegar al *drone*, los soldados iraquíes tiraron sus armas porque sabían que la extremadamente sofisticada artillería de los americanos los fulminaría. Un ojo los vigilaba y había que rendirse al mismo. Estas imágenes ilustran el progreso actual de los *drones*. Los últimos serán nanotecnológicos, tendrán el tamaño de una avispa” (BBC 2004).

Parece que preferimos el espejismo, la virtualidad, la pastilla azul antes que la roja de la *Matrix*, estamos aquí, fascinados por la excitante representación de la representación donde se va conformando un nuevo diagrama de poder que genera fuertes cambios en la subjetividad. Se construyen

---

ordina al flash, a la imagen. Las crónicas actuales, puesto que los medios de comunicación ya no trabajan con discursos, son una “materia predigerida” en la que la información está desmenuzada al máximo. Una nueva época que inaugura el poder de la velocidad absoluta que también es poder absoluto, instantáneo, casi divino. «Hoy en día, hemos puesto en práctica los tres atributos de lo divino: la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez; la visión total y el poder total».

<sup>18</sup> En una conferencia llevada a cabo en Tel Aviv se exhibieron los diferentes modelos: Birdy y el Spy There y los micro aviones Mosquito y Mosquito 1.5. El Mosquito, por ejemplo, tiene un diámetro de 33 centímetros. La Fuerza Aérea israelí ya ha utilizado aviones no tripulados para localizar militantes palestinos antes de ataques aéreos. Sin embargo, los nuevos modelos le brindarían a los efectivos israelíes información de inteligencia más avanzada. Los aviones, desarrollados por la industria aeronáutica israelí, ya empezaron a ser asignados entre los soldados en servicio. Las naves pueden ser llevadas y lanzadas por las tropas, quienes podrán guiar el aparato fijando las coordenadas a través de una computadora portátil. Los aviones miniatura tienen un alcance de hasta 5 kilómetros y pueden volar hasta una hora, mientras transmiten las imágenes a los operadores. Sin embargo, el Spy There, puede llegar hasta una distancia de 10 kilómetros, pero debe ser dirigido por un equipo de dos personas.

nuevas condiciones, formas, estatutos, estratagemas, técnicas y tácticas de poder. Se ponen en juego nuevas lógicas de producción de subjetividad al estimular y proponer nuevas o viejas ideas de emancipación; estamos dentro de un enorme trazado de segmentos poblacionales. Hemos pasado de un modelo panóptico, ideal de la sociedad disciplinaria, donde un gran ojo mira a todos, a un modelo que Bauman llama “sinóptico” (Bolbarán R. 2009) donde todos miran a unos pocos. “Pocos” cuidadosamente seleccionados y propuestos como modelos (Vega 2009). Prometeo, finalmente se ha confundido con Epimeteo. Y Hermes ya no nos trae los mensajes de los dioses.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benedickt, M. (1991). *Cyberspace, First Steps*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Tecnology.
- Bolbarán R. J., Jerson T. S. (2009). *Poder y vigilancia en el Internet. Desde el panóptico al sinóptico*. En: <http://www.scribd.com/doc/17388761/Poder-y-vigilancia-en-Internet-Desde-el-panoptico-al-sinoptico>.
- Dalmacio Negro. (1997). *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Dery, M. (1999). *Velocidad de escape. La Cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Siruela.
- Faura i Homedes, R. (1998). *La cultura local en el ciberespacio. El papel de las Frentes*. Disponible en <http://antropologia.com.ar/congreso/ponencia1-21.htm>.
- Foucault, M. (1991). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1969). *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, vol 1. Paris: Gallimard.
- García Gual, C. (1992). *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gibson, W. (1984). *Neuromantic*. Barcelona: Ediciones Pleniluni S.A. Alella.
- Giddens, A. (1990). *Consequences of Modernity*. Regne Unit Polity Press.
- Heidegger, M. (1990). “La constitución onto-teológica de la metafísica” en *Identidad y Diferencia*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, F. Soler & J. Acevedo (pról.). Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Jofré B., Manuel A., (1998). Conversando con McLuhan, Entrevista realizada en Canadá durante el mes de enero de 1979. En R. Faura i Homedes, *La cultura local en el ciberespacio. El papel de las Frentes*. Disponible en <http://antropologia.com.ar/congreso/ponencia1-21.htm>.
- Loraux, N. (2007). *Nacido de la tierra, Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Mayans i Planells, J. (2008). *Second life y las utopías postmodernas*. A. Caro & O. Islas, *Second life. Invéntese una vida digital y conviva con ella*, pp. xv-xxiii. Disponible en el ARCHIVO del Observatorio para la CiberSociedad en <http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=234>.
- Nota 26 de marzo de 2004, en *BBC. Mundo.com*. Disponible en: [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid\\_3572000/3572939.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_3572000/3572939.stm).

- Platón. *Diálogos* Vol. I, C. García Gual (trad). Madrid: Gredos.
- Sloterdijk, P. (2001), El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica. *Artefacto/4 - 2001* [online], Disponible en: [www.revista-artefacto.com.ar](http://www.revista-artefacto.com.ar).
- Varios. (1985). *La Santa Biblia*, Deuteronomio, 30, 19. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Vega D. (2009). *Biopolítica, Biopoder, Bioética*. En: <http://conjugandosa-beres.blogspot.com/2009/07/biopoliticabiopoderbioetica.html>.
- Virilio, Paul. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*, P. Petit (trad). Madrid: Cátedra.
- Virilio, P. (1995). Velocidad e información. ¡Alarma en el ciberespacio! *Le monde diplomatique* en Agosto de 1995. En <http://aleph-arts.org/pens/speed.html>.



## DE LA DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DE LA TÉCNICA

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ

Triple es el objetivo de la presente disertación, el cual desarrollaremos sin solución de continuidad: en primer lugar, plantear la dificultad de una elucidación filosófica de la técnica separada de lo que llamaremos, por razones que daremos, la interpretación romántica de la misma; en segundo, mostrar la compleja función que el fenómeno cumple en la cultura en cuanto fundamento de la identidad socio-individual; en tercero, considerar de manera sumaria el sentido histórico de las transformaciones que la técnica ha generado respecto a la comprensión de la existencia aquende y allende la filosofía, en concreto, la de Heidegger.

Hasta donde sé, la función de la técnica dista mucho de haberse comprendido en toda su amplitud inclusive en los ámbitos académicos, en los cuales prevalecen las ambigüedades del sentido común y se habla del fenómeno como de algo en sí mismo negativo pese a que tirios y troyanos reconocen que no hay manera de evitarlo; de esta guisa, se habla de la técnica, a la cual se identifica con la proliferación de instrumentos y dispositivos de los que hay que echar mano porque no hay remedio, como de algo que sin saber cómo ni de qué manera ha devorado la totalidad de las manifestaciones socio-culturales pues no hemos sabido regular con la debida determinación su avasallante, cancerígeno desarrollo. Esta posición a medio camino entre el uso irrestricto y la crítica acerba que a duras penas disimula el desconcierto ante un fenómeno que en menos de dos siglos ha metamorfoseado por completo la estructura de la existencia humana, se debe, sin lugar a dudas, a la inaceptable simplificación del horizonte histórico que nos determina; de ahí que, como acabamos de señalar, una y otra vez se haga hincapié en que la técnica se caracteriza por ser una forma de producción y de relación social que apela al indiscriminado uso de máquinas y aparatos que de algún modo amenazan al hombre sin que nunca se especifique el sentido concreto de tal amenaza (fuera, por cierto, de esas novelas o películas de terror en las que las máquinas cobran vida y se rebelan contra sus creadores). Ahora bien, sin que deje de ser cierto que hay un vínculo entre, por una parte, el uso universalizado de instrumentos que suplen el trabajo humano en la transformación de la naturaleza y, por la otra, la explotación irrestricta de los recursos naturales y el desquiciamiento socio-individual que repercute en la así llamada pérdida de sentido de la existencia, no queda claro, sin embargo, el vínculo entre estos tres elementos, aunque suele suponerse que los dos primeros son la causa directa del último, lo cual lleva a pensar que si por alguna sobrenatural iluminación lográsemos combinar la técnica con una visión más natural

de la producción y de la dimensión histórica de nuestro ser, la existencia reencontraría sus cauces naturales y el hombre habitaría la tierra como lo había hecho desde su origen y hasta que la nefanda universalización de lo técnico hizo su entrada en el escenario de la historia al inicio del siglo XIX por medio de la revolución industrial, si bien lo había hecho dos siglos antes por medio de la revolución intelectual que dio origen a la Modernidad (revolución que literalmente sometió a juicio el orden lógico y el alcance epistemológico de la razón). Esto último es decisivo pues la mayoría de las veces la crítica a la técnica conduce de una manera o de otra a la crítica a la Modernidad y (lo que es mucho más difícil de entender *prima facie*) por ende a la razón y al conocimiento científico que, se dice, son causa directa de la técnica, cosa que, sin embargo, dista mucho de ser evidente de suyo. De ahí que podamos hablar de una crítica más o menos coordinada respecto a la técnica y a la Modernidad que se extiende a la razón y a la ciencia, crítica que denominaremos “romántica” porque, al igual que el pensamiento de los románticos decimonónicos, apela a la primacía de la supuesta potencia mítica de la naturaleza sobre el desarrollo histórico y la imposibilidad de desentrañar esa potencia por medio de la razón (Schenk 1979; 25-31). Para el romántico, hay una oposición en principio insalvable entre la determinación histórica y la esencia metafísica del hombre (a reserva de cómo se entienda esta última), oposición que todo mundo tiene que experimentar en carne viva, por así decirlo, y que sólo se resuelve en un plano simbólico que se expresa en el arte y la cultura y cuya trascendencia, no obstante, desaparece bajo el dominio de la técnica que todo lo reduce a un procesamiento eficiente y mecánico. Como se echa de ver, el romanticismo consiste en la denuncia de que hemos roto una mítica unidad con la naturaleza y que por ello tenemos que enfrentar poco menos que una hecatombe cósmica, hecatombe que hay que conjurar por medio de una actitud difusa pero claramente perceptible respecto a la naturaleza, la cual, en el plano de la vida socio-cultural, antepone una supuesta naturalidad a todos los así llamados convencionalismos y, en el plano del pensamiento, antepone la originalidad de la reflexión a la aplicación del conocimiento. Lo más extraño de estas dos formas de romanticismo, que con tanto ímpetu denuncian el imperio de lo técnico, es que se desenvuelven en cualquier forma conforme con el procesamiento que ha establecido la técnica misma, por lo que la naturalidad va de la mano con las más radicales formas de desarticulación social y la originalidad reflexiva se hermana con la mera especulación individual que, pese a todo, la técnica ha hecho posible en la medida en que ha fundamentado el proceso cultural en un sujeto complejo que, como lo vio con tanta perspicacia Kant, cae por fuerza en la dialéctica de la propia razón si olvida los límites del conocimiento y se confía a la espontaneidad natural de aquélla (Kant 2000; A310, B367).

Hay que señalar que, contra la visión romántica, que hace hincapié en la dimensión instrumentalista y destabilizadora de la técnica como un fenómeno que de súbito ha trastornado un orden humano que hasta entonces se hallaba en una armonía casi edénica con la naturaleza (orden en el que la producción artesanal bastaba y sobraba para cubrir las necesidades básicas y las suntuarias y donde los individuos cumplían con plena convicción con los deberes que les imponía la existencia), habría que reivindicar una visión más crítica del vínculo histórico entre el hombre y la naturaleza y pensar que la aparición de una pléyade de aparatos y dispositivos en los últimos tres siglos no ha quebrantado una armonía preexistente sino que, por el contrario, lo técnico (en el sentido de instrumentos y máquinas que substituyen al hombre en la transformación de la naturaleza) surgió porque con anterioridad se había dado una transformación mucho más radical en el sentido de la existencia humana, transformación que, en último término, engloba el desarrollo socio-económico, científico y cultural en la racionalización del progreso que llevó al cabo el pensamiento ilustrado conforme, sin embargo, con una visión muy clara de las contradicciones inherentes al mismo (Cassirer 1972; 222-ss. / Todorov 1998; 121).

Como sabemos, esta visión culmina en forma metafísica con la visión de Hegel respecto a la consumación de la historia en el presente como una época en que la razón y la realidad se han identificado al fin, lo cual implica no solamente la superación de cualquier especie de alienación sino la posibilidad de que el espíritu encarne en cualquier manifestación de la realidad humana: “el espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo” (Hegel 1999; 149). De esta suerte, tomar en cuenta la tradición filosófica e intelectual permite superar la estrechez del punto de vista romántico, pues hace a un lado un dato tan abstracto como el uso universalizado de artefactos que suplen el trabajo físico y apunta a la causa que en el fondo los ha hecho necesarios, la cual, como acabamos de subrayar, no puede ser otra sino que la forma de comprender y realizar la existencia y de valorar las distintas actividades que le dan sentido, ha cambiado. Es más, la inversión que ahora ponderamos, que coloca la cuestión en relación directa con el fundamento ontológico de la existencia y supera por ello al romanticismo, la lleva a cabo Heidegger en su célebre obra *La pregunta por la técnica*.

Hasta donde sé, Heidegger ha sido el primero que ha visto que, en lo que toca a la técnica, lo instrumental es secundario frente a lo socio-individual y sobre todo a lo ontológico y que el desajuste histórico no es consecuencia sino causa de la preponderancia de lo instrumental, de suerte que la técnica tiene que entenderse como algo mucho más complejo que el uso de las máquinas que substituyen nuestro esfuerzo y liberan la existencia, ya que es una forma de desvelamiento del ser, es decir, del destino histórico del

propio hombre, destino que este no puede rechazar simplemente porque es algo que lo trasciende: “de esta manera, la técnica moderna, como el desocultar estableciente, no es un simple hacer humano. Por eso debemos tomar, tal y como se muestra, el pro-vocar que dispone al hombre a tomar lo real como constante. Este provocar reúne al hombre en el establecer. Esto que reúne concentra al hombre a establecer lo real como constante” (Heidegger 1997; 128).

Así, con el doble desplazamiento que nos propone (el de lo instrumental y lo humano por lo histórico en su sentido ontológico), Heidegger ha sido capaz de formular la pregunta por la técnica sin, por una parte, apelar al romanticismo pero sin tampoco, por la otra, caer en el extremo contrario, es decir, celebrar el antropocentrismo que va de la mano con la técnica y que antes o después de la misma ha valorado como bueno lo que facilita la existencia y como malo lo que la dificulta, según lo cual es menester reforzar el progreso técnico porque permite que cada cual goce del tiempo ilimitado para expresar a sus anchas su ser más íntimo: en efecto, la técnica otorga al hombre según sus apologetas una libertad prácticamente absoluta para ser lo que él quiera. Frente a esta postura (que se opone al romanticismo aunque no logra superarlo justamente porque se sitúa en el mismo plano que él, es decir, en el de las necesidades materiales con independencia del sentido total de la existencia), Heidegger hace hincapié en que la cuestión trasciende tanto el uso de aparatos y la mera obtención de una vida más cómoda: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (1989; 70).

Ahora bien, allende las muchas extraordinarias cosas que Heidegger nos muestra en su reflexión acerca de la dimensión ontológica de la técnica, nosotros queremos detenernos en la preponderancia de una violencia *sui generis* en la determinación contemporánea de la existencia. Para ello, conviene hacer una doble distinción: por una parte, hay que distinguir entre la agresividad, que revela un desequilibrio físico o emocional que se debe a múltiples causas de las que no podemos ocuparnos aquí, y la violencia, que revela un desequilibrio cultural e histórico. Mientras que la agresividad busca dañar o destruir de inmediato, la violencia busca perturbar de manera estructural, vencer una resistencia por medio de cualquier recurso a la mano, por lo que no necesariamente se pone de manifiesto por medio de una fuerza directa. A esta primera distinción hay que agregar otra, pues según nuestro modo de ver hay, al menos, dos tipos históricos de violencia: la primera es la que se da en vistas a la defensa de un ideal trascendente cuando por alguna razón alguien lo ha transgredido, como sucede, por ejemplo, en el caso del hereje, del súbdito rebelde o de cualquier otro que

atente contra un ideal que vale con independencia del parecer humano; en cambio, el segundo tipo de violencia, el cual nos interesa desentrañar aquí, aparece como forma de relación universal que tiene sentido a falta de una estructura que establezca un sentido trascendente para la existencia. Si hasta prácticamente el fin del siglo XVIII la violencia siempre tuvo como fundamento una transgresión contra la naturaleza de las cosas (y por ello hasta el crimen más vulgar tenía siempre un sentido trascendente, fuese positivo en cierta medida -como en las guerras de religión- o negativo -como en el homicidio-), a partir de entonces se ha convertido en una forma de determinación o trámite expedito de la realidad que vence la resistencia de la misma en todos sus planos, máxime en el de las relaciones socio-individuales (Foucault 1975; 175-ss.).

Para comprender esto con mayor detalle, es menester que tengamos en cuenta que a la luz de una visión más o menos superficial de la gran obra crítica de la Ilustración y del decidido énfasis que esta puso en el desarrollo de las capacidades humanas (énfasis que se prolongó, vía el idealismo romántico, a todo lo largo del siglo XIX, que llegó hasta Nietzsche y que nutre en gran medida lo que hemos considerado un enfoque romántico de la técnica) (Rivas 2008; 171-175), se ha convertido en un lugar común de la cultura de masas e inclusive de gran parte de los análisis de la misma, sean filosóficos o no, la especie de que estamos desde hace más de dos siglos en una época de absoluta liberación del hombre respecto a las restricciones físicas que impone la naturaleza y a las regulaciones que impone la sociedad, lo cual otorga la palma a una teoría que postula la utilización de los recursos naturales como un derecho inalienable de cada cual y que sostiene que el fin último de la existencia no puede ser otro que el disfrute de las posibilidades que por principio tiene cada ser humano al alcance de la mano para formar y expresar su ser incluso contra el parecer de los demás (Gadamer 1991; 66-74).

Creo que sin mayor interpretación, esta doble liberación de lo humano y lo placentero al margen de lo natural o hasta en contra de ello es lo que en la mayoría de los casos se entiende como la función eminente de la técnica en la existencia, por lo que, para llevarla a efecto, hay que recurrir al mundo de aparatos y dispositivos que, a través de su infinito perfeccionamiento y aplicación, hacen factible que cada cual libere su tiempo para dedicarlo a lo que le huelgue en vez de tener que consagrarlo a necesidades que otrora hacían perentoria la sujeción a la naturaleza, lo cual explica, entre otras cosas, el simultáneo nacimiento de una visión estética del ser del hombre y de la así llamada cultura del entretenimiento y de la imagen (Ferry 1990; 311-329). De suerte que lo que importa en el fondo no es tanto el uso de los dispositivos como el desenchajar lo humano de lo natural, establecer un ámbito de poder y control en el que se cumpla la aspiración moderna

y concretamente cartesiana de convertir al hombre en “amo y señor de la naturaleza” (Cartesio 1902; 32), la cual, sin el entramado metafísico y racionalista que le es propio, termina por convertirse en una empresa de explotación indiscriminada de la realidad contra la que han reaccionado filósofos e intelectuales de toda laya. Y aunque hay que recordar que esa aspiración de ninguna manera implica la supremacía humana por medio de la violencia (puesto que para el dominio de lo natural es indispensable contar con un conocimiento que desborda con mucho la violencia instintiva y la explotación indiscriminada), lo cierto es que hay en el proyecto moderno una reducción de lo real a lo inteligible, de esto a lo utilizable y de esto, ya en el terreno de la articulación socio-cultural, a lo cómodo e inmediatamente disponible que se puede tomar inclusive con violencia cuando por alguna razón no está al alcance de uno, por más que sea difícil fundamentar filosóficamente el proceso en su totalidad o realizar cada una de sus fases en los hechos, como se echa de ver en el ejemplo cartesiano mismo, que acaba en los callejones sin salida de la metafísica en vez de haber provisto a la investigación científica de un fundamento metodológico fuerte como el que, por su parte, sí pudo proveer el empirismo ánglico (Locke 1997; XXI-XXIII).

En ambos extremos, la técnica como proyecto moderno muestra que la aspiración al dominio de lo natural pasa por fuerza por el orden de la representación y de la existencia toda; es más, que es de tal orden de donde brota la técnica como una forma de realización, de suerte que su función sólo se hace comprensible a la luz del doble fondo de la cuestión, ontológico y cultural, por lo que entonces hay que ubicarla desde un marco de referencia que, como ha señalado Heidegger con razón, tiene mucho más que ver con la posibilidad de determinar un sentido histórico para la existencia que con la universalización del uso de instrumentos y dispositivos o con la violenta apropiación de la realidad.

Es más, frente a la fementida melancolía con la que se echa de menos la época de la producción artesanal y de la sociedad estamental, habría que recalcar que si el uso de lo instrumental es inevitable, ello tampoco implica que haya de ser bárbaro o irracional como quiere el romanticismo social y filosófico; al revés, *la técnica, en su mera dimensión instrumental, obliga a ser consciente de la realidad pues pone en jaque todas las dimensiones naturales en las que se define el sentido de la existencia.* Desde este punto de vista, la función de la técnica, que no de lo técnico precisamente, muestra una insospechada positividad: descubre una forma de ser para el hombre que no tiene precedentes históricos y que exige, por ende, la liberación no del supuesto núcleo emotivo de la existencia sino del proceso cognoscitivo que fija al hombre en la realidad. Por eso, si, como señalan mejor que nadie Kant y ciertos filósofos que en su obra se inspiran, como Schopenhauer

y Nietzsche (Schopenhauer 2003; 39-ss. / Nietzsche 1973; 57-s.), no hay modo de atravesar la sima que media entre la representación y la voluntad o, mejor dicho, entre la determinación conceptual de la experiencia y el sentido total de la existencia, al menos debe de haber una manera para tender un puente entre ambos e impedir el brote de una violencia vesánica que se haría factible en la medida en que ha desaparecido el fundamento absoluto que vinculaba lo representable con lo real, lo cual contradeciría la idea de que todo en la cultura moderna apunta al dominio violento del ente. Inclusive en la propia tradición instrumentalista, la proliferación de dispositivos indica a las claras que es imposible realizar ese dominio sin un conocimiento más o menos adecuado de la situación en la que uno se halla: es cierto que cualquier psicópata puede manejar un arma, pero no cualquier psicópata puede echar a andar toda una estructura socio-cultural con base en la pura agresividad, pues, como prueba mejor que nada el atroz ejemplo de Hitler (frente al que todos los límites de lo racional parecen carecer de sentido), el estallido de la agresividad vesánica no puede sostenerse por mucho tiempo porque contradice la operatividad de la técnica. Con lo cual se hace aún más extraña la identificación romántica de la técnica con un fenómeno en esencia negativo que puede conjurarse con una vuelta a una actitud más “ecológica”.

Para profundizar en la comprensión de esto, conviene volver a la idea de pro-vocación como la expone Heidegger: “Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner que pone al hombre, esto es, lo pro-vo-ca, a desocultar lo real en el modo de establecer en cuanto lo constante. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico” (1997; 130). Claro está que la pro-vocación no se refiere solamente al ser de los objetos que circunscriben la existencia sino al del hombre mismo, que aparece cual mera determinación operativa o instrumental, cual un proyecto subjetivo que debe triunfar a como dé lugar paraacompañarse con el dominio universal de la técnica. Este dominio, si se le desprende del entramado crítico en el cual lo concibió el pensamiento moderno a partir de Cartesio y más aún de Kant, aparece como la simple manipulación o, más bien, como la explotación de la naturaleza y del propio hombre. Y así se entiende que lo instrumental se defina contra el telón de fondo de esa terrible violencia que estalla en cuanto falta la trascendencia del ser, sea profana o sagrada, heurística o histórica, óntica u ontológica, que conforme con la tradición filosófica salvaguardaba la estructura ideal de la existencia.

Esta pro-vocación universal, según la entiendo a partir de lo que dice Heidegger, no debe confundirse entonces con la agresividad atávica que manifiesta la apertura de lo humano a lo animal o del pensamiento al empuje irrefrenable del instinto; de esta agresividad no nos ocuparemos

pues es un fenómeno que se remonta a la génesis mítica del hombre y no tiene vínculo directo con la técnica; tampoco, como es obvio, hablaremos de la violencia premoderna, pues responde a un orden metafísico que el pensamiento crítico ha disuelto. Al margen de estos dos fenómenos, hay que poner de manifiesto que la técnica genera una violencia *sui generis*, que consiste en *la pérdida del sentido de la existencia*, síntoma inequívoco de la gran enfermedad del hombre contemporáneo, a saber, el nihilismo, en el que se confunden sin más existencia y subjetividad porque se considera que aquélla no es sino una proyección de ésta, o sea que la realidad vivida se reduce a la experiencia subjetiva y nada más, por lo que cada cual tiene que afanarse por acumular el mayor número posible de vivencias para ensamblarlas en la cinta interminable del tiempo que corre por la concatenación aleatoria de los acontecimientos (Hume 2000; 165).

La violencia que nos ocupa, por supuesto, no desquicia en apariencia al individuo, al contrario, le permite vivir como si nada mientras experimenta diversas situaciones que cada cual cree haber elegido por su gusto cuando lo cierto es que simplemente las ha recibido de un mundo social que las distribuye de manera eficaz y perentoria. Así, la violencia no se halla en este caso en el estallido o en la hecatombe sino en la falta de conciencia, en la literal inhumanidad con la que se vive como si el único objetivo fuese llenar un formulario o llegar a la meta antes que ninguno. Por ello, hay que decir que esta clase de violencia no se orienta, como acontece con la que proviene del mito o de la desgracia, por la necesidad de reestablecer el equilibrio entre el hombre y la naturaleza: no tiene el sentido purificador del sacrificio, incluso del más atroz (Bataille 1957; 129), y tampoco pone al hombre frente a elección alguna; lejos de ello, simple y llanamente permite la libre circulación por todos los ámbitos de la cultura y la sociedad sin que sea menester preocuparse por nada en concreto excepto el continuar en el proceso sin fin. Y eso es justamente lo violento, el forzar a cada cual a permanecer en un círculo vicioso cuyo dinamismo se sostiene en la pura inercia mecánica y no en el ajuste permanente de la realidad que le da, en cambio, a la existencia del hombre su auténtico sentido. Lo cual vale para los dos tipos de existencia que esta violencia engendra: el primero lo representa el individuo que emplea todos los recursos materiales que la técnica pone a su disposición para consumir sin tener motivo, convicción o auténtica necesidad personal de hacerlo; el segundo lo representa el individuo que echa mano de todos los recursos intelectuales para mantenerse a tono con una versión secularizada de la armonía preestablecida en la que cualquier punto de vista es igualmente válido pues no hay convicción que lo sostenga. En esencia, ambos tipos, que encarnan de manera respectiva en las masas a las que la técnica dota de un poder absoluto o en el individualista desclasado que se disfraza de espíritu libre mientras vive en el puro



fluir de estados de ánimo a cual más vacuos, son idénticos, ya que entre ellos sólo varía el recurso mas no el esquema con el que se emplea; de ahí que resulte doblemente peligrosa una cultura que se asienta en la violencia de las masas (que no hay que confundir con la violencia de quienes viven sometidos al poder de la naturaleza que de súbito los lleva a la brutalidad más espantosa) o en la indiferencia de los individualistas a ultranza que en apariencia no agreden pero que tampoco se curan de nada excepto de su bienestar inmediato, el cual anteponen a cualquier posible identidad con el sufrimiento ajeno (Lévinas 1972; 11). Pues con esta doble faz de la violencia, vuelve a evidenciarse que el problema no es el uso o hasta el abuso de aparatos o dispositivos que faciliten la existencia sino la reducción de la misma a la expresión o de un impulso primario o de un pensamiento literalmente calculador que utiliza este o aquel ideal para abandonarse en el aire de la comodidad y el relativismo.

Huelga mencionar que esto no significa que haya una mala intención por parte del individuo que ve la existencia como una proyección subjetiva, sea del instinto o de la falsa libertad del cultivo y la bienandanza personal; no hay intención justo porque el mundo histórico que la técnica fundamenta se impone como un proyecto de apropiación automático, funcional, prácticamente inocuo, que solamente busca llevar a cada cual a la máxima expresión de su ser, por lo que ni siquiera hay que decidir, ya que el fin que se propone justifica de antemano cualquier medio que se emplee para llevarlo a cabo. Ahora bien, que no haya mala intención tampoco implica que no haya consecuencias para el hombre, pues, así como en la tragedia el destino se impone con independencia de las intenciones o deseos y obliga a cada cual a asumir lo que ha hecho aun sin querer (Eagleton 2003; 29) en el mundo de la técnica la violencia se impone aun sin que lo deseemos, por lo que todos, pétenos o no, tenemos que sufrirla y ejercerla sin siquiera contar con la posibilidad de lo que todavía Nietzsche, en el extremo mismo de la tradición metafísica, llamó el consuelo metafísico del arte, es decir, la acción de alguna forma de trascendencia, aunque fuere la de la imaginación (Nietzsche 1973; 32), que en cambio se hunde en la multiplicidad infinita de los planos de la acción que se suceden con tal vertiginosidad que ocultan de un modo o de otro el sinsentido e impiden que se les haga frente. Esta violencia que se metamorfosea sin cesar, que salta de un nivel a otro y en todos actúa con la misma eficacia (sea, como acabamos de decir, con la plena agresión o con la suave indiferencia que borra la realidad), campea por doquiera en la existencia y determina la formación de cada cual conforme un mercado de competencia indiscriminada que obliga de modo ineluctable a ser eficaz, productivo y polifacético (Baudrillard 1986; 106-ss.), de suerte que el ritmo natural de la existencia se quebranta y en lugar de él hallamos la imagen de un ser autista inmerso por siempre en un

mundo de posibilidades de acción infinita que, sin embargo, nada tienen que ver con la felicidad y ni aun con el placer, lo que en gran medida explica por qué, pese a la propaganda respecto a una existencia dinámica y lúdica, hoy más que nunca es menester plantear el interrogante por el sentido de lo humano. *Vale.*

#### COLOFÓN

Como hemos mostrado en lo que antecede, ante la vertiginosa violencia que la técnica provoca y universaliza, es imposible dar una respuesta que permita valorar de modo absoluto los procesos socio-culturales del presente. Lo que sí resulta claro es que el romanticismo, que intenta contrarrestar la técnica apelando a una supuesta trascendencia de la naturaleza frente a ella (lo cual, insisto, se ha convertido en un acicate tanto para la búsqueda de un consumo más “ecológico” y de un pensamiento más “original”), no puede proveer una herramienta para el análisis de un fenómeno tan complejo como la aparición del mundo técnico que Heidegger, por su parte, y a reserva de la postura que uno adopte frente a su filosofía, ha contribuido más que nadie a liberar de los cartabones moralistas. Con ello, la técnica en verdad se define como lo que es, el horizonte que abarca e informa la existencia. *Iterum vale.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1957). *L'erotisme*. Paris: Minuit.
- Baudrillard, J. (1986). *Amérique*. Paris: G & F.
- Cartesio, R. (1902). *Discourse de la méthode*. Paris: Cerf.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*, E. Ímaz (trad). México: FCE.
- Eagleton, T. (2003). *Sweet violence. The idea of the tragic*. Oxford: Blackwell.
- Ferry, L. (1990). *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris: G & F.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, A. Agud Aparicio & R. de Aparicio (trad). Salamanca: Sígueme.
- Hegel, J. F. G. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, J. Gaos (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1989). Entrevista del Spiegel. En R. Rodríguez (ed. & trad), *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*, F. Soler & J. Acevedo (eds. & trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hume, D. (2000). *A treatise of human nature*, D. F. Norton & M. J. Norton (eds.). Oxford: UO.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad). Madrid: Alfaguara.
- Lévinas, E. (1972). *Humanismo de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- Locke, J. (1997). *An essay concerning human understanding*, R. Woolhouse (ed.). Londres: Penguin.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, A. Sánchez Pascual (ed. & trad). Madrid: Alianza.
- Rivas, V. G. (2008). Enlightenment, humanization and beauty in the light of Schiller's Letters on the aesthetic education of man. En A.-T Tymieniecka (ed.), *Virtues and passions in literature. Excellence, engagements, wisdom, fulfillment*. Dordrecht: Springer.
- Schenk, H. G. (1979). *The mind of the european romantics. An essay in cultural history*. Oxford: UO.
- Schopenhauer, A. (2003). *Sobre la voluntad en la naturaleza*, J. de Unamuno (trad). Madrid: Alianza.
- Todorov, T. (1998). *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*. Paris: G&F.



El vertiginoso desarrollo de la ciencia y la tecnología en las décadas que nos preceden va insertándonos irreversiblemente en un contexto saturado de artificialidad en donde las relaciones con lo natural se hacen progresivamente más extrañas y las referencias éticas pierden el carácter concreto de su manifestación. En un entorno semejante resulta difícil vislumbrar el significado ético que poseen algunas situaciones inéditas y, al mismo tiempo, menos evidente determinar las exigencias que ellas implican. Consideramos que tal circunstancia es propicia para que la reflexión filosófica asuma un rol hermenéutico que, desde su intento primordial de esclarecer el sentido de un texto, intente análogamente iluminar el sentido de una realidad caracterizada por su ambigüedad e indeterminación. La propuesta de una hermenéutica de lo artificial – término tomado del filósofo belga Jean Ladrière a quien debo el motivo principal de este trabajo – se plantea como objetivo hacer comprensible la posibilidad de una determinación ética en el universo de la racionalidad tecnológica, esto es, ofrecer puntos de referencia que permitan al hombre orientarse en un mundo cada vez más artificial y a partir de esa orientación, obrar en consecuencia.

Para entender el fenómeno de artificialización en la sociedad contemporánea es preciso comprender la naturaleza de lo artificial y su historia. A ello nos abocamos al inicio de este trabajo. Posteriormente analizaremos la novedad de la ciencia moderna respecto a la *téchne* antigua y al vínculo que tal novedad tiene en el incremento de lo artificial. Posteriormente profundizaremos en las consecuencias de la artificialización en el plano de las acciones y los valores, y finalmente, ofreceremos algunos criterios hermenéuticos de lo artificial.

### § 1. LA NATURALEZA DE LO ARTIFICIAL

Marco Fabio Quintiliano afirmaba en sus *Instituciones Oratorias* que el término latino *artificialis* provenía del término aristotélico *ἰσχυρὸν* inserto en el ámbito de la retórica.<sup>1</sup> El significado de este término en Quintiliano no difiere en nada al ofrecido por el Estagirita en su *Retórica* donde podemos leer: “de las argumentaciones algunas son no artificiales [“tecno...] y otras

<sup>1</sup> «Aristóteles hizo una división de pruebas comúnmente admitida casi por todos. Es a saber, unas tomadas de fuera de la causa; otras tomadas de ella misma y sacadas como del fondo de la causa. Por donde a las primeras les dan el nombre de *αἰσχροί*, esto es inartificiales, y de *ἰσχυροί*, esto es artificiales» (Quintiliano 1887; V, 1).

artificiales (**hMtg**) [...] *artificiales* son aquellas que podemos ofrecer gracias a un método y dependen de nosotros” (I; 1355 b 36). La distinción aristotélica entre lo no artificial y lo artificial halla su fundamento en aquella distinción previa entre lo que es *por naturaleza* y lo que es *por téchne*. Según el Estagirita, lo que es *por naturaleza* (lo natural) es “aquello que tiene en sí un principio de movimiento y de reposo” (*Física*; 192 b 12), es decir, posee una forma que tiende por sí a un fin específico. Por el contrario, afirma Aristóteles, “una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante [...] en tanto son productos de la *téchne* (lo artificial, precisamente) no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio” (*Física*; 192 b 18). Si esta “tendencia hacia” de los entes naturales se funda en la forma, podríamos preguntarnos de dónde proviene ésta. Aristóteles es muy claro en este punto: “el hombre se genera del hombre”. En otras palabras, la forma “es transmitida a la materia por el individuo de la misma especie que cumple el rol de progenitor” (Berti 2004; 383). Ello no significa que la generación del ente natural se reduzca a la transmisión de la forma. Si bien ésta delimita lo que el ente es y permite su inteligibilidad, sólo deviene real en el momento en que se “encarna” en un material. En este sentido el ser mismo no es lo que mide sino lo que trasciende toda medida, lo que hace concreto y palpable una forma pero que permanece en el ámbito de lo no manifiesto e indeterminado. Éste sería el rol que Aristóteles atribuye a la materia (*hylé*).

En relación con lo artificial, éste procede de una sustancia cuya forma es distinta a la suya. Tal forma es el alma del artesano. En este caso, el modo de producción presupone la presencia formal del objeto en la mente de su creador.<sup>2</sup> El momento decisivo de este proceso es la invención, la producción de una realidad que existía solo como posible en la mente de alguien, pero que ahora, proyectado en la materia, ha devenido real. El núcleo ontológico de esta nueva realidad es la configuración obrada en la materia que responde a un proyecto, a la representación de una forma. Incluso la materia sobre la que reposa la forma es aquella que el artesano ha elegido libremente. Sin embargo, no todo es espontaneidad y creatividad. Si bien el artesano elige el material sobre el que se realizará su proyecto, tal elección no podrá tener más opciones que las ofrecidas por el mundo natural. La cosa artificial sólo puede subsistir sobre el soporte material ofrecido por los entes naturales. Por ello no es contradictorio afirmar, según Aristóteles, la presencia de la *physis* en lo artificial, siempre y cuando tal presencia sólo sea “accidental”. En efecto, todo artefacto está hecho de algún elemento natural del mundo (*Física*; 192b 19), pero esencialmente, su principio de movimiento está en otro, en el artesano, con lo cual, toda posibilidad de

<sup>2</sup> Aristóteles: «el principio de las producciones está en el que produce, y es o el intelecto o el arte u otra facultad» (*Metafísica*; 1025 b 22).

realizar una función propia e independiente resulta accidental. De allí que para el pensamiento antiguo el arte (*téchne*) imita la naturaleza. Dos son las características que pueden señalarse de este modo de entender la relación natural-artificial. En primer lugar, el ámbito de lo manifiesto –entes naturales y artefacto– aparece como determinación de la forma, esto es, como una realidad al alcance de la visión. En segundo lugar, la posibilidad de la *téchne* se halla delimitada y custodiada por la forma de los entes naturales. Surge así “una imagen óptica del mundo” (Buber 1949; 26), una visión de “una estructura limitada, como una figura modelada; dicho en términos gráficos: como una esfera” (Guardini 1963; 21). Pero al mismo tiempo surge “una autolimitación instintiva, que teme traspasar unas fronteras determinadas; una voluntad profundamente arraigada en el ethos antiguo, de permanecer dentro de lo señalado [...] que rechaza lo caótico-infinito y renuncia a todo lo que supera toda medida” (Guardini 1963; 21).

## § 2. NOVEDAD DE LO ARTIFICIAL EN LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA MODERNA

La novedad de la ciencia empírica moderna viene a poner en entredicho esta concepción del mundo en la antigüedad. Expondremos brevemente la novedad de la ciencia moderna a partir de tres rasgos esenciales: en primer lugar, la sustitución de la realidad perceptible por una realidad infinita ‘reducida’ matemáticamente; en segundo lugar, su carácter “trascendental-operatorio”; finalmente, el surgimiento de un mundo artificial producto de la unidad sistémica teoría-tecnología.

El acceso a la realidad en la modernidad no está condicionado por la experiencia natural, esto es, por la percepción directa de cosas y artefactos. Tal acceso alcanza umbrales inéditos a través de la mediación tanto de teorías científicas como de la tecnología, que se convierten en una especie de extensión indirecta de la experiencia perceptiva. Esta posibilidad significa una ampliación radical en la percepción del universo pero al mismo tiempo la instauración de una relación con el mundo sellada por la mediatez y la artificialidad. No hay que considerar este hecho como una consecuencia marginal de la actividad científica. La ciencia está regida por una legalidad interna que controla todos sus procesos en función de un saber verdadero. De esa legalidad se derivan criterios que especifican las condiciones según las cuales una proposición puede considerarse científica o no. Ladrière considera que los criterios científicos aparecidos desde la modernidad hasta los de la época contemporánea (entre los que menciona: el criterio de científicidad positivista, el de confirmabilidad de Carnap, el de traducibilidad de Hempel o el de falsabilidad de Popper), obedecen a un principio general que podría recibir el nombre de *principio de empiricidad* (Ladrière 2001; 154) La lógica de este principio está determinada por procedimientos de *reducción* que buscan aislar las propiedades objetivas de

lo conocido para asegurar la validez de las proposiciones científicas. En tal sentido, la reducción se convierte en una *fundación* que reemplaza el objeto considerado en su realidad concreta por un objeto depurado hasta lo *científicamente pertinente*. Este reemplazo supone que entre el objeto observado y las proposiciones observacionales no existe una relación directa ni unívoca. Tales proposiciones realizan una interpretación de ese dato que les otorga un valor solo provisional de modo tal que la teoría puede definirse como una *reconstrucción conjetural de la realidad*, en ningún caso una imagen acabada del mundo (Ladrière 2001; 56). De esta forma se inicia el camino de la mediatización o “artificialización” de la naturaleza cuya realización a través de la tecnología constituye la gran ruptura respecto del sentido antiguo de lo artificial delimitado al ámbito de lo visible y perceptible. Así por ejemplo, para la física el universo de objetos percibidos queda reducido a partículas elementales cuyas propiedades sólo son perceptibles a través de sistemas formales de gran complejidad; o para la óptica los colores percibidos no son sino longitudes de onda de vibraciones electromagnéticas en el espectro de lo visible.

Por otro lado, la novedad de la teoría científica consiste en expresar la ley que rige la secuencia de un determinado fenómeno pero, sobre todo, en expresar las condiciones de posibilidad del advenimiento efectivo del mismo. En esta dimensión “trascendental” y anticipatoria de la teoría puede apreciarse claramente el carácter operatorio de la ciencia moderna. La teoría científica es concebida ante todo como una operación orientada a la transformación. Una operación *formal* porque no toma en cuenta la materialidad de sus objetos sino únicamente la forma del proceso; *tematizable* en cuanto puede ser objetivada como una entidad susceptible de recibir otras operaciones; *generalizable* porque puede ser representada por un esquema abstracto que anticipa la donación de un fenómeno e *integrada* en cuanto se inscribe en una red de operaciones capaz de extenderse progresivamente a partir de nuevas generalizaciones.

No resulta difícil ver cómo esta dimensión “trascendental-operacional” de la teoría halla en el *saber-hacer* de la tecnología su extensión natural. Es en el plano de la experiencia donde la validez de una teoría es puesta a prueba a través de la producción o no del fenómeno que anticipaba su reducción. La concreción y validación de las teorías a través de los dispositivos experimentales van generando un conjunto de operaciones efectivas que constituyen la novedad de la tecnología moderna. En ella se presentan las características específicas de la teoría llevadas al ámbito de lo experimentable. De allí que la tecnología se defina ante todo como una operación transformadora que procede a partir de esquemas formales apoyados



por un soporte material.<sup>3</sup> A este aspecto formal debemos sumar el carácter *tematizable* de la tecnología, por el que ella es capaz de independizarse en cuanto objeto de las circunstancias variables de su realización; su carácter *generalizable* por el que sus operaciones, practicadas en un ámbito restringido, pueden ser separadas y subsumidas en esquemas operacionales más amplios que le permiten diversificar sus procesos; y finalmente su carácter *integrado* gracias al cual se tiende a poner en conexión las distintas operaciones tecnológicas incrementando su interdependencia y mutuo condicionamiento. De este modo, el progreso tecnológico va determinando un conjunto amplio de subsistemas tecnológicos que, interconectados entre sí, refuerzan cada vez más su autonomía respecto a otros ámbitos de la vida social. Todo ello a través de dos criterios tecnológicos que van marcando la pauta en cada uno de sus procesos: el criterio de eficacia, según el cual es necesario que el efecto siempre sea alcanzado, y el criterio de economía según el cual el procedimiento utilizado debe ser el menos costoso en material, tiempo, efectos colaterales negativos, etc.

### § 3. LA PRETENSIÓN NORMATIVA DE LAS TEORÍAS CIENTÍFICAS

La coincidencia de la teoría y la tecnología en su determinación operacional, y la retroalimentación que hay entre ellas gracias a sus respectivas validaciones, tienden a constituir una estructura común *sui generis* de orden conceptual y práctica que evoluciona hacia una complejidad creciente, una integración mayor y una autonomía más sólida. Producida esta estructura, surge una dinámica que tiende a generar una realidad autónoma inserta entre lo natural y lo humano, una especie de “tercer mundo”, al decir de Popper, cuyo fundamento es la razón científica moderna y cuya expresión más clara es aquella realidad artificial formada por el conjunto de productos tecnológicos. El alcance de esta estructura no debe circunscribirse al ámbito de la ciencia y la tecnología. Este proceso de “artificialización” se extiende también a otros ámbitos de la vida social (la economía, el Estado de derecho, la ética aplicada, el arte, etc.) que, bajo el influjo de la racionalidad científica, van generando nuevos espacios de autonomía. Análogamente a la ciencia, tales ámbitos se presentan como sistemas operacionales definidos por alguna finalidad específica, y fundados sobre proposiciones cuya validez resultan también de un proceso de reducción. Por ser la reducción un acto fundacional, se comprende que tales ámbitos se hayan convertido en verdaderas instituciones sociales regidas por criterios de ac-

---

<sup>3</sup> El condicionamiento de dicho soporte respecto a la formalidad de la operación es muy inferior al ejercido por los entes naturales en el caso de la *téchne* antigua, debido a la determinación trascendental del esquema basada sobre todo en el proceso y no en la materialidad ni en las circunstancias particulares de aplicación.

ción que son el resultado de las exigencias que impone la producción o consecución de sus propios fines. Cada uno de estos sistemas tiende a ramificarse progresivamente debido a las nuevas situaciones creadas por la acción que exigen la reformulación o especificación de los criterios cuando no la corrección de la totalidad del proyecto (Ladrière 2005; 34).

Una cuestión que podríamos plantearnos en este punto sería ésta: la orientación de todas estas instituciones, incluida la ciencia y la tecnología, hacia objetivos de mayor eficiencia, funcionalidad y autonomía, nos podría estar revelando un criterio desde el cual todas sus operaciones deberían ser juzgadas. Si ello fuera así, si los procesos de los sistemas fundados por la racionalidad científica se ordenaran a la instancia de un *deber ser*, ¿sería posible la elaboración de una ética que tome como referencia los criterios de eficiencia y funcionalidad reconocidos como válidos en tal racionalidad? Si la incidencia científico-tecnológica sobre los valores morales de un individuo y de una cultura fuera directa, esta pregunta podría responderse afirmativamente. Sin embargo, queda siempre el problema de cómo justificar el paso de lo descriptivo a lo prescriptivo, de la ley a la norma moral. En efecto, las teorías científicas, tal como ya lo señalamos, constituyen una interpretación de la realidad perceptible con pretensión de verdad. En tanto *interpretación* su valor sólo puede ser relativo y provisional en la medida que las proposiciones utilizadas para reemplazar el dato observado suponen una decisión del sujeto de colocarlas al final del proceso reductivo. Una decisión semejante, sin embargo, no puede ser en ningún caso lo último pues siempre existe la convicción de que se puede ir más lejos en dirección a un principio fundamental y definitivo. Además, las proposiciones básicas de la teoría en cuanto necesitan ser corroboradas en el plano de la experiencia, no tienen validez *a priori*, es decir, siempre existe la posibilidad de su *falsabilidad*, como diría Popper. En tal sentido, el recurso a una intuición de los principios capaz de garantizar la validez del conocimiento, será considerado por la práctica científica, algo muy poco fiable.<sup>4</sup> Ello no excluye, sin embargo, un momento intuitivo en el discurso científico vinculado a la aplicación, es decir, a la comprobación experimental. En ese momento no sólo se valida la hipótesis sino que ella viene a sujetarse de un principio que, trascendente siempre al fenómeno, le otorga valor de verdad.

Si el valor de las teorías científicas es relativo, todo intento de proponerlas como referente ético resultará contradictorio en la medida que la normatividad ética impone una obligación de carácter absoluto. En tal sentido, el paso del plano científico-tecnológico al plano de las normas

---

<sup>4</sup> Dice Ladrière: «en el discurso científico, todo es conjetural en el sentido en que todas sus proposiciones, salvo las que son de naturaleza puramente formal, tienen el estatuto de proposiciones hipotéticas» (2001; 174)

constituye un salto injustificado. Cuando tal salto se produce y se identifica la ley con la norma moral, se va generando un traspaso progresivo de los criterios científico-tecnológicos a todos los ámbitos de la vida social. Los referentes interpretativos de la ciencia y de la tecnología, basados en su proyecto operacional *a priori* cobran valor vinculante más allá de estos sistemas, esto es, en el ámbito de las relaciones humanas. De este modo se produce una familiarización progresiva con la *forma mentis* científico-tecnológica por la cual se asume como éticamente bueno proceder según los criterios de esa mentalidad. De esta manera, por ejemplo, a nivel epistemológico se valorará el conocimiento objetivo y operacional por sobre cualquier otro conocimiento poniendo en cuestión las formas concretas de inserción y enraizamiento histórico, psicológico o sociológico; a nivel práctico, se valorará la acción capaz de producir transformaciones deseadas a partir de un proyecto, aquella que maximiza la eficacia en la utilización de los *meidos*, dejando de lado los esquemas de comportamiento espontáneos o heredados por la tradición. Germán Doig habla del surgimiento de una *mentalidad tecnologista* que “coloca (la tecnología) como elemento determinante de la vida del ser humano y de la sociedad [...] como una suerte de filtro distorsionante [...] Se trata de un criterio que se extiende a los diversos ámbitos de la vida, hasta el punto que la búsqueda de la utilidad se convierte tanto en el valor supremo –en desmedro de toda otra consideración– como en un método ineludible” (2000; 157).

#### § 4. CONDICIONES DE LA HERMENÉUTICA DE LO ARTIFICIAL

Señalábamos que el carácter conjetural y provisional de las proposiciones observacionales y de las teorías hacía injustificable su estatus normativo. La validez de una proposición normativa a diferencia de una observacional o descriptiva consiste no en adecuarse a un estado de cosas sino en contribuir a la valoración de una acción en relación al bien y al mal. Determinar el valor de la acción supone la posibilidad de la razón de introducir la totalidad de las acciones humanas presentes y futuras bajo un principio absoluto capaz de juzgarlas éticamente. La validez de este juicio halla su fundamento en los principios primeros de la moralidad a partir de los cuales toda exigencia moral recibe su determinación específica en tanto *deber-ser*. Gracias a este vínculo con los principios, las exigencias morales se separan radicalmente de las generalizaciones inductivas de los sentimientos cuyo valor es solo contingente para ganar una validez objetiva que inserta todas las acciones, incluidas las de la racionalidad científica, en un horizonte último de sentido (Iribarne 2007; 37). Así como acontecía con los primeros principios del discurso científico, estos principios morales no son objeto de ningún conocimiento directo ni inmediato. La mediación

que permite su conocimiento es la dinámica misma de la razón encarnada en la existencia del ser humano.

El estatus específico de lo humano se manifiesta en aquella relación dialéctica entre su ser y su deber ser, entre lo que es y la posibilidad de su plenitud. En esa dialéctica queda definido el singular devenir del hombre que a diferencia de otras realidades vivas no sólo cambia sino que está llamado a hacerse cargo de ese cambio, no sólo decide sino que también corre el riesgo fallar, de no realizarse, de no obrar según las exigencias del deber ser. Es por ello que la acción tiene significado existencial en la medida que a través de ella se realiza la existencia misma. No se trata sólo de reconocer la naturaleza de un cierto estado de cosas lo que mueve al hombre a actuar. Aquello que está en el origen de la acción es el reconocimiento de la eticidad de una *situación*, esto es, de las exigencias que se derivan de una circunstancia en la que el ser humano se halla inmerso y de las que no puede evadirse si no a costa de una dejación de responsabilidad. Pero lo que constituye el momento esencial de la acción no es el reconocimiento de la situación y sus exigencias, sino el momento de la aplicación, esto es, el proceso por el cual el ser humano decide colocarse deliberadamente bajo la normatividad de los principios morales reconocidos a través de la mediación de la situación y decide obrar en consecuencia. A diferencia de la aplicación en el plano discursivo, aquí nos encontramos ante un proceso auténtico de autodeterminación por el cual se hace posible la creación de una realidad éticamente determinada. Tal creación pasa por el reconocimiento de la situación y por la aplicación a través de la cual el hombre se compromete, decide y realiza aquello que la situación revela como indeterminado o incompleto (Guardini 1997; 22) Es precisamente a través de la acción que toda la realidad dada puede ser asumida por el hombre y recibir aquella eficacia autodeterminante por la que quedará cualificada éticamente. Si ello es posible no es en virtud únicamente de la acción sino fundamentalmente de los principios de la moralidad que permiten el reconocimiento de una situación y, por tanto, de una tarea por realizar. Se puede decir por ello que los principios de la moralidad cumplen un rol orientador en el ser humano. Gracias a ellos surge un horizonte de sentido en el que se insertan la totalidad de significados particulares cuya fuerza significativa deriva precisamente de esta inserción. Un horizonte de sentido que constituye la condición última de todo significado y de toda palabra.

Es allí donde los significados particulares van conformando, en virtud de un principio de unificación y totalización, sistemas particulares. A pesar de que cada sistema tiende a su autonomía jamás está totalmente cerrado en sí mismo sino por el contrario, abierto a soportar remodelaciones internas y recibir nuevas extensiones no sólo de su entorno sino fundamentalmente

de la acción humana (Ladrière 2001; 253). Ello no significa que un sistema pierda su autonomía, significa que su significado particular subsiste en relación con otros sistemas y fundamentalmente en relación al horizonte de sentido del que recibe su propio significado, y que el hombre es capaz de reconocer y reconducir a través de la acción. Por otro lado, la capacidad de reconducir el sistema al horizonte de sentido que se abre ante éste no significa tampoco atribuir a la acción una autonomía absoluta. La acción debe partir del significado particular de cada sistema y desde allí encontrar su sentido existencial. Lejos de demonizar la ciencia y la tecnología, la acción está llamada a asumir las exigencias que impone la lógica interna de cada uno de los sistemas sin perder en ese proceso ni su originalidad ni su creatividad. Tal carácter original y creativo de la acción se realiza horizontalmente en esa capacidad de vincular los sistemas entre sí que busquen potenciar sus dinamos internos a través del influjo de otros dinamos externos; verticalmente en esa capacidad de insertar la totalidad de sistemas en el horizonte último de sentido de donde toda acción recibe su orientación última.

La visión científica del mundo así como el universo de artefactos de la tecnología hacen difícil el reconocimiento del significado existencial de las situaciones en la medida que su objeto ha sido previamente reducido o *desexistencializado*. La reflexión hermenéutica que planteamos busca precisamente reconocer el sentido existencial que subyace al sentido objetivo de los distintos sistemas existentes. Este reconocimiento supone la afirmación de las dimensiones esenciales de la existencia que sólo aparecen en una situación: corporeidad, temporalidad y alteridad. No es posible reconocer el significado existencial de ninguna situación si no es a través de la experiencia del propio cuerpo. Tal experiencia está sellada por el poder ser afectado por otro, esto es, por su pasividad o “vulnerabilidad” –como diría Levinas. Pero también por la iniciativa del cuerpo por la que la libertad se experimenta encarnada y concreta. La comprensión existencial debe también percibir la existencia a través de todas las dimensiones de la temporalidad. Desde esta perspectiva ella sólo puede percibirse como una realidad cuyo devenir le impide contener en un instante la totalidad de su ser. Pero al mismo tiempo una realidad capaz de recuperar su unidad una y otra vez en ese instante presente que soporta el peso del pasado consumado y se proyecta a la imprevisibilidad del futuro. Finalmente, la existencia está sellada por la dimensión de alteridad. El ser humano aparece desde el significado existencial intrínsecamente unido a una comunidad de individuos de la que procede y participa, y desde la cual se relaciona con el mundo a través de la palabra.

La hermenéutica de lo artificial tiene como tarea procurar reconducir las circunstancias objetivas desprovistas de significado existencial a situa-

ciones existencialmente significativas de modo tal que en ese proceso se haga más evidente su significado ético. Para tal cometido Ladrière propone dos estrategias: el *decisionismo* y la *reinterpretación*. La primera señala que ante una situación de creciente indeterminación existencial y ante la dificultad de establecer la forma concreta de acción exigida por ella, se hace necesaria una acción que, apoyándose en motivos que le ofrecen algún grado de plausibilidad ética, siga la parte más segura de la norma que ella se ha impuesto. Esta preocupación ética de tipo *tutorista* indica que la acción debe evitar orientarse en un sentido que esté por debajo de lo que la norma determine. Ello se ve con mayor claridad en aquellos casos donde no hay una forma definida que justifique actuar en una determinada dirección. En tales situaciones las decisiones tienen que tomarse en relación al punto más exigente de la norma que, por el carácter indeterminado de la situación, se corresponderá con una máxima de naturaleza formal.

La otra estrategia a seguir es la de la *reinterpretación*. En una realidad desprovista de significado existencial es posible realizar una reinterpretación que apunte a devolverle tal significado. Ladrière habla de una *segunda lectura* que permita hacer aparecer el sentido existencial aún no reconocido. Esta segunda lectura afirma Ladrière: “debe invertir la marcha de la reducción [...] restituyéndola a sus condiciones de posibilidad e inscribiéndola en una perspectiva a la vez más vasta y más profunda, en esta dimensión originaria a partir de la cual tal reducción ha sido producida” (2001; 183). Esta dimensión originaria no es otra que la del *mundo de la vida* donde aparece la existencia. La reconducción de lo artificial a este nivel existencial del ser humano –que implica un aporte significativo de la imaginación en la medida que va más allá de dado– permite vislumbrar el significado de la situación “más que por el impacto que ejerce sobre su propia existencia, por la contribución que ella supone en el campo de sus posibilidades [...] más esenciales y que la afectan en su ser mismo” (Ladrière 2001; 183) Tal contribución en el plano de las posibilidades esenciales del ser humano permite valorar la ciencia y la tecnología no como una visión del mundo que impone necesariamente criterios de acción vinculados a los principios de eficacia, economía y autonomía sino una posibilidad ofrecida al hombre para la realización de aquello que la situación exige en cada caso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agazzi, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Milano: Rusconi.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Arnsperger, C. Larrere, C. Ladriere, J. (2001). *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*. Paris: Inra.
- Artigas, M. (1999). *El desafío de la racionalidad*. España: Eunsa.
- Bauer, C. D'Ormea, M. (2004). *El desafío tecnológico en el mundo globalizado*. Argentina: Editorial Universitaria de la Plata.
- Berti, E. (2004). *Aristotele*. Milano: Bompaini.
- Doig, G. (2000). *El desafío de la tecnología*. Lima: Vida y Espiritualidad.
- Guardini, R. (1992). *Pascal*. Brescia: Morcelliana.
- Guardini, R. (1965). *Preocupación por el hombre. Cristianismo y hombre actual*. Madrid: Libros del Monograma.
- Guardini, R. (1963). *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Talleres Gráficos de Ediciones Castilla.
- Gutiérrez, C. (2008). *Ensayos hermenéuticos*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Iribarne, Julia V. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.
- Ladriere, J. (2004). *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*. Paris: Du Cerf.
- Ladriere, J. (2001). *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Ladriere, J. (1977). *Les enjeux de la rationalité*. Paris: Aubier.
- Quintiliano, M. Fabio (1887). *Instituciones oratorias*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C.
- Spaemann, R. (2003). *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.





## ONTOLOGÍA DE LA DESTRUCCIÓN DEL MUNDO

LUIS TAMAYO

*Nos negamos a vernos como seres finitos,  
perdidos en la inmensidad de un mundo que no entendemos,  
de un universo abismático que ningún orden rige,  
donde el azar todo lo gobierna y de nada responde*  
Los románticos: nuestros contemporáneos  
Adriana Yáñez

### § 1. UNA FÁBULA

En este estudio pretendo constreñirme a “un único pensamiento”<sup>1</sup>, el referente a la pregunta acerca de las razones que han conducido a la humanidad a la actual catástrofe ambiental. Comienzo con una fábula.

En los albores de la humanidad el homínido que se convertiría en el moderno ser humano se diferenciaba en muy poco del resto de los primates: recolectaba el fruto de la tierra, se cuidaba de los depredadores y estaba en equilibrio con su ecosistema.

En un momento dado, sin embargo, y con el objeto de alejar a la muerte de su seno, inició una batalla majestuosa y sólo comparable con su ambición: el control y/o destrucción de la naturaleza. A partir de ese momento, y por ese acto, el hombre devino virus de la tierra. Un virus que, después de haber pasado miles de siglos con un profundo temor por su sobrevivencia, con el paso de los años, y gracias a sus cada vez “mejoradas” técnicas, creó un mundo artificial en el cual asentó sus fueros. Su tecnología poco a poco permitió a dicho virus hablante superar el miedo y crear este mundo, el actual, donde, en buena medida, se siente seguro entre sus prótesis y habitáculos artificiales.

Así, a ritmo lento primero y cada vez con mayor rapidez, el hombre empezó su labor destructora. Primero descubrió el fuego, el cual le permitió no sólo cocer sus alimentos sino desmontar cantidades cada vez mayores de bosques y selvas para sembrar sus granos y así alimentar a su creciente prole. Acto seguido diseñó herramientas para hacer cada vez con mayor eficiencia su labor, domesticó animales para que lo ayudasen y gracias a habitar en la ficción del lenguaje pudo casi olvidarse de su entorno natural.

Pero ese hombre agricultor poco podía hacer contra la enorme tierra, su crecimiento era muy lento y de vez en cuando ocurrían epidemias que retardaban su desarrollo. En aquellos tiempos, el hombre depredador estaba a la defensiva. Así transcurrieron varios milenios de prehistoria y casi 18 siglos de la era cristiana. Pero la mente humana es muy poderosa y poco

<sup>1</sup> Véase nota 10.

a poco el virus humano fue encontrando las claves que le permitiesen defenderse de los flagelos enviados por Gea.

Con el paso de los siglos y gracias al saber acumulado pudo, finalmente, establecer una ofensiva realmente vigorosa: la destrucción de la tierra gracias al carbón y al petróleo. El hombre del carbón, es decir, el de la revolución industrial, constituyó el primer paso en la conformación de un ser humano verdaderamente victorioso respecto a la naturaleza.

Con el apoyo de las líneas de producción parecía que el hombre había logrado encontrar el mecanismo para generar los alimentos y demás artículos que le permitiesen reproducirse de manera significativa y así controlar, de manera eficaz, a la tierra. Pero el procedimiento no era suficientemente rápido, la tierra lograba recuperarse y adaptarse a la ofensiva humana. Dicha estrategia, sin embargo no dejó de rendir frutos pues la humanidad, gracias a tal revolución industrial, duplicó su número.

Era necesario el segundo movimiento: la extracción del petróleo. Ante una tierra en retirada, el hombre pudo descubrir el mecanismo más secreto de la misma: su tendencia a tomar el carbono de la atmósfera para esconderlo en las profundidades del suelo y el mar (fenómeno denominado: “secuestro del carbono atmosférico”). Gea sabía que, de no hacerlo, pondría en peligro a toda la creación y, por tal razón, escondía, hasta donde sus posibilidades se lo permitían, al petróleo en lo más recóndito de sus entrañas.

El hombre de la era industrial no se dio cuenta que al extraer el petróleo de manera desahogada para utilizarlo en los más diversos asuntos (desde la generación de energía eléctrica hasta la refinación de gasolinas para automotores y demás máquinas, así como la fabricación de plásticos y otros productos) y colocarlo en la atmósfera y biosfera, lo que estaba haciendo era contravenir el acto más importante realizado por la naturaleza durante millones de años (si de generar vida se trata): el ya referido secuestro del carbono atmosférico.

La consecuencia directa de acción tan imprudente es el calentamiento global que hemos empezado a sufrir y que en los años venideros no podrá sino agravarse.

Y ante el embate del virus humano, Gea se defiende con todas las armas que posee: huracanes y tifones cada vez más intensos y frecuentes, sequías, ondas de calor, descenso de la productividad del suelo, etc. Pero la respuesta de Gea no es aún lo suficientemente contundente u oportuna. En consecuencia, el hombre moderno está logrando, de manera eficaz y suficientemente veloz para que la tierra no pueda reaccionar, destruir la creación toda. Actualmente, gracias al petróleo, algunos humanos pueden (como hace, entre otros, Blairo Maggi, el principal productor de soya transgénica de la Amazonia brasileña) destruir decenas de hectáreas de bosque

tropical ¡en un solo día! y así dotar a los seres humanos de un producto que realmente no necesitaban y que, en su enorme mayoría, sólo se utiliza para alimentar ganado de engorda, ese que es responsable del 25% de las emisiones de gases de efecto invernadero a nivel mundial (Wallace 2007; 2-ss.).

Gracias al petróleo, asimismo, podemos construir armas de destrucción masiva y alimentar las máquinas que talan los bosques y selvas de toda la tierra, eliminando especies vegetales y animales que ni siquiera tuvimos el tiempo de clasificar. Gracias al petróleo, nuestra destrucción es ahora más veloz que los mecanismos de defensa y reconstrucción de la tierra.

Finalmente ¡la humanidad se encamina hacia la victoria contra la enorme y otrora majestuosa Gea! Aunque, es necesario decirlo, la especie humana también desaparecerá cuando buena parte de la naturaleza lo haga... y una vez aniquilada la humanidad, la naturaleza restablecerá su equilibrio. La guerra del hombre contra la naturaleza no es sino una más de las guerras absurdas y suicidas que la humanidad ha establecido.

Y las consecuencias de dichas acciones pueden observarse a lo largo y ancho de la tierra: Calentamiento global, degradación de los suelos (erosión y desertificación), sobrepoblación, enfermedades emergentes, descenso de la capacidad de regeneración de los ecosistemas, envenenamiento de la tierra así como crisis energética, financiera y alimentaria.

Sin embargo, los seres humanos no nos dimos cuenta de la gravedad de los actos que han conducido a la destrucción del mundo porque ese neoteno<sup>2</sup> que somos habita en la ficción del lenguaje.

## § 2. AL COMIENZO: UNA DIFERENCIACIÓN

Toda la historia humana puede considerarse como la lucha a muerte del hombre contra su medio ambiente.

Lucha iniciada desde los albores de la humanidad y a partir de un acto aparentemente inocuo: cuando el hombre, para defenderse de la muerte, nombró a la naturaleza con un término diferente al suyo propio. Tal diferenciación, si bien es clave para el inicio del pensar, tal y como enseña Hegel<sup>3</sup>, si no se resuelve en la reintegración de la unidad el pensamiento

<sup>2</sup> De esta manera denomina al hombre Dany-Robert Dufour (1999) debido a que, generalmente, el ser humano, como el ajolote del altiplano mexicano, nace, se reproduce y muere sin haber alcanzado nunca la madurez (lo cual es denominado por los biólogos como “neotenia”), lo cual lo conduce a requerir constantemente, y de manera cada vez más difundida, prótesis (desde la ropa y el calzado que sustituyen al pelaje, hasta los modernos vehículos -sustitutos de nuestros débiles miembros locomotores- y la computadora, esa prótesis cerebral).

<sup>3</sup> En la *Fenomenología del espíritu*, obra maestra de la metafísica moderna, G.W.F. Hegel presentó «el desarrollo de la conciencia hasta la ciencia», partiendo de la escisión de lo

se detiene. La enorme mayoría de la humanidad sólo se quedó en tal tarea inicial del pensar (la escisión de los contrarios) y, desgraciadamente, han sido muy pocos los que han arribado a la unidad de los mismos, es decir a la comprensión de la unidad hombre-mundo. Al escindirse del mundo, el hombre pudo iniciar su antagonismo con la naturaleza, clave del progreso y de la catástrofe ambiental consecuente. A partir de entonces, en primer lugar, el hombre abandonó el mundo de las cosas para vivir en un mundo de palabras, en la ficción del lenguaje. En segundo lugar, gracias al empleo del fuego, inició su loca carrera contra la biósfera, arrojando cantidades cada vez más abundantes de gases carbónicos a la atmósfera.

Siglos después, la lucha contra la tierra se reforzó cuando la humanidad descubrió el poder energético del carbón mineral y el petróleo, lo cual le permitió realizar el movimiento exactamente contrario al que la naturaleza desarrolla desde hace milenios: mientras que Gea se ocupó de trasladar el carbono a lo más profundo de la tierra y el mar, el hombre lo extrajo de ahí para arrojarlo de nuevo a la atmósfera, incrementando el proceso de generación de los gases de efecto invernadero, causa principal del actual calentamiento global.

Sin embargo, los seres humanos no nos dimos cuenta de la gravedad de tales actos porque habitamos en la ficción del lenguaje. Y, no sobra decirlo, las palabras no son las cosas.

La alienación en la ficción del lenguaje (el mundo de las palabras) tiene efectos muy peculiares:

Mundo de las cosas	Mundo de las palabras
Singulares	Universales
Transitorias	Eternas
Menguantes	Uniformes

Como el hombre moderno vive en el mundo de las palabras, considera correcto etiquetar a personas y cosas y, de tal manera, hablar “en general” (en términos de conceptos “universales”). Así encontramos incontables discursos acerca de la naturaleza de “los hombres” (como si todos fuésemos iguales), “las mujeres” (como si pudiesen generalizarse), “los humanos” (como si no hubiese diferencias), etc. Pensar en tales términos nos permite evitar la angustia derivada de darnos cuenta de que las cosas son singulares y que “haber conocido una mujer no implica conocerlas a todas”. La generalización, a la vez que nos produce un falso conocimiento, nos hace

---

más simple (en un “esto” para un “este”), pasando por múltiples escisiones que se van reunificando paso a paso, hasta arribar a la máxima unidad: el saber absoluto, ese donde “la conciencia se sabe toda realidad”.

perder la singularidad de la cosa... y ello como manera de autoprotección, pues cuando irrumpe la diferencia al interior de lo “supuestamente conocido” lo que aparece es la angustia primigenia, la del bebé que no entiende lo que ocurre ni donde se encuentra y, por tanto, solo puede gritar para que su mamá acuda a salvarlo.

Cuando *la cosa* (eso que Heidegger y Lacan tematizaron como *das Ding*) asoma su terrible rostro aparecen, entre otras, dos actitudes: la angustia o el asombro. Y ello fundamentalmente ante las cosas denominadas “externas” (las comillas subrayan que son sólo momentáneamente externas) pues la irrupción de las “internas” (pasiones inconfesables o enfermedades) sólo puede generar angustia.

Al mundo de las palabras ingresamos gracias a nuestra alienación en el mundo del lenguaje -esa que Lacan describe en su *Estadio del espejo* (1984; 89) como la segunda alienación consecutiva a la alienación en la imagen del espejo-, alienación que nos hace identificarnos con fonemas o rasgos de escritura. Nuestro nombre propio no es sino nuestro boleto de entrada al mundo del lenguaje. El hombre moderno es lenguaje y vive para él. Nuestros sueños y anhelos son lenguaje y también muchos de nuestros terrores y obsesiones... aunque no todos, algunos no son, como ya dijimos, sino insoportables irrupciones de la cosa (*das Ding*) en nuestro confortable e ilusorio mundo de palabras.

Vivir en el mundo de las palabras nos hace creer en la existencia de la “vida eterna” pues mientras todas las cosas del mundo son transitorias (fallecen o se modifican) las palabras conservan por siempre su lozanía. Las palabras no mueren y como vivimos entre ellas, podemos extraer de nuestra mente la idea de la muerte... hasta que nos cae encima. Aunque, siendo precisos, debemos decir que, si bien las palabras no mueren sí puede ocurrir que desaparezcan. Para que una palabra desaparezca es menester que también lo haga la totalidad de la comunidad de sus hablantes. Por tal razón, cuando una palabra desaparece no hay quien sufra su pérdida, pues no hay quien la recuerde<sup>4</sup>. Cuando una palabra desaparece, por hacerlo junto a su comunidad de hablantes, no hay a quién le ‘haga falta’. Pero, lo reitero, mientras la comunidad de hablantes existe sus palabras son, para ellos, eternas.

Vivir en el mundo de las palabras, asimismo, nos permite vivir en la

---

<sup>4</sup> Desde mi punto de vista no se refiere a otra cosa Epicuro cuando, reconociendo el carácter “verbal” de la muerte, sostiene: «La muerte, pues, el más horrendo de los males, en nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte no es contra los vivos ni contra los muertos, pues en aquellos todavía no está, y en éstos ya no está [...] Por lo cual el sabio no teme el no vivir, puesto que la vida no le es anexa, ni tampoco lo tiene por cosa mala» (Diógenes Laercio 1985; 288).

ilusión de un universo estable y uniforme. Esto es así porque, a diferencia de las cosas (las cuales constantemente varían en su magnitud), las palabras no menguan. El vocablo “agua” es el mismo si tengo mil millones de metros cúbicos en mi pozo que si poseo tan sólo un litro. El vocablo ‘agua’ no varía. Vivir en el mundo de las palabras nos impide prever el agotamiento de nuestros recursos y vivir en la ilusión de su infinitud... hasta que “el destino nos alcance”. Muchas de nuestras conductas ecodidas provienen, en buena medida, de vivir ciegos en el mundo de las palabras, de creernos independientes de nuestro ecosistema gracias al lenguaje.

Cuando el ser humano, en su afán por defenderse de la muerte que ronda en torno, realizó el aparentemente inocuo evento de nombrar al mundo con un nombre distinto al suyo propio, pudo diferenciarse e iniciar la guerra contra su entorno. A partir de ahí la naturaleza dejó de ser “su madre” y el resto de las especies del planeta “sus hermanos”. La deprecación fue posible gracias a una pura y simple diferenciación que nunca logró alcanzar la comprensión de la unidad hombre-mundo<sup>5</sup>.

### § 3. EL PROBLEMA: UN PENSAR QUE NO ALCANZA LA UNIDAD

*Pensar es el constreñimiento a un solo pensamiento,  
el cual permanece como una estrella en el cielo del mundo  
Heidegger*<sup>6</sup>

El pensar inicia, como Heidegger nos permite apreciar, con el constreñimiento a un único pensamiento y, posteriormente, con el ser capaz de pensar contra sí mismo, es decir, pensarse, cuestionarse. Tarea increíblemente difícil de lograr si se la intenta sólo. Pero cuando se cuenta con alguien capaz de alertarnos de nuestros intentos de autoengaño, la tarea se aligera enormemente<sup>7</sup>.

Para iniciar el pensar es necesario diferenciar, nominar, pero para continuar con el pensamiento, tal y como muestra Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, es necesaria la reunificación. En dicha obra, Hegel inicia con una unidad básica, la cual es inmediatamente, en la “certeza sensible” escindida en sus componentes: un “esto” para un “este”. Escisión que se reunifica

<sup>5</sup> Reunificación alcanzada por Hegel con su noción de “saber absoluto” y por Heidegger con su noción de “Ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), la cuales devuelven consustancialidad al hombre y su entorno.

<sup>6</sup> «Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt» (Heidegger 1986; 41).

<sup>7</sup> Y no es otra la tarea del psicoanalista: su voz se convierte en una de las voces del analizante una que lo obliga a no engañarse, a pensar (Tamayo 2006).

en la percepción, la cual se opone a su objeto para reunificarse de nuevo en el entendimiento, la autoconciencia, el espíritu y así sucesivamente, siguiendo el esquema Tesis-antítesis-síntesis (nueva tesis), antítesis-síntesis (nueva tesis)... hasta arribar al Saber absoluto, ese donde “la conciencia se sabe toda realidad”, es decir, a la unidad absoluta.

Martin Heidegger no requirió del proceso dialéctico hegeliano para arribar a la claridad de la unidad del hombre y el mundo. Su existencial *In-der-Welt-Sein* (Ser-en-el-mundo) lo da por sentado... aunque puede ocurrir, como en el caso de otros existencialistas, que el *Dasein*<sup>8</sup> impropio no lo reconozca cabalmente. Por ejemplo, en el caso del existencialista denominado “finitud” (que se presenta bajo la figura de la muerte que ronda en torno) ocurre que el *Dasein* impropio, perdido en la monotonía, la ambigüedad y la avidez de novedades pretende negarlo y, para ello construye, entre otros síntomas, rutinas y religiones. Revisémoslo.

Desde los albores de la ontología heideggeriana se plantea que la temporalidad humana no se reduce a lo que los relojes presentan. En el apartado titulado “Temporalidad e historicidad” de *El Ser y el Tiempo*, Martin Heidegger muestra que el tiempo humano también puede concebirse de otra manera, y para hacerlo distingue entre dos maneras de vivir la temporalidad: la “impropia” y la “propia”.

El tiempo impropio presenta las siguientes características:

1. Es el tiempo del pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual “pasamos” (en el sentido de “pasar por el tiempo, por los años”).

2. Es un tiempo continuo, “flujo continuo de horas” (Heidegger 1983; 442).

3. Es el tiempo del *Dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *Dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo de aquél que “nunca tiene tiempo”.

Heidegger nominará a esa manera de vivir el tiempo como impropio, y planteará una temporalidad propia con tres “éxtasis”: advenir, sido y presente.

Tales “éxtasis” están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde el tiempo es inherente al ser y, por tanto, en su Ser único, continuo e inmóvil era impensable que se “pasase por el tiempo”, así en Heidegger, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, el tiempo es inseparable del ser<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Gaos tradujo este vocablo como “ser-ahí”, es decir, el *Dasein* es el hombre pero en tanto sujeto: “es en cada caso nosotros mismos”. Para Heidegger, el *Dasein* soy yo en tanto sujeto, un ente que entre sus cualidades (existencialistas) posee las de preocuparse por su ser, estar arrojado en el mundo (yecto), estar abierto, comprendiendo y con variados estados de ánimo, hablando, siendo “en-el-mundo”, “con otros” y de manera finita y temporal.

<sup>9</sup> Por tal razón, en el párrafo 78 de *El ser y el tiempo*, Heidegger señala a Dios como un ser

La temporalidad del *Dasein* propio, entonces, presenta tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presente. Para mostrar cómo operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el *Dasein* asume su vocación más original: el ser sí mismo, la vida propia.

Heidegger señala que para que el *Dasein* sea sí mismo debe “precurar la muerte” (*Vorlaufen des Todes*), es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero “esperar la muerte” pesimista sino, con base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose. Y ¿de dónde extrae tales posibilidades? pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su “tradicción heredada”.

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, angustia producida por esa “posibilidad de la imposibilidad” que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sido, hallando ahí su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestarse históricamente, pudiendo ser un *Dasein* propio, que vive para sí, y es un hombre de su tiempo<sup>10</sup>.

En la temporalidad extática, heideggeriana, de manera similar al enfoque de San Agustín<sup>11</sup>, el pasado y el futuro dejan de estar “atrás” o “adelante”, para encontrarse en el presente. El *Dasein* porta su sido (como la historia que lo determina en su presente) y también su advenir, el cual determina, bajo la forma del objetivo, incluso de la utopía, su actuar presente.

Para Heidegger es la muerte advenidera —la que el *Dasein* propio precursa— la que le permite recuperarse en su tradición sida, lo cual determina su presente.

Esto es muy claro. Cualquiera que se ha orientado verdaderamente a la muerte (advenidera) sabe que a partir de entonces la vida ya no puede ser vivida de la misma forma, que si antes se podía estar encadenado a proyectos fútiles y ajenos (temporalidad impropia), a partir de esa experiencia ya no se pueden sostener y tienen que construirse otros derivados de la propia tradición (sida) lo cual obliga a vivir en consecuencia a ellos (en el presente).

Como puede apreciarse, el Heidegger pensante unifica el tiempo: el pasado está resumido en el presente y el futuro, en tanto anhelos y objetivos, también se encuentra en el presente. Y Heidegger también mostrará la

---

fuera de tiempo (en virtud de su eternidad).

<sup>10</sup> Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un “ser para la muerte” cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite vivir la vida propia inserta en el momento histórico-social.

<sup>11</sup> En sus *Confesiones*, San Agustín (1966; 323) sostiene que, si pensamos en el tiempo, realmente no existe sino el presente pues todo ocurre en él, en consecuencia, sólo hay un “presente del presente”, un “presente del pasado” y un “presente del futuro”.



unidad del mundo y el sujeto.

#### § 4. UNIFICANDO SER Y MUNDO

En el caso del existenciario “Ser-en-el-mundo” es similar: El *Dasein* propio considera a su mundo ajeno y, por ende, lo trata como a un objeto, depredándolo, explotándolo. Pero cuando, gracias al pensar, el *Dasein* arriba a la conciencia de la unidad con el mundo, el cuidado del mismo se convierte en tarea esencial: el cuidado del mundo es uno más de los elementos del cuidado de sí.

Cuando Heidegger planteó la unidad *Dasein*-Mundo mediante el existenciario “Ser-en-el-mundo” (1983; § 14-ss.) así escrito, con guiones entre los términos, intentó indicar que el mundo y el *Dasein* eran indisociables, es decir que, contrariamente a lo planteado por toda la tradición occidental de pensamiento, el hombre y el mundo eran ontológicamente inseparables, que si así hacemos es simplemente por nuestra corta visión, pues al humano le ocurre lo que a la hormiga que recorre longitudinalmente una banda de Möbius: a cada instante piensa que la banda posee dos lados pero, cuando finaliza el recorrido, sus feromonas le permiten apreciar que posee tan sólo uno. De la misma forma, al ampliar su visión, espacial y temporalmente, el *Dasein* no puede sino reconocer que el mundo forma parte de sí pues continuamente lo incorpora y expulsa, sea mediante la respiración, el alimento, la mirada, la escucha, etc. El mundo nos es consustancial, aunque el hombre depredador no lo reconozca así... figura humana desgraciadamente dominante en nuestra época.

¿Seremos los humanos capaces de interrumpir el trato depredador respecto a nuestro mundo o tendrán que ser las catástrofes “naturales”<sup>12</sup>, económicas y sociales los que nos obliguen a despertar del sueño del progreso infinito y desmesurado que solamente destruye nuestro entorno?

Es necesario que la humanidad pensante reconstruya su unidad con el mundo, que reconozca que verter infinitamente basura en él, que contaminar los acuíferos, el aire y la tierra no son sino una forma de suicidio. El mundo nos es consustancial y, si lo olvidamos, la consecuencia es la catástrofe ambiental que empezamos a sufrir y que en el futuro no podrá sino agravarse.

---

<sup>12</sup> Pongo este término entre comillas pues, como ha podido apreciarse en los primeros capítulos, muchas de las catástrofes denominadas “naturales” no son sino la consecuencia de la sumatoria de pequeños actos humanos depredadores sostenidos por largos periodos de tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Diógenes Laercio. (1985). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Barcelona: Teorema.
- Dufour. D-R. (1999). *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*. Paris: Calmann-Levi.
- Heidegger, M. (1983). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE. 1983.
- Heidegger, M. (1986). *Des de la experiencia del pensament (Aus der Erfahrung des Denkens)*. Barcelona: Península.
- Lacan, J. (1984). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- San Agustín. (1966). *Confesiones*. México: Latinoamericana.
- Tamayo, L. (2006). La voz del analista: una de las voces del analizante. En A. Constante (Comp.), *Filosofía y psicoanálisis*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Wallace, S. (2007). *Amazonia, nos estamos quedando sin selvas*. National Geographic.
- Yáñez, A. (1993). *Los románticos: nuestros contemporáneos*. México: Alianza editorial.

## ¿QUÉ SIGNIFICA ORIENTARSE FILOSÓFICAMENTE EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO?

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

La orientación no es un fenómeno exclusivamente filosófico e, inclusive, ni siquiera únicamente humano. En efecto, los animales también se orientan, incluso ciertas plantas podemos decir que lo hacen, en el sentido de que ellos logran comportarse de tal modo que su conducta logra cumplir su cometido. Las aves que migran de una región logran ubicarse en el terreno que sobrevuelan y encuentran el camino para llegar a su destino. El girasol logra ‘seguir’ el transcurso del sol para poder optimizar el acopio de energía necesario para cumplir con sus funciones vitales.

Pero además, nosotros logramos orientarnos en diferentes sentidos, por ejemplo, en el desarrollo de una conversación, de una situación problemática, en el campo del conocimiento, en el arte, la religión, la historia, etc. De este modo es legítimo decir, al menos dejándose guiar a través del uso habitual del concepto de *orientación*, que el hombre contemporáneo sufre una desorientación esencial, y no respecto de esta o aquella situación particular, sino en relación con su propia existencia y su lugar en el mundo de hoy.

¿Qué quiere decir esto? ¿A qué viene a colación ahora? ¿Cómo podríamos entender lo que quiere decir? Tal parece que para comprender el concepto de “orientación” necesitamos presuponerlo y recurrir a algo que nos sirva para “orientarnos” en su interpretación. Así que hemos elegido guiar nuestra indagación sobre el concepto de orientación, a través de la discusión sobre el sentido que I. Kant le da a dicho concepto. A continuación, veremos de qué manera el concepto kantiano de orientación remite, necesariamente, a lo que él llamó *visión del mundo*. En tercer lugar, veremos que, para comprender cabalmente dicha remisión, será preciso poner en marcha una crítica fenomenológica al concepto kantiano de mundo, a partir de la cual, intentaremos plantear la idea de que la filosofía puede ser algo como un modo de orientarse en el mundo contemporáneo y qué relación tiene esto con las llamadas visiones del mundo y las ciencias particulares.

### §1. LA ORIENTACIÓN SEGÚN KANT

Pongamos atención a modo en que Kant define el concepto de ‘orientación’ en su famoso artículo titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, publicado en el *Berlinische Monatschrift* No. 8, de octubre de 1786 (Cf. 1969a; 304-30). En este texto el filósofo rechazaba las concepciones contradictorias de Mendelssohn y Jacobi. Para quienes la razón resultaba insuficiente en metafísica, por lo que proponían la necesidad de orientarse en

el campo de lo suprasensible, por un lado, a través de un acto de fe (Jacobi) y por otro, a través del sentido común (Mendelssohn).

Para Kant, ambas posiciones conducían a un escepticismo de la razón, de modo que era imperativo mostrar que “es por la mera razón por lo que hay que orientarse” (1969a; 134). Para ello es necesario definir qué significa orientarse en sentido general, y luego determinar el modo en que la razón puede orientarnos en aquellas empresas del pensamiento que no tienen como base los materiales de la experiencia<sup>1</sup>:

*Orientarse* significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar, a partir de una determinada región del mundo (*Weltgegend*) (dividimos el horizonte en cuatro regiones) el resto de las regiones y sobre todo el Oriente (*Aufgang*) (1969a; 134).

De acuerdo con Kant, este primer sentido general de ‘orientarse’ está referido al modo en que el sujeto intramundano concreto se localiza a sí mismo y a las cosas de la experiencia en su mundo entorno natural, a través de la determinación de un punto de referencia dado y fijo *respecto a dicho sujeto*. Por ejemplo, a través de la ubicación de la Catedral de la Ciudad de Puebla desde el lugar en que ahora me encuentro, puedo dirigirme hacia un sitio desconocido del centro de dicha ciudad, siempre y cuando éste se mantenga en mi horizonte de referencia determinado por mí mismo y la Catedral.

Ahora bien, Kant señala que el “respecto-al-sujeto”, constitutivo del sistema de referencia que me permite ubicarme y ubicar a las cosas a mi alrededor, no es algo dado como un correlato objetivo, es decir, no es algo *a posteriori*, experimentable en sí mismo como una cosa que yace ahí junto a las otras cosas de la experiencia. Por el contrario, en cuanto aquello que me hace posible cualquier distinción o diferenciación en zonas o regiones objetivas, relativas y móviles de mi mundo entorno, ello es algo *a priori* y propiamente subjetivo. En palabras de Kant, se trata:

[...] del sentimiento (*Gefühl*) de una diferencia (*Unterschied*) de mi propio [ser] sujeto [encarnado], a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo *sentimiento*, porque esos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna (1969a; 134-s.).

Para Kant, esta diferenciación subjetiva no es un mero complemento a

---

<sup>1</sup> Según Kant, es posible distinguir tres sentido distinto del concepto de ‘orientación’. El sentido general, el sentido matemático y el sentido racional puro.

nuestra insuficiencia objetiva en la percepción de las cosas de nuestro mundo entorno, puesto que “aún teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento geográficamente a través de un fundamento subjetivo” (1969a; 135). Esto conduce a una ampliación del concepto de orientación geográfica hacia una “orientación matemática” en un espacio dado en general. Un ejemplo puede ser la profundación (*Urstiftung*) de la Ciudad de Puebla con ello no me refiero a su conformación política por la Real Audiencia y la construcción de los primeros edificios en 1531, sino al “trazo” urbanístico basada en la representación geométrico-matemática del espacio que permitió un sistema de referencias fijas con el que hasta el día de hoy se han podido orientar los habitantes dentro de la ciudad, sin necesidad de haber tenido ni la experiencia previa del lugar al que nos dirigimos, ni tampoco de tener un *objeto* de experiencia dado que sirva como referencia en relación a nuestra posición actual, y que según cuenta la leyenda, fue llevado a cabo por dos ángeles que trazaron y delimitaron con cuerdas lo que serían los “cuadrantes” o “regiones” de la ciudad en un sueño que tuvo el entonces obispo de Tlaxcala Julián Garcés, y de donde viene el nombre de su fundación política “Puebla de los Ángeles”.

Si bien dicha profundación aconteció hace ya mucho tiempo y, en última instancia, se remonta a un mito improbable, en ella queda pretendida y prevista la manera particular de la disposición urbanística de nuestra ciudad. Con ello también quedó anticipada como una mera potencialidad —es decir, en palabras de Husserl, como el “ser-capaz-de-dejar-tomar-su-curso” (Cf. Bernet, Kern & Marbach 1993; 136) — el modo en que los habitantes de Puebla están habituados a orientarse matemáticamente en ella. Ellos están habituados a habitar en ella al actualizar continuamente a lo largo de su vida y de su historia colectiva, dicha profundación previsoras y anticipadora cada vez que se conducen habitualmente en la ciudad<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En última instancia, la fundación urbanística de la Ciudad de Puebla si bien está referida —y como ya se señaló— a un evento “irreal”, a un sueño, ella tiene su base en la formación de sentido “ideal” y de objetividades ideales, llamada geometría. Es a través de la geometrización (idealización) de nuestro mundo entorno particular que es posible una orientación matemática en sentido kantiano. Ahora bien, como señala Husserl (1976a; 376-s.), la actualización de esta posibilidad no implica la actualización explícita de la fundación geométrica de nuestra orientación matemática en el mundo, sino sólo la actualización pasiva de las objetividades ideales, a través de su sedimentación sensible o “incorporación sensible” (Husserl 1976a 6; 368). En el caso de la Ciudad de Puebla, la actualización de esta posibilidad se llevó a cabo a través de la planificación de una red ortogonal uniforme de calles, avenidas, plazas, etc., a mediados del siglo XVI, la cual, sigue los lineamientos urbanísticos de la “ciudad ideal” de la arquitectura renacentista, —pero que se remonta hasta Hipodamos de Mileto y, quizás, hasta la antigua Babilonia— y, finalmente, a través de la “renom-enclatura” de las calles y avenidas de la ciudad a principios del siglo XX. Los nombres de las calles y los números de las casas de la Ciudad de Puebla no funcionan como signos que *significan* sus referentes o al menos no inmediatamente. “Todo signo es signo de algo; pero

Ahora bien, desde el punto de vista de Kant, para constituirse como tal, inclusive en este caso (y pese a este marco de referencia fijo (ideal) y a su vez históricamente dado para un sujeto concreto), la orientación en su carácter previsor y anticipador del sujeto concreto e individual necesita de aquel sentimiento *a priori* subjetivo recién señalado.

Debemos indicar que, para comprender cabalmente lo que dice Kant, es necesario tomar en cuenta que un análisis constitutivo adecuado de dicha diferenciación subjetiva no se hace posible a partir de lo que él llama la capacidad del sujeto de ser afectado por su mundo entorno sensible o “sensibilidad” (2006; 65-s.). Debido que, para él, la causa de las sensaciones es el movimiento —tal y como lo entendió la ciencia de la naturaleza—, puesto que “sólo por el movimiento esos sentidos pueden ser afectados.” (Kant 1993; 108). Sin embargo, desde otro punto de vista, no es posible dejar de considerar que el cuerpo-viviente es el objeto inmediato de toda praxis en cuanto punto cero de toda orientación kinestésica de un yo móvil (Husserl 2008b; 146):

Ahora bien, siguiendo a Kant, podemos concluir que toda orientación es de tal modo que supone siempre *a priori* subjetivo, al punto de que el concepto de orientación puede ser expandido más allá de los límites del espacio, hasta una orientación pura en el pensamiento, es decir, “una orientación lógica” (Kant 1969a; 136), la cual no consiste en otra cosa más que en “el sentimiento de la propia necesidad de la razón” (*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*) (1969a; 137)

En general, orientarse en el pensamiento significa, entonces, auto-determinarse, en la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, en el mantenerse fiel a un principio subjetivo de ella misma (1969a; 136).

De modo que, en el caso de que no haya una necesidad objetiva para juzgar debido a una falta de criterios objetivos para ello, entonces debemos orientarnos a través de una máxima subjetiva que guíe la determinación de

---

no todo signo tiene una *significación*, un ‘sentido’ que esté ‘expresado’ por el signo” (Husserl 1982; 233). Sino que, a su vez, ellos son un tipo especial de signo que tienen la función de señalar, esto es, de indicar (Heidegger 2003; 104). El referente intencional de los nombres de las calles y de los números de las casas no son “esta calle ahí” o “esta casa ahí” en cuanto algo existente por sí e independiente del resto de mi campo de experiencia práctica, sino en cuanto remisiones a otras remisiones a través de las cuales “localizamos” edificios, plazas, negocios, y finalmente, en cuanto remisiones que remiten al todo de remisiones que constituye la unidad total de la disposición urbanística de la ciudad. En este sentido, la mencionada “renombradura” de las calles y avenidas de la ciudad logró darle expresión a lo que ya estaba presente en la disposición urbanística fundadora de la ciudad.

nuestros juicios. Para Kant, esto implica que la razón es capaz de “suponer y de admitir algo que no puede pretender saber por principios objetivos” (1969a; 137) con el fin de *orientarse* en el pensamiento con base en su propia necesidad.

Toda creencia es una aceptación (asentimiento: *Fürwahrhalten*) subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente *para el conocimiento*, por consecuencia, “se opone al saber” (Kant 1969a; 141). Dicha aceptación en cuanto principio de la razón es la necesidad de la razón de solamente *suponer* y no de demostrar aquello incondicionado, que a su vez, condiciona la totalidad de lo posible (Kant 2006; 489).

Según el filósofo esta aceptación es doble y, por eso también lo es tanto su base subjetiva, como aquello que resulta aceptado en ella. Por un lado es teórica, y se refiere a la necesidad de suponer el “concepto” de un ser ilimitado como fundamento de todo lo que es limitado, el cual puede ser anticipado en su aspecto en una representación que, no obstante, no tiene y no puede tener correlato objetivo en la experiencia, esto es, una idea<sup>3</sup>. Por otro lado, ella también es práctica, porque dicha idea es entonces postulada no como aquello que nos motiva a que queramos juzgar, sino que en ella se funda la obligación del juicio moral y la prescripción de leyes morales (Kant 1969a; 139). Es este doble carácter de la suposición o creencia pura de la razón lo que constituye:

[...] el indicador del camino o la *brújula* que permite al pensador especulativo orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, pero también le permite al hombre, dotado de la común pero (moralmente) sana razón, trazar su camino, en una intención, tanto teórica como práctica, completamente apropiada a toda la finalidad de su determinación; y es igualmente esta creencia de la razón que debe ser puesta en el fundamento de toda creencia, incluso de toda revelación (Kant 1969a; 141).

Sin embargo, y más allá de la discusión con Jacobi y Mendelssohn, de acuerdo con Kant, la idea de un ser supremo no es la única necesaria para la razón; por tanto, la única idea orientadora de la razón (Stegmaier, 2008: 95-s.). Tanto en la *Crítica de la razón pura* (CRP) como en la *Crítica del Juicio* (CJ), él también se refiere a la idea de alma –sujeto completo o sustancia– (2006; 328-ss.), y a la idea del mundo –serie de las condiciones– (2006; 382-ss.). A continuación, consideremos con más detenimiento a la segunda.

---

<sup>3</sup> «[...] es necesario aceptar la existencia de dios, si *queremos juzgar* las causas primeras de todo lo que es contingente, principalmente en el orden de los fines efectivamente situados en el mundo» (Kant 1969a; 139).

Ya desde la disertación de 1770, *De la forma y de los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, está presente en Kant el problema de si el mundo puede ser comprendido como un compuesto de partes simples o como un todo que no es parte (1969b; 387). En la CRP donde Kant caracterizará de mejor modo este doble aspecto del concepto de mundo: 1) desde el punto de vista empírico, como el conjunto de todos los fenómenos causalmente interrelacionados, la naturaleza; es decir, el objeto global, finito, condicionado, de la experiencia finita (2006; 456), y 2) desde el punto de vista trascendental, como la idea de totalidad, infinita, incondicionada, del conjunto de las cosas existentes; es decir, unidad sintética pura de la experiencia que permite considerar a la suma de nuestras experiencias posibles como un todo (Kant 2006; 391), la cual no puede ser dada al mismo tiempo como un correlato objetivo de experiencia (Kant 1999; 201).

Y, finalmente, no es sino hasta la tercera crítica, la *CJ*, en donde el filósofo termina de caracterizar la posibilidad de la razón de orientarse por sí misma a través de la representación de la imagen, ya no sólo de un ser perfecto y causa primigenia de todas las cosas, sino de la totalidad misma, es decir, del mundo.

En la *CJ*, Kant señala que, a través de la razón pura, el espíritu exige que la totalidad de las magnitudes dadas, (inclusive de aquellas que no se dan en una representación sensible) sean reunidas en un solo vistazo (*Anschauung*) (Kant 2008M; 58). Ahora bien, esto es posible gracias a que, según él, la razón pura en su consideración práctica cuenta con la capacidad de representar, como fenómeno, la unidad total de la infinitud de la experiencia, esto es, la capacidad de una visión del mundo (*Weltanschauung*) en la que está dada como fenómeno, la unidad total del infinito sensible de experiencia (2008; 59).

La visión del mundo en cuanto representación de la unidad infinita de la experiencia no tiene, como en el caso de la idea de dios, una aplicación teórica, sino sólo práctica en sentido restringido (Kant 2008; 59-60). De modo que la unidad *a priori* del mundo no sirve para orientarnos en el conocimiento de las cosas intramundanas, sea en el conocimiento de la naturaleza o en el de la vida moral del sujeto, ni para profundizar el conocimiento del mundo en sí mismo, sino sólo para orientarnos en el campo de lo sublime.

## §2. CRÍTICA A LA IDEA KANTIANA DE MUNDO Y VISIÓN DEL MUNDO

Para poder dar respuesta a nuestra pregunta rectora ¿qué significa orientarse filosóficamente en el mundo contemporáneo? necesitamos tomar distancia de Kant y dirigirnos a la comprensión fenomenológica del mundo, que de hecho nace de una crítica de aquél. No obstante, retengamos tres



cosas del filósofo de Königsberg: 1) El orientarse que nace *a priori* en el sujeto y que lo “sitúa” en medio de un plexo de remisiones locales, a través de las cuales, el sujeto se ubica espacialmente; 2) en cuanto ese orientarse es algo *a priori*, por lo tanto, es un anticipar y prever que determina las predeterminaciones de lo determinado *a posteriori* y gracias a ello, guía la vida teórica y la vida práctica moral del hombre; 3) en cuanto previsión *a priori* pura, ella se constituye como una mirada anticipada del todo de la experiencia, del mundo, por ello, una visión del mundo, que no obstante, Kant la restringe al ámbito de la experiencia estética.

Los filósofos y pensadores posteriores a Kant ampliaron el concepto de visión del mundo hasta querer decir “visión de la vida”, una visión de lugar de nuestra vida en el mundo y cómo debemos actuar en él (Heidegger 1998; 111-s.). No obstante, la visión del mundo, por mucho que pueda ser ampliada, como representación fenoménica del mundo que no puede jamás llegar a ser una intuición objetiva dada en la experiencia, permanece como una mera “imagen” del mundo (Heidegger 1998; 76-s.).

Finalmente esto implica que —como señaló Schopenhauer—, que para Kant, “el mundo es mi representación”, porque sólo puede ser comprendido en relación con un sujeto y sus condiciones de experiencia, pero no de forma independiente. Y en la medida en que ya hacia finales del siglo XIX la filosofía kantiana era ampliamente interpretada a la luz de la psicología (y en general las ciencias particulares del espíritu como la antropología, la sociología, la lingüística y la historia), las condiciones *a priori* de experiencia del sujeto fueron comprendidas en sentido histórico y psicológico, entonces, el concepto de visión del mundo se relativizó como un modo de representación individual y relativa a un sujeto, una cultura, una época, etc., dando por resultado una diversidad de visiones del mundo.

Desde este punto de vista, la filosofía rigurosa y científica está en plena confrontación en torno a la tarea de una mera representación relativa del mundo, así como respecto a la idea de autocomprenderse como una visión del mundo o el producto de una visión del mundo. En este sentido, la fenomenología es el intento más radical de distinguir por un lado, a la filosofía de toda concepción del mundo (Husserl 1962a; 61ss.); pero por otro, de colocar al mundo (Husserl 1962b; 379) y la relación entre el sujeto y el mundo como el “tema” central de la filosofía (Heidegger 2000b; 32-ss.).

### §3. EL MUNDO TEMATIZADO FENOMENOLÓGICAMENTE

Para la fenomenología, y con esto me refiero —pese a sus mutas diferencias— tanto a Husserl como a Heidegger, resulta inaceptable que el mundo sea reducido a la noción lógico-formal del mundo, sacada del análisis categorial de los juicios, la deducción lógico-trascendental de los conceptos

puros del entendimiento y encontrado en el fondo de la razón pura como una mera representación producida por completo por ésta. Al contrario, para ambos filósofos, en primer lugar, el “mundo es” y no se gana el acceso a su ser a través de construcciones de conceptos, sino en la donación inmediata de su ser en la experiencia.

Nada prueba que el mundo no sea, al contrario, todo prueba que él es; nosotros tenemos de él una experiencia efectiva, y la experiencia es realmente un flujo de confirmación concordante, como siempre lo ha sido.” (Husserl 1959; 54)

Ahora bien, la fenomenología coincide con la penetrante enseñanza de Kant de que el mundo no es un “objeto” de experiencia posible, en el sentido de que no es una “cosa” o ente intramundano de experiencia que pudiese darse “al lado” de las demás cosas<sup>4</sup>, si bien él en cuanto dado, no puede ser separado de las cosas individuales de la experiencia ya que está siempre “co-predonado” con ellas. De modo que “la aprehensión individual debe preceder y debe poseer por adelantado ya siempre su horizonte no aprehendido, pero predonado” (Husserl, 1968: 96) que no es otra cosa que el mundo entorno. Negar la experiencia del mundo en cuanto correlato de experiencia (si bien no presente al modo de un objeto individual intramundano) equivale a negar la experiencia posible de cada cosa individual de la experiencia (Husserl 1968; 97)

Una indicación importante de esta peculiaridad del mundo en cuanto correlato de experiencia la encontramos al comienzo de la filosofía en pensadores como Parménides o Heráclito. La palabra griega *kosmos* no significa compendio de cosas, cielo, estrellas, ni tampoco nombra el ser-ente de determinado ente o colección de entes, sino el modo de ser de los entes, la unificación o totalidad de los entes en cuanto algo relacionado con nuestro ser propio o existencia (*Dasein*) (Heidegger 1990; 220-s.). Y, contra lo que el punto de vista de las visiones de mundo pueda afirmar, para la fenomenología, sólo hay un mundo común a todos los hombres en el que se insertan los diferentes mundos-entornos particulares (Husserl 1959; 462).

Uno de los aportes más importantes de la fenomenología, tanto en el sentido husserliano como heideggeriano fue descubrir la copertenencia esencial e indisoluble entre nuestro ser y el mundo. Para Husserl el mun-

---

<sup>4</sup> En consonancia con esto, Heidegger nos dice que «el mundo nunca es, sino que *mundeat* [se hace mundo; *weltet*]» (Heidegger 2000a; 140), es decir, su ser y su presentación esencial a través de la experiencia y el lenguaje es distinta, enteramente otra a la del ente intramundano.

do es aquel horizonte de todos los horizontes que envuelve todo lo que aparece. En cuanto horizonte vacío conforme a lo que aparece “se trata de un vacío que no es una nada, sino un vacío a ser llenado, una indeterminación determinada” (Husserl 1966; 6), que es a su vez el suelo para toda praxis teórica o no teórica, es decir, para la vida toda. “Vivir es permanentemente vivir-en-la-certitud-del-mundo” (Husserl 2008a; 184), y el mundo en cuanto horizonte de los horizontes de experiencia es el mundo de la vida, el campo en el que la vida en general se lleva a cabo en sí misma en su cotidianidad” (Luft 2004; 203).

Para Heidegger, el mundo sólo comparece en el estar ocupado con los entes como algo entornante (*Umhafte*) que transita a todos lo que está patente en él. A su vez, las cosas no se patentizan como objetos aislados de la percepción, sino en el estar transidas por el mundo entorno; en ello, el ente se hace patente en su ser-para la ocupación; dicho de otro modo, en un remitir.

En la remisión, el carácter fenoménico del ente no se comprende como una síntesis representativa, es decir, como una síntesis subjetiva de la objetividad, sino como un dejar que algo quede vuelto hacia algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*) tal cual lo encontramos primordialmente en el mundo: “Dejar que algo quede como está (*Bewendenlassen*) significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar estar (*sein lassen*) a un ente tal y como ahora está y para que lo esté” (Heidegger, 2003; 110); esto es, dejar ser al ente mismo en el mundo según sus modos de ser en él: como lo que está-ahí (*Vorhanden*), como lo a-la-mano (*Zuhanden*), como lo que existe (*Dasein*). Desde el punto de vista de la circunspección, el todo de las remisiones que determina al ente en su ser-para es lo que en sentido estricto se denomina mundo; en cuanto tal, es el ámbito familiar *a priori* en el que el ente se ha dejado ser desde siempre respecto de la ocupación circunspectiva (Heidegger 2003; 110-s.).

Para Heidegger como para Husserl sólo hay mundo para aquel ente que cada uno somos y que vive en el mundo sin ser algo mundano o simplemente *del* mundo (Husserl 1976b; 182). De modo tal que, por un lado, nuestra vida se determina por su pertenencia al mundo, y por el otro, éste está determinado por su copertenencia a nuestra vida, porque sólo nosotros, a diferencia de los animales y las cosas-ahí configuramos mundo (Heidegger 2007; 414-17).

#### § 4. ¿QUÉ SIGNIFICA ORIENTARSE FILOSÓFICAMENTE EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO?

De modo general y, como ya se dijo, pese a las profundas diferencias entre ambos, la filosofía es comprendida por la reflexión fenomenológica de Husserl y de Heidegger como la posibilidad de tematizar y comprender de

modo adecuado el mundo en cuanto tal y a nosotros en él y para él. De este modo, desde la perspectiva fenomenológica, y en perfecta consonancia con el origen del pensamiento occidental en Grecia, la filosofía constituye la posibilidad fundamental del hombre para orientarse, no sólo en un espacio y tiempo intramundano, no sólo respecto a un aspecto particular de la vida, sino en relación con el mundo en cuanto horizonte de nuestra vida en totalidad. “[...] la esfera de trabajo de la filosofía es el universo general del ente (*Seiende*), la totalidad de lo ente” (Husserl 2001; 8).

Esto es posible, debido a que sólo la filosofía tiene la capacidad de ganar la posición (*Haltung*) necesaria para comprender de forma adecuada al mundo y nuestro ser en él. Ello implica que sólo la filosofía puede poner en marcha una reconducción radical del modo en que nuestro ser y nuestro mundo aparece cotidianamente tanto en nuestra ocupación práctica como teórica y productiva; esto es, como una “parte” del mundo y como un todo “compuesto” de partes.

Dicho esto, podemos decir que la filosofía en cuanto aprehensión intuitiva del mundo no expresa la manera en que un sujeto representa la unidad formal abstracta de experiencia de una totalidad de experiencia ya predada y no tematizada, como en Kant, ni tampoco se refiere a “el punto de vista” relativo a la vida y los eventos particulares de la vida de un individuo concreto que también ya tiene predado un mundo y el modo en que él y los demás individuos son apercebidos por él, sino que es el modo en que nosotros comprendemos al mundo constitutivo de nuestro ser en cuanto ser-en-el-mundo.

No otra cosa aconteció en el inicio del pensamiento occidental, lo cual, tal vez, quedó preparado en algunas de las culturas arcaicas en las que tuvieron que darse aquellas condiciones necesarias para que la vida humana apareciera de tal modo como es; es decir, tuvo que haber mundo. La vida humana tiene sentido cuando el mundo en que ella aparece y que aparece para ella tiene sentido, un orden, una consistencia (Eliade 2001; 107) Esto es, cuando el todo de la experiencia se hace patente en su unidad a través de un orden que dispone todo lo múltiple y diferente como una totalidad indisoluble y abarcable de un sólo vistazo. Dicho de otra manera, cuando los fenómenos naturales y humanos (históricos) acontecen para el hombre según un orden determinado y una disposición, por lo tanto, comprensible, para el hombre (Eliade 2001; 111).

Esto es un rasgo común a la religión al mito y a la filosofía, tal y como ya lo reconocían los griegos: la búsqueda de arquetipos que sirvan para orientarse en el mundo. En la religión, dichos principios son revelados; en el mito son relatados por los poetas y en el origen de la filosofía, son buscados en las cosas mismas al ser interrogadas por los primeros filósofos.

Ellos plantearon la cuestión del principio que dispone y en el que se

mantiene de forma cohesiva y articulada la aparición de todas las cosas, es decir, se preguntaron por aquello que unifica y da sentido a todo lo que hay. Fue para los ojos de Heráclito que el mundo se develó en su unidad, y desde entonces, ha sido el trabajo de los filósofos el comprender sus articulaciones esenciales y sus regiones. De tal modo que ya para Platón la filosofía se concebía como un trabajo semejante al del carnicero, quien debe conocer la naturaleza de su objeto y cortar y separar partes no según su capricho, sino según la naturaleza de aquél.

Del mismo modo, para Platón, el filósofo debe distinguir los lugares fundamentales del mundo, así como sus articulaciones y ensambladura en diferentes regiones, a partir de la diferenciación (*diairesis*) fundamental entre lo visible y lo inteligible. “El método *dihairético* vale también aquí como dominio racional de la totalidad. Todo lo que es, es o cosa sensible en devenir o idea suprasensible y permanente” (Fink 1964; 13). En el *Timeo* la filosofía platónica, a partir del método de las divisiones, deviene geografía. Dicha posibilidad orientadora de la filosofía determinó de forma decisiva el mapa del mundo occidental.

La totalidad de lo ente ha cobrado, entonces, diferentes configuraciones y modos de ser comprendida. El mundo moderno se orienta en la distinción fundamental entre *res cogitans* y *res extensa*, las cuales a su vez, fundaron la posibilidad de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Así como existe la posibilidad de tematizar al mundo en cuanto tal, también existe la posibilidad de enfocar la mirada en una región particular del mundo y en el modo de ser de entes particulares. Gracias a esta posibilidad existen las ciencias particulares. Ellas se caracterizan por tener predado un dominio o región entiativa en la que se enmarca su investigación sobre un tipo determinado de ente o entes. Pero a su vez, ellas también se caracterizan por tener predado a través de una presentación pasiva y atemática al mundo en cuanto *a priori* horizontal del aparecer de todo lo dado en la experiencia, incluyendo los fenómenos de la ciencia. Sin embargo “Las ciencias especiales llevan a cabo su investigación como si su área o dominio especializado correspondiente fuera, por así decir, el mundo todo, sin preocuparse de otras regiones de ser [...]” (Husserl 2001; 7).

Ahora bien, las ciencias particulares acrecientan sus conocimientos y amplían su campo de investigación, pero no son capaces de abordar el problema universal del mundo (Husserl 2001; 13), porque su ejecución científica necesita de dicho mundo como principio efectivo de su actividad. Dicho de otra manera: toda ciencia particular, como todo quehacer intramundano, tiene su fundamento en el mundo de la vida y permanece anclado a él (Husserl 2008a; 107, 127, 132).

En la medida en que la ciencia contemporánea presupone en distintos modos al mundo, no lo logra comprender y, por lo tanto, tampoco logra

comprender nuestro ser en su unidad propia y de copertenencia con el mundo. Pero además, al no comprender su unidad, la ciencia tampoco es capaz de comprender sus articulaciones regionales. En ellas existe la tendencia a una “desorientación” en relación a la disposición del mundo, puesto que, en algunos casos, y fruto de dicha falta de claridad sobre sus principios y límites, pretende reducir una esfera entiativa a otra, creando la ilusión de que un ente puede aparecer de otra manera que no es la suya propia.

El problema más grave de esta transgresión y desorientación que conocemos hoy en día como la crisis de las ciencias europeas a partir de la primera mitad del siglo XX, es que, la ilusión no sólo puede afectar a una región particular sino al mundo todo al intentar al presentarlo como algo intramundano, que de hecho ya lo presupone. Esta desorientación es entonces el producto de la ilusión trascendental en la que se presenta a aquello que es la condición de posibilidad de todo aparecer como algo que aparece dentro del mismo horizonte de presentación de lo que aparece.

Esto es, se cae en el error categorial de confundir al mundo con una parte del mundo, lo cual encierra a su vez la posibilidad de interpretar de forma equivocada a nuestro ser propio como algo que no lo es. De esta desorientación, producto del olvido y desinterés por el mundo, nace entonces un desinterés por nosotros mismos.

Frente a esta situación, la reconducción y *epoché* de la filosofía fenomenológica tiene el único propósito investigar el ser propio del mundo y de nosotros mismos y con ello de orientarnos de nuevo en el mundo a partir de la comprensión adecuada del mundo y de nuestro propio ser.

## § 5. CONCLUSIONES

El fenómeno de la orientación no es exclusivamente filosófico. No obstante, toda orientación remite, en diferentes grados de explicitud, al mundo en cuanto horizonte de toda actividad humana y de todo aparecer. La orientación, por tanto, no es un fenómeno que se limite a la vida representativa de un sujeto cognoscente, sino que remite al todo de la vida humana en sus diferentes aspectos teóricos y prácticos. Vimos con Kant que dicha orientación comienza con una orientación local en el espacio y tiempo de nuestro mundo entorno particular, pero, al mismo tiempo, remite a diferentes momentos de la vida que no están delimitados de este modo.

A través de la crítica fenomenológica a la filosofía kantiana y su modo de comprender el mundo en cuanto una representación, vimos que el mundo se constituye como el horizonte dado en la experiencia de todo a parecer particular y, por tanto, como el *a priori* de toda experiencia para cada quien.

Además, gracias a esta consideración, pudimos tematizar, si bien de forma esquemática, que el ser propio del sujeto resulta inseparable de su mundo, si bien él no es “parte” de él. Así mismo, logramos mostrar cómo la filosofía es la única que tiene la capacidad de tematizar al mundo en cuanto tal y en relación con nuestro ser. Por el contrario, las ciencias particulares, que continuamente expanden los límites y las regiones particulares del mundo y de la vida, son incapaces de tematizar al mundo y a nuestra vida en su unidad originaria. Inclusive, es a través de ellas que nace la posibilidad de una ilusión trascendental respecto al mundo y nuestro ser propio, en la medida en que estos son tematizados como partes del mundo.

De modo que, en cuanto la única facultada para comprender el mundo y nuestra vida en él, la filosofía también es la única facultada para orientarnos cabalmente y no a partir de consideraciones parciales o erróneas, en nuestro mundo, el cual se caracteriza por un olvido de nosotros mismo y de nuestro mundo, precisamente por el predominio de las ciencias y sus métodos particulares, frente al método filosófico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E. (1993). *An introduction to husserlian phenomenology*. Evaston: Northwestern University Pre-ss.
- Eliade, M. (2001). Normalidad del sufrimiento. En *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- Fink, E. (1964). *Todo y nada*, N. Á. Espinosa (trad). Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, A. Ciria (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*, J. E. Rivera C. (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000a). De la esencia del fundamento. En *Hitos*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, J. J. García Norro (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1998). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz: (Sommersemester 1928) Band 26*, K. Held (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2008a). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, J. V. Iribarne (trad). Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. (2008b). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, R. Sowa (ed.). Dordrecht, The Netherlands: Springer.
- Husserl, E. (2001). *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1919*, M. Weiler (ed.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas I*, M. García Morente & J. Gaos (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1976a). Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionallhistorisches Problem, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, M. Fleischer (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962a). *La filosofía como ciencia estricta*, E. Taberning (trad).



- Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. (1962b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, J. Gaos (trad). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2008). *Crítica del juicio*, J. J. García Norro (trad). España: Tecnos.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad). México: Taurus.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, M. Caimi (trad). Madrid: Istmo.
- Kant, I. (1993). *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, S. Nemirovsky (trad). México: UNAM.
- Kant, I. (1969a). *Abhandlungen nach 1781*. Berlin-New York: Gruyter.
- Kant, I. (1969b). *Vorkritische Schriften II: 1757–1777*. Berlin-New York: Gruyter.
- Luft, S. (2004). Husserl's theory of the phenomenological reduction: between life-world and cartesianism. *Research in Phenomenology* 34, 198–234.
- Stegmaier, W. (2008). *Philosophie der Orientierung*. Berlin-New York: De Gruyter.



## OTRA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA TÉCNICA: MAX SCHELER<sup>1</sup>

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

### INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Max Scheler es conocido por sus aportes a la ética, en especial al desarrollo de una teoría de los valores; es sabida también la decisiva contribución que hizo Scheler al desarrollo de la antropología filosófica, procurando esclarecer cuál es el puesto metafísico del hombre en el mundo. Son conocidas asimismo sus reflexiones sobre la afectividad, la filosofía de la religión y la teoría del conocimiento. Sin embargo, menos divulgada es su posición ante la técnica.

Formulémoslo de otra manera: las reflexiones de Max Scheler sobre la técnica ocupan un lugar secundario dentro de la complejidad de sus reflexiones ético-antropológicas. Scheler no es reconocido al interior de la tradición filosófica, como un “filósofo de la técnica”, al modo de Heidegger. Con todo, el hecho que las reflexiones schelerianas sobre la técnica ocupen un lugar menor dentro de su obra, no quiere decir, por cierto, que sean irrelevantes. Son, a mi juicio, muy actuales e interesantes.

En ese sentido, la hipótesis provisional que pretendo poner a discusión es la siguiente: las reflexiones schelerianas sobre la técnica tienen un carácter más bien descriptivo y no necesariamente especulativo. No hay en el pensamiento de Scheler, hasta donde he podido investigar, una filosofía o una ética de la técnica. Hay, más bien, un conjunto de interesantes descripciones socio-culturales, a partir de las cuales se pueden deducir, por cierto, implicancias filosóficas.

Así, en la presente comunicación, me concentraré en algunos pasajes del texto, que en español es conocido como la *Sociología del saber*, el cual forma parte de una obra más extensa, denominada *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), cuya versión en alemán se encuentra en el Volumen VI de las Obras Completas de Max Scheler. Por otro lado, aludiré brevemente a algunos fragmentos de un ensayo menor, pero no menos interesante, llamado *El resentimiento en la moral* (1912).

De esta manera, he dividido esta comunicación en dos momentos fundamentales: § 1. Algunos fragmentos del pensamiento de Max Scheler sobre la técnica y § 2. Consideraciones finales.

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral sobre el tema “Una relación olvidada: La influencia del pensamiento filosófico de Max Scheler en la concepción ontológica del hombre de Martin Heidegger” (2007-2009) con apoyo financiero del Fondecyt-Chile (Proyecto N° 3085016).

## § 1. ALGUNOS FRAGMENTOS DEL PENSAMIENTO DE MAX SCHELER SOBRE LA TÉCNICA

La obra *Sociología del saber* de Max Scheler se encuentra dividida en dos partes: A. Problemas formales y B. Problemas materiales. Al interior de esta segunda división encontramos el apartado *Sociología de la ciencia, técnica y economía*. Con todo, antes de entrar en materia, contextualizaré brevemente el objetivo de la obra de Scheler. Este es explicitado en el prefacio (*Vorwort*) de la edición alemana de la siguiente manera: “La “*Sociología del saber*” [...] es el primer intento positivo para superar *fundamentalmente las unilateralidades y principales errores tanto de las enseñanzas de la historia naturalista, ante todo del economismo de Karl Marx, como de las opiniones de la historia de carácter ideológicas y cientificistas. (Hegel y Comte)*” (1926; VII)<sup>2</sup>. Marxismo y positivismo son, en consecuencia, con quienes discute Scheler en esta obra.

Hecha esta aclaración previa, me concentraré en el apartado antes mencionado: *Sociología de la ciencia, de la técnica y de la economía*. Max Scheler comienza sus elucubraciones sobre la técnica, haciendo la siguiente formulación:

En contraste con la metafísica, que como vimos, es en primer término obra de las capas superiores y cultas que poseen ocio para la contemplación de las esencia de las cosas y para la “formación” de su espíritu, es la ciencia positiva, desde su primer comienzo, *de un origen esencialmente distinto*. Dos capas sociales que en un principio estaban separadas parecen tener que ir penetrándose de un modo creciente, si se ha de llegar a una investigación *especializada* y por ello cooperativa, sistemáticamente practicada y con un fin metódicamente perseguido [...], a saber, *un estamento de hombres libres y contemplativos y un estamento de hombres que han recogido en forma racional las experiencias de su trabajo y oficio y que por el solo hecho de sentirse internamente impulsados a aumentar su libertad y emancipación sociales posee el más intenso interés por todas aquellas ideas y conocimientos sobre la naturaleza que hacen posibles la previsión de sus procesos y el dominio sobre ella.*(1973; 114)

La ciencia se desarrolla, entonces, producto del encuentro entre hombres contemplativos y prácticos; en otras palabras, ella es el vástago de los desposorios (*Das Kind der Vermählung*) entre la filosofía y la experiencia del

---

<sup>2</sup> Cita original en alemán: «Die “Soziologie des Wissens” ist [...] der erste positive Versuch, die Einseitigkeiten und prinzipiellen Irrtümer sowohl der naturalistischen Geschichtslehren, voran des Ökonomismus von Karl Marx, als der ideologischen und szientifistischen Geschichtsauffassungen prinzipiell zu überwinden».

trabajo. La ciencia supone, para Scheler, siempre ambas dimensiones y no sólo una de ellas. ¿Qué tiene de interesante esto? Que ello tiene consecuencias para el desarrollo de la técnica:

No creo que la ciencia positiva haya surgido nunca de *uno* solo de estos grupos, pues sin la influencia de la contemplación y la libre reflexión jamás la ciencia positiva alcanza su pura intención teorética, su método lógico y matemático y el *extender* su mirada a la totalidad del universo; pero sin la influencia del otro grupo jamás habría logrado esa estrecha unión con la técnica, la medida, más tarde con el *experimento* libre y no sólo técnico-ocasional, que le son esenciales (1973; 114).

Entonces, la influencia mutua entre el sabio y el artesano, esto es, el hombre de la contemplación y el hombre de la *praxis*, le permite a la ciencia estar estrechamente relacionada con la técnica. Pero, se apresura en esclarecer Scheler, la relación entre ciencia positiva y técnica no es de subordinación de la una a la otra. La técnica no es una mera “aplicación derivada” de una ciencia puramente contemplativa y teórica, que la determina mediante la idea de verdad, la lógica o la matemática. Por el contrario, la técnica es la voluntad de dominación y derivación (*Wille zur Herrschaft und Lenkung*) que se dirige a este o aquel sector de la existencia (dioses, almas, sociedad, naturaleza, etc.), “que contribuye a determinar ya los métodos de pensar e intuir, pero también los fines del pensar científico” (1973; 116).

De este modo, las formas de la técnica de la producción y del trabajo humano constituyen una línea paralela a las formas del pensar científico positivo, sin que por ello pueda decirse que uno de estos ámbitos es la causa o la variable independiente del otro. Más bien, la variable que determina tanto al saber como la técnica es “la estructura de “impulsos” (*Triebstruktur*) de los jefes de la sociedad (*Führer der Gesellschaft*) existente en cada caso” (1973; 116). “Impulsos” quiere decir para Scheler los valores y las ideas directrices hacia los cuales se hallan dirigidos los jefes de los grupos. Uno de estos factores, por cierto, no el más determinante, es a juicio de Scheler la economía. De este modo, se entiende, creo que de mejor manera, el título del apartado que estoy comentando: *Sociología de la ciencia, técnica y economía*.

Es a partir de este triple interés que Scheler pretende esclarecer, desde una perspectiva sociológica, “el difícil problema de la relación entre la ciencia y la técnica” (1973; 156). Scheler busca establecer, entonces, una serie de correspondencias de sentido (*Sinnentsprechungen*) entre la estructura de la ciencia moderna y de la técnica, pero también entre la técnica y la economía. Dichas correspondencias son cinco; las enumeraré y comentaré

algunos de sus aspectos posteriormente:

1. Correspondencia de sentido entre el desarrollo del capitalismo y la dirección del impulso de poder.
2. Correspondencia de sentido entre ciencia y técnica.
3. Correspondencia de sentido entre la voluntad de adquirir sin límites del capitalismo y la voluntad de “métodos” de la ciencia moderna.
4. Correspondencia de sentido entre una economía preponderantemente individual y una ciencia de la sociedad que subjetiviza las cualidades.
5. Correspondencia de sentido entre la objetivación de los medios de la producción científica y el de ciertas técnicas específicas.

Así, la primera de estas correspondencias se establece entre el desarrollo del capitalismo y la dirección del impulso de poder. Scheler sostiene al respecto que en la misma medida en que a través de las grandes fases del capitalismo se eleva la burguesía de las ciudades, surgiendo un empresariado y un proletariado y en la misma medida en que retroceden a favor del trabajo libre las formas reguladoras del trabajo, en virtud de la necesidad de dinero (impuestos); en esa misma medida, surge en las capas superiores una nueva forma de dirección del impulso de poder. De esta manera, sostiene Scheler, la forma y la dirección del impulso de poder en la Edad Media estaba orientado “al *dominio sobre los hombres*. [...] La nueva forma y dirección del impulso de poder moderno va, por el contrario, a la transformación productora de cosas, o mejor, a la posibilidad y la “capacidad” de transformar cosas en bienes valiosos” (1973; 158).

Este proceso se hace evidente mediante la decadencia de los grupos contemplativos y sacerdotales dominantes y en una nueva valoración del dominio de la naturaleza, que hace surgir al mismo tiempo una nueva voluntad de dominio técnico sobre ella, como una nueva forma de intuir y de pensar frente a ella. Scheler da el mayor valor a la simultaneidad de estos hechos y, de paso, muestra explícitamente las posturas con las que discrepa:

Ni las necesidades técnicas condicionan la nueva ciencia (como dice, viendo las cosas por un solo lado, Spengler), ni la nueva ciencia condiciona el progreso técnico y el capitalismo (A. Comte), sino que en el tipo de la nueva humanidad burguesa, de su nueva estructura de impulsos y su nuevo ethos están igualmente fundados la original transformación del sistema de categorías lógicas de la nueva ciencia y el nuevo impulso técnico, no menos original, que empuja a la dominación de la naturaleza. *La técnica y la ciencia necesitan, por ende, coexistir en la fructífera acción recíproca en que se hallan* (1973; 158-s.).

Más adelante, Scheler profundiza sus consideraciones sobre la técnica, en particular, respecto del fin y del valor fundamental que la orienta. Este 'objetivo' no es el inventar máquinas útiles económicamente o cuya utilidad se pueda conocer y medir por anticipado. La técnica va a algo mucho más alto:

Va hacia el fin [...] de construir, siquiera en pensamiento y como plan, todas las máquinas posibles por medio de las cuales se pudiera dirigir y derivar la naturaleza hacia cualesquiera fines. [...] Es la idea y el valor del poder humano y de la libertad humana frente a la naturaleza quien anima los grandes siglos de los "descubrimientos e invenciones", *en modo alguno la sola idea de utilidad* (1973; 159).

Scheler también se distancia, en *El resentimiento en la moral*, de la noción de "útil" y lo contrapone al concepto de lo agradable. Con todo, me referiré más adelante a este tópico.

La segunda correspondencia se instaura a propósito de la interrelación entre ciencia y técnica. A diferencia de, por un lado, Comte y, por otro lado, Marx, Scheler afirma que en el marco de la historia de la modernidad, la ciencia y la técnica se han precedido e impulsado mutuamente. Es el caso, por ejemplo, de lo que acontece entre la matemática pura y la física y química. Así, es la ciencia la que por sí misma ha desplegado sin cesar nuevas posibilidades tecnológicas, las que son sometidas con posterioridad a dos selecciones:

[...] la selección hecha por el técnico, que realiza una u otra de estas posibilidades por medio de *un* modelo de máquina y, segunda, la selección hecha por el empresario, que industrializa una de estas máquinas simplemente proyectadas por el técnico, y la hace *construir* efectivamente y emplear en alguna producción" (1973; 161-s.).

La técnica, subraya Scheler, despierta y provoca las necesidades industriales de nuevos caminos y medios de producción, como por ejemplo acontece con el desarrollo de la energía eléctrica. Hoy lo podemos apreciar en el desarrollo de la informática.

La tercera correspondencia de sentido es entre la voluntad de adquirir sin límites del capitalismo y la voluntad de 'métodos' de la ciencia moderna. De esta manera, la economía capitalista está fundada en la voluntad de adquirir (como *actus*) "sin límites", no en la "adquisición" (como creciente *posesión* de cosas). Tampoco la ciencia moderna administra una verdad dada y estable, ni investiga la verdad, sostiene Scheler, sólo para resolver determinados problemas planteados por las necesidades, sino que es "*pri-*

*mariamente* una voluntad de *métodos*, de los cuales, una vez encontrados, brota por división del trabajo –casi como se suyo– un nuevo saber concreto en un proceso sin límites” (1973; 164). A juicio de Scheler, esta correspondencia de sentido no es para nada una analogía. Piénsese, sostiene él, que el capitalismo es una economía de mercancías y de dinero, de suerte que todo bien real y útil aparece sólo como posible “cuanto” (*Quantum*) del medio de cambio. Paralelamente, aparece en el pensar de la sociedad la categoría de relación antes de la categoría de sustancia. Y en lugar del buscar un orden jerárquico conceptual de las cosas del mundo, se privilegia la búsqueda de relaciones de los fenómenos que puedan ser cuantificables y sometidas a leyes. Así lo resume Scheler: “la idea del “tipo” (*Typus*) y de las “formas” (*Formen*) cualitativas abdica de su imperio a favor de la idea de la “ley natural” (*Naturgesetzes*) cuantitativamente determinada” (1973; 165).

La cuarta correspondencia de sentido se lleva a cabo entre una economía preponderantemente individual y una ciencia de la sociedad, la sociología, que subjetiviza las cualidades, las formas y los valores. Sin embargo, dado que Scheler no se refiere explícitamente en este punto a la técnica, no lo desarrollaré mayormente.

Por último, la quinta correspondencia de sentido se establece entre la objetivación de los medios de la producción científica y el de ciertas técnicas específicas. La objetivación de los medios de la producción científica, es decir, de la técnica y de los materiales mismos, es, sostiene Scheler, “el mismo proceso formal que el que tiene lugar en la técnica de la guerra o en la técnica de las comunicaciones y de la producción materiales; [...] el mismo que el de sustitución de la “empresa” y su administración por la administración privada del “empresario”” (1973; 168). En otras palabras, la objetivación y sistematización de los medios técnicos de todas las actividades es una ley formal y universal de la dirección (*ein ganz allgemeines formales Richtungsgesetz*) que acontece en toda civilización y afecta a todos los componentes de la sociedad por igual. Piénsese, sostiene Scheler, en lo que acontece entre el soldado moderno, equipado por el Estado, y el caballero feudal, dueño de sus armas; o en la desaparición del gabinete del doctor medieval para dar paso a laboratorios, observatorios, centros de experimentación, etc. del cual el científico o el investigador tampoco son dueños.

Una vez que Scheler ha explicado las correlaciones entre ciencia, técnica y economía, profundiza en esta interrelación, a modo de síntesis, enfatizando el rol que cumple en ella la técnica. Scheler sostiene, entonces, que

[...] lo único que podemos decir es que la *técnica es quien enlaza primaria y universalmente la ciencia con la economía*, y que el saber y su movimiento son tanto más dependientes de la técnica, cuanto menos



evolucionado se halla el estado total de la sociedad (1973; 171).

En este contexto, Scheler diferencia las transformaciones más decisivas de la técnica. Ellas son:

1. El tránsito de la técnica mágica a la técnica de las armas y de los instrumentos.

2. El tránsito, dentro de la técnica agrícola, de la azada, propia de las culturas matriarcales, a la labranza unida con la domesticación de animales.

3. El tránsito de los instrumentos o máquinas preponderantemente manuales y empíricas a la edad de la técnica racionalista y científica de las máquinas movidas por una energía proveniente de la naturaleza orgánica (carbón).

4. El tránsito de las máquinas movidas por una energía de naturaleza orgánica a la electricidad.

A propósito de esta última transformación, Scheler desarrolla dos reflexiones que, a mi juicio, muestran su actualidad y relevancia. La primera tiene que ver con las nuevas formas que la técnica adquirirá en el futuro. Recordemos que el libro de Scheler es de 1926. “Provisionalmente resulta incierto si la técnica de la electricidad y una eventual aplicación técnica de las inmensas energías existentes en las sustancias radiactivas traerán consigo algún día una edad técnica separada de la edad del carbón [...], es decir, es incierto si se encontrará un “sustituto” del carbón, en trance a desaparecer” (1973; 172). Scheler, como es sabido, dada su prematura muerte en 1928, no alcanzó a ver las consecuencias positivas e indeseadas de la energía atómica (la generación de electricidad, la bomba atómica, los arsenales nucleares); los problemas que ha engendrado un desarrollo económico basado en el petróleo, pero tampoco la búsqueda de energías limpias como las eólicas y geotérmicas.

Sin embargo, sus reflexiones sobre el futuro de la humanidad resultan muy provocativas.

Cuestión enteramente abierta es todavía la de si en el futuro de la civilización europeo-americana surgirán una “técnica psíquica” (*Seelentechnik*) y una “técnica vital interna” (*innere Vitaltechnik*), que hasta aquí sólo han desplegado en gran estilo las grandes culturas asiáticas, como los correlatos técnicos de sus culturas de un saber preponderantemente metafísico, no científico-positivo-cuestión que considero incluso decisiva para el destino posterior del “tecnicismo” (*Technizismus*) occidental (1973; 173).

El concepto de “técnica vital interna” nos remite a una obra anterior de Max Scheler, *El resentimiento en la moral*. En la parte final de ese texto,

Scheler contrasta los conceptos los valores utilitarios y los valores vitales. Parafraseando a Nietzsche, con quien ha discutido previamente su conocida interpretación del resentimiento, habla de una inversión del orden jerárquico de los valores: “Pero la *más honda* inversión del orden jerárquico de los valores que se verifica en la moral moderna [...] es la *subordinación de los valores vitales a los valores utilitarios*. O, como podemos decir brevemente, resumiendo en el concepto de “noble” las cualidades que constituyen el valor de la vida en los organismos vivos: la subordinación de lo “noble” a lo “útil” (1998; 134). Ello es apreciable, por ejemplo, de manera muy concreta, en ciudades como Berlín y en las metrópolis alemanas del norte, donde el cúmulo de estímulos agradables y útiles hace más triste el interior del hombre: “Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas; tal es el “sentido” de nuestra cultura” (Scheler 1998; 134).

Ante esta situación Scheler recomienda, en *El resentimiento en la moral*, el desarrollo de una técnica vital (*Lebenstechnik*) para incrementar las fuerzas vitales. Scheler sugiere seguir, entonces, ejemplos históricos como las castas y el ascetismo de la India; o los órdenes sociales griegos, el hipódromo, los juegos, el gimnasio; o los estados sociales de la Edad Media, su ascetismo, sus justas y torneos caballerescos: “Por todas partes veréis actuar esta idea: que la vida en sí misma y la multitud de sus fuerzas merecen, por sí mismas, cultivo –allende toda finalidad en el sentido de trabajo profesional utilitario” (1998, 138). En esta idea del *El resentimiento en la moral* se sustenta, en parte, el llamado al cultivo de la vida interior que se encuentra casi al final del fragmento de la *Sociología del saber* que he comentado. En medio de las mayores hazañas técnicas nunca antes vistas, afirma Scheler, el hombre ha olvidado, casi totalmente, “el dominio de sí mismo y de su vida anterior” (1973; 173).

## § 2. CONSIDERACIONES FINALES

Me parece que si bien las reflexiones schelerianas no tienen la densidad metafísica o ética esperada, muestran al menos dos aportes relevantes:

1. Ponen en relación a la técnica con la ciencia, como tradicionalmente se ha hecho, agregando a la economía. Esta interrelación tripartita permite, a mi juicio, contextualizar de mejor manera las elucubraciones ético-filosóficas sobre la técnica. Ella no se da en el aire, sino que responde a un contexto cultural y económico determinado. En nuestro caso, marcado por la cultura occidental y el capitalismo.

2. Considero que Scheler vio con claridad, ya en los años veinte del siglo pasado, los aportes pero también los peligros del desarrollo de la técnica.

Particularmente, sólo la toma de conciencia de sus límites y sus interrelaciones permitirá que el hombre no transforme en “rueda de su propia máquina”, según lo expresa el siguiente fragmento de *El resentimiento en la moral*:

No hay quizá ningún punto en que los inteligentes y bien intencionados de nuestro tiempo estén más unánimes que éste: que en el desarrollo de la civilización moderna las cosas del hombre, la máquina de la vida, la naturaleza que el hombre quiso dominar e intentó reducir a mecanismo, se han hecho dueñas y señoras del hombre; que las “cosas” se han hecho cada vez más listas y vigorosas, cada vez más bellas y grandiosas, y, en cambio, el hombre que las creó, se ha hecho cada vez más pequeño e insignificante, cada vez más rueda de su propia máquina (Scheler 1998; 151).

## BIBLIOGRAFÍA

- Sander, A. (2001). *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*, J. Gaos (trad). Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (1973). *Sociología del saber*, J. Gaos (trad). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Scheler, M. (1926). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Neue-Geist: Leipzig.

## EL CONCEPTO DE MODERNIDAD DE HANS BLUMENBERG

CARLOS MENDIOLA MEJÍA

Del concepto de Modernidad de Hans Blumenberg trataré de exponer su afirmación de que la técnica ofrece felicidad. Creo que él pretende que puede sostener esta afirmación, mostrando que el paso a la Modernidad es legítimo. Dicho de otra manera, si puede mostrar que el paso a la Modernidad no fue producto de ningún engaño, entonces la Modernidad sólo recibió lo que esperaba. Lo anterior lo expondré con cinco puntos. Primero me detendré en los dos narradores que aparecen en la novela de André Gide *Los falsificadores de moneda*, con el propósito de mostrar que Blumenberg encuentra en ellos la diferencia de una narración que legitima de aquella que no lo hace. En segundo lugar expondré la crítica de Blumenberg a la tesis de la secularización. En tercer lugar trataré su propuesta de metodológica para hacer historiografía. En cuarto lugar regresaré al concepto de legitimidad para mostrar la distinción que sostiene entre progreso y escatología. Y por último trataré de hacer una breve ponderación de su argumento.

En la primera edición de su libro *La legitimidad de la época moderna* apareció el siguiente epígrafe. “Es curioso como el punto de vista difiere, siguiendo lo que es el fruto del crimen o el de la legitimidad”<sup>1</sup>. Esta frase pertenece a *Los falsificadores de monedas* de André Gide y esta novela es escrita basándose en dos sucesos aparecidos en los periódicos de la época: el suicidio de un muchacho ante sus compañeros de clase y la desarticulación de una banda de falsificadores de moneda adolescentes. El relato tiene dos enfoques, los sucesos y el esfuerzo del novelista al hacer un libro de ellos. El esfuerzo del novelista consiste en ofrecer todos los elementos para que el lector pueda entender la relación entre dichos sucesos. Y el novelista para ofrecer todos los elementos los presenta con dos narradores. Con dos narradores que pretenden tejer una única trama. El novelista quiere hacer ver con ellos que los sucesos constituyen un símbolo de reintegración y reconciliación. Por una parte tenemos un narrador convencional que reporta todo lo que hacen los personajes, lo que dicen y lo que piensan. Su reporte es objetivo y está limitado al presente. Haciendo comentarios que resultan impertinentes porque no cuenta con el pasado del relato, sino que tan sólo tiene el lugar del observador. Gide con este narrador parece sugerir que desconocer el pasado conlleva la impertinencia. Por otra parte, tenemos un

---

<sup>1</sup> Este epígrafe aparece en 1966 en la primera edición de *La legitimidad de la época moderna*, pero en la segunda edición, que fue publicada en 1977, ya no aparece este epígrafe (Pippin 1997; 266). La traducción al español sí tiene este epígrafe.

narrador que está constituido por su diario. En este diario se describen las acciones y recuerdan las conversaciones. El autor de este diario participa en los hechos a diferencia del otro narrador. Su participación en los sucesos altera mucho el reporte. La gran diferencia entre los dos narradores es que este último conoce y recuerda el pasado. Los incidentes y conversaciones que tuvieron lugar hace diez años antes de que ocurrieran los sucesos. Los vestigios que aparecen en el diario, muestran una relación patológica con la realidad. Reconocerse culpable, por haber hecho algo que no quería hacer, queda manifiesto en su narración, como una alienación narcisista. El otro narrador dice de éste que es un vagabundo, un perturbado, un pederasta. Puede tener razón, pero sus afirmaciones resultan totalmente impertinentes. Tenemos una novela con dos narradores, uno se limita a observar desde el presente sin ninguna información anterior y el otro tiene la información del pasado inmediato, pero su recuento de los hechos es determinado por su participación en los sucesos.

Estos dos narradores parecen las dos posibilidades que supone Blumenberg para entender la Modernidad. Por un lado, explicar la Modernidad como algo que ocurrió y no era esperado. Por el otro, una explicación que presupone que la Modernidad constituye una respuesta esperada aunque puesta a destiempo.

Pasemos al segundo punto. La exposición de la crítica que hace Blumenberg a la tesis de la secularización. Con este nombre, tesis de la secularización, se refiere a lo que sostiene Karl Löwith en su libro *El sentido en la historia*. Y en particular a lo que refiere el subtítulo *Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*<sup>2</sup>, es decir a que la idea moderna de progreso presupone la escatología cristiana. Para Löwith la concepción moderna de la historia del mundo tiene un modelo de continuidad, porque presupone un aparente progreso inevitable hacia alguna forma última de la condición humana. Este continuo progreso no se sostiene en otra cosa que en una fe irracional en un modelo de la objetividad científica (Wallace 1981; 61). Todos los sucesos futuros deben guiarnos a la felicidad del hombre. De tal manera que la tesis de la escatología sostiene que el paso de la edad media a la moderna conlleva una ilusión acerca del proceso histórico. Esta ilusión no puede comprobarse con los datos históricos. Por el contrario, la concepción del progreso sólo implica un engaño al confrontarse con los hechos.

---

<sup>2</sup> Este libro lo publica en alemán en 1953 y el subtítulo en alemán es más preciso *Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, ya que sostiene que la filosofía moderna de la historia deriva de la teología. Blumenberg en «El séptimo congreso de filosofía alemana de 1962» lee una conferencia donde analiza la tesis de la secularización y Löwith replica en 1968. En la segunda edición de *La legitimidad de la época moderna* responde Blumenberg. Esta es la razón por la que la segunda edición es más extensa que la primera. (Wallace 1981; 64-72).

Blumenberg critica esta tesis con cuatro contraargumentos que expondré a continuación. Pero antes, la primera objeción, la cual sostiene que es una tesis ambigua, porque nos dice que la Modernidad es una época secularizada, pretendiendo decir otra cosa. Ya que al decir que es secularizada supondría que no está dominada por la religión, pero realmente quiere decir que es una época que se autoengaño. La propia tesis debería entenderse bajo una distinción entre aquello que describe y explica. Lo que describe es una época que cada vez está menos dominada por la religión, por la iglesia como institución religiosa. Mientras que la explicación pretende mostrar que el ámbito de lo sagrado pertenece a la comprensión del mundo (Dickey 1987; 154-s.). Por eso las críticas están dirigidas a esta pretendida explicación histórica.

La primera crítica muestra que detrás de esta explicación está el supuesto de una substancia que permanece inmodificable, ya que la forma de esta explicación es “B es A secularizada”. La transformación de las creencias cristianas a la secularización supone algo que permanece inmodificable. Tenemos dos hechos distintos pero hay algo que permanece inmodificable entre ellos dos. Los ejemplos que da Blumenberg son “la moderna ética del trabajo es la ascesis monacal mundanizada, el presidente federal es un monarca secularizado” (2008; 14). Esta explicación se basa en revelar algo oculto: ciertas actitudes en el trabajo moderno o en el oficio del presidente. En lugar de ofrecer una explicación, tan sólo ofrece una descripción, revelando aquello que permanece oculto en esta actividad. Por lo tanto sólo describe uno de los hechos y el otro hecho es descrito por medio de una comparación con otra forma de hacer las cosas. Por supuesto, la descripción depende de entender aquella otra forma de hacer las cosas con la que se está comparando. Pretende explicar el presente como un tipo particular de transformación del pasado y sólo es inteligible en relación con otra descripción, en este caso del pasado. Si pretende explicar la transición entre ellas, es porque supone algo que permanece entre ellas. Porque lo único que ofrece es una descripción valorativa del primer hecho, suponiendo que conserva algo de aquel otro.

La segunda crítica consiste en que este supuesto de la substancia está unido a la idea de un “sentido originario” que permanece. Detrás de esta tesis está el supuesto de que la Modernidad secularizada conserva el sentido originario de la cristiandad de la Edad Media. Por ejemplo la noción moderna de progreso consiste en la secularización de la escatología, el comunismo es una versión secularizada del paraíso bíblico, el sujeto trascendental es una secularización del Dios omnisciente, el concepto de igualdad política de todo ciudadano frente a la ley es la secularización de la noción de igualdad de todo ser humano frente a Dios, etc. Estas fórmulas son consideradas la traducción de una dimensión oculta del significado real de

todos estos conceptos. Su significado original fue oscurecido porque adquirió una nueva forma de expresión y en cambio la forma en que aparecía antes era más familiar. Esta nueva forma constituye un velo a través del cual se oculta el sentido originario. En este caso la tesis de la secularización entiende un contenido del significado originario que no ha cambiado con el paso de la Edad Media a la Modernidad. La secularización se entiende de este modo, como el proceso en que el sentido de lo sagrado se conserva en la expresión de lo profano.

La tercera crítica se sigue de las dos anteriores, pues la tesis de la secularización supone que la transformación sólo fue realizada por un lado que oscurece y crea el engaño, pero en cambio la concepción de la cristiandad de la Edad Media permanece sin cambio. Al expresarlo con aquella forma “B es A secularizada” en el fondo afirma que nada más existe A. Sólo existe la Edad Media secularizada. La transformación de A es externa a ella. Permanece inmodificada, aunque oscurecida. El contenido que es la substancia se preserva, pero adquiere algunos accidentes distintos. Por lo tanto la tesis de la secularización quiere sostener que el paso de la Edad Media a la Modernidad sólo fue un pseudo-cambio, porque realmente sólo ha habido una Edad Media enmascarada de Modernidad. O dicho de otra forma, la Modernidad sólo es una forma alienada, porque no mantiene la forma original.

La cuarta crítica insiste en las consecuencias del supuesto de la substancia. No sólo pretende demostrar que únicamente ha habido una identidad, sino también denunciar a la identidad culpable, Dado que esta tesis sólo considera una Edad Media inmodificable, no puede considerar un proceso en donde la Modernidad pueda considerarse en continuidad con la edad media. Tan sólo encuentra una identidad enmascarada. La tesis de la secularización pretende denunciar una violación, como una propiedad que ha sido robada y sólo era legítima propiedad en su forma originaria. La identidad inalterada se ha extraído de manera ilegítima. En este sentido “secularizado” significa culpable, ya que denuncia la usurpación ilegítima. “Bajo la categoría de la secularización se admite, y se tiene consecuentemente que admitir, que la Edad Moderna es una época con un sello original; sólo se niega que ella sea esto por sí misma y gracias a la autenticidad racional que reclama. [...] no pide algo así como *una vuelta al origen*, sino más bien un reconocimiento de la condicionalidad” (Blumenberg 2008; 123).

En resumen, Blumenberg considera la tesis de la secularización inaceptable como explicación histórica por dos razones. Primera, porque presupone una ontología substancialista de la historia. Segunda, porque introduce elementos teológicos en nuestra comprensión del proceso histórico que no son claros para la teoría misma (Brient 2002; 21).

Ahora trataré de explicar cómo pretende hacer historia Blumenberg para



evitar los supuestos substancialistas. El considera que partir de una concepción substancialista de la transición histórica, implica entender la aparición de nuevas ideas, instituciones, formas de conciencia, etc., como la transformación de elementos anteriores. Una hipótesis substancialista exige articular los hechos desde contenidos fijos. Así, la explicación de algo nuevo inevitablemente implica la búsqueda de “precursores” o anticipadores. Por eso Blumenberg quiere distinguir entre “precursores” y una serie de “precondiciones”. Mientras que el precursor aparece como una continuidad en lo nuevo, en cambio la precondición prepara la situación que exige una respuesta nueva. De esta manera pretende entender la transición histórica como algo radicalmente nuevo que surge necesariamente de condiciones preexistentes, pero no como mera prolongación de ellas. Así podría justificar la continuidad de la transición histórica y al mismo tiempo la genuina novedad en formas conceptuales nuevas.

Para ello propone enfocarse menos en el contenido conceptual y más en la función contextual de los conceptos. El considera que el uso de estos conceptos constituye a veces más una estructura coherente o a veces menos coherente de la manera en que se entiende el sujeto y el mundo. En un periodo de cambio, una serie de conceptos podrían venir a remplazar una configuración anterior. Tal cambio ocurre cuando la configuración anterior, por una razón u otra ya no es capaz de ofrecer una adecuada orientación en el mundo. Así una nueva respuesta se ofrece a un viejo problema. Aquel viejo problema había sido resuelto antes de una manera diferente. Ahora la nueva respuesta se pone en lugar de aquella. De tal manera que este ponerse en lugar de aquella, significa que cumple la misma función que aquella, pero creando una configuración distinta. Blumenberg entiende por función la relación entre preguntas y respuestas, pero esta misma función crea configuraciones distintas, en medida que aparecen nuevas respuestas para preguntas viejas. En el momento que se “sobrepone” una respuesta distinta, significa que ha entendido el problema desde una configuración distinta. Blumenberg opone al supuesto de ‘contenido’ de la tesis de la secularización, el concepto de “sobrepuesto”. Se “sobrepone” una nueva respuesta y cambia la configuración. El contenido no determina la respuesta. La necesidad de dar respuesta a la pregunta exige una nueva respuesta. En el contexto de una nueva época aparecen los conceptos nuevos que ofrecen soluciones originales. “La elección de los instrumentos lingüísticos no está determinada por el sistema de elementos disponible, sino por las necesidad de la situación electiva.” (Blumenberg 2008; 94)

Podríamos explicar el método de la función que propone Blumenberg, recordando al narrador que sólo contaba con la perspectiva del presente de *Los falsificadores de monedas*. Este narrador hacía comentarios imperti-

entes, cuando se enteraba de los hechos. Comentarios impertinentes porque él no contaba con todo el relato. En el momento en que decía eso, sólo expresaba su límite, no conocía el pasado. Parece que Blumenberg está pensando de esta manera la necesidad de enfrentar las preguntas del pasado. Sólo contamos con la exigencia de darles respuesta. La situación delimita nuestra condición para comprender la pregunta. De tal manera que la situación hace que entendamos un nuevo problema de la misma pregunta. No son los hechos los que hacen que los comentarios del narrador sean impertinentes, sino la penosa situación que implica sólo conocer el presente. Y el narrador con la curiosidad de entender esos hechos se ve obligado a hacer estos comentarios.

Así, Blumenberg considera que la situación coloca en la necesidad de dar una respuesta a una pregunta que ha venido repitiéndose en cuanto a la estructura de su formulación. Pero la situación abre la posibilidad de entender de una forma distinta la pregunta y de esta manera darle una respuesta distinta. Todo depende de poder reconstruir esa situación para poder sostener que constituye la precondition que abre la posibilidad de entender la pregunta de una manera distinta.

Ahora, pasemos al cuarto punto: el concepto de legitimidad. La reconstrucción que hace Blumenberg de este contexto también tiene algo parecido con la novela que le sirve de epígrafe. En la novela aparecen más de veintisiete personajes, así la reconstrucción de Blumenberg refiere a un sinnúmero de pensadores. Yo trataré de resumir su reconstrucción en los mínimos elementos para explicar la precondition. Lo que surge con la época moderna es lo que Blumenberg llama la "auto-afirmación humana". Esta auto-afirmación es la actitud existencial fundamental del hombre frente al mundo. El mundo aparece ahora como algo que es construido de acuerdo al orden humano. Este cambio tiene como precondition el absolutismo teológico del nominalismo medieval. Que toma como su conclusión lógica la tesis de la omnipotencia divina. Ya que esta tesis niega un orden racional o providencial sustentada en el ilimitado poder de Dios. Esta carencia de orden en el mundo confronta la racionalidad humana, exigiendo una nueva relación con el mundo concentrada en la creatividad del hombre. La transformación del mundo consiste en una moderna auto-afirmación del hombre.

La precondition, como la entiendo, es una situación que radicaliza la contingencia en la que aparece la relación del hombre con el mundo. Y este desamparo del hombre surge de entender de otra manera la omnipotencia de Dios. Esta omnipotencia es afirmada por el nominalismo como una potencia absoluta. Esta tesis Blumenberg la llama el absolutismo teológico, que no es más que una creencia en una soberanía absoluta de Dios. Y que en la Modernidad aparece incomprensible. Con la ilimitada

soberanía de la voluntad, Dios se ha abierto un horizonte infinito de lo posible, dentro del cual puede elegir y actuar sin que el entendimiento humano pueda penetrar en los motivos de las decisiones de su voluntad. Su voluntad absoluta es incalculable para la razón humana. Con esto Dios aparece para nosotros como un ser caprichoso e indescifrable. Que para Dios no haya nada imposible, lo hace incognoscible para nosotros, pero no sólo Él sino el mundo que es resultado de su capricho. Lo que Dios acaba de crear lo puede destruir al momento siguiente. Su creación no está sujeta a las normas que rigen la razón humana. En el momento en que se hace depender el destino del mundo de la actuación de una “potencia absoluta”, en ese mismo momento se está dando a ésta una dimensión de la más profunda inseguridad. Todo puede transformarse de un instante a otro. Si así lo quiere Dios puede alterar o incluso eliminar la existencia del mundo. El mundo, que se ha vuelto de este modo incalculable e inseguro desde el punto de vista racional, resulta radicalmente contingente (Wetz 1996; 28-s.).

Esta precondition exige una respuesta al desamparo en que se encuentra el hombre. En tanto que ya es imposible elegir la salvación, entonces el mundo queda como la única elección. La razón divina ya no aparece como el criterio de nuestro conocimiento. La racionalidad ha quedado limitada, ya que no puede conocer a Dios ni el mundo. Bajo esta exigencia se invierte la dirección de la pregunta. La razón sólo puede controlarse a sí misma. De esta manera la autoafirmación del hombre es una auto-realización en el mundo. Los alcances de la razón están limitados a la “contingencia de la realidad”, de tal manera que la razón es entendida como control: control de las acciones que construyen al mundo. “La filosofía no sólo tenía que proyectar y razonar un determinado método, sino que debía convertirse ella misma en un método de dominación de las cosas y adecuación a las mismas en la posesión del mundo por parte del hombre” (Blumenberg 2008; 153). El proceso de observación se reduce a la producción de los fenómenos deseados. La intervención artificial de la construcción del mundo se reduce a aquello que deseamos. Nuestros deseos llegan a ser la materia de la reconstrucción. La ciencia no es más que hipótesis, experimentos y técnica. Con ella aparece la auto-afirmación del hombre como realización de sus intereses (Brient 2002; 70).

La desaparición de las seguridades teleológicas respecto al concepto de naturaleza significa asimismo que el hombre, por su parte, tiene que adaptarse a la confrontación con un mundo que no ha sido dispuesto para él, anticipándose así a la desconsideración que con él tienen los procesos de la naturaleza y compensando la carencia de beneficios para él mediante su propia producción (Blumenberg 2008; 200-s.).

El propósito del conocimiento se ha resignado a dejar de buscar la verdad como adecuación por un fin más modesto que es la “eficacia teórica”. En medida que dejó de medirse por la verdad poseída por Dios, sólo puede buscar la producción del fenómeno. Una hipótesis nunca podría encontrar una confirmación definitiva que permita la predicción de los fenómenos de la naturaleza. Por eso, la hipótesis sólo pretende explicar el fenómeno y no reproducirlo. La consistencia interna de esta explicación consiste en ofrecer un instrumento para obtener el fenómeno que esperamos. La ciencia sólo produce fenómenos deseados y no lo que ocurre en la naturaleza. En este caso la técnica ofrece control de la naturaleza, no como una intervención arbitraria de nuestra voluntad, sino usando nuestra experiencia de aquello que esperamos que cumpla. “La hipótesis que, en un aspecto, es la experiencia formal de una renuncia a la verdad en su sentido tradicional de adecuación, se convertiría, en otro aspecto, en un instrumento de la autoafirmación, en un potencial de producción, por otra parte, de aquello que la naturaleza le da escasamente o le niega” (Blumenberg 2008; 2001).

Así, esta afirmación de la legitimidad de la Modernidad en primer lugar se pretende defender frente a la tesis de la secularización, que sostiene que no es una época secularizada y en esa medida inauténtica. Después trata de reconstruir el contexto en el que aparece para mostrar que existe una precondition que obliga a dar una respuesta novedosa a un problema determinado. Por último, está dirigido al concepto de progreso, pretendiendo mostrar que es diferente del concepto de escatología, ya que el concepto de progreso no tiene que ser explicado en relación con el sentido de la historia. Porque el concepto de progreso no supone toda la historia, pasado, presente y futuro, sino tan sólo un presente inmediato, en el que encontremos la satisfacción de nuestros deseos. Dicho de otra manera, el progreso es entendido como el éxito del ser humano eligiendo hacer algo y el efecto al hacerlo. No habría manera en que pudiera encontrar justificación con respecto a toda la historia. Sólo puede confrontarse como un intento parcial de la experiencia humana. Aunque su aparición como configuración del sujeto y el mundo haya tenido un significado determinante para nosotros.

Por último quiero tratar de ponderar el argumento de Blumenberg. Al proponer este método funcional frente al substancialista se ve obligado a delimitar la situación en que apareció la pregunta. Él no cuenta, como en el caso de *Los falsificadores de monedas*, con la posibilidad del novelista de crear un límite imaginativo, pretende que su reconstrucción de la situación corresponde a las condiciones reales que determinaron la necesidad de dar respuesta a la pregunta. Esta reconstrucción es la parte más débil de su argumento. Las objeciones surgen señalando que su reconstrucción es muy

limitada. Creo que siempre puede señalarse algo que no tomó en cuenta. De tal manera que parece más fuerte su argumento cuando refuta la tesis de la secularización. Pero si Blumenberg sólo se hubiera conformado con esto, sólo tendría un argumento por reducción al absurdo, es decir, sólo hubiera podido decir que no puede sostenerse sin contradicción que la Modernidad es producto de una apropiación ilegítima. Pero no podría haber sostenido una reconstrucción que permita afirmar positivamente que es legítima. A menos que le demos el lugar del novelista y propongamos que es una nueva respuesta a una pregunta vieja.

## BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*, P. Madrigal (trad). Valencia: Pre-textos.
- Brient, E. (2002). *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Treshold to Modernity*. Washinton, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Dickey, L. (1987). Blumenberg and Secularization: 'Sel-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History. *New German Critique* 41.
- Gide, A. (2000). *Los falsificadores de moneda*, M. T. Gallego (trad). Barcelona; Alba.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: País-Aguilar.
- Pippin, R. (1997). "Blumenberg and the modernity problem". *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge: University Press.
- Wallace, R. M. (1981). Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate. *New German Critique* 22.
- Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, M. Canet (trad). Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

## GÜNTHER ANDERS: PENSADOR DE LA TÉCNICA EN LA ERA DEL DESFASE PROMETEICO<sup>1</sup>

JORGE ENRIQUE LINARES

Günther Anders ha sido uno de los más importantes filósofos de la técnica del siglo XX. Su obra ha sido en muchas partes desconocida o ignorada. Apenas comienza a ser revalorada. Yo considero a Anders uno de los representantes de una “filosofía de la sospecha” del progreso tecnológico de nuestra era. Su trabajo principal fue *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956)<sup>2</sup> y en él nos concentraremos en lo que sigue.

*Die Antiquiertheit des Menschen* (*La obsolescencia del hombre*) es un libro de antropología filosófica, en el sentido más clásico. Anders expone un diagnóstico fenomenológico de la condición humana en la era de las revoluciones tecnológicas. Y no es que el mundo tecnológico en el que vivimos ahora sea un elemento más, ni tampoco que se convierta en un referente obvio de los rasgos materiales que caracterizan a la mundanidad de nuestro tiempo. Más bien debe entenderse que el mundo tecnológico es una estructura esencial que ha modificado o trastocado por completo y de modo irreversible la condición humana. Al mismo tiempo, implica que no se puede hacer una reflexión filosófica profunda de la condición humana sin comprender las características del mundo tecnológico que hemos creado, así como sin entender cómo se ha desarrollado y qué consecuencias inesperadas ha tenido. Ese mundo tecnológico es ahora un entramado sistémico de mecanismos que entrelazan a artefactos y agentes humanos, un “macroaparato” como lo denomina Anders, una macromáquina que ha reconfigurado las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, así como entre los seres humanos mismos, modificando incluso la autocomprensión de su propia naturaleza y de su destino colectivo.

El diagnóstico andersiano de ese mundo tecnológico arroja un problema central de alcances ontológicos y éticos: la discrepancia entre el enorme poder tecnológico que hemos logrado desplegar y las capacidades limitadas que tenemos para comprender, para representarnos y para controlar los efectos de ese poder. Estos dos niveles de un poder de acción nunca antes visto son correlativos; podemos hacer mucho colectivamente (transformar o deformar la naturaleza entera), pero también individualmente ciertos sistemas técnicos nos confieren un enorme poder de acción: basta con apretar un gatillo o un botón rojo, firmar una orden, dar un clic. Por el

---

<sup>1</sup> Una versión extensa de este trabajo se publicó como capítulo de mi libro *Ética y mundo tecnológico* (2008).

<sup>2</sup> El segundo volumen de esta obra se publicó en 1980 con el mismo título. Lo esencial de la filosofía de la técnica de Anders se concentra en el primer volumen de 1956.

contrario, nuestra conciencia se ha quedado desfasada con respecto a lo que podemos hacer o provocar en el mundo. Esto es lo que llama Anders el desfase prometeico (*das prometheische Gefälle*). Para Anders, este desfase entre el poder de acción del ser humano y su capacidad para representarse o imaginarse los efectos de su poder implica no sólo la amenaza de un exterminio total (por los nuevos medios de tecnología bélica), sino también el peligro de una deformación radical e irreparable de la condición humana o de la destrucción de los ecosistemas de la Tierra. Lo que está amenazado en primera instancia es el mundo de la vida como entorno material primario.

Anders descubrió en su diagnóstico de la condición humana el peligro inminente de la destrucción del mundo de la vida (*Zerstörung des Lebens*) en la era de la expansión global del poder tecnológico. Desde la perspectiva fenomenológica de Anders, el mundo se ha vuelto ajeno para los individuos pues se ha fragmentado su existencia, a pesar de que ese mundo tecnológico sea el resultado de su propia actividad material y simbólica. Y sin embargo, es la naturaleza disociadora del mundo tecnológico lo que impide que el sujeto tenga conciencia de los efectos de sus acciones. Por ello, parafraseando a Marx, Anders sostiene: “ya no es suficiente cambiar el mundo, lo que importa ante todo es preservarlo” (2005; 84). El imperativo moral de la era tecnológica consistiría, pues, en la preservación de un mundo en el que tengan sentido experiencias humanas de responsabilidad colectiva.

Anders anticipa que ante la nueva revolución tecnológica en marcha (él plantea que se trata de una tercera revolución industrial-tecnológica), encabezada en nuestros días por el surgimiento de la ingeniería genética, el ser humano se escindiría en dos nuevas figuras ontológicas: sería, por un lado, un *homo creator* capaz de transformar todas las cosas de modo sustancial, incluyéndose a sí mismo; pero, por otro lado, se convertiría en un no menos insólito *homo materia*, es decir, en “materia prima de sus propias producciones tecnológicas” (Anders 1980; 21). El ser humano se convierte así en el principal objeto de transformación tecnológica. Como “*homo creator*” el sujeto moderno ya ha erigido un mundo plenamente artificial; en sentido estricto, y no sólo metafórico, ha creado una “segunda naturaleza”. Esta es la fuente de un optimismo prometeico en el progreso tecnológico. Pero en nuestra época el ser humano deviene también materia prima, recurso económico, fuente de trabajo disponible, materia orgánica de desecho, pero para Anders “la transformación [*Verwandlung*] del hombre en materia prima ha comenzado ciertamente (si no tomamos en cuenta los tiempos de los caníbales) en Auschwitz” (1980; 22).

En efecto, dos sucesos marcaron la conciencia andersiana del peligro de nuestro tiempo: los campos nazis de exterminio, en sus propias palabras: “la



noticia de que el hombre de la era de la producción masiva había comenzado también a producir industrialmente los cadáveres por millones, es decir, Auschwitz” (2005; 78). Y el segundo... Hiroshima. Ante el primer bombardeo atómico de la historia, “comprendí –relata Anders– que el 6 de agosto de 1945 representaba el día cero de una nueva era, el día a partir del cual la humanidad ya era irrevocablemente capaz de exterminarse a sí misma” (2005; 79).

El Holocausto fue para Anders una demostración del siniestro poder de una maquinaria burocrático-militar que “producía” cadáveres con sumo rigor económico para cumplir eficazmente con una terrible tarea de “limpieza racial”. Mientras que el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, y luego Nagasaki, fue la otra novedosa forma de producción masiva de muerte. Anders subraya la unidad histórico-ontológica entre las cámaras de gas y la bomba atómica: ambos hechos son los heraldos de una nueva era porque representan el descomunal crecimiento del poder tecnológico y la sumisión de los seres humanos a él. En estos dos fenómenos ve Anders la unidad de *homo creator* y *homo materia*. El ser humano, otrora creador prometeico de un mundo artificial a su entera disposición, se ha convertido en materia prima de sus propias producciones técnicas; es ahora objeto instrumentalizado por el potencial tecnológico capaz de una destrucción masiva, en modalidades ciertamente criminales; pero que no son ajenas, por desgracia, a la naturaleza del poder tecnológico actual.

Podría pensarse que Anders exagera el poder tecnológico o que sólo quiere mirar el *lado oscuro* de ese poder; pero la tesis básica es consistente: para que la técnica pueda ser un instrumento tan eficaz para el asesinato masivo tiene que haber una base material capaz de intensificar a tal grado el poder y ponerlo en unas cuantas manos. El problema ontológico y ético del mundo de sistemas técnicos que ha creado la modernidad industrial es su intensidad y su concentración de poder. Ello tiene, desde luego, algunas consecuencias positivas para el bienestar humano, pero necesariamente posibilita el uso del poder técnico para la destrucción de la vida. A través de Auschwitz e Hiroshima como símbolos, Anders comprendió que el enorme poder destructivo es una característica de la modernidad tecnológico-industrial que está *necesariamente* ligada a sus triunfos positivos y benéficos. El poder de destrucción llevado al límite era la cara oculta de la *modernidad*, pues la irracionalidad y el grado de refinamiento para aniquilar proceden de la misma fuente que la de los logros civilizadores. Lo grave es que hacen falta muy pocos individuos, muy pocas mentes y voluntades para llevar a cabo las mayores atrocidades poniendo en marcha la maquinaria entera del mundo tecnológico.

Sin embargo, la posibilidad de una catástrofe que amenaza a todos por igual no perturba a las “buenas conciencias” del mundo tecnológico porque

no podemos ya ni siquiera imaginarla. La ceguera ante la posibilidad de un desastre mayor es un signo de la precariedad moral de la sociedad tecnológica contemporánea. Y por ello, somos nosotros, los herederos del moderno Prometeo, los primeros en dominar el Apocalipsis –como solía decir Anders–; pero también seremos, al parecer, los primeros en vivir constantemente bajo su amenaza.

Pero ¿en qué consiste lo peligroso de esta situación existencial? En que ya no somos agentes de la historia, sino meros “colaboracionistas” de los acontecimientos, tanto de los más benignos como de los más terribles y siniestros. Las acciones humanas, tanto en el ámbito productivo como en todos los demás campos de la actividad social, se reducen a una mera colaboración abstracta, fragmentada, que no percibe los fines y las consecuencias de las acciones, y que no se responsabiliza por ellas.

En efecto, la *disolución de la responsabilidad* es el mayor problema ético que Anders observa en la actual mediatización industrializada de la actividad humana. Esto es característico del modo de acción técnico-industrial-militar de nuestra era (que igual produce automóviles o cadáveres por millones). Nadie parece ser ya responsable de las consecuencias de las acciones técnicas a gran escala, si es que resultan destructivas. La disociación entre lo que producimos y lo que nos representamos puede llegar a un extremo de patética y verdadera esquizofrenia: se puede ser un comandante de un *Lager* de exterminio y, al mismo tiempo, un ejemplar y amoroso padre de familia, como lo era Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz.

Así pues, tal pareciera que el trabajo tecnificado –sostiene Anders– está por fin “más allá del bien y del mal”. El estatus moral del producto del trabajo (sea el producir coches o una bomba nuclear, juguetes o misiles) parece no afectar ya al trabajador que participa en su elaboración, según el esquema actual de la producción técnico-industrial. Se ha consumado así el máximo nivel de *enajenación del trabajo*, la ceguera ante sus consecuencias morales, que Marx ni siquiera imaginó. Se puede ser un científico de renombre y poner el conocimiento al servicio de la destrucción para diseñar y fabricar armas nucleares, bacteriológicas o químicas. Se puede también creer que con una invención tecnológica se acaba con el hambre o la enfermedad, y por qué no también con la muerte, y en realidad, con estas buenas intenciones se fragua una próxima catástrofe biotecnológica o nanotecnológica.

El *desfase prometeico* ha sido aprovechado al máximo por los regímenes totalitarios, pero sólo porque estaba ya implícito en la división industrializada del trabajo que es, como señala Anders, el verdadero “totalitarismo” de la época.

La tecnificación de la existencia, esto es, el hecho de que todos nosotros sin saberlo e indirectamente, cual piezas de una máquina, podríamos ver-

nos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar –esta tecnificación ha cambiado toda nuestra situación moral. La técnica ha traído consigo la posibilidad de que seamos *inocentemente culpables* (Anders 2003; 207).

Lo peligroso de esta alteración radical de la actividad técnica –y por ende, de la condición humana– es que el trabajo fragmentario como pieza de la maquinaria industrial ha perdido el sentido ético de la responsabilidad. Esto le ha conferido a ciertos “empleos” una cierta *culpabilidad inocente*, pero también nos ha conducido a un mundo en el que gobierna una nueva y poderosa forma de nihilismo: la mayoría de las actividades humanas de mayores alcances y consecuencias se evaden de sus responsabilidades por los efectos que causan. Todo trabajo vale igual en tanto que sólo es actividad asilada que, paradójicamente, contribuye a un engranaje global implacable, pero que puede provocar la destrucción del medio ambiente o la aniquilación de seres humanos, intencional o accidentalmente.

La causa ontológica del desfase entre lo que somos capaces de producir y lo poco que podemos comprender, reside para Anders en el predominio de una modalidad de trabajo instrumentalizado, privado de conciencia moral, en las actividades humanas de mayores consecuencias para la sociedad o para la naturaleza. Este hecho ha sido el germen de cultivo de las peores atrocidades que muchos, como Adolf Eichmann, perpetraron en nombre de “deberes” militares o civiles, de su obediencia pasiva y de su indolencia moral. Pero esos actos son más funestos en tanto las condiciones que los hicieron posibles no han desaparecido; al contrario, se han reforzado; son incluso una *consecuencia inevitable* del mundo tecnológico. Por ello, Anders sostenía que todos somos ahora “hijos del mundo de Eichmann”.

El diagnóstico andersiano de *la obsolescencia del hombre* se concentra en tres tesis: a) el hombre no está a la altura de sus propias producciones tecnológicas, b) lo que producimos y lo que podemos hacer *técnicamente* excede nuestra capacidad de *representación e imaginación* y, por ende, nuestras responsabilidades individuales, y c) no somos capaces de reconocer esta nueva situación histórica porque hemos perdido la habilidad de comprender los efectos del poder técnico que ahora detentamos. Nos hallamos es un estado colectivo de inconsciencia y “ceguera” ante la posibilidad de la deformación de la condición humana, lo cual acrecienta ese *desfase*.

Günther Anders, al igual que otros filósofos de la técnica contemporánea como Heidegger o Jacques Ellul, parte de una tesis básica: la tecnología (convertida en un sistemas de sistemas técnicos en una red mundial) ha sufrido una transformación histórica que, al incrementar y multiplicar sus efectos conjuntos sobre el mundo, constituyen hoy por hoy la fuente de un *riesgo mayor* para el futuro de la condición humana, e incluso para su mera supervivencia. Asimismo, Anders concibe que la tecnología, ligada

principalmente a los fines militares, se haya convertido en una estructura sistémica que se sobrepone a los fines sociales, y que por ello, ha dejado de ser un simple *medio* o *instrumento*. Anders observa que en el mundo tecnológico actual no existen instrumentos aislados. Cada instrumento o aparato técnico no es más que una parte de un sistema. El mundo de los objetos técnicos es un sistema de instrumentos o aparatos, Anders lo llama “macroaparato” (*Makrogerät*). Este sistema de instrumentos no es un medio, sino que constituye nuestro horizonte de acción, nuestro *mundo*, en el sentido plenamente fenomenológico. Y el *mundo* no puede ser un *medio* para algo, es más bien el horizonte en el que se despliegan las posibilidades para cualquier fin.

Así pues, el problema esencial de nuestro tiempo no radica en la propiedad de los medios de producción ni en el modo de producir, en sentido meramente económico, sino más bien en las consecuencias de la modalidad técnico-industrial-militar de la producción, predominante en nuestros días.

Anders encuentra que en la historia pasada los productos de la acción técnica no eran susceptibles, por sí mismos, de una valoración ética. La acción técnica, en tanto que preservaba su carácter *instrumental*, confería una cierta neutralidad ética al producto. Pero ahora que la técnica ha alcanzado tal poder, sus productos pueden y deben cuestionarse en sus propios fines. El ejemplo por excelencia que usa Anders será el de la *bomba atómica* (y el de todo tipo de “arma de destrucción masiva” que, de facto, echa por tierra la tesis de la neutralidad ética de la producción técnica). La *bomba* ha puesto en el debate, por primera vez, la posibilidad de la *aniquilación* del ser humano, debido a sus propias acciones técnicas. Los armamentos de destrucción masiva sólo han sido factibles como consecuencia de la concentración de poder que ha posibilitado el “macroaparato” tecnocientífico. Pero los fines estratégicos de estos singulares medios de destrucción desbordan la racionalidad instrumental misma y, de hecho, han dejado de ser propiamente “medios” técnicos. Así, la concentración del poder técnico y su uso político-militar revela que “la técnica es ahora nuestro destino”. Pero ese destino comienza a ser determinado por el *peligro de una aniquilación total*.

Nuestra conciencia se ha quedado desfasada con respecto a lo que podemos producir en el mundo. Esta “asincronicidad del hombre con su mundo producido” (*A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktwelt*), que aumenta día con día, es lo que llama Anders el “desfase prometeico” (1956; 15)<sup>3</sup>. La idea que expresa el término *Gefälle* implica una conno-

---

<sup>3</sup> Las traducciones de las citas están basadas en la edición francesa, pero cotejadas y corregidas a partir del original.

tación negativa, y no es solamente un simple “desnivel” o “discrepancia” entre lo que el hombre es capaz de producir y lo que es capaz de sentir y comprender. También conlleva un sentido ontológico de “declive” o “decaencia”. La expresión se refiere a que el ser humano de la era tecnológica, el moderno Prometeo, no está a la altura de sus propias creaciones técnicas, y ello significa que ha decaído y está en declive ontológico, por lo que ahora resulta ser “más pequeño que sí mismo”.

Pero no hay que interpretar el *Gefälle* como una pérdida: el ser humano no ha perdido en realidad sus capacidades naturales para comprender el mundo, sino que, ante la enorme dimensión de sus producciones tecnológicas, las capacidades cognitivas se han quedado cortas.

[...] el representar [*Vorstellen*] permanece detrás del hacer [*Machen*]: podemos construir la bomba de hidrógeno, pero no alcanzamos a figurarnos las consecuencias de lo que hemos hecho nosotros mismos. De la misma manera, nuestro sentir está retrasado con respecto a nuestro actuar: podemos bombardear a cientos de miles, pero no podemos llorarlos ni arrepentirnos (Anders 1956; 16).

Pero ¿por qué la sociedad contemporánea no actúa ante esta singular amenaza que pende sobre la cabeza de todo el mundo? Según Anders, hemos perdido la capacidad de sentir miedo ante la magnitud del peligro que se cierne sobre nosotros. Ahora bien, subsisten dos tipos de causas de la ceguera ante el Apocalipsis: a) una de orden antropológico-filosófico, y b) otra de carácter histórico.

a) La principal causa de nuestra ceguera y de nuestra pasividad ante el peligro mayor es lo que Anders ha concebido como “desfase prometeico”. El problema consiste en que las facultades cognitivas (el pensar, representar, sentir, el responsabilizarse, el actuar mismo) ya no están a la altura del poder tecnológico. Cada una de nuestras facultades tiene ciertos límites naturales, pero no sólo no somos capaces de representarnos lo que posee enormes dimensiones sobrehumanas, sino también somos casi incapaces de recordar los graves efectos de nuestras acciones pasadas más terribles.

[...] podemos hoy planear la aniquilación [*Vernichtung*] de una gran ciudad y ejecutar ese plan con la ayuda de medios de destrucción [*Vernichtungsmittel*] que nosotros mismos hemos producido. Pero representarnos este efecto, comprender verdaderamente de qué se trata no podemos hacerlo más que muy parcialmente. Y sin embargo, lo poco que somos capaces de representarnos –una vaga imagen de humo, sangre y ruinas– es todavía demasiado, si lo comparamos con la diminuta cantidad de pensamientos y de responsabilidad que

somos capaces de sentir pensando en una ciudad destruida (Anders 1956; 267).

Lo preocupante es que no seamos incapaces de imaginar y de sentir los efectos que producimos con nuestra acción. Este es, pues, el desfase o discrepancia entre el sentir y el hacer que ha conducido al individuo a una auténtica esquizofrenia. Lo que resulta desconcertante es la irrelevancia de los fines de las acciones para la conciencia individual, y la incapacidad para experimentar una reacción de sentimientos morales ante los efectos perjudiciales de los actos. Por ello, proclama Anders que la “única tarea moral decisiva de ahora consiste en educar la imaginación moral”. Esto significa intentar superar el desfase para ajustar las capacidades y la “elasticidad” de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos a la desproporción de nuestras propias producciones:

Lo que hace más amenazante el peligro apocalíptico en el que vivimos es el hecho de que nuestro espíritu no está configurado para imaginar la catástrofe. [...] Esta tarea no consiste en representarnos el no ser de un ente en particular como si continuara existiendo en un mundo sustituto, sino en imaginarnos que este mundo, es decir, el mundo mismo, o por lo menos nuestro mundo humano, no exista más (2006; 149).

b) Para Anders, la causa histórica primordial de la ceguera ante el Apocalipsis ha sido la ilusión ilustrada del *progreso*. La confianza ciega en el progreso ha borrado esa visión de un posible futuro catastrófico. La fe ciega en el progreso (material y técnico) nos ha vuelto incapaces de visualizar escenarios futuros negativos. Nuestra confianza en el progreso es parte del desfase prometeico en el que vivimos. Esta representación de un progreso ilimitado ha forjado una idea del mundo sin una finalidad propia.

Para la sociedad tecnológica el futuro ya no es objeto de una espera incierta, sino el *objeto de una producción*. El moderno Prometeo intenta prever y predeterminar el porvenir mediante sus proyectos y proyecciones que, paradójicamente, sólo son de mediano y corto plazo. El futuro ya no *adviene*, ahora lo comprendemos como lo que nosotros mismos producimos. Así, nos hemos cargado de una mayor responsabilidad hacia el futuro, pero sólo en el sentido de la realización de aquellas visiones positivas y progresistas, pero no de la posibilidad de catástrofes y de sucesos apocalípticos. Si nosotros somos capaces de gestar el porvenir, entonces cabe la posibilidad de una alternativa negativa a nuestros sueños progresistas: la posibilidad de la interrupción del progreso y del advenimiento de una catástrofe mayúscula. Y aunque esa posibilidad no nos amenazara ahora a nosotros,

sí puede constituir un riesgo mayor para las siguientes generaciones que estarán padeciendo lo que les heredemos ahora. Anders observa: “puesto que los efectos de lo que hacemos ahora *persisten*, alcanzamos ya ahora ese futuro, lo que significa que, en un sentido pragmático, está ya *presente*” (1956; 283).

El desfase prometeico se sitúa en el núcleo mismo de nuestra experiencia temporal. Por el uso del incrementado poder tecnológico, tenemos capacidad para alterar el futuro y para determinarlo, pero no somos capaces de comprender el efecto de nuestras acciones y de imaginar sus consecuencias remotas.

Anders plantea, entonces, que una de las tareas para superar el desfase prometeico consistirá en *convertir el porvenir en objeto de nuestra responsabilidad*. Ciertamente esta una forma desconocida y poco habitual de relación con el futuro. Sería, por tanto, una nueva modalidad de “conocimiento moral”, ya que las causas de nuestra ceguera ante el Apocalipsis son más de naturaleza moral que cognoscitiva.

Anders propone: “hemos de abandonar definitivamente la esperanza ingenuamente optimista del siglo XIX de que las luces» de los seres humanos se desarrollarían a la par de la técnica” (2001; 29). La insuficiencia de nuestras capacidades cognitivas y sensoriales ante la enormidad de los efectos de la tecnología actual es peligrosa porque posibilita la ocurrencia y la repetición de catástrofes tecnológicas y de crímenes masivos.

Por su concepción de la técnica moderna como una fuerza implacable de enajenación del ser humano, la filosofía de Anders ha sido a menudo caracterizada como una verdadera “ontología negra”. Y en cierto modo, es quizá uno de los análisis filosóficos más pesimistas de la condición humana, porque observa una completa alineación e impotencia del individuo en el mundo tecnológico.

Anders nos muestra que tendremos que acostumbrarnos a vivir en el nuevo entorno del mundo tecnológico, pero con la conciencia de que su poder descontrolado bien podría conducirnos a una destrucción masiva. Pese a todo, Anders confía aún que la crítica de la situación actual podría ayudar a que el moderno Prometeo salga del estado de impasibilidad y comprenda el peligro que lo acecha. Anders no perdía la esperanza de que la filosofía fuera capaz de construir una resistencia cultural ante los diversos fenómenos de la depravación mundana. Es preciso recuperar el mundo vivido, el mundo en el que lo que hacemos, individual y colectivamente, tiene consecuencias objetivas y palpables; el mundo en el que podemos llamarnos unos a otros a ser responsables por nuestro destino colectivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anders, G. (2006). *La menacenucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*. Paris: Ed. Du Rocher/Le serpent à plumes.
- Anders, G. (2003). *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*. Barcelona: Paidós.
- Anders, G. (2002). *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- Anders, G. (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós.
- Anders, G. (1995). *Llámesese cobardía a esa esperanza*. Bilbao: Besatari.
- Anders, G. (1980). *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. [Band 1]*. München: Beck.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. México: FCE/UNAM.



## COLABORADORES

ALBERTO CONSTANTE. Doctor en Filosofía. Estudió en la UNAM y en Francia (París XI, Vincennes). Actualmente es profesor Investigador de Tiempo Completo con especialidad en filosofía griega y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se encuentran: *Martin Heidegger, en el camino del pensar* (2004), *La metáfora de las cosas. Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud* (2003), *Un funesto deseo de luz* (2000), *La mirada de Orfeo* (1997), *La obscenidad de lo transparente* (1994), *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger* (1987). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II.

ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ. Doctor en Filosofía *summa cum laude* por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Actualmente es Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido becario del KAAD, de la Humboldt-Stiftung y del DAAD en Alemania; así como merecedor del O’Gorman Grant por parte de la Columbia University (New York). Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II. Es autor de: *Der Umgang als “Zugang”* (2002), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (2004), *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México, 2007). Ha traducido *Seminarios de Zollikon* (2007), *Preguntas fundamentales de la filosofía* (2008) y *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte* (2006) de Martin Heidegger. Ha sido coordinador de los volúmenes *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio* (2003), *Actualidad de Franz Brentano* (2006) y *Fenomenología viva* (2009). Es miembro de la Heidegger-Gesellschaft, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del Consejo Científico de varias revistas y anuarios internacionales, entre ellos del *Heidegger-Jahrbuch* (Freiburg).

CARLOS MÁSMELA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Actualmente es Catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Entre sus publicaciones se encuentran: *Kants Theorie der Bewegung. Eine Untersuchung über die Metaphysischen Anfangsgründe der Phronomie* (1981), *Martin Heidegger: El tiempo del ser* (2000), *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu* (2001), *Hölderlin. La tragedia* (2005), *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón* (2006), *La totalidad* (2009). En 2005 tradujo el *Parménides* de Martin Heidegger.

CARLOS MENDIOLA MEJÍA. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor investigador en la Universidad Iberoameri-

cana. Ha publicado algunos artículos entre ellos Ponderación del 'yo' de la Crítica de la razón pura, *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana* 74; Acerca de la distinción entre la capacidad de juzgar determinante y reflexionante en Kant, *Teoría* 8-9; La función de la 'razón práctica' en la argumentación kantiana, *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana* 102. También tiene publicado un libro: *El poder de juzgar en Immanuel Kant* (2008), México D.F, Universidad Iberoamericana.

CÉLIDA GODINA HERRERA. Doctora en filosofía. Especialista en Bioética por la UNESCO. Secretaria Académica de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesora-investigadora de la Maestría y del Colegio de Filosofía. Autora de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Presidenta de la Fundación Atenea, por más formación e investigación filosófica y humanística A. C. Sus líneas de investigación: Bioética, filosofía de la existencia, antropología filosófica y filosofía de la técnica.

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ. Licenciada y maestra en filosofía por la UNAM y licenciada en administración de empresas por el ITAM. En el 2004 fue becaria del proyecto del CONACYT "Fenomenología de la vida fáctica" cuyo titular fue el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. Como asistente editorial ha participado directamente en diversos proyectos de textos filosóficos entre los que se encuentran tres obras de Martin Heidegger (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, *Seminarios de Zollikon* y *Los problemas fundamentales de la filosofía*). Actualmente imparte clases sobre filosofía antigua en nivel universitario y es doctorante de filosofía con especialización en metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la investigación que realiza versa sobre los orígenes teológicos y filosóficos del *kairós* en Heidegger.

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ. Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del profesor Günter Figal (2007). Pertenece a la planta académica de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule desde marzo de 1998. Actualmente realiza docencia de pregrado sobre antropología filosófica y ética. También enseña filosofía moderna y contemporánea. Es miembro desde el año 2007 del Consejo de Santiago del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) y del Katholischer Akademischer Austausch-Dienst (KAAD). Es miembro también de la "Sociedad científica Martin Heidegger" (Martin Heidegger-Gesellschaft) (Alemania) y del Circulo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Entre sus publicaciones destacan dos libros, uno como editor, *Primer Encuentro de Profesores de Filosofía de la Región del Maule UCM*, Talca (1999) y el otro como au-

tor, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch* (2008), *Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers* (2008), Editorial Ergon, Würzburg, Alemania. Por último, acaba de finalizar un proyecto de investigación postdoctoral financiado por Fondecyt, denominado “Una relación olvidada: La influencia del pensamiento filosófico de Max Scheler en la concepción ontológica del hombre de Martin Heidegger” (2007-2009).

FRANCISCO CASTRO MERRIFIELD. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México (2006). Realizó además la especialización “Hermenéutica: interpretación de las culturas” de la Universidad de Deusto, en Bilbao España. Se desempeña como coordinador de la licenciatura en Filosofía y como profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Su trabajo de investigación se enfoca principalmente a las áreas de Filosofía contemporánea, Filosofía de la comunicación y Filosofía de la Imagen. Es autor de varios artículos en revistas especializadas así como del libro *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*; también es coordinador y coautor del libro *Comunicación, tecnología y subjetividad*. Es miembro del Sistema nacional de Investigadores.

FRANCISCO GÓMEZ ARZAPALO. Realizó estudios de licenciatura y posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo el título con grado de maestría en 1987 con mención honorífica con la tesis *Acerca del fundamento*. El doctorado lo obtuvo en 1996 con mención honorífica también y el título de la tesis fue *Ontología de la técnica*. Sus áreas de investigación están dirigidas al estudio de la metafísica, el arte, el idealismo alemán y la ontología contemporánea.

JESÚS RODOLFO SANTANDER. Doctor en Filosofía. Coordinador del Centro de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Director de la revista de Filosofía *La lámpara de Diógenes*, revista de la (FFyL). Profesor-investigador de la Maestría y del Colegio de Filosofía (FFyL). Profesor investigador de universidades nacionales y extranjeras. Autor de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Fundador de la Fundación Atenea, por más formación e investigación filosófica y humanística A. C. Sus líneas de investigación: Hermenéutica en el cruce de la ontología, la fenomenología y filosofía de la técnica.

JORGE ACEVEDO GUERRA. Doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios filosóficos, primordialmente, en la

antigua Facultad de Filosofía y Educación de esa Universidad, bajo la dirección, en especial, de los catedráticos Francisco Soler Grima —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset—, Cástor Narvarte Sáenz y Jaime Sologuren López. Ha sido miembro del Grupo de Estudios de Filosofía del Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile. Por su libro “Hombre y Mundo, Sobre el punto de partida de la filosofía actual”, obtuvo el Premio Municipal de Literatura en el género “Ensayo”, otorgado por la Ilustre Municipalidad de Santiago. Algunos de sus libros son: *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega y Heidegger y la época técnica*, *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños* (coautor), *Enciclopedia Iberoamericana de Psiquiatría* (coautor). *La técnica en Heidegger* (Antología), de la Ediciones de la Universidad Diego Portales de Santiago. Como editor: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Martin Heidegger, Editorial Universitaria. *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, de Francisco Soler Grima, Editorial Andrés Bello, Santiago.

JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Toda su actividad académica la realiza en la misma universidad: es profesor titular de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras; subdirector del Seminario de Investigación de Ética y Bioética y Coordinador del Posgrado en Filosofía de la Ciencia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACyT) y miembro de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad. Su trabajo docente y de investigación se ha concentrado en los problemas éticos de la ciencia y la tecnología, la bioética y la ética contemporánea. En 2008 recibió la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de investigación en humanidades. Su tesis doctoral (titulada *Principios de una ética para el mundo tecnológico*) lo hizo merecedor de varios premios de importancia nacional: en 2007, el Premio Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México; en 2005, el Premio de la Academia Mexicana de Ciencias por la mejor tesis doctoral en humanidades y, en 2004, el Premio Norman Sverdlin a las mejores tesis en filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones recientes destaca el libro *Ética y mundo tecnológico* (2008), coeditado por la UNAM y el Fondo de Cultura Económica.

JUAN MANUEL SILVA CAMARENA. Filósofo nacido en la Ciudad de México en 1945. Con estudios de licenciatura, maestría y doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de esta casa de estudios y otras instituciones universitarias desde 1973. Fue Secretario del Seminario de Metafísica del profesor Nicol y Rector de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Autor de diversos escri-

tos, se reconoce como discípulo directo o indirecto de Gabriel Marcel, Eduardo Nicol, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

KLAUS HELD. Realizó estudios de filosofía y filología clásica en München, Freiburg, Bonn y Köln. Se doctoró con el Profesor Dr. Ludwig Landgrebe, quien fuera asistente de Edmund Husserl. Desde 1972 es profesor de la Bergische Universität Wuppertal, Alemania, en donde también ha fungido como rector, vicerrector y decano. Ha asesorado múltiples tesis de doctorado y habilitación. Ha escrito libros tan importantes como *Presente viviente* y *Heráclito, Parménides y el inicio de la filosofía*, así como un sinnúmero de artículos y conferencias en más de 30 países tanto en Europa como en otros continentes. El profesor Held también ha editado textos de Husserl y Heidegger. Su pensamiento político y sobre la antigüedad se encuentra traducido en libros en más de diecisiete idiomas.

LAURA VIVIANA PINTO ARAÚJO. Es Profesora en filosofía por el Instituto de Profesores Artigas (Montevideo, Uruguay), Maestra en filosofía por UNAM, es miembro de la Fundación Atenea A. C., y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Actualmente realiza sus estudios doctorales en la UNAM con una tesis intitulada: *La pregunta por el tiempo: un acercamiento fenomenológico a través de su configuración fáctica en el aburrimiento*.

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA. Es licenciado en filosofía por la BUAP, maestro en filosofía por la UNAM; actualmente lleva a cabo sus estudios doctorales en la UNAM acerca de la disputa entre E. Husserl y M. Heidegger sobre la idea de la fenomenología. También es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, miembro del comité editorial de la revista de filosofía *La lámpara de Diógenes* de la BUAP y miembro de la Fundación Atenea A.C.

LUIS TAMAYO PÉREZ. Doctor en Filosofía; Miembro de la Asociación Filosófica Mexicana, L'ecole lacanienne de psychanalyse y la Martin-Heidegger Gesellschaft. Autor de *La temporalidad del psicoanálisis* (UdeG, 1989); *Del Síntoma al acto* (UAQ/CIDHEM, 2001); *El discipulado en la formación del psicoanalista* (ICM/CIDHEM, 2004) y, en coautoría con Ángel Xolocotzi, *Los demonios de Heidegger* (Trotta, 2010). Actualmente Director de la *Revista Litoral*, Coordinador del Grupo de investigación Ecosofía y Director del Centro de Estudios Filosóficos del CIDHEM (Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos).

PILAR GILARDI GONZÁLEZ. Estudió la licenciatura en filosofía en la Universidad Panamericana, en la Ciudad de México. En esta institución ha

impartido clases desde el año 2001 a la fecha. Realizó la maestría (DEA) en la Universidad de Paris I, Sorbona, donde realizó su investigación sobre Heidegger con un trabajo dedicado a la *Stimmung* (afectividad) y dirigido por Michel Haar. A su regreso a México se incorporó a la UNAM para hacer sus estudios de doctorado bajo la dirección del doctor Ángel Xolocotzi, y se graduó en 2008 con una tesis intitulada *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. En el transcurso de la maestría y el doctorado siguió los seminarios de otros distinguidos profesores y especialistas como: Miguel García-Baró, Marc Richir, Franco Volpi y Arturo Leyte. Pilar Gilardi realiza actualmente un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM con el proyecto: “La relación de memoria e historia en la fenomenología hermenéutica, de Heidegger a Ricoeur”.

RICARDO GIBU SHIMABUKURO. Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense (Roma, Italia). En la actualidad es Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre sus publicaciones podemos mencionar *El influjo de San Buenaventura en la estructura de Der Gegensatz de Romano Guardini, Revista teológica limense* (2003); *La empatía como acto de constitución en la obra de Edith Stein, La Lámpara de Diógenes* (2004), *Unicidad y relación de la persona. La antropología de Romano Guardini* BUAP (2008), *De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación, Revista Devenires* (2009), *La noción del il y a en los escritos tempranos de Emmanuel Levinas, Logos*, (2009).

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ. Doctor en Filosofía con mención honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México, (1998). Profesor-Investigador Titular de Tiempo Completo de la Maestría en Arte y Estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de asignatura del Sistema de Universidad Abierta y del Sistema Escolarizado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel II. Es autor de diferentes artículos especializados.









LA TÉCNICA, ¿ORDEN O DESMESURA?  
ÁNGEL XOLOCOTZI / CÉLIDA GODINA / coords.