

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA,
LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**



TÉCNICA Y SER EN HEIDEGGER

HACÍA UNA ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA MODERNA

TESIS DE DOCTORADO

ANGELA LUZIA MIRANDA

DIRECTOR:

PROF. DR. MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ

SALAMANCA

2008

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TÉCNICA Y SER EN HEIDEGGER
HACÍA UNA ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA MODERNA

*Tesis presentada por Angela Luzia Miranda,
bajo la dirección del Prof. Dr. Mariano Álvarez
Gómez, Catedrático en Metafísica, para optar
al grado de "Doctora en Filosofía".*

Vº. Bº.

Salamanca, junio de 2008.

***A Deolindo y Cármina, mis padres.
Hijos de inmigrantes y labradores.
Quizás los que verdaderamente sean capaces
de entender que “el hombre es el pastor del Ser”.***

AGRADECIMIENTOS



Según Heidegger, la filosofía parte de la existencia y a ella retorna. La filosofía es, pues, la propia “analítica de la existencia”. Este trabajo habla de una parte de esta existencia fáctica; arrojada en el mundo de la vida. Existencia, en mi caso, marcada por la labor en el campo, por la circunstancia de ser hija de campesinos que, para llegar a la escuela primaria, caminaba catorce kilómetros todos los días. Es allí donde nace (y retorna) la pregunta filosófica más elemental: la pregunta por la técnica. *“Técnica y Ser”* es la lectura subliminal de esta realidad cotidiana que, a veces, no aparece en el ámbito académico, pero porque “ex-siste, in-siste”...

Quizás esta tesis sea la propia consumación de esta analítica de la existencia, marcada, además, por el “desarraigo” del hombre del campo. Desarraigo del cual habla Heidegger en muchas ocasiones. En la última entrevista concedida por él, observa: “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”. Esta “preocupación”, aparece incluso en su último escrito de puño y letra, dos días antes de su muerte, cuando escribe a un compatriota suyo: “Pues es necesaria la reflexión acerca de si y cómo puede existir todavía una patria en la época de la civilización del mundo uniformemente tecnificada”. Por

eso, no he leído y estudiado a Heidegger solamente para entender a Heidegger, sino y sobre todo, para interpretar la propia realidad, circunscrita en una época que podremos llamar la “era de lo técnico”. Luego, estos estudios doctorales, además de una reivindicación académica, son una reivindicación existencial.

Por todo lo dicho, la tesis, en especial, está dedicada a los hijos de los campesinos que no pueden estudiar, muchas veces, por el desarraigo de sus familias del campo. (Perfectamente podría haber quedado yo en estas condiciones...).

Entonces, esta tesis también está dedicada a todos los que, directa o indirectamente, contribuyeron para que este proyecto fuera posible. De modo especial a mi familia, especialmente a mis padres, Deolindo y Cármina por el apoyo incondicional en esta trayectoria. A mis hermanos (¡que son muchos!), pero especialmente a Lurdes, y a su familia (Izauro, Sandra y Cleber), que me acogieron en su casa durante mis primeros estudios de Filosofía.

A los que he tenido en esta trayectoria como grandes maestros, especialmente al Prof. Dr. Domenico Costella (Pontificia Universidad Católica do Paraná-Brasil), al Prof. Dr. Celso Ludwig (Universidad Federal de Paraná-Brasil), al Prof. Dr. João Augusto Bastos (Universidad Tecnológica Federal de Paraná-Brasil) y al Programa de Postgrado en Tecnología (PPGTE-UTFPR-Curitiba-Brasil).

A los “amigos de toda la vida”, en especial a aquellos que incluso sin saberlo fueron el soporte de todo este recorrido, sea desde el principio, los de allá, por acreditar (junto con Beto Guedes) que “nem a força bruta pode um sonho apagar”: Claudia Afanio, Antenor, Jandira, Nilton, Oswaldo, Dorival, Fernando Cunha. También a los de ahora: Vera, Simone, Marcela, Ana

Verdaska. Y a los de acá, mi otro hogar: Visi, Maurice, Saddys, Lara Colón, Manuel Torcatt.

Agradezco en especial a la Universidad de Salamanca, de modo directo al Departamento de Filosofía y en particular al Prof. Dr. Mariano Álvarez Gómez, Catedrático de Metafísica del Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Salamanca, quien, en su condición de Director de estos estudios doctorales y con su inmensa sabiduría, ha posibilitado la ejecución de este trabajo.

A la profesora y ex-coordinadora del Departamento, Prof. Dra. Maria del Carmen Paredes Martín, porque siempre ha estado presente en esta trayectoria y por “cuidar” (en el sentido más profundamente heideggeriano) para que este proyecto tuviese cabida.

También al Prof. Dr. Miguel Ángel Quintanilla, Catedrático en Filosofía de la Tecnología de esta Universidad, por permitir mi iniciación en el tema de la Filosofía de la Técnica en España y posibilitar los primeros diálogos controvertidos y críticos con él, cuando gentilmente me ha concedido una beca para realizar, bajo su coordinación, los estudios de Máster en Ciencia, Tecnología y Sociedad por la Universidad de Salamanca.

A los doctores y doctorandos de la línea de investigación en filosofía teórica del Departamento de Filosofía de la USAL, por la convivencia y los aportes filosóficos de lo cotidiano.

Por supuesto, a “Martín”, por coincidir es este momento de mi existencia y compartir intensamente el dolor y la delicia de esta tesis y de nuestros hallazgos y descubrimientos, al navegar juntos en los mares del pensamiento heideggeriano, en la anchura abierta...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
---------------------------	----

CAPÍTULO I:

DE LAS CUESTIONES PRELIMINARES:

I- EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA	35
1 INTRODUCCIÓN	36
2 ¿POR QUÉ FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA?	37
3 ¿POR QUÉ EL ANÁLISIS SEMÁNTICO ES INSUFICIENTE?	39
4 ¿POR QUÉ LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA TÉCNICA?	42
5 EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA	44
5.1 EL CRITERIO VALORATIVO	45
5.2 EL CRITERIO HISTÓRICO-HERMENÉUTICO	47
5.3 EL CRITERIO SOCIOLÓGICO	52
5.4 PARA CONCLUIR.....	56

CAPÍTULO II:

DE LAS CUESTIONES PRELIMINARES:

II- EN TORNO A HEIDEGGER Y SU FILOSOFÍA	67
1 INTRODUCCIÓN	68
2 ¿POR QUÉ HEIDEGGER?	72
3 EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA EN LA TRAYECTORIA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER	77
4 EL LENGUAJE DE HEIDEGGER (EL MÉTODO)	85
5 LA PRAXIS EN FILOSOFÍA.....	93
6 ¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS? (LA CABAÑA DE HEIDEGGER)	96
7 HEIDEGGER Y SUS DETRACTORES	108

CAPÍTULO III:

SER Y TÉCNICA EN HEIDEGGER	113
1 INTRODUCCIÓN	114
2 LA FILOSOFÍA COMO PREGUNTA POR EL SER	115
3 EL MODO EXISTENCIARIO DEL SER	120
4 APROXIMACIÓN ENTRE SER, VERDAD, LIBERTAD Y TÉCNICA	124
4.1 SER Y VERDAD	125
4.2 SER Y LIBERTAD	127
4.3 SER Y TÉCNICA.....	129
4.3.1 Ser y Modernidad.....	129
5 LA MODERNIDAD COMO LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO	134
5.1 MODERNIDAD Y CIENCIA	142
5.2 MODERNIDAD Y SUBJETIVISMO.....	148
5.3 MODERNIDAD Y TÉCNICA	153

CAPÍTULO IV:

TÉCNICA Y SER EN HEIDEGGER	157
1 INTRODUCCIÓN	158
2 LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA EN HEIDEGGER	159
2.1 EL CONTEXTO DE LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA.....	159
2.2 CARACTERIZACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA.....	163
2.3 LA TÉCNICA MODERNA	166
2.4 TÉCNICA MODERNA Y CIENCIA APLICADA.....	171
3 EL ENGRANAJE [DAS GESTELL]	174
4 TÉCNICA MODERNA Y METAFÍSICA MODERNA	181
4.1 TÉCNICA MODERNA Y METAFÍSICA CONSUMADA	183
4.1.1 La Voluntad de Voluntad	189
5 LA TÉCNICA COMO DESTINO Y OLVIDO DEL SER	192
5.1 EL DESTINO [DAS GESCHICK].....	195
5.2 EL PELIGRO [DIE GEFAHR]	198

6 LA SALIDA	200
6.1 HOMBRE Y SER: EL GIRO [<i>DIE KEHRE</i>]	200
6.2 SERENIDAD [<i>GELASSENHEIT</i>]	208
6.3 ¿DÓNDE ESTÁ LO QUE SALVA?	
El EVENTO [<i>EREIGNIS</i>]	214
6.3.1 La Filosofía y la Tarea del Pensar.....	218

CAPÍTULO V:

LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

SOBRE LA TÉCNICA MODERNA	223
1 INTRODUCCIÓN	224
2 UN TIEMPO QUE DA QUE PENSAR	226
2.1 LA CIENCIA NO PIENSA.....	230
2.2 HUSSERL Y LA CRISIS DE LAS CIENCIAS.....	233
2.3 HEIDEGGER Y LA CRISIS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL	236
3 LA VOLUNTAD DE VOLUNTAD	240
4 LA TÉCNICA COMO OCCIDENTALIZACIÓN DEL MUNDO	246
4.1 EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN	247
4.2 ¿SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO O SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN?	252
5 EL PROBLEMA DEL PESIMISMO Y DEL DETERMINISMO TECNOLÓGICO	260
5.1 LA TECNOLOGÍA COMO <i>MUNDOS POSIBLES</i>	268
5.2 LA CRÍTICA DEL MOVIMIENTO CTS (CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD)	272
5.3 PARA CONCLUIR.....	278

CAPÍTULO VI:

CUIDADO Y RESPONSABILIDAD: HEIDEGGER Y JONAS,

DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA	283
1 INTRODUCCIÓN	284
2 EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER	288
3 EL CUIDADO [<i>SORGE</i>] EN HEIDEGGER	294

3.1 EL LUGAR DEL CUIDADO EN LA FILOSOFÍA DEL SER	295
3.2 EL LUGAR DEL CUIDADO EN LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA.....	301
3 EL PRINCIPIO DE LA RESPONSABILIDAD EN HANS JONAS	309
3.1 LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA	309
3.2 LA “HEURÍSTICA DEL TEMOR”	311
3.3 LA ÉTICA DEL <i>SER</i> Y NO DEL <i>HACER</i>	315
3.4 LA RELACIÓN ENTRE FIN Y VALOR.....	320
3.5 LA DISTINCIÓN ENTRE VALOR Y BIEN.....	322
3.6 LA RESPONSABILIDAD COMO PRINCIPIO INTRÍNSECO A LA ÉTICA.....	323
4 PARA CONCLUIR	327

CAPÍTULO VII:

HACÍA UNA ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA MODERNA.....	341
1 INTRODUCCIÓN	342
2 EL SENTIDO CORRIENTE DE TÉCNICA MODERNA	343
3 RASGOS FUNDAMENTALES DEL PENSAR LA TÉCNICA DESDE HEIDEGGER	344
3.1 LA DESMISTIFICACIÓN DEL CARÁCTER INSTRUMENTAL Y ANTROPOLÓGICO DE LA TÉCNICA	345
3.2 LA TÉCNICA MODERNA COMO UN “DESOCULTAR PROVOCANTE”	348
3.3 TÉCNICA Y TECNOLOGÍA	351
3.4 TÉCNICA Y CIENCIA APLICADA	359
3.5 LA ERA DE LA TECNIFICACIÓN PLANETARIA	362
3.6 LA TÉCNICA COMO METAFÍSICA QUE SE CONSUMA	366
3.7 EL HOMBRE COMO EL PASTOR DEL SER: EL CUIDADO	370
4 MEDITAR Y PENSAR SOBRE LA TÉCNICA MODERNA: EXCURSOS SOBRE ORTEGA Y HEIDEGGER.....	377
4.1 LA GÉNESIS O CONDICIÓN ORIGINARIA DE LA TÉCNICA.....	378
4.2 EL CONCEPTO DE TÉCNICA: SENTIDO TELEOLÓGICO	380
4.3 DISTINCIÓN ENTRE TÉCNICA ANTIGUA Y MODERNA	384
4.4 TÉCNICA E HISTORIA.....	386

4.5 LA TÉCNICA COMO DESTINO	388
4.6 NATURALEZA, MUNDO Y TÉCNICA.....	390
4.7 HOMBRE Y TÉCNICA	392
CONSIDERACIONES FINALES	395
REFERENCIAS.....	419
1 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE MARTIN HEIDEGGER.....	420
2 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE OTROS AUTORES	428

INTRODUCCIÓN

Porque el preguntar es la devoción del pensar¹.

¹ HEIDEGGER, Martin. Die frage nach der Technik. *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1962, p. 36. (Trad. esp. de Eustaquio Barjau, La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos* Barcelona: Serbal, 2001, p. 32). La frase en alemán dice: "Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens". En la traducción española el término "Frömmigkeit" ha sido traducido como "piedad". Pero hemos entendido que la traducción del término en la edición brasileña, como "devoción", se corresponde mejor con el sentido heideggeriano (Véase HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Cadernos de Tradução*, n. 2, DF/USP, 1997, p. 93). Pues la palabra "piedad", en español, se asocia actualmente con una virtud, es decir, un rasgo valioso de la persona, antes que con una actitud o acción hacia un objeto determinado. Y Heidegger está pensando en el preguntar, claramente, como un compromiso activo. Tanto en español como portugués, la palabra "devoción" sugiere, en mucha mayor medida que la palabra "piedad", una actividad o disposición activa hacia su objeto.

Justificación del tema

¿Qué significa la técnica en la modernidad? ¿Qué lugar ocupa este fenómeno social en la actualidad? ¿Qué papel juega el “evento” de la tecnificación del mundo para las sociedades contemporáneas? Y más: ¿Qué aportes nos ofrece la filosofía heideggeriana para poder pensar sobre la técnica moderna?

Estas cuestiones manifiestan el preguntar más originario por la técnica, desde el que se deriva el presente trabajo. En efecto, desde nuestros estudios de Máster en Brasil (2001) y España (USAL/2003) el problema de la significación de la técnica moderna ha sido un objeto principal de nuestras inquietudes filosóficas. Comprender qué significa y qué representa la tecnología en la modernidad, así como el lugar que ocupa este fenómeno social en la reflexión filosófica, se volvió el problema central de nuestras investigaciones.

En la época actual, la tecnología ocupa un lugar clave en la vida de los fines objetivos, e incluso subjetivos del ser humano. Y ha conquistado este puesto debido al lugar que ocupa ahora en nuestras vidas: sea por lo más evidente, como los aparatos tecnológicos disponibles en nuestros hogares; sea por lo más oculto, aquello de lo que ni siquiera nos damos cuenta porque permanece invisible, como las ondas electromagnéticas que soportan la información transmitida por los aparatos de comunicación, por ejemplo. Basta una mirada, aunque desatenta y

desinteresada, a nuestro alrededor, para poder darse cuenta de que ella está por todas partes.

Pero la tecnología ha alcanzado esta posición en nuestra época debido, sobre todo, a una determinación eminentemente metafísica. La era es técnica, es decir metafísica, porque nuestro modo de pensar es técnico, como intentó enseñar Heidegger. Por lo tanto, hoy por hoy, la tecnología no solamente ocupa un lugar clave en la configuración de la realidad en los sentidos social, político, económico, cultural e histórico, sino y sobre todo, en sentido metafísico. Es decir, en ella está implicado el propio sentido del Ser en la modernidad.

Llegar a esta conclusión significa ir más allá, en la reflexión, de lo que alcanza una perspectiva meramente instrumental de las herramientas técnicas. En efecto, de eso se trata en la filosofía de la técnica. Hacer filosofía sobre la técnica moderna significa preguntar por el sentido y el significado de este fenómeno en la actualidad. Pero, cuando se investiga el tema, una gran parte de la literatura se limita a definir conceptos, por ejemplo, a situar las diferencias entre técnica, tecnología y ciencia. O también a plantear el tema desde la perspectiva instrumental o “meramente técnica”, por ejemplo, describir lo que son los artefactos tecnológicos, como hacen ciertos filósofos de la tecnología, sobre todo, los de tendencia lógico-positivista. Estas lecturas no nos parecen suficientes, porque, al igual que Heidegger, sospechamos que la pregunta por la técnica no es en sí misma técnica y no se la puede contestar hablando meramente de lo técnico.

Y aunque damos por supuestas las contribuciones de Marx sobre la dimensión histórico-material de la tecnología moderna

(seguida por los escritos de Mumford) o los aportes del análisis sociológico de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, en especial Habermas, Marcuse y Adorno, sobre la identidad de la técnica moderna (seguidos por el Movimiento Social de la Tecnología y sus partidarios), aún así entendemos que no se puede prescindir de la dimensión metafísica de la técnica moderna, a la hora de preguntar por su significación.

Planteado el problema desde esta perspectiva, la lectura de los escritos de Heidegger parece aclarar, poco a poco, la cuestión. O por lo menos, indicar el camino por el que se puede llegar a pensar sobre la identidad de la técnica moderna. Es decir, la filosofía de la técnica, en Heidegger, obedece claramente a este propósito: situar la pregunta por la esencia de la técnica moderna.

Entendemos que Heidegger no es el punto de llegada definitivo en esta reflexión, pero sí el punto de partida. En otros términos, admitimos que el filósofo alemán no es un especialista en ofrecer salidas, pero creemos que ha sido capaz de indicar el lugar donde reside la pregunta por la técnica, en el contexto de la modernidad. Al igual que Heidegger, más que ofrecer respuestas, nuestra intención con estas investigaciones es poner la pregunta sobre la ontología de la técnica moderna en su debido lugar.

En este contexto está ubicado el análisis de "Técnica y Ser en Heidegger". Al final, si la intención es buscar herramientas teóricas para el estudio de la dimensión ontológica de la técnica moderna, como hemos dicho, a nuestro juicio se encuentra en Heidegger la crítica más profunda, radical y filosófica para este propósito. Porque para el filósofo alemán, lo técnico es el modo de

ser de la modernidad. Aquí reside el lugar desde donde se puede hacer filosofía de la técnica moderna, en su sentido más profundo. Por lo tanto, el hilo conductor de este trabajo consiste en entender por qué, para Heidegger, la técnica moderna equivale a la metafísica que se consume con la modernidad. Y desde esta perspectiva, exponer las contribuciones heideggerianas en vistas a la construcción de una ontología de la técnica moderna. Ello justifica el subtítulo propuesto: “hacia una ontología de la técnica moderna”.

De todo esto, se sigue que el principal objetivo del presente estudio es profundizar filosóficamente en la identidad de la técnica moderna, teniendo como punto de partida la visión heideggeriana sobre la intrínseca relación entre técnica y Ser y, a partir de ella, proponer las herramientas teóricas para el análisis filosófico de este fenómeno social, para la construcción de una ontología de la técnica moderna.

Es cierto que hoy predomina, entre los pensadores de la filosofía de la tecnología, sobre todo entre los filósofos analíticos, una visión muy pesimista sobre el pensamiento de Heidegger, pues le consideran un filósofo poco actual y poco significativo para el contexto de los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad. Sin embargo, nuestra hipótesis es que su pensamiento sigue siendo imprescindible para entender la dimensión ontológica de la técnica en la modernidad.

Frente a sus críticos y detractores, vamos a sostener que la lectura heideggeriana de la técnica moderna constituye un punto de partida indispensable si queremos producir filosofía de la técnica en la actualidad. Y que una relectura crítica de su

pensamiento nos proporciona las herramientas teóricas necesarias para abordar la dimensión ontológica de la técnica moderna. Asimismo, como veremos, una relectura crítica del pensamiento de Heidegger sobre la técnica nos abrirá el camino para pensar filosóficamente otras dimensiones de este fenómeno, desde las que puedan tenerse en cuenta la autonomía y especificidad de distintos pueblos y culturas, para responder así al desafío de un mundo cuya tecnificación sigue avanzando aceleradamente, a escala global.

A partir de estos propósitos fundamentales, formulamos un conjunto de objetivos específicos, de los que se deriva la estructura de los capítulos que componen la investigación.

Los dos primeros capítulos contienen la primera presentación del tema objeto de estudio, dentro del marco referencial de la filosofía de la técnica. Se trata aquí del estado de la cuestión. En este sentido, el capítulo primero analiza los estudios de filosofía de la tecnología en la actualidad, discutiendo a los principales autores que han realizado aportes en este terreno, en el marco de sus diversas corrientes filosóficas. También se introduce aquí una discusión metodológica sobre la dimensión ontológica de la tecnología, y el lugar que ocupa la filosofía de la técnica de Heidegger en este contexto.

El segundo capítulo trata de situar la importancia del pensamiento heideggeriano sobre la técnica moderna, a partir del escenario descrito en el primer capítulo. Es decir, partiendo del lugar que ocupa la filosofía de la técnica de Heidegger en el ámbito de la filosofía de la tecnología y sus distintas corrientes, se

formulan aquí algunas preguntas elementales, tales como la pregunta relativa a la actualidad del pensamiento de Heidegger y, más específicamente, la pregunta por la relevancia de su contribución para entender el significado de la tecnología en el mundo moderno. Para responder a estas cuestiones, el segundo capítulo, además, explora algunos aspectos del contexto histórico y biográfico en que surge y se desarrolla la filosofía de Heidegger².

Se considera en esta parte la estructura de su trayectoria filosófica, procurando mostrar como, poco a poco, la pregunta por la técnica se vuelve un problema central de su pensamiento; los aspectos históricos y políticos de su trayectoria personal y académica, así como las críticas de sus adversarios; el lugar y el contexto del que surgen sus investigaciones y aspectos muy particulares de su obrar filosófico, por ejemplo, su estilo particular de empleo del lenguaje, su posición ante la metafísica y ante el problema de la praxis en filosofía.

Una vez situado el problema filosófico en el marco de las *cuestiones preliminares*, el capítulo tercero inicia, en definitiva, lo que podemos llamar el “núcleo duro” de la investigación. Esta parte tiene su base en la comprensión del sentido del Ser en el

² Es oportuno indicar que, en diversas ocasiones, vamos a utilizar la interpretación biográfica para esclarecer los contextos históricos de los escritos de Heidegger, sobre todo en relación a la técnica. En especial, destacamos aquí la lectura biográfica del filósofo alemán Rüdiger Safranski que, a nuestro juicio, constituye uno de los estudios más significativos y comprometidos con la obra de Martin Heidegger y su tiempo. Además de Safranski, se citan en esta perspectiva otros autores como Gadamer, Nolte, Löwith, Volpi, Ott, Pöggeler, Bordieu, Steiner, Leyte y Zimmermann (consultar referencias bibliográficas al final del trabajo).

pensamiento heideggeriano, como fundamento para el posterior análisis de la relación entre el Ser y la técnica. El problema central discutido aquí se refiere a la manera en que, a través de su trayectoria filosófica, partiendo de la pregunta por el Ser, llega Heidegger al problema filosófico de la técnica moderna.

Por lo tanto, se trata de analizar y exponer la intrínseca relación entre el Ser y la técnica que plantea el pensamiento heideggeriano, como filosofía que interroga sobre el Ser. Se consideran aquí las cercanas relaciones entre Ser, verdad, libertad y técnica en Heidegger, así como el lugar central que, para este autor, ocupan la ciencia y la técnica en la modernidad.

Por su lado, el cuarto capítulo recorre el mismo camino pero en sentido contrario. Es decir que, ya situado antes el problema de la técnica en el ámbito de la ontología heideggeriana, se trata ahora de discutir la estrecha aproximación, en el marco de este pensamiento, entre “técnica y Ser” en la modernidad. En otros términos, se trata de preguntar: ¿por qué para Heidegger la técnica moderna equivale a la metafísica de la modernidad o, más precisamente, por qué la técnica moderna equivale a la metafísica consumada?

Vale decir que, mientras en el capítulo tercero partimos de la pregunta por el Ser, la pregunta metafísica, para llegar a la cuestión de la técnica, en el capítulo cuarto partimos de la pregunta por la técnica para llegar al problema del Ser en la modernidad. Para este análisis, se expondrán y discutirán algunos conceptos característicos del pensamiento heideggeriano, tales como *Gestell*, *Bestand*, *die Kehre*, *Ereignis*, *Gelassenheit*, entre otros,

en cuya articulación puede dilucidarse el sentido de la técnica moderna en Heidegger.

El quinto capítulo busca rescatar la actualidad del pensamiento sobre la técnica moderna planteado desde Heidegger, describiendo rasgos característicos de la filosofía de este autor (tales como el “pensar calculador”, el “Ser olvidado”, “la voluntad de voluntad”, “la era de la tecnificación planetaria”) para ponerlos en relación con hechos históricos característicos de nuestro tiempo, como la globalización y la sociedad de la información.

Además de presentar así, desde el punto de vista del pensamiento heideggeriano, fenómenos representativos de la identidad de la técnica moderna, e ilustrativos de la técnica como metafísica consumada, el capítulo quinto se dedica también a analizar críticamente el pesimismo y determinismo tecnológicos, dos actitudes que se presentan con frecuencia en la literatura sobre filosofía de la tecnología.

Si el capítulo quinto se dedica a analizar la actualidad de un pensamiento sobre la técnica formulado con herramientas heideggerianas, sobre la base de hechos históricos significativos y representativos de la crítica a la técnica moderna, el sexto capítulo continúa la evaluación de la actualidad e importancia de este pensamiento, pero ahora en el ámbito de la ética contemporánea, sobre todo, considerando la ética de la responsabilidad para la sociedad tecnológica.

El objetivo aquí es analizar la influencia de la filosofía de Heidegger en el ensayo de una ética para la civilización tecnológica de Hans Jonas. Se intenta mostrar que, en la génesis

del principio de la responsabilidad de Jonas, reside la idea del cuidado de Heidegger. Este capítulo busca así entender el transcurso de la ontología a la ética, en el discurso de la axiología de la técnica moderna.

En vista del panorama realizado en los capítulos anteriores sobre la filosofía de la técnica en Heidegger y su actualidad, el séptimo capítulo, de modo ya conclusivo, retoma los aportes más significativos del pensar heideggeriano sobre la técnica moderna, con vistas a la formulación final de las herramientas teóricas indispensables para abordar esta cuestión en nuestros días. Se trata, en este capítulo, de sintetizar determinados elementos fundamentales de la filosofía heideggeriana, en cuanto herramientas para pensar sobre la técnica moderna. Entre estos elementos o herramientas fundamentales para pensar sobre la técnica moderna destacamos: la desmitificación del carácter instrumental y antropológico de la técnica; la relación directa entre técnica y metafísica; la diferencia entre técnica antigua y técnica moderna; la era de la tecnificación planetaria; la relación entre hombre y técnica; y, finalmente, la relación entre técnica e historia.

Los elementos o herramientas teóricas del pensamiento heideggeriano sobre la ontología de la técnica moderna, en su mayoría ya presentados a lo largo del desarrollo del trabajo, son recobrados en el capítulo séptimo, en forma de síntesis, y confrontados con otras perspectivas y modos de pensar la técnica. En este contexto, hemos considerado también las semejanzas y diferencias fundamentales entre Heidegger y un filósofo español de gran relevancia e influencia para el tratamiento de ésta y otras

cuestiones en Europa y América Latina, Ortega, cuyo impacto es perfectamente perceptible, desde la época de publicación de su obra hasta nuestros días.

Las consideraciones finales del trabajo retoman, en forma de tesis, los elementos más importantes a tener en cuenta a la hora de plantear filosóficamente la dimensión ontológica de la técnica y seguir avanzando hacia una ontología de la técnica moderna. Se trata de reafirmar la contribución del pensamiento heideggeriano para la elaboración de herramientas filosóficas que permitan contribuir al debate contemporáneo sobre la conceptualización filosófica de la técnica, así como su rol social e histórico y, sobre todo, metafísico.

Así planteados los contenidos y la estructura del trabajo, esperamos de éste los siguientes resultados. En sentido general, la presente tesis se propone presentar al lector una lectura sobre el pensamiento heideggeriano acerca de la identidad de la técnica moderna, a partir de la relación entre técnica y Ser, estableciendo los elementos o herramientas teóricas indispensables para un análisis filosófico de la técnica moderna en nuestros días y destacando sus principales contribuciones para una ontología de este fenómeno en la modernidad.

En sentido específico y de acuerdo con la estructura de sus contenidos, la tesis se propone: (1) establecer un marco teórico que permita situar la filosofía de la técnica de Heidegger en el contexto de los debates actuales sobre filosofía de la tecnología; (2) definir las herramientas teóricas de la ontología heideggeriana para la comprensión del problema del Ser, como filosofía primera, y su estrecha aproximación con el problema de la técnica en la

modernidad; (3) exponer y revisar los fundamentos que, para Heidegger, muestran que la pregunta por la técnica no es técnica en sí misma, sino filosófica y, en consecuencia, hacer valer la tesis relativa a que, en la modernidad, la tecnología equivale a la metafísica; (4) establecer las principales contribuciones del pensamiento heideggeriano para una relectura crítica de la técnica en la actualidad, con especial énfasis en la perspectiva crítica del “pensamiento calculador” o instrumentalidad de la razón; (5) ofrecer una lectura filosófica de la dimensión ontológica de la tecnología, considerando las relaciones entre la filosofía heideggeriana, en sentido general, y sus contribuciones específicas en torno a la cuestión de la técnica.

Metodología

De acuerdo con Borgmann y Mitcham³, la literatura relativa al pensamiento de Heidegger sobre la técnica muestra tres fases o aproximaciones, que se suceden en parte desde un punto de vista cronológico, pero que también reflejan diferentes posibilidades de situarse ante el problema de la técnica en general y ante el pensamiento de Heidegger en particular.

En cualquier caso, la primera fase comprende la recepción sistemática, que se desarrolla mediante exposiciones comentadas de los textos principales de referencia. Algunos de los ejemplos más destacados de esta fase son los estudios de Cavalluci (1981) Berciano (1982), Fandozzi (1982) y Zimmerman (1990 y 1993). La

³ BORGMANN, Albert y MITCHAM, Carl. “The question of Heidegger and technology.” In: *Philosophy Today*, Vol. XXXI, N. 2/4, 2007, pp. 98 a 194.

segunda fase pasa a desarrollarse como un dialogo crítico y reflexivo con el pensamiento heideggeriano de la técnica. Esta tendencia se puede observar en escritos como los de Mazarella (1981), Seibold (1986) y Young (2002), Haar (1993). La tercera fase, finalmente, muestra una mayor libertad de la exploración filosófica, se trata ahora de aventurarse en la elaboración de ideas a partir del pensamiento heideggeriano sobre la técnica. Dentro de los trabajos más destacados en esta fase, podemos mencionar a Borgmann (1984 y 1998), Hottois (1984), Dreifus (1993), Ihde (1991, 2005), Kroker (2004) y Sloterdijk (2004)⁴.

Considerando las distintas fases de la recepción del pensamiento heideggeriano sobre la técnica, podemos decir que el presente trabajo se sitúa principalmente en la segunda, aunque tiene elementos de la primera. Es decir, el lector no encontrará aquí una exploración filosófica completamente libre en relación a los escritos de Heidegger, sino en primer lugar, una exposición con carácter interpretativo o exegético de los escritos de Heidegger que se refieren al problema de la técnica moderna y a la relación entre técnica y Ser.

Más que interpretar libremente las ideas heideggerianas sobre el tema y tenerlas como punto de partida para otras reflexiones alejadas del filósofo alemán, hemos querido, en esta tesis, desarrollar una lectura de la obra de Heidegger a partir de ciertas inquietudes propias de la autora del trabajo. Luego, hay que aclarar que, aunque el trabajo no pretende ser una reflexión libre a partir de la filosofía heideggeriana, tampoco pretendemos

⁴ Las referencias bibliográficas de los autores mencionados aquí pueden verse al final del trabajo.

leer a Heidegger solamente para interpretarlo. Leemos a Heidegger para interpretar nuestra propia realidad, marcada por el mundo de la vida como existencia fáctica, en las condiciones de un mundo constituido bajo el imperativo de la era técnica.

De lo dicho se concluye que no se trata de proponer un entendimiento alternativo a la obra de Heidegger, sino situar al tema, objeto de esta investigación, en el contexto del pensamiento heideggeriano, proponiendo su actualidad e importancia, con la finalidad de reflexionar, a partir de esta base, sobre la ontología de la técnica moderna. En este sentido, queda claro que de ninguna manera pretendemos que nuestro trabajo sea una mera continuación de la obra de exégesis heideggeriana. No se trata solamente de exponer e interpretar lo que dijera el filósofo de la Selva Negra. Tampoco intentamos ofrecer una visión completamente alternativa a la suya, solamente pretendemos recuperar y reelaborar un planteamiento heideggeriano para pensar sobre la técnica moderna. Pero es claro que habremos de insistir en que su contribución es indispensable a la hora de hacer filosofía de la tecnología y, sobre todo, ontología de la técnica moderna.

Esto significa ratificar lo que el propio Heidegger sugiere en una de sus últimas entrevistas: es necesario prolongar sus planteos en otras direcciones, o incluso, ponerlos en cuestión. Ahora bien, además de interpretar a Heidegger, nuestro intento es *traducir* a Heidegger. Tarea que tiene cierta complejidad, por cierto, debido al grado de profundidad de sus escritos, al lenguaje

fenomenológico que utiliza por excelencia, y a las diferencias estructurales entre la lengua alemana y española.

A propósito de este tema, es necesario hacer la siguiente aclaración: para la construcción de los argumentos y de los textos de la tesis, nos hemos servido aquí de obras en su mayoría traducidas al español, por tratarse de una tesis escrita en este idioma. El esfuerzo ha consistido en hacer llegar al lector referencias completas a las traducciones españolas de las obras consideradas. En algunos casos, esto no ha sido posible, simplemente porque las traducciones o bien no existen, o bien son casi imposibles de rastrear. En estas circunstancias, hemos utilizado versiones originales, o bien traducciones al portugués, lengua materna de la autora, u otros idiomas .

En el caso de las obras de Heidegger, también hemos utilizado traducciones españolas como primera referencia. La autora del trabajo, si bien tiene la capacidad básica para leer algunos escritos principales de Heidegger en idioma alemán, no podría atreverse a traducirlos al español. Sin embargo, en muchas ocasiones hemos considerado traducciones de textos de Heidegger a otros idiomas distintos del español, ya sea que existan o no traducciones españolas de dichos textos. Hemos citado estas traducciones a lenguas como el portugués, el italiano, el francés o el inglés, porque nos pareció que ofrecen una interpretación interesante y quizás, en ocasiones, más fidedigna que la del traductor al español. También nos referimos, en ciertos casos, a las diversas traducciones españolas, cuando existe más de una traducción al español de un mismo texto de Heidegger, a fin de confrontarlas y comparar las diferentes decisiones sobre la

traducción de términos específicos de la filosofía de Heidegger, una tarea ciertamente difícil para cualquier traductor, y quizás imposible respecto a determinados términos. Todas estas consideraciones lingüísticas son filosóficas, por cierto, particularmente en un contexto heideggeriano, y se indican, por lo general, en notas al pie de página.

Diríamos, entonces, para terminar, que el presente trabajo es una investigación cuya perspectiva es *descriptiva e interpretativa*. Es decir, lejos de pretender ser una crítica radical y un intento de superación del planteamiento heideggeriano, lo que se pretende con estos estudios doctorales es más bien comprender a fondo su pensamiento acerca de la técnica. Y desde este análisis, plantear la necesidad y actualidad de su pensamiento para la elaboración de una reflexión filosófica sobre la técnica moderna, que tenga en cuenta el problema de la ontología. Somos conscientes de que, cuando se trata de interpretar a un filósofo de la envergadura de Heidegger, esto ya da para mucho.

Por estas mismas razones, el trabajo se construye bajo una perspectiva *bibliográfica*, que comprende tanto los escritos de Heidegger, como los escritos de otros autores que se dedican a las mismas cuestiones o cuestiones afines, algunos de ellos en diálogo con Heidegger. Finalmente, podemos decir que el tema objeto de estudio ha sido delimitado de dos maneras, *temporal y espacial*. La dimensión temporal se refiere al estudio de la técnica en la época moderna y delimitando, dentro de la época, el momento posterior a la producción de la obra heideggeriana. El contexto histórico tiene así a la vista, por un lado, los propios escritos de Heidegger

y, por otro lado, los escritos de algunos de los especialistas que se han dedicado posteriormente al mismo tema, como es el caso de Beaufret (Francia), Volpi (Italia) Soler, Acevedo y Huerta (Chile), Mitcham y Zimmermann (Estados Unidos), Duque, Berciano, Ramón Rodríguez, y Sánchez Meca (España) entre otros.

La dimensión *espacial* se refiere al contexto geopolítico en el que se ha desarrollado la investigación. Pues, además del propio contexto histórico y geográfico en el que surge el pensamiento de Heidegger sobre la técnica, el presente estudio privilegia la lectura de una serie de filósofos españoles de la tecnología. Así por ejemplo, hemos considerado, entre otros, la obra de Quintanilla, Echeverría, López Cerezo, Luján y Broncano. Esta atención a los estudios españoles se funda en que, a nuestro juicio, España ocupa un lugar destacado en los estudios de la filosofía de la tecnología en el escenario mundial de nuestros días. Se trata también de una de las razones fundamentales que han llevado a elegir la Universidad de Salamanca como lugar para el desarrollo de esta investigación de doctorado.

CAPÍTULO I

DE LAS CUESTIONES PRELIMINARES: I- EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

*La técnica no es lo mismo
que la esencia de la técnica¹.*

¹ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 9.

1- INTRODUCCIÓN

En vista de los dos grandes ejes del contenido de este trabajo (filosofía de la tecnología y filosofía de la técnica en Heidegger), este capítulo, tanto como el siguiente, cumplen la función de introducir el tema de la ontología heideggeriana de la técnica moderna dentro del marco referencial de la filosofía de la tecnología. Se trata, por lo tanto, de situar a Heidegger y a su pensamiento sobre la técnica moderna en el ámbito de los estudios de esta rama de la filosofía que, hoy por hoy, se suele denominar “filosofía de la tecnología”².

Hemos denominado a esta parte “cuestiones preliminares” del trabajo, porque además de situar el tema objeto de esta investigación como “estado de la cuestión”, ambos capítulos tratan de esclarecer algunas preguntas que necesariamente surgen cuando se plantea el problema de la dimensión ontológica de la técnica moderna, considerando las aportaciones heideggerianas. Preguntas que deben ser esclarecidas antes que nada, si pretendemos avanzar en el análisis.

² Vale aclarar que la expresión “filosofía de la tecnología”, a que hacemos referencia, deriva del contexto actual de los estudios filosóficos, que han consagrado el uso corriente del término para designar a esta rama de la filosofía que se ocupa de los estudios de la técnica y de la tecnología. Pero, a nuestro entendimiento y siguiendo la posición adoptada por el pensamiento heideggeriano sobre la técnica moderna (véase, sobre todo, el apartado 3 de este capítulo y el apartado 3.3 del capítulo cinco), el término “filosofía de la técnica” sería más apropiado.

De este modo, en el presente capítulo intentaremos esclarecer algunas cuestiones elementales en torno a la propia filosofía de la tecnología. Por ejemplo: ¿por qué filosofía de la tecnología? ¿por qué el análisis trata de la dimensión ontológica de la técnica moderna? y finalmente ¿qué lugar ocupa la filosofía heideggeriana en este contexto? Aquí nos hemos referido a las diversas corrientes filosóficas que, en el ámbito de la literatura actual de los estudios de filosofía de la tecnología, buscan clasificar el pensamiento de Heidegger en este escenario.

2- ¿POR QUÉ FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA?

Como ya hemos mencionado en la introducción del trabajo, la pregunta por la identidad de la técnica moderna es la cuestión fundamental de nuestra investigación. Tal planteamiento nos parece pertinente y profundamente filosófico, porque en la actualidad vivimos en el mundo de la *tecnosfera*. Todo cuanto materialmente nos circunda se remite a la tecnología. Ella se ha tornado inherente a nuestra condición de vida, a nuestra condición existencial de estar en el mundo. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, la era es técnica no porque existan máquinas, la era es técnica porque el modo de pensar es técnico. Por esta razón, la respuesta sobre lo que es la técnica no puede ser técnica; ella es, sobre todo, filosófica. Marx, de igual modo, argumenta que la tecnología revela no solamente el modo de proceder del hombre para con la naturaleza, sino también las

condiciones de su vida social y las concepciones mentales que de ella derivan³.

En la modernidad la tecnología, como *esencia* de la técnica moderna⁴, sufre y propicia transformaciones sociales profundas. Por lo tanto, la tecnología no puede ser confundida con un mero estudio de la técnica o un simple conjunto de técnicas. Una comprensión más profunda de este fenómeno social exige una reflexión más que semántica. Exige ante todo, un pensar filosófico sobre su carácter ontológico, epistemológico y axiológico. En ello se justifica el hacer filosofía de la técnica.

Teniendo en cuenta que “la máquina moderna es cada día más compleja y el hombre moderno cada día más elemental”⁵, Volpi (el importante estudioso italiano de filosofía de la técnica en Heidegger) se pregunta incluso por una filosofía de la técnica, del siguiente modo: “¿Es posible una filosofía de la técnica como designación?” Y de modo más específico: “¿Es posible abarcar la transformación técnica del mundo en cuanto experiencia simbólica?” O más bien, “¿la técnica es un sistema que se escapa a la soberanía de nuestras imágenes, una ‘maquinación’ que ya no dominamos y que, al revés, nos domina?”⁶

³ MARX, Karl. *Das Kapital*, t. 1, Frankfurt, 1971, p. 331, nota 89 (citado de trad. esp. de Wenceslao Roces, *El capital*. t. 1. México: FCE, 1972, p. 303, nota 04).

⁴ Volveremos sobre este tema en el capítulo séptimo y, sobre todo en las consideraciones finales del trabajo.

⁵ VOLPI, Franco. Per una filosofía de la tecnica. En: *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 2005, p. 146.

⁶ VOLPI, op, cit., p. 147.

3- ¿POR QUÉ EL ANÁLISIS SEMÁNTICO ES INSUFICIENTE?

Hacer filosofía de la tecnología no significa restringirse al análisis de conceptos como ciencia, técnica y tecnología. El análisis semántico es insuficiente y aunque partamos de él, no podemos quedarnos en él.

Por lo tanto, a diferencia de otros estudios que investigan el tema de la filosofía de la tecnología, el lector no encontrará aquí una exposición detallada de los conceptos y sus diferencias. Por la sencilla razón de que es exactamente esta forma de analizar la identidad de la técnica moderna lo que pretendemos cuestionar, poniendo en evidencia sus límites interpretativos desde un punto de vista filosófico.

Al igual que Marx, pensamos que el tema del análisis conceptual merecería un estudio detallado en el sentido de promover una historia crítica de la tecnología⁷, poniendo en evidencia cómo la ciencia, la técnica y la tecnología se fueron estructurando históricamente, y cómo sus significados fueron cambiando ideológicamente, en consonancia con cada época de la historia y en el decurso del contexto histórico⁸. Pero tampoco

⁷ La necesidad de promover una historia crítica de la tecnología ha sido también reivindicada por Marx. Analizando el proceso de surgimiento de las máquinas y su significado para el capitalismo, observaba: *una historia crítica de la tecnología demostraría que ningún invento del siglo XVIII ha sido obra de un único individuo (Ibid.)*

⁸ Una serie de reflexiones muy oportunas sobre la significación de la técnica en la época contemporánea puede encontrarse en MITCHAM, C. y MACKEY, R. (eds). *Philosophy and technology: readings in the philosophical problems of technology*. New York : The Free Press, 1983. (Trad. esp. *Filosofía y*

nuestro objetivo, en esta investigación, es hacer historia de la tecnología. Más que una reflexión semántica, proponemos una reflexión filosófica, más que histórica, proponemos una reflexión ontológica sobre la identidad de la técnica moderna.

En este sentido, Laruelle sostiene que: “Un análisis filosófico de la tecnología y de la técnica no se reduce a su inventario léxico y semántico de sus palabras y definiciones”⁹. Los peligros del método de estudio que privilegia el análisis meramente conceptual vienen del hecho de no considerar los aspectos filosóficos que se refieren a la compleja cuestión de la tecnología.

La dimensión filosófica exige la reflexión a priori sobre el fenómeno y, aunque partiendo de lo real, no se limita a la realidad objetiva, confundida con las máquinas, ni con las representaciones psicológicas, históricas o sociológicas dadas por ellas. Al contrario, las precede. Tampoco se confunde con las definiciones dadas como “normales”, pero que no son reales. En otros términos: el rigor del análisis debe tener en cuenta “el sentido eidético, el sentido de los fenómenos”¹⁰, lo que precede a toda y a cualquier

tecnología. Madrid: Encuentro, 2004). La obra reúne importantes estudios de filósofos que se destacan en el tratamiento del tema en la filosofía del siglo XX, como: L. Munford, J. Ellul, E. Jünger, F. Dessauer, H. Jonas, entre otros.

⁹ LARUELLE, François. Para o conceito de “não-tecnologia”. En: Araujo, H. (org.). *Tecnociência e cultura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 209 (no hay traducción al español). Nota: Los textos citados de fuentes en idiomas extranjeros han sido traducidos directamente al español por la autora de este trabajo, salvo cuando se indica como fuente de la cita la traducción española.

¹⁰ LARUELLE, *op. cit.*, p. 212.

experiencia técnica. Por eso es *a priori*, y de ella debe ocuparse la filosofía.

En síntesis: el procedimiento más riguroso para abordar la técnica debe enfocar las definiciones como simple material a ser utilizado como punto de partida, no de llegada. En eso reside el tratamiento filosófico de la cuestión. Y es por eso que, en este trabajo, tratamos de las diferentes concepciones de técnica, pero dentro del apartado sobre las corrientes que predominan hoy en la filosofía de la tecnología, conforme veremos más adelante en este capítulo.

Situado el tema a partir de esta óptica, el estudio filosófico sobre lo que significa la técnica en la modernidad debe ser considerado bajo tres dimensiones, como ya hemos anunciado en el apartado anterior: la ontológica, la epistemológica y la axiológica. Desde un punto de vista ontológico la cuestión a ser investigada corresponde a la génesis y naturaleza de la técnica moderna, es decir, se trata de identificar cuál es el "ser" de la técnica moderna. Desde la perspectiva epistemológica, la cuestión central se refiere al tipo de conocimiento que representa la técnica en la modernidad. Y, por fin, en sentido axiológico, significa investigar el trasfondo ético con el que se vincula la técnica, es decir, cuál es el modelo de ética al que está vinculada la técnica en la modernidad.

4- ¿POR QUÉ LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA TÉCNICA?

Esas tres dimensiones (la ontológica, la epistemológica y la axiológica), a nuestro juicio, comprende el método de estudio de la filosofía de la técnica, en el sentido de construir las herramientas teóricas y filosóficas para el análisis del problema. Frente a tal exigencia, nuestro estudio privilegia la dimensión ontológica. Y esto por dos razones.

Primero: hay que empezar por la dimensión ontológica si pretendemos hacer filosofía sobre la técnica. Es decir, sin antes responder o, por lo menos, situar la pregunta sobre qué significa la técnica en la modernidad no podemos indagar, por ejemplo, sobre su epistemología o axiología. En otros términos y a la inversa: la pregunta por la epistemología o axiología de la técnica moderna, requiere, antes que nada, la pregunta por la ontología de la técnica.

Considerada dicha razón de contenido, surge la otra razón, más bien de orden práctico, que es la amplitud del análisis, que requiere el estudio de las tres dimensiones. Desde un punto de vista de lo que representa una tesis doctoral y su propio límite de tiempo, sería imposible contemplar aquí todo lo que conlleva de investigación y profundización el análisis de las tres dimensiones. Pretender escribir aquí una filosofía de la técnica abarcando las tres dimensiones sería una tarea demasiado ambiciosa y que no se

podría cumplir adecuadamente en el término de un plazo razonable para esta investigación.

Por lo tanto, por razones de orden metodológico y de contenido, el tema de este estudio se centra en la dimensión ontológica de la técnica moderna.

En verdad, la pretensión de hacer filosofía de la técnica a partir de las dimensiones ontológica, epistemológica y axiológica, no es un hecho inédito desde un punto de vista académico, para el análisis de este tema, ni tampoco constituye una contribución novedosa en el ámbito de la filosofía de la técnica. En efecto, no estamos solos en este terreno. Tal propuesta ya viene corroborada por diversos autores que se han dedicado a la cuestión. Uno de ellos, por ejemplo, el filósofo español Miguel Ángel Quintanilla, ha desarrollado un estudio sobre la filosofía de la técnica que subraya las tres dimensiones de análisis mencionadas¹¹.

Pero el problema empieza cuando ponemos en discusión o nos preguntamos cuál es la corriente filosófica desde la que los autores analizan el tema. En el ejemplo del filósofo español mencionado, queda claro que su posición sobre la filosofía de la tecnología está estrechamente vinculada a la corriente analítica. Se suman a esta corriente filósofos de la tecnología como Mario Bunge, Fernando Broncano y otros. Esta corriente filosófica deliberadamente ignora las contribuciones del pensamiento

¹¹ Véase: QUINTANILLA, Miguel Ángel. *Tecnología y Sociedad*. Fondo Editorial: Universidad Inca Gracilazo de la Vega; *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid: Fundesco, 1989. Esta posición también fue adoptada por Milton Vargas, estudioso del asunto en Brasil (Véase: *Para una filosofía da tecnologia*. São Paulo: Alfa Omega, 1994).

heideggeriano sobre la técnica, a la hora de hacer filosofía de la tecnología. O bien, como mucho, sitúa la filosofía de la técnica de Heidegger dentro de la visión pesimista sobre la técnica. Por lo tanto, aún más merecedora de crítica en el sentido negativo, porque, según ellos, la postura heideggeriana nada puede aportar de significativo al estudio de la técnica moderna.

Es exactamente en este punto que reside nuestra discrepancia y desde donde parte nuestra inquietud. Es decir, al contrario de lo que plantean los filósofos de la corriente analítica, entendemos que el pensamiento heideggeriano sí puede aportar significativamente para la construcción de una ontología de la técnica moderna. Y más aún, se ha tornado imprescindible para pensar sobre la técnica moderna. A nuestro modo de ver, Heidegger no es punto de llegada, pero sí es punto de partida a la hora de preguntar por la identidad de la técnica moderna; de él no puede prescindir la filosofía de la tecnología, si ésta pretende analizar la identidad de la técnica moderna.

5- EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

En el ámbito de la filosofía de la tecnología, predominan varias corrientes filosóficas que intentan identificar lo que es la técnica y que cobran mayor o menor importancia, de acuerdo con el contexto y la época histórica. También se pueden observar distintos modos de clasificación, que sufren variaciones de acuerdo con los diferentes criterios utilizados. En el análisis que

sigue proponemos evaluar tres diferentes criterios de clasificación, que se encuentran a menudo en estudios sobre filosofía de la tecnología, procurando situar el pensamiento heideggeriano respecto a cada una de ellas.

5.1- EL CRITERIO VALORATIVO

Como se dijo antes, es muy común asociar el pensamiento heideggeriano con la corriente del pesimismo tecnológico. Esta idea corresponde a una clasificación que aparece con frecuencia en el ámbito de la filosofía de la tecnología y que considera el criterio valorativo a partir de tres posturas distintas: el *optimismo tecnológico*, el *pesimismo tecnológico* y la *corriente de los moderados*.

A modo de ejemplo, mencionaremos tres posiciones valorativas sobre la técnica que se organizan de acuerdo con esta clasificación.

La posición de Adam Schaff, por ejemplo, pertenecería a la corriente de los *optimistas*. Analizando la sociedad informática, argumenta:

La sociedad informática proporcionará los presupuestos para la vida humana más feliz; eliminará aquello que ha sido la principal fuente de la mala calidad de vida de las masas en el ordenamiento de la vida cotidiana: la miseria o, por lo menos, la privación. Abrirá posibilidades para la plena autorrealización de la personalidad humana, sea liberando el hombre del trabajo manual arduo, sea del trabajo intelectual monótono y repetitivo, ofreciéndole el necesario tiempo libre y el inmenso progreso del

conocimiento disponible, suficientes para garantizar el desarrollo¹².

En cambio, la posición de Lewis Mumford pertenecería a la tradición de los *pesimistas*. Para este estudioso de la técnica, los resultados de la técnica no tienen en vista el bienestar de los hombres, sino que más bien están orientados a la lógica interna del progreso técnico. Todos los logros técnicos humanos se han hecho “más para utilizar sus propios ingentes recursos orgánicos con miras a satisfacer más adecuadamente sus demandas y aspiraciones superorgánicas, que por el propósito de incrementar el abastecimiento de alimentos o controlar la naturaleza”¹³.

¹² SCHAFF, Adam. *Microelectronics and society. The club of Rome*. Oxford: Pergamon Express, 1982 (citado de la trad. port. de Carlos Machado y Luis Obojes, *A sociedade informática*. São Paulo: Unesp; Brasiliense, 1990, p. 154-155). También hay trad. esp. de M. A. Fernández Alvarez, *Ocupación y trabajo*. En: FRIEDRICHS y SCHAFF. *Microelectrónica y Sociedad: para bien o para mal* [Informe al Club de Roma]. Madrid: Alambra, 1982, pp. 275-284.

¹³ MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina*. Vol. I. Buenos Aires, 1969, p. 8. Una descripción más actualizada, pero en esta misma dirección, nos ofrece Enguita, al referirse a la relación entre tecnología y trabajo: “La tecnología sigue siendo el resultado ‘natural’ de la ciencia en la sociedad orientada hacia la búsqueda del lucro empresarial. Su aplicación es también, en cierto sentido, inevitable, debido a los mercados competitivos. Sus efectos, no obstante, ya no son positivos, sino negativos: ella destruye puestos de trabajo, condena a los trabajadores a empleos sin calificación, monótonos y rutinarios, induce al consumismo, deshumaniza las relaciones sociales y, al final, nos conduce al holocausto universal. Los trabajadores, o el movimiento obrero, la izquierda tradicional y el marxismo no supieron dar una respuesta a la civilización productivista que acompaña al mito del progreso [...]. El trabajo no será nunca reino de libertad, de forma que se vuelve necesario hablar de la cultura del ocio y del tiempo libre”. (ENGUITA, Mariano F. “Tecnología e sociedade: a ideologia da racionalidade técnica, a organização do trabalho e a educação.” En: SILVA, Thomaz T. da. *Trabalho, educação e prática social; por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p. 231).

Todavía siguiendo esta misma línea de clasificación, encontramos la postura de los *moderados*, para quienes:

El camino más sensato es buscar el progreso limitado y mantener sus inevitables costes a nivel mínimo [...] Cierta grado de innovación tecnológica es esencial y deseable. La innovación tecnológica fue necesaria para los procesos de modernización y permitirá a nuestra sociedad sobrevivir y mejorar. El desarrollo de nuevas tecnologías debe ser apoyado y el entrenamiento de tecnólogos imaginativos promovido [...]. La tecnología puede crear o destruir, volver al hombre más humano o menos humano. Pero tanto las civilizaciones como los individuos deben correr riesgos si quieren progresar. Si ejercemos prudencia para minimizar los daños de la tecnología e incentivar al máximo sus beneficios, ciertamente valdrá la pena aceptar el riesgo¹⁴.

Aparte de las distintas posiciones, por ahora lo interesante es observar que el criterio de clasificación utilizado aquí está en relación directa con la idea de valoración social de la tecnología. Es decir, se trata de posicionarse a favor o en contra la tecnología. Y siendo esto así, el hecho de que Heidegger haga una crítica sobre el sentido mismo de la técnica, en la modernidad, lleva fatalmente a que sus críticos lo acusen de pesimismo tecnológico.

5.2- EL CRITERIO HISTÓRICO-HERMENÉUTICO

Carl Mitchan, otro estudioso de la tecnología, propone una clasificación distinta, pero no menos limitada, desde el punto de

¹⁴ KNELLER, G. Frederick. *Science as a human endeavor*. New York, Guildford: Columbia University Press, 1978 (citado de la trad. port. Antonio J. de Souza *A ciência como atividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. pp. 269 e 270).

vista de los equívocos interpretativos que puede generar. Para Mitcham, hay dos tradiciones principales en la filosofía de la tecnología: la filosofía de la tecnología *ingenieril* y la filosofía de la tecnología de las *humanidades*.

Si la clasificación que habíamos discutido en primer lugar tenía una clara connotación valorativa o axiológica, por así decirlo, la clasificación sugerida por Mitcham tiene como principal criterio la dimensión hermenéutica de abordaje del tema, al mismo tiempo que también privilegia el aspecto histórico. En otros términos, Mitcham adopta el carácter epistemológico al analizar las diversas tendencias de la filosofía de la tecnología y lo hace desde el surgimiento de cada tradición filosófica, desde el momento histórico en que se ha acuñado el término “tecnología”.

Haciendo el recorrido por los principales autores que investigan la cuestión, Mitcham llega a la conclusión de que la corriente ingenieril forma parte del primer grupo que, desde una perspectiva histórica, comienza a debatir el tema de la filosofía de la tecnología. Para Mitcham, pertenecen a la corriente ingenieril los pensadores de la filosofía de la tecnología provenientes, precisamente, de la ingeniería¹⁵ que surge en el siglo XIX y que está acompañada de una “filosofía mecánica” o “filosofía de los industriales” y que culmina con los trabajos de ingenieros como

¹⁵ Una descripción detallada de la corriente ingenieril, se encuentra en el capítulo primero de la obra de MITCHAM, Carl. *Qué es la filosofía de la tecnología*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 21-48.

Ernst Kapp¹⁶, Friedrich Dessauer¹⁷ y más recientemente Mario Bunge¹⁸.

Según Bunge:

Podemos concebir la tecnología como el estudio científico de lo artificial [...]. Si se prefiere, podemos considerar la tecnología como el área de conocimiento relacionada con el diseño de artefactos y la planificación de su realización, operación, ajuste, mantenimiento y supervisión a la luz del conocimiento científico¹⁹.

En la lectura de Mitcham está claro que esta tradición privilegia la defensa de la sociedad tecnológica. Se trata del análisis de la tecnología desde la “comprensión de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamientos humanos”²⁰. Bunge, según Mitcham, es quien posiblemente sostiene la “visión contemporánea más amplia de la filosofía de la tecnología ingenieril”²¹, y es un claro defensor de la *technophilosophy*. Término

¹⁶ Su obra ha sido publicada por primera vez en 1877 con el título: *Grundlinien einer Philosophie der Technik: zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Westermann: Braunschweig, 1977 (citada de la trad. esp. de José Antonio Méndez Sanz, *Líneas Fundamentales de una filosofía de la técnica*. En: *Teorema*. Vol. XVII/3, 1998, 2000).

¹⁷ *Philosophie der Technik*, Bonn: Kohen, 1927; *Streit um die Technik*. Frankfurt: Knecht, 1958 (citado de la trad. esp. de A. Soriano y L. G. Ortega, *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp, 1964).

¹⁸ The Five Buds of Technophilosophy. En: *Technology in Society*, N. 1, 1979, p. 67-74.

¹⁹ BUNGE, Mario. *Treatise on basic philosophy*. vol. 7, part 2. Dordrecht: Reidel, 1985, p. 231. Aún sobre la distinción entre ciencia y tecnología véase del mismo autor: *La investigación científica*. Barcelona: Ariel, 1972.

²⁰ MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*, op. cit., p. 49.

²¹ MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*, op. cit., p. 41.

acuñado por él para designar la evolución de la filosofía de la ciencia a los moldes positivistas que culminaría con la explicación de la realidad en términos puramente científico-tecnológicos, incluso con la reformulación de las disciplinas humanísticas que, al igual que las ciencias naturales, obedecerían los cánones de la interpretación de la *technophilosophy*.

Si del lado de la corriente de la filosofía ingenieril predomina la idea de la sociedad bajo el imperativo de lo técnico, por otra parte, “la filosofía de la tecnología de las humanidades se puede ver como una serie de intentos por discutir y defender, precisamente, esta idea fundamental de la primacía de lo no-técnico”²². La observación de Munford, ilustra con claridad esta tradición de la filosofía de la tecnología:

Si todos los eventos mecánicos de los últimos cinco mil años fueran borrados de repente, habría una catastrófica pérdida para la vida; pero el hombre continuaría siendo humano. En cambio, si se eliminara la facultad de interpretar [...] la tierra entera desaparecería más de prisa que la visión de Próspero y el hombre se sumiría en un estado más desvalido y brutal que el de cualquier animal: cercano a la parálisis²³.

Según Mitcham forman parte de este grupo de las “humanidades”, además del propio Munford, que discute el mito de la máquina²⁴, filósofos como Jacques Ellul con su trabajo sobre

²² MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*, op. cit., p. 50.

²³ MUNFORD, Lewis. *Man as interpreter*. Nueva York: Harcourt Brace, 1950, pp. 8 y 9.

²⁴ *The Myth of the Machina*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1967. (Trad. esp. de D. Nañez, *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecé, 1969). También del mismo autor, véase: *Technics and civilización*. Nueva York:

el problema de la técnica o la apuesta del futuro²⁵, José Ortega y Gasset y su meditación sobre la técnica²⁶ o también el propio Heidegger²⁷.

Como estudioso de la filosofía de la tecnología, Carl Mitcham sugiere un acercamiento entre ambas tradiciones, porque reconoce en ambas fortalezas y debilidades. Para este autor, las dos corrientes padecen exactamente de los mismos problemas que las separan. Es decir, justamente por afirmar el predominio del “humanismo” en su análisis sobre la tecnología, la corriente de “las humanidades” tiende a ignorar o no enfatizar de manera suficiente los “aspectos prácticos”. Lo mismo pasa con la corriente ingenieril, pero a la inversa, pues ésta ignora o no atiende suficientemente a los problemas humanos y sociales. En consecuencia, al igual que Paul Durban, Mitcham sugiere una tercera vía que sería la filosofía social de la tecnología. En ella estarían contemplados tanto los aspectos prácticos de la corriente ingenieril, como los aspectos metafísicos de la corriente de las

Harcourt, 1934. (Trad. esp. de Aznar Acevedo, *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 1971.).

²⁵ *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: A. Colin, 1954. (Trad. esp. de A. Mailló, *El siglo XX y la técnica: Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Barcelona: Labor, 1960).

²⁶ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1996. También del mismo autor y en la misma edición: *El mito del hombre allende de la técnica*. El último texto también se encuentra en *Obras Completas*, Vol IX. Madrid: Revista del Occidente, 1964.

²⁷ Sobre una exposición más detallada de la Filosofía de la Tecnología de las Humanidades, véase el capítulo dos de la obra de MITCHAM. *Qué es la filosofía de la tecnología*, *op. cit.*, pp. 49-81.

humanidades. Mitcham plantea así una especie de “filosofía interdisciplinaria pragmática”²⁸.

Una tesis similar fue defendida en 1979 por Hans Lenk y Günter Ropohl en su obra *Para una filosofía de la tecnología interdisciplinaria y pragmática: la tecnología como centro de la reflexión interdisciplinaria y de la investigación sobre sistemas*²⁹. Para estos autores, los problemas del mundo tecnológico, dado su carácter multidimensional, solamente pueden ser investigados con algún resultado siempre y cuando se produzca la participación activa de los generalistas de las ciencias sociales y de los universalistas de la filosofía, y solamente pueden ser resueltos de forma adecuada contando con la contribución de especialistas en ingeniería.

En síntesis, para estos autores, es necesaria la colaboración mutua entre ingenieros y filósofos que, saliendo de sus gabinetes obsoletos y departamentales, rompa con las fronteras académicas para discutir el problema en forma interdisciplinaria.

5.3- EL CRITERIO SOCIOLÓGICO

La propuesta de crear una especie de simbiosis entre la corriente ingenieril y la corriente de las humanidades ha ganado en aceptación, sobre todo con la aparición de los estudios sobre evaluación de los sistemas técnicos o evaluación social de la

²⁸ MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*, op. cit., p. 85.

²⁹ LENK, Hans y ROPOHL, Günter. Toward an interdisciplinary a pragmatic philosophy of technology: technology as a focus for interdisciplinary reflection and systems research. En: *Research in philosophy & technology* 2, 1979, pp. 15-52.

tecnología, a partir de la década del setenta, frente a la multiplicación de problemas ecológicos, enfrentados por primera vez a nivel global. Así se puede observar, por ejemplo, en la clasificación sugerida por Cerezo y Luján.

Según estos estudiosos del tema en España, podemos clasificar las distintas concepciones de tecnología a partir de tres corrientes: la *intelectualista*, la corriente *artefactual* y el *modelo alternativo*, también llamado *modelo de los sociosistemas*.

En el modelo intelectualista predomina la visión substantiva de la tecnología, siendo ésta un cuerpo de conocimiento práctico que se deriva de la ciencia (conocimiento teórico)³⁰. Aquí la tecnología es vista como ciencia aplicada. Pero hay una clara separación entre teoría (ciencia) y práctica (tecnología). Para los representantes de la corriente intelectualista, como Mario Bunge, Isaac Asimov, Carl Sagan y otros, existe teoría sin tecnología (ciencia), pero no existe tecnología sin teoría. En este caso, los cambios tecnológicos, por ejemplo, obedecen a la autonomía y lógica interna del desarrollo tecnológico, donde no hay interferencia externa³¹.

En el modelo artefactual la tecnología representa el conjunto de herramientas o artefactos que sirven a determinados fines³². Por lo tanto, se trata de una visión tecnicista, instrumental,

³⁰ LÓPEZ CERREZO, *et. al.* Las concepciones de la tecnología. En: *Árbol*, CXLIX, 585, Sep/94, p. 127.

³¹ En el caso de BUNGE, hay que señalar: aunque sea un defensor de la corriente intelectualista, su posición no cierra en el ámbito de la neutralidad valorativa. Véase BUNGE. *Epistemología*. Barcelona: Ariel, 1980.

³² LÓPEZ CERREZO, "Las concepciones de la tecnología", *op. cit.*, p. 129.

donde la tecnología representa solamente a los artefactos, que a su vez no son ni buenos, ni malos, sino que esto depende del uso que hacemos de ellos. Y si es así, no se puede hablar de intencionalidad, porque la tecnología axiológicamente es neutral y, dado su carácter objetivo y universal, los cambios tecnológicos deben ser analizados desde la neutralidad socio-política. Seguramente, ésta es la concepción que más se acerca a la visión popular de tecnología, mientras que la intelectualista es la que comúnmente se encuentra en los manuales y enciclopedias.

Sea en el modelo intelectualista o en el modelo artefactual la ciencia y la tecnología son presentadas como formas autónomas de la cultura y actividades valorativamente neutrales. Como observa Cerezo, el "núcleo duro" de la visión de neutralidad de la ciencia y la tecnología "recibe su formulación canónica en el *empirismo lógico* que surge en filosofía de la ciencia durante los años 20 y 30, de las manos de autores como Rudolf Carnap, en alianza con las aproximaciones *funcionalistas en sociología de la ciencia* que se desarrollan desde los años 40, en la que destaca Robert K. Merton"³³.

En el modelo alternativo o de los sociosistemas, la tecnología alcanza un complejo interactivo de formas de organización social. En ella están implicados los artefactos, la producción y la gestión de recursos. Como se puede observar, esta corriente sigue una clara orientación basada en el constructivismo social. Es decir, la tecnología no es solo producto, sino que

³³ LÓPEZ CERREZO. Ciencia, técnica y sociedad. En: IBARRA Y OLIVÉ. *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 120.

también proceso. Luego, se puede afirmar la intencionalidad socio-política de los sistemas técnicos. Al final, en ella están implicados tanto los aspectos técnicos como los organizativos (la práctica social). Por lo tanto, dada su dimensión social, se puede plantear la interferencia externa, considerando por ejemplo la evaluación de los sistemas técnicos a partir de la participación ciudadana. Langdon Winner, uno de los defensores de la tecnología como producto social, asegura que hacer tecnología es hacer política.

En este sentido, es muy conocido el estudio realizado por este autor sobre los puentes de Long Island, donde se confirma la tesis sobre la tecnología como producto social. Es curioso observar en sus estudios que un artefacto, aparentemente tan “instrumental” como es el caso del puente, ha sido construido obedeciendo a patrones de comportamientos tan socialmente discriminatorios. Según demuestra Winner, los puentes notoriamente bajos de Long Island tenían el claro propósito de dificultar el pasaje de autobuses y otros vehículos comerciales que poseían más de cuatro metros de altura y que, en general, transportaban negros y pobres. Por la riquísima región de paseos y playas, cuyo acceso se producía por medio de los puentes de Long Island, circulaban los confortables automóviles de paseo, cuyos propietarios generalmente eran blancos y moradores de la zona³⁴.

³⁴ Cf. WINNER, Langdon. *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa, 1987.

En resumen, se puede decir que, en la actualidad, los estudios CTS (ciencia, tecnología y sociedad) que defienden la corriente de los sociosistemas “constituyen una diversidad de programas filosóficos, sociológicos e históricos, que, enfatizando la dimensión social de la ciencia y la tecnología, comparten el rechazo de la imagen intelectualista de la ciencia, la crítica de la concepción de la tecnología como ciencia aplicada y neutral y la condena de la tecnocracia”³⁵.

5.4- PARA CONCLUIR

Sin duda que el criterio hermenéutico (4.2) sugerido por Mitcham supera en mucho el criterio meramente valorativo (4.1) que, de algún modo, incentiva cierto maniqueísmo filosófico sobre la tecnología: tecnófilos de un lado y tecnófobos de otro. Pero, pese los esfuerzos de Mitcham tendientes a proponer una especie de cooperación entre las tradiciones ingenieril y de las humanidades, el hecho es que su intento de clasificación, sea por el criterio de la anterioridad histórica o por el criterio de la hermenéutica, no es suficiente a la hora de interpretar a los pensadores que se dedican al tema de la filosofía de la tecnología.

Por ejemplo, el propio Mitcham³⁶ admite que a la hora de afirmar la anterioridad histórica del uso de los términos, la corriente de los humanistas perfectamente podría reivindicar el

³⁵ In: LÓPEZ CERREZO, *et. al.* *Ciencia, Tecnología y Sociedad. Una introducción al estudio social de la Ciencia y la Tecnología*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 11-12.

³⁶Véase pp. 49 y 50 de la citada obra de Mitcham.

puesto, ya que una interpretación crítica de la tecnología puede encontrarse desde los propio griegos. Y antes que todos los filósofos de la corriente ingenieril del siglo XIX, Rousseau ya había sospechado del poderío de la era técnica en su famoso *Discours sur les sciences et les arts* (1750)³⁷, pronunciado en la Academia de Dijon. En este ensayo, se ve reflejado el discurso humanista de la filosofía de la tecnología, del cual habla Mitcham.

Por otra parte, los que están clasificados en el lado de la corriente ingenieril reaccionan argumentando que su filosofía sobre la tecnología no deja de ser humanista solo por el hecho de pretender una sociedad basada en la tecnología. Según ellos, es lo opuesto. Es decir, exactamente por pretender el bienestar de los seres humanos, postulan una sociedad basada en la tecnología. En defensa de este argumento, por ejemplo, encontramos a Quintanilla, seguidor de la visión de Mario Bunge, para quien los filósofos de la supuesta visión ingenieril también son humanistas.

Si se equivocan o no en dicha pretensión los de la corriente ingenieril, el hecho es que la clasificación sugerida por Mitcham no agrada ni a griegos ni a troyanos. Y, a veces, deja más dudas que esclarecimiento en ambos lados.

Además, como ya hemos visto, la corriente ingenieril tiene como principal propósito buscar la comprensión de la forma tecnológica de existir en-el-mundo como paradigma para analizar otros tipos de acción y pensamiento humanos (según nos enseña

³⁷ ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social; Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les homes*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963. (Trad. esp. de Melitón B. Ortiz, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Península, 1973.)

el propio Mitcham³⁸). Si es así, la posición de Ortega y Gasset podría perfectamente adecuarse a esta tradición de la filosofía de la tecnología. Nada más coherente con esta idea que la presunta tesis orteguiana que afirma que el hombre es un ser técnico. Sostener que el hombre es un ser técnico implica plantear como paradigma de su acción y pensamiento la forma tecnológica de existir en el mundo. Pero, como hemos visto, Mitcham sitúa la posición orteguiana en la tradición de las humanidades.

Como se puede notar, la clasificación sugerida por Mitcham no es enteramente consistente.

En el caso de la tercera clasificación, que sugiere el criterio sociológico, hay que reconocer que, pese a los avances significativos de los filósofos sociales de la tecnología, que ganan fuerza con el movimiento CTS (ciencia, tecnología y sociedad) sobre todo, cuando el tema es la evaluación de los sistemas técnicos³⁹, el hecho es que tampoco es plenamente satisfactoria la clasificación sugerida por sus autores.

Para citar a Heidegger como ejemplo, está claro que su concepción en nada se parece a la intelectualista, porque para él, la tecnología no es sólo ciencia aplicada y tampoco obedece a los cánones de la ciencia. Más bien es al revés, para Heidegger, es la ciencia la que tiene sus rumbos determinados por la tecnología en la modernidad. Ésta, sin duda, será una de las grandes tesis heideggerianas sobre la técnica moderna, inaceptable para muchos

³⁸ *Op. cit.*, p. 49.

³⁹ Véase el importante estudio práctico de evaluación de tecnología elaborado por LÓPEZ CERREZO y GARCÍA (Org). *Políticas del bosque*. Madrid: OEI, 2002.

investigadores del tema. El propio Heidegger la reitera en una entrevista realizada en 1969, en ocasión de su octogésimo cumpleaños. “En lo que concierne a la técnica, mi definición de la esencia de la técnica, que hasta el presente no fue aceptada en ninguna parte, para decirlo en términos concretos, es que las ciencias modernas de la naturaleza se fundan en el marco del desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no a la inversa”⁴⁰.

Por otra parte y considerando las características de la concepción artefactual, claro está que la visión heideggeriana no se parece en nada a ella. Como se sabe, Heidegger es uno de los críticos más incisivos respecto a la idea de la tecnología como instrumento. Para él, aunque esta concepción sea correcta, no es suficientemente verdadera, por la sencilla razón de que la técnica no es sólo lo técnico. Luego la respuesta que damos sobre la técnica no puede ser solamente técnica⁴¹.

En el caso de la corriente alternativa de los sociosistemas, aunque reconociendo todos los esfuerzos en el sentido de plantear la dimensión social de la tecnología, tampoco es capaz de alcanzar la dimensión metafísica de la tecnología moderna sugerida por Heidegger. Para Heidegger, más que artefactos, más que

⁴⁰ *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, Tübingen 1988, pp. 21-28 (citado de la trad. esp. de Luis César Santiesteban, Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser [Entrevista]. *Revista de Filosofía “La lámpara de Diógenes”*, N. 14 y 15, 2007, p. 47). También hemos utilizado aquí la traducción para el español nombrada *Entrevista del Profesor Wisser con Martin Heidegger*. Canal 2, ZDF, emitido el 24 de septiembre de 1969. Disponible en:

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/wisser_heidegger.htm>.

⁴¹ Dicha concepción heideggeriana aún será desarrollada más adelante, en el capítulo cuatro, *Técnica y Ser en Heidegger*.

producción y más que gestión de recursos, la tecnología es el modo de ser de la modernidad. Luego, no es posible abarcar la totalidad de su significado, en la era moderna, solamente a través del análisis de los medios y modos de producción.

Por lo tanto, el análisis heideggeriano va más allá de la dimensión social y política de lo técnico: para Heidegger, la tecnología en la modernidad tiene que ser pensada, sobre todo, desde la dimensión metafísica. En ella están implícitas no solamente las cuestiones centrales de los problemas políticos de la tecnología, sino también todas las cuestiones previas; aquellas que afectan a las condiciones sociales y políticas de la tecnología.

Es desde ahí que Heidegger plantea los límites del análisis de la relación sujeto y objeto a la hora de preguntar por la técnica. Para Heidegger, esa lectura no es suficiente, porque la técnica moderna debe ser pensada más allá de la relación sujeto-objeto. En este sentido, hace una crítica muy dura al marxismo, porque la técnica moderna no ha sido solamente determinante para el modo de producción capitalista, sino que más bien se ha convertido en el modo de ser de la modernidad (que, obviamente incluye el capitalismo, pero no solamente a ello). Es decir, la técnica moderna no concierne solamente a los medios y modos de producción; en la modernidad la técnica se ha convertido en el modo de ser, metafísicamente hablando. Luego, hay una estrecha aproximación entre técnica y metafísica moderna, constata Heidegger. La técnica es la metafísica de la era moderna.

Para concluir: si tenemos en cuenta los distintos criterios de clasificación sugeridos aquí, sea por la vía de la axiología (caso de

la primera clasificación), sea por la vía de la hermenéutica o epistemológica (caso de Mitcham, segunda clasificación), sea por la vía de la evaluación de tecnologías (caso del Movimiento CTS, véase especialmente Cerezo y Luján en la tercera clasificación), resulta claro, a nuestro juicio, que ninguna de ellas ofrece el lugar adecuado en el que debe situarse la filosofía de la técnica de Heidegger.

En nuestra opinión, esto se debe a varias razones. La primera, de orden más general, es que todo intento de clasificar, sea posiciones en un debate o completas teorías, revela los límites en la propia idea misma de clasificación. Clasificar significa poner límite, establecer fronteras, dentro de un cierto criterio elegido. Y dicho criterio establece, desde el primer momento, una limitación inherente a la tarea de clasificar. Aquí empieza el problema a la hora de dar forma a un pensamiento filosófico, por ejemplo.

Otra razón por la cual las clasificaciones analizadas arriba no pueden situar con claridad el lugar que ocupa el pensamiento de Heidegger, en el ámbito de la filosofía de la tecnología, es de orden hermenéutica. Dichas clasificaciones padecen de limitaciones interpretativas, en gran medida, debido a los propios equívocos o límites de interpretación, respecto a la visión heideggeriana acerca de la técnica moderna. Sea por considerarla meramente como una visión pesimista sobre la técnica (como es el caso de la primera clasificación); sea por considerar a Heidegger como un humanista romántico (como en la lectura de Mitcham y su pretendida unión de ambas tradiciones: la corriente ingenieril y la de humanidades), sea simplemente por falta de consideración hacia el problema metafísico de la técnica denunciado por

Heidegger, como es el caso de la clasificación sugerida por aquéllos que se sitúan en el ámbito de dimensión social de la tecnología (la tercera clasificación que analizamos arriba).

En lo que concierne específicamente a Carl Mitcham, es interesante observar que en el intento de superar ambas corrientes (la ingenieril y la de humanidades), se vuelve evidente la fuerte influencia que tiene sobre su pensamiento la filosofía analítica. Su posición respecto a la visión heideggeriana va en esta dirección. Al referirse a un Heidegger “romántico”, Mitcham cree reconocer una debilidad inherente a la postura heideggeriana, que forma parte de lo que llama “crítica romántica de la tecnología”⁴².

Respecto a los “filósofos sociales de la tecnología”, el riesgo parece ser el mismo. Es curioso observar la forma en que Paul Durbin, tras hacer un excursus sobre la influencia actual de los enfoques analíticos y de sus críticas a la metafísica, concluye su artículo sobre *La filosofía de la tecnología en el continente americano en los últimos veinticinco años*. Dice Durbin:

¿Qué lecciones podemos extraer de este análisis? [...] Por mi parte, creo que el estándar más importante para todos los filósofos de la tecnología debe ser *práctico*. ¿Podrá el trabajo filosófico contribuir de forma significativa a la verdadera solución de los urgentes problemas tecnosociales? La urgencia de estos problemas es acuciante y pienso que todos tenemos una responsabilidad

⁴² MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 297 (no hay traducción para el español).

social a la vez que gozamos de una oportunidad de oro para ayudar a tratar estos problemas⁴³.

Tal vez aquí, exactamente en el lugar hacia donde Durbin apunta como salida, reside el gran problema hermenéutico de los filósofos del movimiento CTS. Y aunque considerando todos los avances significativos de sus contribuciones para la filosofía de la tecnología, incluso en lo que respecta a la responsabilidad social de los problemas tecnosociales, conforme apunta el propio Durbin, a nuestro juicio dichos filósofos recaen en los mismos errores de los enfoques analíticos, justamente en el momento en que, de manera paradójica, intentan evitarlos.

La incesante búsqueda por las *soluciones*, propia del pensar instrumental, técnico, no nos permite vislumbrar con claridad el lugar en que reside el problema filosófico central de la identidad de la técnica. La pregunta aquí es la siguiente: ¿El “estándar de lo práctico”, para usar la misma expresión de Durbin, es suficiente para garantizar la resolución de los problemas tecnosociales?

Desde un punto de vista filosófico, sospechamos que no. Del mismo modo que dudamos de la afirmación relativa a que los problemas de la técnica se resolverán con más técnica. Esta concepción, comúnmente encontrada entre los propios filósofos sociales de la tecnología, surge a nuestro juicio de una postura equivocada respecto al “estándar de lo práctico”. Desde aquí desconfiamos de las salidas propuestas, incluso por la vía de la

⁴³ DURBIN, Paul. La filosofía de la tecnología en el continente americano en los últimos veinticinco años. En: LÓPEZ CEREZO; LUJÁN y PALÁCIOS (eds). *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001, p. 104.

corriente alternativa de los sociosistemas, porque todavía circulan en la esfera de la razón instrumental.

Tal vez, el análisis más profundo de la técnica moderna y, en consecuencia, las alternativas para la solución de los problemas tecnosociales, deba partir exactamente desde este punto, es decir, antes que nada poniendo en crisis la propia racionalidad, que se ha tornado instrumental. Heidegger llama a atención sobre ese modo de pensar, cuando hace referencia al pensar calculador, propio del modo de ser técnico en la modernidad⁴⁴.

Como ya hemos dicho arriba, se añade al “estándar de lo práctico” otro problema enfrentado por el movimiento de los filósofos sociales de la tecnología, que es la reafirmación de la necesidad de la sociedad tecnológica. Esto se acentúa en la medida en que se cree que la resolución de los problemas tecnosociales sólo podrá provenir de la propia técnica. Este discurso, tan común a muchos filósofos de la tecnología, incluso entre los que se presentan como críticos de la tecnología, no deja de ser profundamente instrumental a la hora de plantear la génesis y la dimensión teleológica de la tecnología⁴⁵.

⁴⁴ En los capítulos que siguen volveremos al tema del *pensar calculador* descrito por Heidegger.

⁴⁵ Véase la obra de FEENBERG, Andrew. *Critical Theory of Technology*. Oxford University Press, 1991 (no hay traducción al español). Como filósofo crítico de la tecnología, Feenberg distingue dos teorías establecidas al respecto: la “teoría sustantiva” (tal como la enuncian J. Ellul y Heidegger, por ejemplo) y la “teoría instrumental” (tal como la formulan los defensores de la neutralidad de los artefactos tecnológicos). Para Feenberg: “A pesar de sus diferencias, la teoría instrumental y la sustantiva comparten una actitud de ‘tómala o déjala’ respecto de la tecnología. Por un lado, si la tecnología es un mero instrumento, indiferente a los valores, entonces su diseño y estructura no son un tema de

Sospechas y dudas como éstas nos animan a leer a Heidegger y a preguntar: ¿dónde sitúa este filósofo, efectivamente, el problema de la técnica y dónde se lo puede situar en el ámbito de la filosofía de la tecnología? En buena parte, los esfuerzos de este trabajo tratan de responder a estas preguntas. Estos motivos nos llevan a sospechar que, pese a todas las clasificaciones de su pensar sobre la técnica como pesimista, como humanista romántico, como metafísico que nada puede aportar al desarrollo tecnológico, Heidegger es un pensador indispensablemente actual y necesario a la hora de plantear el problema de la identidad de la técnica moderna.

Y tal vez, la razón más contundente para confirmar lo dicho, sea el hecho de que, con Heidegger, por primera vez en la historia, la técnica será tratada en estrecha aproximación y relación con la metafísica. Técnica y metafísica en la modernidad coinciden. Este planteamiento heideggeriano es un hecho inédito en la historia del pensamiento occidental. Y ello, sólo ello, ya sería

debate político, sólo lo es el alcance y la eficiencia de su aplicación. Por otro lado, si la tecnología es el vehículo para una cultura de la dominación, entonces estamos condenados a seguir su avance hacia una distopía o a regresar a un modo de vida más primitivo. En ninguno de los dos casos resulta posible modificarla: en ambas teorías la tecnología es nuestro destino. La Razón, en su forma tecnológica, se encuentra más allá de la intervención humana" (*op. cit.*, p. 8). Por todo ello, Feenberg propone una tercera vía: la "teoría crítica de la tecnología" que, según él, podría ser el camino para "inventar una política de transformación tecnológica, donde la tecnología moderna puede ser rediseñada para adaptarse a las necesidades de una sociedad más libre" (*op. cit.*, p. 13.). Es evidente que la salida apuntada por Feenberg, la de "rediseñar la tecnología moderna", también reafirma la necesidad de la sociedad tecnológica y, por lo tanto, en mucho se acerca a la visión instrumental de la técnica. También sobre el tema de la teoría crítica de la tecnología véase pp. 163 y ss. de la obra citada y del mismo autor *Questioning Technology*. London: Routledge, 1999, pp. 177 y ss.

suficiente para sospechar del peso y del significado del pensar heideggeriano como camino hacia la construcción de la identidad de la técnica moderna.

Situadas las cuestiones preliminares del tema, objeto de este estudio, en el ámbito de la filosofía de la tecnología, aún nos hace falta situar las cuestiones preliminares en torno a la propia filosofía de Heidegger. El ejercicio de situar a Heidegger, y a su pensamiento sobre la técnica, en el ámbito de su filosofía, seguramente nos conducirá a los mismos problemas que ya hemos planteado hasta ahora, pero con la diferencia que, bajo el enfoque heideggeriano, podremos desarrollar con más claridad algunos interrogantes que ya hemos mencionado antes.

Por lo tanto, aunque siguiendo la misma práctica de esclarecer cuestiones preliminares, el próximo capítulo tiene como propósito ofrecer las herramientas teóricas que nos permitirán adentrarnos aún más en el tema objeto de estudio, a medida que retomemos algunos de los problemas filosóficos ya mencionados aquí, pero ahora con un enfoque dirigido hacia la propia filosofía de Heidegger.

CAPÍTULO II

DE LAS CUESTIONES PRELIMINARES: II- EN TORNO A HEIDEGGER Y SU FILOSOFÍA

*La filosofía es esencialmente intempestiva
puesto que le corresponden aquellas cosas originales
cuyo destino es no poder encontrar resonancias inmediatas¹.*

¹ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1987 (citado de la trad. esp. de Angela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 17-18). También en TOWARNICKI, F. y PALNIER, J. Conversación con Heidegger [Entrevista]. *L'Express*, nº 954, 20-26 octubre de 1969 (citado de la trad. esp. de Julio Díaz Báez, *Revista Palos de la Crítica*, n. 4, abril-septiembre de 1981, México. Accesible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm>).

1- INTRODUCCIÓN

Quien se dedica a estudiar a Heidegger y a su filosofía, a menudo debe enfrentarse con cuestiones muy peculiares sobre su trayectoria filosófica, y particularmente incisivas respecto a su trayectoria académica y personal. Este capítulo está dedicado a esclarecer, por lo menos de modo preliminar, algunas dudas comúnmente planteadas cuando se trata de investigar (1) la técnica en torno a Heidegger y su filosofía y (2) la filosofía de la técnica en Heidegger.

En el primer caso, porque es necesario hacer, aunque de modo meramente introductorio, algunas aclaraciones acerca del pensamiento heideggeriano y el contexto de la técnica en la filosofía del siglo XX. En el segundo caso, porque es necesario analizar algunas cuestiones preliminares sobre cómo y dónde situar el problema de la técnica en la trayectoria filosófica de Heidegger.

Cuestiones que por cierto, son discutibles. Pero que muchas veces resultan de equívocos (¡mal intencionados o no!) y que necesitan ser objeto de discusión por lo menos preliminar, sin la que resultaría imposible avanzar en el tema que hemos propuesto tratar aquí. En efecto, el esfuerzo consiste en establecer un lugar común o espacio mínimo de discusión, a partir del cual se pueda considerar a Heidegger y dialogar sobre su modo de pensar la técnica moderna. Este punto de partida es necesario, porque en el contexto actual la interpretación y el pensamiento de Heidegger

aún vienen cargados de todas las oscuridades de su tiempo, el que, lógicamente, también nosotros padecemos, pues sigue reflejado en el nuestro. Por eso las interpretaciones de los hechos aún nos llegan quizás distorsionadas: por el peso de esta historia que cargamos a nuestra espaldas pero que está muy presente, incluso paradójicamente, está a la vez delante nuestro, como dijo el propio Heidegger en su discurso rectoral: “El comienzo *es todavía*. Él no está detrás de nosotros como aquello que hace mucho aconteciera, sino que está ante nosotros”². Puede que el pasado no esté solamente a nuestras espaldas, sino también delante de nosotros, una idea que coincide con principios enseñados por la sabiduría oriental.

Sobre la paradoja que marca las interpretaciones del pensamiento de Heidegger, basta analizar algunos autores que estudian el tema. Para unos, se trata del “pensador de un tiempo indigente” (Karl Löwith, por ejemplo), para otros un “maestro de Alemania” (como Rüdiger Safranski)³. Hay quienes le denominan

² HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933). Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 (citado de la trad. esp. de Ramón Rodríguez, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. En: HEIDEGGER. *La autoafirmación de la Universidad alemana; El Rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, D.L. 1989, p. 11). También hay una trad. esp. de Marcos G. Huerta, *La autoafirmación de la universidad alemana*. En: HUERTA, Marcos García. *La técnica y el estado moderno*. Universidad del Chile, 1980, pp. 27-36. Se trata del famoso discurso pronunciado en la toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, publicado el mismo año como cuaderno 11 de los discursos de la Universidad de Friburgo y también por la editorial Wilh. Gottl. Korn de Breslau.

³ Por cierto, la expresión “el maestro de Alemania” es una referencia al poema de Paul Celan *Todesfuge* (fuga de la muerte) sobre el Holocausto/Shoa y la división del alma alemana. Safranski sugiere así que Heidegger ha sido, tanto como la muerte, uno de los maestros de Alemania. Es una manera de aludir al

el “pastor del ser”, pero hay también quienes le acusan de ser el “rector nazi” (Víctor Farías, Hugo Ott, por ejemplo). Para unos, fue el pensador más influyente del siglo XX, mientras otros ni siquiera lo mencionan como pensador relevante en la historia de la filosofía del siglo pasado.

Pero, si bien es cierto que resultan extremadamente controvertidos, tanto el personaje como su pensamiento, no deja de ser necesario “limpiar el terreno” y separar “la paja del trigo” a la hora de dedicarse a estudiar el pensamiento de Heidegger. Sobre todo, cuando asistimos a tantos malentendidos, interpretaciones equivocadas sobre su pensamiento, a veces, mucho más fruto de un periodismo banalizado que de una lectura comprometida con la historia de la filosofía.

En el prólogo de su obra sobre Heidegger, al referirse al rasgo característico de lo que representa su pensamiento para la época actual, Safranski observa:

Durante toda una vida filosófica planteó una y otra vez esta única pregunta por el ser. El sentido de esta pregunta no es otro que el devolver a la vida su misterio, que en la época moderna amenaza con desaparecer. [...] La pregunta por el ser en el sentido de Heidegger significa iluminar al ser-ahí, tal como se iluminan las anclas para penetrar con nave liberada en el mar abierto. Es una triste ironía del influjo posterior el hecho de que la pregunta por el ser en Heidegger haya perdido con frecuencia, este rasgo liberador, esclarecedor, y, en cambio, haya más bien amedrentado y cohibido el pensamiento. Se trata de superar esta cohibición. Quizás entonces seamos suficientemente libres para

difícil tiempo histórico en que Heidegger tuvo que vivir, y a que muchas de sus decisiones y acciones fueron equivocadas, incluso, sin duda, culpablemente equivocadas.

poder responder a la risa de la criada tracia sobre ciertas sagacidades desafortunadas de este genio filosófico⁴.

Y concluye:

Así el nombre de Martin Heidegger evoca el capítulo más excitante de la historia del espíritu alemán en este siglo. Hay que narrarlo, tanto en lo bueno como en el malo, y más allá del bien y del mal⁵.

Dando por supuestas las observaciones de Safranski relativas a que se trata de superar dichas cohibiciones, implantadas por el influjo posterior a Heidegger y por las interpretaciones que de su filosofía derivaran, insistimos al lector que lo que se pretende salvaguardar aquí en nada tiene que ver con la idea de que la filosofía de Heidegger o la interpretación que hacemos de ella no sean susceptibles de crítica. Al revés, de eso se trata; de privilegiar el espacio del análisis crítico. Pero, para hacerlo hay que garantizar un lugar común como punto de partida; condición *sine qua non* para cualquier espacio de debate, sin lo cual resulta imposible incluso seguir el hilo argumental de este trabajo.

Por todo eso y por las “cohibiciones” que marcan el entorno del pensamiento de Heidegger hoy día, este capítulo pretende enfrentarlas, analizándolas como cuestiones preliminares para el propósito de este trabajo. Quizás ésta sea la condición primera del “rasgo liberador” que, en la época actual, “amenaza con desaparecer”, según advierte Safranski.

⁴ SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 23.

⁵ SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 24.

2- ¿POR QUÉ HEIDEGGER?

Ya hemos dicho en la parte introductoria de esta tesis que la lectura heideggeriana ha sido lo que hemos encontrado de más radical y profundo en la literatura del siglo XX sobre la ontología de la técnica moderna. Pero antes de profundizar en la filosofía de la técnica de Heidegger, debemos tener en cuenta cuan despreciadas y atacadas han sido su vida y su obra en nuestros tiempos. Ya sea por la “sospecha” de su relación con el nacionalsocialismo y consecuentemente con el nazismo en la época de los años treinta en Alemania (Victor Farías y Hugo Ott⁶, entre otros); ya sea porque se le imputa una filosofía fascista (Adorno⁷), ya sea porque se le condena por su lenguaje filosófico

⁶ Sobre el primer autor, véase: FARÍAS, Victor. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt, 1987 (citado de la trad. esp. *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik Editores, 1989); Sobre Ott, véase: OTT, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, 1988 (citado de la trad. esp. de Helena Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992). Para Ernst Nolte ambos autores, al analizar la biografía de Heidegger, separan la vida de la obra (Véase NOLTE, Ernst. *Martin Heidegger. Politik und Geshichte im Leben und Denken*. Frankfurt am Main: Verlag, 1992 (citado de la trad. esp. de Elisa Lucena, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Tecnos, 1998 *op. cit.*, p. 21).

⁷ En “Dialéctica Negativa” Adorno rastrea el carácter fascista de la ontología heideggeriana (Véase ADORNO, Theodor. *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 (citado de la trad. esp. de José Maria Ripalda, *Dialéctica Negativa*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1975). Dicho propósito también aparece con toda intencionalidad en su escrito titulado *Jerga de la Autenticidad*, conforme observa en detalle SAFRANSKI, *op. cit.*, pp. 470 y ss. (Véase ADORNO, *Jargon der Eingentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, citado de la trad. esp. de Justo Pérez Corral, *La ideología como lenguaje*. Madrid: Taurus, 1971).

(Bunge o Carnap⁸ entre otros positivistas lógicos), ya sea por su interpretación existencial y fenomenológica del tema (véase la crítica de autores de la corriente marxista, como Dussel⁹); ya sea por su supuesta visión pesimista de la técnica (Quintanilla, Broncano¹⁰ y otros). Entonces, delante del peso de todas esas acusaciones que recaen aún hoy sobre el pensamiento heideggeriano, conviene dedicarse un poco más a esclarecer, de modo preliminar, la pregunta ¿porqué Heidegger?

Generalmente, esta pregunta se hace circunscrita en el ámbito de la sospecha relativa a que la filosofía de Heidegger está en contra a la técnica, porque posee una visión pesimista y fatalista de ella y, por lo tanto, nada puede aportar de significativo a la filosofía de la tecnología. Ya hemos considerado el tema en el capítulo anterior, cuando mencionamos la clasificación de las tradiciones y corrientes de la filosofía de la tecnología. Pero vale la pena detenerse un poco más en el asunto.

El propio Heidegger ha intentado combatir esa opinión generalizada respecto de su filosofía ya en los años sesenta, cuando su pensamiento gana más y más adeptos y también

⁸ Véase del autor La eliminación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje. En: CARNAP, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. *Erkenntnis*, 2, 1932, pp. 219-241 (citado de la trad. ingl. The elimination of metaphysics through logical analysis of language. In: Ayer, A. J. (Ed). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1966, pp. 10-17). Véase también, Sobre el carácter de los problemas filosóficos. En: CIRENA *et. al.* *El programa de Carnap*. Barcelona: Texto de Bronce, 1996, pp. 25-43.

⁹ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, Bogotá: Editorial Nueva América. 1984, especialmente pp. 68 y ss.

¹⁰ BRONCANO, Fernando. La mirada de Ulises: Cien años de pesimismo tecnológico. In: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. *La filosofía en el fin del siglo: balances y perspectivas*. Salamanca, 2001, pp. 49-97.

detractores. En la entrevista concedida en 1969 al profesor Wisser, Heidegger sostiene: “Primero, hay que decir que no tengo nada contra la técnica. No he hablado nunca contra la técnica, tampoco contra lo así llamado ‘demoníaco’ de la técnica. Sino lo que intento es comprender la esencia [*Wesen*] de la técnica”¹¹.

Por lo tanto, el primer malentendido viene de la interpretación según la cual, si Heidegger habla de las consecuencias de la técnica, desde su planteamiento sobre la esencia de ella, entonces, estaría en contra a la técnica. En verdad, Heidegger habla explícitamente de las consecuencias de una civilización tecnológica, conforme ya se anuncia en su época, con la construcción de la bomba atómica y el surgimiento de la biofísica. Por ejemplo, en esta misma entrevista dijo:

En un tiempo previsible, estaremos en condiciones de hacer al hombre, es decir construirlo en su esencia orgánica misma, tal como se los necesita: hombres hábiles y hombres torpes, inteligentes, y tontos. ¡Vamos a llegar a eso! Las posibilidades técnicas están hoy en ese punto[...]”¹².

Pero siendo esto así, tampoco dicha postura significa que Heidegger esté en contra a la técnica. Es más bien todo lo contrario. Lo que pasa es que, según Heidegger, en la historia acontecida del Ser, el hombre ha perdido su relación libre con la técnica. Por lo tanto, lo que Heidegger procura rescatar es ese

¹¹ HEIDEGGER, *Entrevista del Profesor Wisser*, op. cit., p. 47.

¹² *Ibid.* Para partes de la entrevista, hemos utilizado directamente la traducción española *Entrevista del Profesor Wisser con Martin Heidegger*. Canal 2, ZDF, emitido el 24 de septiembre de 1969. Disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/wisser_heidegger.htm>.

sentido originario de la relación libre del hombre con la técnica. Así explica en la misma entrevista:

En la técnica, a saber en su esencia, veo que el hombre es provocado bajo el poder de una potencia que lo lleva a aceptar sus desafíos y con respecto a la cual ya no es libre -veo que algo se anuncia aquí, a saber una relación entre el Ser y el hombre- y que esta relación, que se disimula en la esencia de la técnica, podría un día desvelarse en toda claridad¹³.

Para Heidegger, es un equívoco pensar que hoy dominamos la técnica y, por lo tanto, tenemos una relación libre con ella. Lo que Heidegger denuncia es la situación de esclavitud del hombre en relación a la técnica. Y eso nada tiene que ver con la idea de estar en contra a la técnica. Ahí reside el otro punto del malentendido.

Que el hombre vive bajo el poder de la esencia de la técnica moderna, encadenado a ella, estaba para Heidegger fuera de toda duda. Tan así es, que dicha afirmación aparece varias veces enunciada en sus escritos tanto anteriores como posteriores a la entrevista publicada en 1969. Pero lo que Heidegger no tiene muy claro, en su época, es si la relación entre Ser y hombre, que ahora se encuentra velada por el poder oculto de la esencia de la técnica moderna (para usar la misma expresión de Heidegger), un día podría desvelarse con toda claridad. Sobre el tema concluye:

¡No sé si esto ocurrirá! Sin embargo veo en la esencia de la técnica la primera aparición de un secreto mucho más profundo al que llamo *Ereignis* -usted, podrá deducir que de ninguna manera podría ser cuestión de una resistencia a la técnica o de su

¹³ *Ibid.*

condena. Pero se trata de comprender la esencia de la técnica y del mundo técnico¹⁴.

Pese a toda la densidad de los problemas filosóficos de la técnica moderna, apuntadas en esas pocas palabras de la entrevista, y pese a la profundidad de las tesis de Heidegger sobre la técnica moderna, que se dejan entrever en estos breves comentarios¹⁵, por ahora conviene quedarse con la idea, una y otra vez afirmada por Heidegger: el hecho de hacer una crítica a la técnica no significa estar en contra de ella.

En contrapartida a la opinión predominante, que atribuye un completo pesimismo filosófico a la posición de Heidegger en relación a la técnica, hay que decir que éste no pretende rechazar la época en que vivimos. Al final, un pensamiento que se dedica solamente a reivindicar el poder de la negación, permanece encadenado a lo negado y con ello desaparece toda posibilidad de superación. Heidegger era consciente de esto.

Quizás por esta razón, es decir, por la necesidad de hablar de la superación del estado actual de lo técnico y no permanecer encadenado en lo negado, Heidegger se mostraba tan preocupado por la necesidad de rescatar el sentido originario y libre de la relación entre el hombre y la técnica. Por lo tanto, no se trata de negar la técnica, sino de afirmarla en lo que es más peculiar y originario de su sentido: el desvelamiento del Ser. Eso por un lado. Por otro lado, podemos decir que el pensamiento

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Algunos de los cuales analizaremos más adelante en este trabajo, como por ejemplo el sentido de *Ereignis*, como acontecimiento apropiador y el giro en la co-pertenencia entre hombre y ser, es decir, *die Kehre*.

heideggeriano, en definitiva, intenta no permanecer en lo encadenado, porque la afirmación de la técnica tampoco significa tener una visión optimista en relación a su rumbo en la modernidad. En el caso de Heidegger, se trata más bien de poner la pregunta por la identidad de la técnica moderna en su debido lugar.

Eso significa que toda reflexión sobre la ontología de la tecnología moderna fatalmente nos traslada, por lo menos en sentido filosófico, al campo de la metafísica, porque técnica y metafísica coinciden en la modernidad. Luego, si queremos comprender el significado de la técnica moderna hay que situarla en la esfera de la metafísica. Ésta ha sido la tesis de Heidegger, cuando a partir de los años treinta se ocupa del tema de la técnica y con ella hemos coincidido desde el principio de esta investigación. Es decir, todo el análisis sobre la técnica moderna está nutrido aquí de dicha idea, originariamente heideggeriana.

3- EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA EN LA TRAYECTORIA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER

Preliminarmente, cabe todavía hacer algunas aclaraciones sobre la trayectoria de este filósofo alemán del siglo XX. Heidegger nació (1889) y murió (1976) en Meßkirch. Miembro de una familia de tradición católica, empezó estudios de teología, que abandonaría después, por preferir la filosofía, que lo acompañó hasta el final de sus días.

Desde el principio de su carrera de filósofo y profesor de la universidad, sobre todo en Friburgo, donde fuera nombrado

sucesor de la cátedra de Husserl en 1928, a propuesta de éste, la preocupación central de su filosofía fue el tema del “Ser”: “la pregunta que interroga sobre el sentido del ser es la que hay que hacer”¹⁶, asegura Heidegger.

Si el más auténtico tema de la filosofía es el Ser, entonces, influido por los pensadores griegos, sobre todo Parménides y Aristóteles, Heidegger se dedica a fundar una nueva ontología desde la perspectiva de la modernidad. Así, hace resurgir en la historia del pensamiento occidental el problema central de la metafísica.

Decía Parménides que, “ser” y “pensar” se copertenecen, porque el Ser es el tema del pensar. Ahora bien, esta tesis acompaña a todo el pensamiento de Heidegger a lo largo de sus sesenta años de producción intelectual. En 1927, cuando publica su obra más elemental y tal vez la más importante de su trayectoria, *Ser y Tiempo*¹⁷, Heidegger sugiere que no es posible pensar metafísicamente el Ser, sin la categoría del tiempo. Por lo tanto “Ser” y “tiempo” son indisociables.

De hecho, su filosofía está permeada por la ontología y por todos los temas vinculados a ésta, a los que Heidegger se dedicó a lo largo de su vida académica, como: el tiempo (en *Fenomenología de la consciencia interna del tiempo*, 1926); la verdad (en *De la esencia de la verdad*, 1930); el arte (en *El origen de la obra de arte*, 1935); la

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1967 (citado de la trad. esp. de José Gaos, *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 14).

¹⁷ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.* La obra apareció en 1927 como tomo VIII de la publicación husserliana: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pp. 1-438.

poesía (en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, 1936); el humanismo (en *Carta sobre el humanismo*, 1947); la ciencia y la técnica (en *Ciencia y meditación*, 1951 y *La pregunta por la técnica*, 1953) el lenguaje (en *La esencia del lenguaje*, 1957 y *El camino hacia el lengua*, 1959)¹⁸. Todos estos temas se encuentran vinculados al problema del Ser.

Por lo tanto, para entender la filosofía de la técnica en Heidegger hay que situarla en el ámbito de su trayectoria de investigación, en búsqueda de la comprensión del Ser. Con esta mirada se analizará el problema de la técnica en este trabajo. Y a partir de dicha mirada surge la propuesta ya contenida en el título: “Técnica y Ser en Heidegger”.

En efecto, desde los años treinta, el tema de la técnica forma parte del escenario del pensamiento de Heidegger. La obra *Introducción a la Metafísica* (1935) claramente alude al problema de la tecnificación planetaria. Así como lo hacen los escritos que Heidegger empieza a preparar en esta época (1936-38) pero que serán publicados años más tarde (1989), bajo el título *Acerca del Evento [Vom Ereignis]*. En el año 1938, en una conferencia llamada *La fundación de la imagen moderna del mundo por la metafísica*, que es la primera versión de *La época de la imagen del mundo*, Heidegger empieza a considerar de forma explícita el asunto¹⁹. A partir de

¹⁸ Esto sólo para mencionar, a modo de ejemplo, algunas de las obras más importantes de Heidegger.

¹⁹ No podremos olvidar que su maestro Husserl había escrito, dos años antes, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde enfatizaba la idea de que “las meras ciencias de hechos, producen meros hombres de hecho”. Véase HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (citado de la trad.

entonces, se nota claramente que, poco a poco, el tema de la técnica va ganando una posición destacada en las reflexiones del filósofo de Friburgo.

A fines del año 1949, aún bajo la prohibición de enseñar públicamente, Heidegger pronuncia en Bremen un primer ciclo de conferencias bajo el título conjunto *Mirada en lo que es* [*Einblick in das was ist*]. En este ciclo discute cuatro temas particulares: *La cosa* [*Das Ding*]²⁰ *El engranaje* [*Das Gestell*], *El peligro* [*Die Gefahr*] y *el Viraje* (o *el giro*) [*Die Kehre*]²¹. Todos ellos apuntan en la misma dirección: la era de la tecnificación planetaria.

Eso va a suceder también en sus conferencias a partir de los años cincuenta, cuando en definitiva el tema de la técnica pasa a ser el objeto central de sus análisis. Sin duda, la conferencia pronunciada en 1953 en la Academia Bávara de Bellas Artes, bajo el título *La pregunta por la técnica* [*Die Frage nach der Technik*]²² constituye el marco referencial del planteamiento heideggeriano sobre el tema. No menos interesante es observar que el tema de la técnica vuelve a ser objeto de análisis una y otra vez en las entrevistas concedidas por Heidegger a partir de los años

esp., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 6).

²⁰ Publicada en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *La cosa*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001).

²¹ Las tres últimas conferencias publicas en *Die Technik und die Khere* [*La técnica y el giro*]. Günther Neske, Pfullingen, 1962

²² Versión corregida y aumentada de la conferencia presentada 4 años antes *El engranaje* [*Das Gestell*]. Publicada como: *Die frage nach der technik*. En: *Vorträge und aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *La pregunta por la técnica*. En: *Conferencias y artículos* Barcelona: Serbal, 2001).

sesenta²³. Lo mismo ocurre con los seminarios dictados por Heidegger también en esos años²⁴.

Lo que pasa es que, cada vez más, Heidegger se ocupa en conjugar el tema de la técnica con la metafísica. Desde este punto de vista, Ramón Rodríguez concluye:

El modo heideggeriano de aproximación a la técnica es, como no podía ser menos, la óptica de la historia del ser. Es lo que diferencia la visión heideggeriana de la técnica de tantas y tantas reflexiones sobre ella alentadas por su preponderancia en la vida moderna. El pensamiento de la metafísica como historia del ser es, sin duda, lo que induce a Heidegger a percibir en la técnica un fenómeno que supera con mucho la visión banal que de ella solemos tener²⁵.

Por lo tanto, considerada la trayectoria filosófica de Heidegger desde esta perspectiva, es muy interesante observar, en

²³ A propósito de esto, véase: 1) *Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger*, Difundida el 24 de septiembre de 1969, en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, por la segunda cadena de televisión alemana, ZDF; 2) *Conversación con Heidegger*. Entrevista de Frederic de Towarnicki y Jean-Michel Palnier con Martin Heidegger publicada en L'Express, nº 954, 20-26 octubre de 1969; 3) Y finalmente, la *Entrevista der Spiegel* del 23 de septiembre de 1966, publicada por pedido de Heidegger después de su muerte en el nº 23 del 31 de mayo de 1976, bajo el título *Sólo un Dios puede salvarnos todavía [Nur noch ein Gott kann uns retten]*. La publicación en castellano aparece por primera vez en la Revista de Occidente, tercera época, n. 14, de diciembre de 1976, traducida por C. Gurméndez. También hay una traducción posterior de R. Rodríguez: *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-34. Entrevista der Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989, que corresponde a la versión íntegra de la entrevista, publicada en Günther Neske (Eds). *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, 1988, pp. 81-111).

²⁴ *Vier Seminare. Zürcher Seminar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 1986 (citado de la trad. ital. de Franco Volpi, *Seminari: Zurigo (1951), Le Thor (1966, 1968 y 1969), Zähringen (1973)*. Milano: Adelphi Edizione, 2003).

²⁵ RODRIGUEZ GARCÍA, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Cincel, 1991, p. 176.

una lectura biográfica de los escritos de Heidegger, como el tema de la técnica, poco a poco, va ganando fuerza y terreno en sus reflexiones filosóficas. Hemos mostrado hasta aquí la forma en que ocurrió esto con aquellos de sus escritos que más directamente abordan el problema de la técnica. Pero es posible percibir que incluso cuando Heidegger se refiere al problema del Ser, aún cuando éste sea el objeto principal de determinados escritos, una y otra vez se toca en ellos el problema de la técnica. Es el caso, por ejemplo, del primer capítulo *La pregunta fundamental de la metafísica*, en su obra *Introducción a la metafísica*.

Esto se debe obviamente a la trayectoria de su pensamiento, es decir, a cómo se va construyendo su obrar filosófico. En otros términos: Heidegger empieza su trayectoria en el mundo de la filosofía indagando sobre el Ser (véanse su obra de los años veinte, *Ser y Tiempo*) y al indagar sobre el Ser y la historia del Ser (véanse sus escritos sobre metafísica de los años treinta y cuarenta), finalmente se enfrenta con el problema de la técnica moderna (véanse sobre todo sus escritos de las décadas del cincuenta y sesenta).

Pero ¿por qué debía Heidegger enfrentarse al problema de la técnica moderna cuando indagaba sobre el Ser? Por una razón fundamental: porque para él, la técnica moderna se ha tornado la metafísica del tiempo presente.

Cuando habían pasado ya años desde la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger admitía que “es un libro en el cual él habría querido ir más lejos”. Sospechamos que lo hacía a partir de esa perspectiva: le quedó pendiente, justamente, el tema del tiempo de

la técnica. Y cuando, en una entrevista, le fue preguntado si era verdad que él había reconocido el carácter inacabado de esa obra (una de las más importantes de su trayectoria filosófica), contesta: “Lo dije. Pero no quiero decir que haya avanzado más hoy día. Sino que lo que planteo hoy, no podía hacerlo en aquella época, es decir, abordar la pregunta por la esencia de la técnica, su sentido en el mundo moderno. En suma, he necesitado para ello treinta años más”²⁶.

En este sentido, se puede decir que el problema de la técnica aparece en la fase de madurez de la filosofía heideggeriana²⁷. Es decir, desde la pregunta por el Ser, Heidegger llega a la pregunta por la técnica moderna. Y es desde aquí que él plantea, por primera vez, la cuestión de la “era de la técnica planetaria”.

Si le hubiera quedado más tiempo de vida, tal vez habría hecho en su momento el camino inverso: tras pensar el Ser dentro de la categoría del tiempo (como en su obra *Ser y Tiempo*), pensaría además, el tiempo (de lo técnico en nuestra época) dentro de la categoría del Ser. Por lo tanto, habría hablado de *Técnica y Ser*. El propio Heidegger, en la misma entrevista citada, concedida ya al final de su vida, admite que reencontrar la pregunta inicial por el Ser (cuya indagación ha nutrido toda su trayectoria filosófica), significaría desarrollar una segunda parte de su obra que debería

²⁶ TOWARNICKI y PALNIER, *Conversación con Heidegger*, *op. cit.*

²⁷ Algunos suelen establecer una línea divisoria entre el “primer Heidegger” y el “segundo Heidegger”. Preguntado sobre esa división (en el año 1969), Heidegger contesta: “El Heidegger II no es posible sino por el Heidegger I, y el Heidegger I implica ya el Heidegger II” (Véase: TOWARNICKI y PALNIER, *Conversación con Heidegger*, *op. cit.*).

titularse “Tiempo y Ser”²⁸.

Y es que, pese a todas las críticas, sobre todo, con motivo de “la filosofía política en el pensamiento de Heidegger”²⁹, lo cierto es que su pensamiento sobre la técnica moderna aparece en definitiva, y no podría quizás haber sido de otro modo, cuando él alcanza la más alta cima de su meditar filosófico, es decir, cuando alcanza el punto más alto de su preguntar por el Ser.

En síntesis, si volvemos a la cuestión central de este apartado, sobre el problema de la técnica en la trayectoria filosófica de Heidegger, nos atrevemos a decir incluso lo siguiente: si uno necesita entender el sentido de la técnica en Heidegger, tal vez, más que en sus escritos sobre la técnica, encontrará los fundamentos en los escritos sobre la metafísica. Porque es ahí, justamente en la metafísica, donde reside toda la problemática de la técnica moderna para Heidegger. Al final, como bien lo aclara él mismo “la técnica no es la misma cosa que la ‘esencia’ de la técnica”³⁰.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ La frase pertenece a la obra de SCHWAN, Alexander. *Politische Philosophie im Denken Heideggers [Filosofía política en el pensamiento de Heidegger]* Köln: Opladen, 1989, que aparece por primera vez cuando Heidegger aún estaba con vida y que después, el 7 de febrero de 1966, dará cabida al artículo “Heidegger. Medianoche de una noche del mundo”, publicado en *Der Spiegel*. Según relata Safranski, el artículo de la revista genera en Heidegger fuerte indignación, porque contenía afirmaciones falsas, como: la de que Heidegger había prohibido la entrada de Husserl en la universidad, o la de que Heidegger había interrumpido sus visitas a su amigo Jaspers por causa de su esposa judía. Lo curioso es que, a pesar de la indignación y de la reacción conmovida a su favor de muchos de sus amigos (incluso Hannah Arendt), Heidegger no ofreció ninguna defensa pública en aquella ocasión (SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 478 y ss.).

³⁰ *Ibid.*

De todo esto se sigue que, desde un punto de vista ontológico, si pretendemos comprender qué significa la técnica en la modernidad, a nuestro juicio la lectura heideggeriana sigue siendo muy coherente y actual, porque es desde aquí que podemos llegar a esta pregunta y a las que se vinculan directamente con ella: ¿qué significa la técnica en la modernidad? ¿qué lugar ocupa la técnica en la época actual? ¿qué papel juega este fenómeno social en la sociedad contemporánea?

4- EL LENGUAJE DE HEIDEGGER (EL MÉTODO)

Sabemos que Heidegger es el filósofo del Ser. Su filosofar consiste en preguntar por el Ser. Pero, aquí vale esclarecer preliminarmente que, pese a toda la densidad de su pensar filosófico, Heidegger nunca ha pretendido construir un sistema filosófico como lo hicieron otros pensadores, como Hegel o Descartes, por ejemplo. Lo que Heidegger intentaba, más bien, era señalar caminos³¹. Su gran pasión era por el preguntar. Preguntar es la devoción del pensamiento, señalaba Heidegger.

Por lo tanto, en su filosofía no hay “resultados” a la manera de un sistema filosófico o moral. Lo que sí hay es el preguntar por el Ser en el sentido de iluminar las cosas; el des-ocultamiento del Ser de los entes. Esto preocupaba al filósofo alemán. Mantenerse

³¹ Prueba de esto, se dice que cuando, ya en el final de su vida, se habla de la posibilidad de publicar sus obras completas, Heidegger sugiere al principio que se les llamara “Caminos, no Obras”. Pero al final, la edición fue publicada como “Obras” (SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 490).

abierto: ésa es la condición del filosofar; la “anchura abierta”: ésa es la condición de la propia existencia.

Si tenemos presente esa actitud filosófica en Heidegger, entenderemos el carácter artesanal de su pensamiento. Por lo tanto, cabe aquí otra aclaración preliminar acerca del tan difamado lenguaje que utiliza Heidegger, del cual se han burlado muchos autores, e incluso filósofos.

Si la devoción del pensar es el preguntar, la “artesanía del pensar de Heidegger” consiste primeramente en la interrogación y deconstrucción de los sentidos de las cosas, es decir, cómo y porqué las nombramos. Se trata de la justificación de los propios conceptos. En el caso del problema de la técnica, este estilo literario y lingüístico de Heidegger a menudo aparece también en sus escritos.

En *La pregunta por la técnica*, por ejemplo, es muy interesante notar cómo Heidegger empieza su filosofar preguntando por la técnica; interrogando y de-construyendo lo que se piensa comúnmente sobre el tema. Con esto se llega a un planteo sobre las interpretaciones equivocadas y sin profundidad filosófica suficiente para dar cuenta de la cuestión. Pero no se trata de una deconstrucción meramente etimológica, sino filosófica; de cómo se construye el propio pensar sobre la cosa.

Así, cuando Heidegger se *pregunta por la técnica*, insiste una y otra vez en decir cuán equivocada está la interpretación filosófica de la técnica, que asume su punto de vista meramente desde lo técnico. Y, por lo tanto, cuán equivocado resulta incluso el lugar mismo desde donde se plantea la pregunta por la técnica.

Según Heidegger, la pregunta no reside en el lugar de lo antropológico, ni tampoco en el lugar de lo meramente instrumental (como usualmente se trata el tema), porque la pregunta por la técnica no es técnica, sino filosófica. Luego, el lugar de la pregunta por la técnica reside en lo metafísico y no en el terreno de lo meramente técnico. Por lo tanto, nunca llegaremos a la esencia de la técnica hablando de lo técnico.

En efecto, llegamos a la primera observación, que consideramos muy importante y que conviene tener presente de antemano, acerca de la artesanía del pensar de Heidegger: no se trata de pura abstracción mental, propia de quien juega con las palabras sin ninguna implicación con la realidad y que, por lo tanto, nada tiene que ver con el rigor metódico de hacer filosofía. Más bien al contrario: exactamente por pretender una reflexión profunda y radical en su sentido filosófico, es que Heidegger necesita de una artesanía peculiar para su filosofar. Es decir, justamente por estar comprometida con una radicalmente nueva meditación sobre la realidad, la filosofía de Heidegger ha requerido, incluso de-construir el lenguaje filosófico y, a la vez, construir su propia forma de pensar, fundamentándose en conceptos tan peculiares para su filosofía como *Dasein*, *Gestell*, *Ereignis*, *Bestand* y otros.

El análisis fenomenológico y la complejidad de la visión, con la cual la mirada heideggeriana concibe la realidad, justifican la misma complejidad del lenguaje del filósofo. Tal vez por eso Heidegger es enfático en afirmar que no hay que escandalizarse si la filosofía no puede presumir de una terminología más bonita o agradable. En los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*

(1925) el joven Heidegger ya insinuaba: “Así pues, si nos vemos forzados a introducir aquí expresiones abstrusas y acaso nada lucidas, no es por capricho mío ni porque tenga especial afición a emplear terminología propia, sino por imperativo de los fenómenos mismos”³².

Quizás, entonces, la postura de “extrañamiento” que se suele tener ante un pensamiento filosófico no se debe a la complejidad de su lenguaje, sino ante todo al completo desconocimiento de lo real a que se refiere.

De esto se sigue que, en el caso de Heidegger, no se trata de un preciosismo lingüístico. El hecho es que simplemente las cosas no hubieran podido ser de otro modo, porque el lenguaje filosófico de Heidegger está directamente vinculado a su método de hacer filosofía y, a la vez, de pensar la realidad.

En otros términos, porque Heidegger prioriza el análisis fenomenológico para hacer filosofía, ha tenido que buscar los conceptos más adecuados a la hora de interpretar los fenómenos y producir filosofía sobre ellos. Hay una completa coherencia entre el método que utiliza, la filosofía que produce y el lenguaje que necesita para ello. Por lo tanto, si hay que hacer la crítica a la filosofía heideggeriana, ésta debe partir desde su contenido y no desde su forma, porque entre contenido y forma en la filosofía de Heidegger hay una correlación inmediata.

³² HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979 (citado de la trad. esp. Jaime Aspiunza, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 190). La obra corresponde a las lecciones del Curso de Marburgo, semestre de verano de 1925.

Es cierto, como bien observara Ortega y Gasset, que la claridad es la cortesía del filósofo. Pero, en el caso de Heidegger tampoco se trata de una descortesía para con sus lectores, propia de quien presumiera no tener ninguna obligación a la hora de hacer comprender su pensamiento. Quien lee a Heidegger sabe que hay un profundo cuidado conceptual y también pedagógico en la estructura metodológica con la cual desarrolla sus pensamientos e ideas.

Leer un texto de Heidegger implica estar constantemente invitado a seguir la logicidad de su raciocinio. Obviamente que a su modo: la de-construcción de la propia filosofía. Tal vez ahí resida el problema más grande. Porque Heidegger nos quita el suelo a través de su preguntar, porque pone en evidencia las contradicciones de lo ya establecido, incluso filosóficamente. La lectura de los escritos de Heidegger nos conduce a una sensación de provocación y osadía; es lo que fatalmente producen sus reflexiones filosóficas, las que, por supuesto, no dejan de generar reacciones.

Pero, el peligro no está en las reacciones que provoca un pensamiento, en sí mismas, sino en el hecho de que se descontextualicen las afirmaciones de un pensador. Nada más triste, para quien se dedica a la filosofía, que oír durante cierta conferencia a un respetado filósofo de nuestra época, Mario Bunge, burlarse de las afirmaciones de Heidegger. Por ejemplo, que la “nada nadea” o que “el ser es ello mismo”³³ por

³³ Dicha crítica a la filosofía heideggeriana viene precedida de filósofos, sobre todo pertenecientes al Círculo de Viena que, ya en los años 30, defendían la tesis de la “carencia de sentido de las proposiciones del campo de la

considerarlas expresión de un pensamiento sin ningún sentido³⁴. (Malintencionado o no, quizás sin saberlo, se burla de su propia ignorancia).

Cuando Heidegger afirma que la “nada nada”, por ejemplo, está buscando la mayor coherencia posible con el sentido del Ser que ha intentado rescatar en la construcción de su pensamiento sobre la metafísica. Es justamente por defender la tesis que afirma que las cosas “poseen su ser”, que Heidegger necesita de un lenguaje específico para ejemplificar lo afirmado. Si decimos que la noche, “nochea”, por ejemplo, estamos considerando que “el nochea” es la condición de ser de la noche, así como el “distanciar” es la esencia de la distancia, así como el “nadar” es la condición de ser de la nada. Ser noche es nochea; en ella muchas criaturas realizan el comportamiento nocturno, como: flores que se cierran, pájaros que duermen, hombres que miran al cielo buscando las estrellas, hombres que vuelven a su mundo privado³⁵.

metafísica”. En especial, R. Carnap, con su escrito: *Superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (Véase: *The elimination of metaphysics throughy logical análisis of language, op. cit.*). Sobre el tema y su controversia véase el importante estudio de ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. De la superación de la metafísica a la búsqueda de lo primario. En: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. *La filosofía en el fin del siglo: balances y perspectivas*. Salamanca, 2001, pp 27-48.

³⁴ Conforme a la lectura de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger, citada por Mario Bunge durante una entrevista concedida para un periódico español. (Véase: BUNGE, Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. En: El País, *Cultura*, 04.04.2008, p. 46).

³⁵ En este sentido, véase *Prólogo* de Francisco Soler a la 4ª edición de HEIDEGGER. *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993, p. 61.

Por lo tanto, estos términos han sido acuñados como exigencia propia del pensar heideggeriano sobre el ser de los entes. Obviamente pueden ser discutibles, pero, en cuanto a su contenido, no en cuanto a su forma. Es decir, podemos perfectamente poner en discusión la tesis que afirma que la “noche nochea”, por ejemplo. Pero no podemos poner en duda el lenguaje utilizado por Heidegger para expresar dicha tesis. Ésta podrá ser objeto de crítica, pero solamente desde y cuando se haya establecido anteriormente la crítica contextualizada al contenido a que pertenece.

Del mismo modo que no se puede descontextualizar la afirmación heideggeriana relativa a que “el Ser es ello mismo”. Al contrario de lo que predica la interpretación descontextualizada e ingenua de Bunge diciendo que esto significa “¡nada!”³⁶; que es un concepto vacío, dicha frase heideggeriana revela justamente todo el esfuerzo de su pensamiento por poner en crisis el esquema meramente convencional de la filosofía que, históricamente, se ha limitado a producir “teoría de los entes”.

Para Heidegger, la auténtica metafísica debería hablar del *ser-en-sí-mismo*; el *ser-en-sí*. Por lo tanto, no se trata de una falacia, propia de “un esquizofrénico”, como sostiene Bunge. Sino que se

³⁶ *Ibid.* En el contexto de la frase, el entrevistador pregunta a Bunge qué le parece más reprochable de las corrientes filosóficas como el existencialismo, el posmodernismo y la hermenéutica. Y Bunge contesta: “Por ejemplo: Heidegger tiene todo un libro sobre “El ser y el tiempo”. ¿Y qué dice sobre el ser? “El ser es ello mismo”. ¿Qué significa? ¡Nada! ¡Pero la gente como no lo entiende piensa que debe ser algo muy profundo!”. Y concluye: “Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. Se llama esquizofacia. Es un desorden típico del esquizofrénico avanzado” (BUNGE, Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico, *op. cit.*, p. 46).

trata de la más auténtica interpretación dada por Heidegger sobre el sentido del Ser, de cara a la tesis que había defendido a lo largo de toda su producción filosófica. De la afirmación heideggeriana lo que sí podemos poner en cuestión es lo siguiente: ¿es realmente posible hablar del *ser-en-sí*? ¿se puede afirmar que la historia de la filosofía ha producido solamente teoría de los entes, conforme plantea Heidegger? Pero de ahí a burlarse de sus frases, quitándolas del contexto filosófico a que pertenecen, ya nos parece que esto constituye un absurdo y (¡ahora sí!) un abuso lingüístico³⁷.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, la construcción del pensar heideggeriano sobre la técnica está en relación directa con la fenomenología, en cuanto elección de su método de análisis. Sobre ello, Ortega y Gasset observaba: “El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo, en etimologizar, en acariciar a la palabra en su raíz”³⁸. Por lo tanto desde ahí se pueden apuntar las coherencias y límites interpretativos de la lectura heideggeriana a la hora de hacer filosofía de la técnica.

Pero, en nuestro caso, tampoco estamos interesados en construir una “doctrina” sobre filosofía de la técnica, a partir de la crítica a los límites del pensar heideggeriano sobre la técnica

³⁷ Al igual que J. Derrida (refiriéndose a Víctor Farías y su obra *Heidegger y el nazismo*), habría que preguntar “si ha leído a Heidegger por más de una hora” (DERRIDA, J. Heidegger, *l'enfer des philosophes. Nouvel Observateur*. 6-12 de noviembre de 1987. Paris: Points de Suspension, Galilée, 1992, p. 170).

³⁸ Véase: El mito del hombre allende la técnica. In: *Meditación de la técnica y otros ensayos de sobre ciencia y filosofía*, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

moderna. Más bien, este trabajo se dedica a cuestionar y deconstruir lo ya establecido e interpretado de la filosofía de Heidegger sobre la técnica. Sobre todo, cuando estos planteamientos provienen de la corriente analítica que, a nuestro juicio desafortunadamente, es la que prevalece en nuestros días como discurso hegemónico sobre el tema en el ámbito de la filosofía de la técnica.

Recuperar la pregunta por la técnica en Heidegger, incluso en lo que ella implica en su lenguaje filosófico, poniéndola en evidencia y apuntando a su coherencia con el tiempo presente y a la actualidad de su pensamiento hacia la construcción de una ontología de la técnica moderna, es una de las principales contribuciones que intenta realizar el presente estudio.

5- LA PRAXIS EN FILOSOFÍA

Hay otro punto que todavía persiste entre aquellos que critican la filosofía de Heidegger: muchos la consideran un discurso obsoleto, que nada tiene que ver con la práctica, con lo cotidiano, con la realidad concreta de la *tecnosfera*. Añaden que el pensamiento heideggeriano, por su preciosismo lingüístico innecesario, nada tiene que decir en el mundo de la técnica, porque su filosofar reside en la órbita metafísica.

Ese pensamiento viene precedido de una idea que predomina actualmente, incluso en el campo de la filosofía, por la cual se valora con gran encomio a la acción, como actitud práctica que lleva a la transformación. La célebre constatación de Marx, que los filósofos siempre se ocuparon en interpretar el mundo y

que a partir de ahora cabe transformarlo, continua teniendo fuerte eco entre los filósofos contemporáneos.

En nuestra investigación, hemos tenido presente esta reivindicación, pero entendemos también que, antes de ocuparnos de las respuestas, tal vez lo más importante sea hacer la pregunta adecuada, es decir, ponerla en su debido lugar. El comienzo del camino hacia una solución reside exactamente allí: cuando ya, por lo menos, sabemos dónde reside el problema central y, por lo tanto, cuál es la pregunta filosófica fundamental.

En una clara y radical oposición a las tendencias filosóficas que, después de Marx, separan una visión teórica del mundo de una visión práctica que quiere transformarlo, Heidegger observa: “Hoy en día, la acción sola no cambiará el estado del mundo sin primero interpretarlo”³⁹. Y más adelante, en esta misma entrevista, Heidegger vuelve al punto y concluye: “Es posible que después de siglos el hombre haya actuado demasiado y pensado muy poco”⁴⁰. Esta sospecha le acompañaba desde su escrito *¿Qué quiere decir pensar?* (1952), cuando ya había afirmado: “es posible que hasta nuestros días, y desde hace siglos, el hombre haya estado actuando demasiado y pensando demasiado poco”⁴¹.

Además, en el Seminario de le Thor (1969), Heidegger se preguntaba:

³⁹ TOWARNICKI y PALNIER. Conversación con Heidegger, *op. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ HEIDEGGER, Was heisst Denken?. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau *¿Qué quiere decir pensar?* En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, p. 96). Se trata del curso impartido por Heidegger en el semestre de invierno de 1951/2.

¿Existe una oposición diametral entre la interpretación y la transformación del mundo? ¿Toda interpretación no es ya una transformación del mundo -suponiendo que esta interpretación sea un pensamiento auténtico? ¿Y, por otra parte, no supone toda transformación del mundo, a título de instrumento, una preconcepción teórica?⁴²

Si la dicotomía entre teoría y práctica puede ser plenamente cuestionada, como indica Heidegger, se añade a ello lo difícil que es establecer lo que sea la práctica misma. Conforme observa Heidegger, para los griegos, por ejemplo, la teoría misma era la más alta práctica. Tal vez la frase de Marx tendrá que ser utilizada, en la era técnica, de modo invertido: mientras los técnicos siempre se ocuparon de transformar el mundo, desde una visión universalizante y uniformizada, ahora se trata por fin de pensar el mundo, desde lo que es originariamente diferente y plural.

En efecto, la tendencia a confundir metafísica con abstracción no es sólo un problema que ha enfrentado la filosofía de Heidegger. Otras corrientes filosóficas, como la que se origina en el propio Hegel, han debido sufrir este equívoco, muchas veces malintencionado. Y a los que insisten en confundir metafísica con abstracción, y entienden que la abstracción es algo negativo, hay que hacerles notar quizás lo siguiente: “Quien piensa *abstractamente*, en su sentido peyorativo, no es la metafísica, sino el sentido común”⁴³. Pues el sentido común no piensa sino lo aparente, lo meramente superficial.

⁴² HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969), op, cit.*, p. 122.

⁴³ Citado por ALVAREZ GÓMEZ, Mariano, refiriéndose a las Lecciones de Heidegger sobre Schelling de 1936 (Cf. Una peculiar vuelta a las cosas. En: *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991, p. 7).

La filosofía del des-ocultamiento (como se podría llamar en su sentido más original el pensar filosófico de Heidegger) necesita ir más allá de lo que comúnmente se ve y se observa de los fenómenos. Y así ocurre con cualquier ejercicio de pensar lo fundamental de las cosas. Es decir, por el hecho mismo de pensar lo más original, lo más peculiar, lo más radical y la totalidad de las cosas, características éstas propias de la filosofía, uno necesita ir más allá de lo meramente aparente. Para ello los griegos acuñaron el término *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (lo que está más allá de la física)⁴⁴. Sencillamente porque ya no podían prescindir de ella, de la metafísica.

6- ¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS? (LA CABAÑA DE HEIDEGGER)

Si la filosofía carece de lugar, al mismo tiempo está ligada a un lugar, nos enseña Safranski al narrar la vida de Heidegger⁴⁵. Por lo tanto, a esta altura vale la pena situar geográfica y políticamente el lugar desde donde Heidegger comienza su filosofar.

⁴⁴ Es bien sabido que el término *metafísica* fue introducido por un discípulo de Aristóteles, Andrónico de Rodas, en el siglo I a. C. (Cf. LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980, p. 611). En verdad, Aristóteles hablaba de la *prima philosophia* para designar la ciencia de las causas primeras. A su vez, el término *ontología* fue empleado por primera vez por Christian Wolff (discípulo de Leibnitz) en el sentido moderno y consagrado por Heidegger para designar la nueva ontología de la modernidad. Cf. también ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de la Cultura Económica, 1996, pp. 793-799.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 325.

No hay nada más original y entrañable para comprender desde donde Heidegger se inspira para su filosofar sobre la técnica y el Ser, que involucrándose en la cabaña de Todtnauberg. Es allí, substrayéndose de la ciudad, alejándose de ella y refugiándose en la provincia, en medio de la Selva Negra y en la relación directa con el campo y los campesinos, que emergen originariamente los pensamientos y el filosofar de Heidegger sobre el Ser de la técnica. Es allí que su preguntar se vuelve “simple y fundamental”; es allí que busca “el espléndido fragor de lo sencillo”⁴⁶.

Por lo tanto, si como ya hemos dicho al comienzo de este apartado, la filosofía carece de lugar y a la vez está ligada a un lugar, el lugar al que permanece ligada la filosofía de Heidegger es el mundo de las montañas y de los campesinos de la Selva Negra.

En un texto escrito en marzo de 1934⁴⁷ expone sus razones para permanecer en la provincia, rechazando la segunda invitación que le había hecho la rectoría de la Universidad de Berlín. Heidegger describe así su mundo de trabajo, visto desde la óptica del huésped y del veraneante:

En la abrupta pendiente de un vasto y elevado valle del sur de la Selva Negra se yergue, a una altura de 1.150m., un pequeño

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Félix Duque, *Desde la experiencia del pensar*. Ed. bilingüe. Madrid: Abada Editores, 2005, p. 21).

⁴⁷ HEIDEGGER. Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? *Der Alemanne*, Marzo 7 de 1934, p. 1. Schneeberger, apartado 185, pp. 216-218 (citado de la trad. esp. de Marcos Huerta, Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia? En: HUERTA, Marcos G. *La técnica y el estado moderno. Heidegger y el problema de la historia*. Universidad del Chile, 1980, pp. 60-63).

refugio de esquiadores. En su planta mide seis por siete metros. El techo bajo recubre tres cuartos: la cocina, el dormitorio y una celda de estudio. Dispersos en la estrecha base del valle y en la misma escarpada pendiente, en la contraladera, se ven los cortijos de los campesinos ampliamente emplazados, con sus grandes techos sobresalientes. Ladera arriba se extienden los pastizales y potreros hasta llegar al bosque con sus viejos, empinados y oscuros abetos. Sobre todo esto, un claro soleado, en cuyo espacio resplandeciente se elevan, haciendo grandes círculos, dos azores⁴⁸.

Heidegger reconoce que él mismo no contempla el paisaje del mismo modo que el veraneante o el huésped. En palabras textuales dice:

El habitante de la ciudad se siente a lo sumo 'estimulado' con una de esas llamadas estadias campestres. Todo mi trabajo, en cambio, está sustentado y guiado por el mundo de estas montañas y sus campesinos... Me siento simplemente transportado al ritmo característico de mi trabajo y en el fondo soy incapaz de dominar su oculta ley. El habitante de la ciudad a menudo se asombra por el largo y monótono estar solo en medio de los campesinos entre las montañas. Pero no es estar solo, sino más bien soledad. En las grandes ciudades puede ciertamente el hombre con facilidad estar tan solo como apenas puede estarlo en otra parte. Pero allí no puede jamás estar en la soledad. Pues la soledad tiene el poder original de no aislarnos sino que arroja la existencia toda a la proximidad lejana de la esencia de todas las cosas⁴⁹.

Por lo tanto, al contrario de la mirada exótica del veraneante, Heidegger siente que su trabajo filosófico está inmerso de lleno en el trabajo del campesino. No se trata de la ocupación apartada de un visitante, sino que él mismo se ve

⁴⁸ HEIDEGGER, Paisaje creador, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁹ HEIDEGGER, Paisaje creador, *op. cit.*, p. 61.

inmerso en el mundo del campo. Hay una co-pertenencia profunda entre su trabajo y el trabajo de los hombres de la Selva Negra. Así ejemplifica:

Cuando el joven campesino remolca cuesta arriba el pesado trineo de montaña para conducirlo luego en peligroso descenso hasta su cortijo, pesadamente cargado con leños de haya; cuando el pastor con su andar lentamente meditabundo arrea su ganado cuesta arriba; cuando el campesino en su cuarto prepara adecuadamente las innumerables tejuelas para su techo; entonces mi trabajo es de la misma especie. Allí radica su inmediata pertenencia a los campesinos⁵⁰.

En otra parte del texto, el arraigo de su obrar filosófico en lo originario de la naturaleza se deja entrever en la siguiente observación:

Cuando en la profunda noche invernal una furiosa tormenta de nieve azota con sus sacudidas la cabaña y todo lo recubre y oculta, entonces llega la gran hora de la filosofía. Su preguntar debe entonces volverse simple y fundamental. La elaboración de cada pensamiento no puede menos que ser ardua y dura. El esfuerzo de acuñación del lenguaje es como la resistencia de los abetos erguidos contra la tormenta⁵¹.

Ahora bien ¿qué tienen que ver estas observaciones de Heidegger con el tema objeto de ese trabajo? La respuesta la tenemos sobre la base de otra pregunta: ¿dónde estamos cuando pensamos?

Aquí se ve claramente cómo, por qué y desde dónde Heidegger piensa lo técnico. Desde un punto de vista filosófico, lo ve desde la metafísica, pero bajo el punto de vista del mundo de la

⁵⁰ HEIDEGGER, Paisaje creador, *op. cit.*, p. 60 y 61.

⁵¹ HEIDEGGER, Paisaje creador, *op. cit.*, p. 60.

vida, bajo su propia condición existencial, lo ve desde la compleja relación que marca su vida en la ambigüedad entre dos mundos: el campo y la ciudad. Mundos en los cuales él mismo está involucrado (¡y no por esto deja de ser menos metafísico, por supuesto!).

Refiriéndose explícitamente a esos dos mundos, observa que todo su trabajo (sostenido y guiado por el mundo de las montañas y de los campesinos) aunque a veces se ve interrumpido durante el tiempo de conferencias, congresos y actividad docente, al regresar a la cabaña vuelve las mismas antiguas preguntas de su obrar filosófico. En *Por qué permanecemos en la provincia* Heidegger deja aparecer la ambigüedad entre el modo de ser del campesino y el habitante de la ciudad; entre el mundo del campo y el mundo urbano. Dice Heidegger:

El mundo ciudadano está en peligro de caer en un pernicioso extravío. Una importunidad muy bulliciosa, muy activa y muy empalagosa, parece a menudo preocuparse con el mundo campesino y por su existencia. Pero con eso se niega sin embargo justamente aquello que ahora hace falta: tomar distancia ante la existencia campesina, ceder más que nunca a su propia regla; ¡fuera las manos! para no zarandearla con la habladuría embustera de los literatos sobre el pueblo y la tierra. El campesino ni necesita ni quiere en absoluto este manoseo ciudadano. Lo que necesita, en cambio, es el tacto reservado frente a su propio ser y su índole peculiar. Pero muchos de los que vienen de la ciudad y los que pasan por allá...se comportan hoy en la aldea o en la estancia como si se "divirtieran" en uno de sus palacios de diversión de la ciudad. Semejante comportamiento destruye en una tarde, más de lo que puede

progresar jamás un conocimiento científico acumulado por varias décadas sobre lo popular y las costumbres y usos del pueblo⁵².

Si hablamos de Heidegger y del lugar donde sitúa el problema de la técnica, en el mundo de su vida y de su filosofía, vemos claramente la respuesta en este fragmento de sus escritos. Aquí queda claro lo que marca el modo de *Ser* de uno y otro en estos dos mundos y, en nuestro caso, en que lugar se encuentra el problema de la esencia de la técnica moderna en la vivencia de Heidegger⁵³. Tal vez, por eso mismo, Heidegger insistía una y otra vez en la idea de que "el hombre es el pastor del ser"⁵⁴.

⁵² HEIDEGGER, Paisaje creador, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ Hay que decir que esta alocución *¿Por qué permanecemos en la provincia?* ha sido muy criticada en su tiempo porque se "ha querido ver en ella solamente un romanticismo ideologizado de la patria y de los labradores" (Citado por SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 327). Pero también es muy curioso notar que estas declaraciones acontecen un mes antes de renunciar Heidegger al rectorado de la universidad. Si se trata de un "romanticismo ideologizado" de Heidegger, peor todavía es el comportamiento de los hombres de la ciudad en el trato con los campesinos, conforme observa Heidegger: "se comportan hoy en la aldea o en la estancia como si se 'divertieran' en uno de sus palacios de diversión de la ciudad". La mirada *exótica y des-comprometida* que se dirige hacia ellos, como lo que se hace desde toda situación de extranjería, de lo que es "extraño", en realidad sugiere y anticipa lo que Heidegger denunciaría sobre la esencia de la técnica en la modernidad.

⁵⁴ HEIDEGGER. Brief über den Humanismus. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de A. Leyte y Helena Cortés, Carta sobre el "humanismo". En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 272). Se trata de una carta de Heidegger a Jean Beaufret, en París, de diciembre de 1946, revisada para su edición y publicada por primera vez junto con "La doctrina platónica de la verdad" en A. Francke A. G., Berna, 1947. En 1967 aparece en la colección de ensayos *Wegmarken*, publicada por Frankfurt am Main: Victoria Klostermann; Véase también, La vuelta. En: HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica, op. cit.*, p. 187. Como ya nos hemos referido, se trata de la Conferencia de Bremen (1949) perteneciente al mismo ciclo que "La cosa", "El engranaje" y "El peligro".

Aunque hablando de una situación muy sencilla, Heidegger deja entrever lo que hay de más esencial en la experiencia de la metafísica en la modernidad. Como él mismo hacía notar: hasta en un trivial viaje en tren por la ciudad, uno experimenta lo que hay de más esencial en la técnica moderna; sea por la distinción de la concepción del tiempo, del espacio, de la naturaleza, de la relación con los otros y de la relación consigo mismo. Y, en este caso, su experiencia fundamental tiene su significación respecto al modo de *Ser* que marca la diferencia entre el hombre del campo y el hombre de la ciudad y que marca también, profundamente, su trayectoria personal y filosófica y, a la vez, se refleja en lo que Heidegger establece como diferencia entre la técnica moderna y las técnicas anteriores.

Es a partir de la diferencia, que marca el *modo de Ser* entre estos dos mundos, que Heidegger sitúa el problema del desarraigo. En este sentido vale la pena citar el discurso que pronuncia años más tarde (1955) en su tierra natal Meßkirch, en ocasión del 175 aniversario de la muerte del compositor y compatriota Conradin Kreutzer. Aquí habla del desarraigo del hombre del campo, que le toca vivir en esta época, y pregunta: “¿Hay todavía tierra natal de fecundas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo?”. Y en el mismo discurso, contesta:

Muchos alemanes han perdido su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades, expulsados del suelo natal. Otros muchos, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades, obligados a establecerse en el desierto de los barrios industriales. Se volvieron extraños a la vieja tierra natal. ¿Y los

que permanecieron en ella? En muchos aspectos están aún más desarraigados que los exiliados. Cada día, a todas horas, están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre - todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido⁵⁵.

Y ya introduciendo al tema que quizás sea el contenido más importante de dicho discurso que, más tarde será publicado bajo el título *Serenidad (Gelassenheit)*, Heidegger habla de la diferencia entre el “pensar calculador” y “la reflexión meditativa”:

Nos tornamos más pensativos y preguntamos: ¿qué sucede aquí, lo mismo entre los que fueron expulsados de su tierra natal que entre los que permanecieron en ella? Respuesta: el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer⁵⁶.

Cuando Heidegger afirma que la pérdida del arraigo se debe, sobre todo al *espíritu de la época*, está claro que se trata de la sospechosa era de la tecnificación planetaria, donde prevalece y

⁵⁵ HEIDEGGER. *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günter, 1959 (citado de la trad. esp. de Yves Zimmermann. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 21).

⁵⁶ HEIDEGGER, *Serenidad, op. cit.*, pp. 21 y 22.

predomina el pensar calculador sobre el pensar meditativo⁵⁷. Esta sospecha acompaña a Heidegger hasta el final de sus días. El 24 de mayo de 1976, dos días antes de su muerte, Heidegger envía un saludo a su compatriota Bernhard Welte, teólogo y amigo, en ocasión de su nombramiento como ciudadano de honor. Este saludo sería el último fragmento escrito de su puño y letra y dice así: “Que la fecha festiva del homenaje sea un día de alegría y animación. Que sea concorde al espíritu reflexivo de todos los participantes. Pues es necesaria la reflexión acerca de *si y cómo puede existir todavía una patria en la época de la civilización del mundo uniformemente tecnificada*”⁵⁸.

El problema de la tecnificación a escala planetaria, que delimita un modo de pensar calculador y que se materializa en todas las formas de planificación y uniformización de lo real, inquieta a Heidegger hasta el final de sus días. Fiel a su trayectoria filosófica, Heidegger busca, a través de su visión personal y en el refugio de su cabaña, una nueva experiencia fundamental del Ser, en la que su pensamiento pudiera conquistar otra vez una nueva perspectiva por la cual el mundo se convirtiera nuevamente en un espacio donde cada cosa, un árbol, una montaña, una casa, el canto de un pájaro, sean liberados de toda indiferencia y

⁵⁷ El tema del pensar calculador y el pensar meditativo aún será retomado en este trabajo, cuando tratemos más adelante sobre las posibles “salidas” apuntadas por Heidegger en relación al problema de la técnica.

⁵⁸ HEIDEGGER. *Denkenführungen [La experiencia del pensar]*. Frankfurt: Klosterman, 1983, p. 187. También citado por SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 494 (Subrayado nuestro).

normalidad⁵⁹. Es decir, Heidegger busca una experiencia fundamental del Ser, capaz de devolver a la vida su misterio, que la modernidad insiste en hacer desaparecer.

En síntesis, si pretendemos analizar el problema de la técnica en Heidegger, es fundamental comprender su sistema de pensamiento, es decir, su propia filosofía. Pero no menos importante, para la comprensión de su pensar sobre la técnica, son las propias condiciones históricas y existenciales que marcan su vida y su trayectoria personal. Él mismo llega a afirmar que el recuerdo de una anciana campesina de la Selva Negra que, horas antes de su muerte, pregunta por el "Señor Profesor", es incomparablemente más importante para él que "un ágil reportaje de un periódico de circulación mundial sobre su filosofía"⁶⁰.

De cierto modo, la sencillez del filósofo de la Selva Negra se refleja en los relatos del filósofo español Julián Marías cuando asistió a los seminarios de Heidegger y lo conoció personalmente en Normandía. En un relato con el título "El taller de Heidegger" , lo describía de este modo:

Aquí se analizaban los conceptos, se desmontaban, se buscaba, se trataba de llegar al fondo - con dificultades considerables. *Él era un hombre tímido y dijo: "yo soy muy tímido porque yo vengo de aldeanos"*. Era un hombre sencillo (iba a decir que tenía "los ojos de hombre astuto", como en el verso de Machado; tenía una actitud en cierto modo recelosa, cauta, de hombre de campo). [...] Como ven ustedes, era una experiencia humana, intelectual, realmente apasionante, era el estar en el taller de Heidegger -diez días estuvimos- hablando de todo, de la poesía, de los grandes

⁵⁹ Según sus palabras en las lecciones de metafísica del año 1935. Véase *Introducción a la metafísica, op. cit.*, p. 33.

⁶⁰ HEIDEGGER, Paisaje criador, *op. cit.*, p. 62.

filósofos -los griegos aparecían por todas partes- fue algo imborrable y pienso que los que pasaron aquellos días en Cerisy hemos tenido una huella enorme, que no se puede olvidar nunca⁶¹.

Estamos hablando de Heidegger como un hombre del campo, el filósofo labrador, pero no podemos evitar traer a colación toda la grandiosidad de los detalles que revela la impresión de Julián Marías, en este relato tan natural y espontáneo, tras el encuentro con Heidegger. Tal vez su “experiencia humana, intelectual, realmente apasionante”, de estar en el “taller de Heidegger”, como el propio Marías decía, nos ayuda a entender un poco más el modo de ser y el modo de pensar del “filósofo labrador” de la Selva Negra.

Pero, volvamos a la cabaña de Todtnauberg (al igual que Heidegger, quien seguramente así lo hizo, retornando a su refugio tras el viaje a Normandía...).

También es verdad que dicho espacio de su filosofar, la cabaña de Todtnauberg, ha sido propicia, cuando en los tiempos sombríos de la posguerra, Heidegger fue condenado por su complicidad con el nacionalsocialismo; lo que le costara tener que alejarse de sus actividades docentes en la universidad por quince años ininterrumpidos. Refugiado en la cabaña del campo, Heidegger produjo tal vez lo que hay de más profundo y radical

⁶¹ El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por Julián Marías, que no se basa en un texto escrito - en la edición se mantiene el estilo oral. Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000 - edición: Jean Lauand (Subrayado nuestro). Disponible en: <http://www.hottopos.com>

de su filosofar: el pensar sobre la técnica moderna y su intrínseca relación con la metafísica.

Era allí, en los años de la posguerra, en tiempos sombríos, que nacía y acontecía el filosofar más peculiar, genuino y original del Heidegger de *Ser y Tiempo*, aunque muchas veces, ese pensar se gestaba ya oprimido y cercado por sus detractores. Era allí que el pensar persistía, firme, “al viento de la Cosa”⁶², según un aforismo de Heidegger que pertenece a una serie de otros poemas escritos por él en 1947. Era el período en que él se había refugiado en la cabaña de Todtnauberg, en la Selva Negra, dos años después de que las autoridades francesas de ocupación le hubiese retirado la *venia docendi* hasta 1951, lo cual le obligó a dejar su cátedra de filosofía.

Pero, también era en la cabaña que se producía el intenso debate con sus pocos interlocutores, tras el juicio por su pretendido compromiso con el nazismo. Jaspers, por ejemplo, ya anciano, así lo describe:

Arriba en la montaña, en una amplia y rocosa altiplanicie, se encontraban desde antaño los filósofos de la época. Desde allí la mirada se desliza hacia abajo, posándose primero en los montes nevados y luego, más profundamente todavía, en los valles donde habitan hombres, y por doquier bajo el cielo en el lejano horizonte. Sol y estrellas son allí más claros que en cualquier otro lugar. La atmósfera es tan pura que absorbe todo lo turbio, tan fresca que no deja subir ningún humo, tan clara que se produce una elevación del pensamiento a la inmensidad de los espacios. El acceso no es difícil. El que asciende por muchos caminos ha de estar decidido a abandonar una y otra vez su morada por un tiempo, para experimentar en esta altura lo que propiamente es. Allí entran los filósofos en una lucha sorprendente, despiadada.

⁶² HEIDEGGER, Desde la experiencia del pensar, *op. cit.*, p. 19.

Están poseídos por poderes que combaten entre sí a través de los pensamientos, los pensamientos humanos...Parece que hoy ya no puede encontrarse nadie allí. Pero a mí me pareció como si yo, buscando en vano en las especulaciones eternas a hombres que las encontraran importantes, hallara a uno y nadie más. Pero éste era mi cortés enemigo⁶³.

7- HEIDEGGER Y SUS DETRACTORES

Heidegger, sin duda, vive y padece las paradojas de su tiempo: sea porque ha nacido en la provincia, lo que le obliga a experimentar la dicotómica relación entre la vida urbana y el mundo del campo; y después, en la época de la juventud, el dilema de su vida académica entre filosofía y teología; sea por su controvertido tiempo histórico y su posible relación con el nazismo, en la época de su afirmación profesional; sea por su filosofía originaria y singular en la época de la más profunda madurez filosófica, que va encontrar muchos detractores.

Pero, de toda la experiencia de estas paradojas, tal vez el más fuerte enfrentamiento, que sin duda marca, en definitiva, la vida de Heidegger, se debe a sus detractores, no de su filosofía, sino de su vida personal. En este sentido, es curioso observar como los ataques a la filosofía de Heidegger están estrictamente vinculados a su trayectoria personal, sobre todo, en lo que supuestamente influye sobre su filosofía su participación en el nacionalsocialismo de los años treinta, cuando fuera nombrado

⁶³ JASPERS, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*. München: Hans Saner, 1978 (citado de la trad. esp. de Vicente Romano García, *Notas sobre Heidegger*. Barcelona: Grijalbo, 1990, p. 264).

rector de la Universidad de Friburgo. Parafraseando a Valéry, Heidegger contesta: “cuando no se puede atacar un pensamiento, se ataca al pensador”⁶⁴.

En síntesis: entre aquellos que se dedican a la filosofía, en el mundo de hoy, existen verdaderos abismos en la lectura del pensamiento de Heidegger, posiciones que van de un extremo al otro. Por un lado, están aquellos que le comparan con los más importantes filósofos de la historia del pensamiento de Occidente, como Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel. Y, por otro lado, están aquellos que rechazan su filosofía, por considerarla un montón de palabras sin sentido; pensamiento metafísico, irracional que nada tiene que ver con la filosofía y que más bien se parece a la poesía o al puro misticismo desarraigado.

Lo cierto es que, en este contexto, vale recordar las palabras de Hannah Arendt, pronunciadas en 1969 en ocasión del ochenta cumpleaños de Martin Heidegger, tras experimentar ella misma el rechazo a la filosofía de su maestro en años anteriores:

El huracán que sopla a través del pensamiento de Heidegger, comparable al que después de milenios nos azota todavía desde las obras de Platón, no procede del siglo, viene de las antigüedades más lejanas, y lo que deja lleva el estigma de la consumación, aquello que, como todo lo consumado, recae en el tiempo primigenio⁶⁵.

Creemos que en esto consiste el esfuerzo de meditar sobre el pensar de un determinado filósofo, es decir, sobre su filosofía. Y

⁶⁴ TOWARNICKI y PALNIER. Conversación con Heidegger, *op. cit.*

⁶⁵ ARENDT, Hannah. Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. *Menschen in finsternen Zeiten*. München; Zürich, 1983, p. 184. (Trad. esp., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1989.)

en el caso de Heidegger, hay que separar la críticas a su pensamiento, que él mismo juzgaba necesarias para que un pensamiento florezca, de las malas banalidades, tan propias del período sombrío y perturbado al cual pertenece Heidegger y que hoy todavía padecemos y aún nos ofusca a la hora de intentar traer a la luz su filosofía. Sobre esas “malas banalidades” que se transforman en “clichés del pensamiento”, ha dicho Jean Améry, cuando en los años de la pos-guerra recaían sobre Heidegger las acusaciones sobre su compromiso con el nazismo: “El hombre que se conforma con clichés de pensamiento, en lugar de destruirlos, se convierte en enemigo de la verdad por culpa de la omisión”⁶⁶. Aunque esta frase ha sido pronunciada en contra de Heidegger, porque, además, sus propios pares no le perdonaban tampoco que no ofreciera suficiente resistencia contra las acusaciones hechas por sus detractores, la frase de Améry nos sirve a nosotros en el contexto del ejercicio de pensar la identidad de la técnica moderna después de Heidegger.

¿Y por qué? O, en otros términos, volvemos a la pregunta: ¿Pues, por qué Heidegger? Porque, además, no nos conformamos con estos clichés sobre su pensamiento, que hoy prevalecen insistentemente en el mundo de la filosofía y que, de manera muy significativa, aparecen a menudo en el ámbito de la filosofía de la tecnología. Al final, el mal de la banalidad, la mala banalidad de un pensamiento, tienen la función de no soportar lo verdadero y ser, a la vez, insoportable para lo verdadero. Esta sospecha nos

⁶⁶ AMÉRY, Jean. Jargon der Dialektik, In: GLASER, H. (Ed.) *Bundersrepublikanisches Lesebuch*. München: C. Hanser, 1978, p. 605. También citado por SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 477.

motiva todavía más a navegar por los mares de la filosofía heideggeriana y por su pensar sobre la técnica moderna, aunque con el riesgo de la “anchura abierta”...

CAPÍTULO III

SER Y TÉCNICA EN HEIDEGGER

*Pensar es restringirse a un solo pensamiento,
alzado una vez, fijo, como una estrella en el cielo del mundo¹.*

*La pregunta que interroga
sobre el sentido del ser es la que hay que hacer².*

¹ HEIDEGGER, *Desde la experiencia del pensar, op. cit.*, p. 13.

² HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo, op. cit.*, p. 14.

1- INTRODUCCIÓN

A partir de ahora, iniciamos el núcleo duro, por así decirlo, del desarrollo de este trabajo. En definitiva, nos adentramos en la comprensión de Heidegger y de su filosofar sobre la técnica. Esto también va a suceder en el próximo capítulo. La diferencia es que, en este capítulo, la intención es introducir el tema de la técnica dentro del contexto de la filosofía heideggeriana, que se sitúa en la órbita de la pregunta por el Ser. De aquí el título *Ser y Técnica en Heidegger*. Mientras que, en el próximo capítulo, se tratará de hacer el camino inverso. Es decir, tras introducir el problema de la técnica dentro de la órbita del Ser, el análisis intentará luego situar el Ser dentro de la órbita de la técnica moderna. De aquí el título *Técnica y Ser en Heidegger*. Por lo tanto, si el Ser es el objeto central de este capítulo, la Técnica es el objeto central del próximo.

Considerado el objetivo del presente capítulo, comenzaremos por poner la filosofía heideggeriana en el contexto de lo que le es fundamental: la pregunta por el Ser (1). Aquí situamos las dos características que marcan en definitiva la nueva ontología inaugurada por Heidegger en la era moderna: la tentativa de delimitar el objeto de la ontología a partir del Ser-en-sí y la relación intrínseca entre Ser y tiempo, como categorías indisociables.

Teniendo en cuenta que Ser y tiempo son, para Heidegger, categorías indisociables, el paso siguiente, será describir “el modo existencial del Ser” (2) dentro de la categoría del tiempo. Con ello, llegamos a conceptos fundamentales que se aproximan entre

sí y que circulan en la órbita del sentido del Ser en Heidegger, como: verdad, libertad y técnica (3).

Intentado construir la intrínseca relación entre estas categorías fundamentales para la filosofía heideggeriana, nos adentramos en el problema relativo al modo en que Heidegger concibe el Ser en la modernidad (3.1), cómo la modernidad, en la lectura heideggeriana, constituye la época de la imagen del mundo (4), y el papel fundamental que ocupan la ciencia y la técnica en esta nueva constitución ontológica del Ser. Con esto, pensamos que habremos logrado insertar la técnica en el ámbito de la fundamental pregunta por el Ser en Heidegger.

2- LA FILOSOFÍA COMO PREGUNTA POR EL SER

En las *Lecciones sobre Nietzsche* del curso del semestre de invierno de 1951-52, Heidegger dijo: “cada pensador piensa solamente un único pensamiento”³. En el caso del propio Heidegger, podríamos afirmar que el único pensamiento en torno al cual gira su filosofía ha sido el preguntar por el Ser. Para él, la

³HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954 (citado de la trad. esp. de H. Kahmemam. *De ¿qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958, disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que_significa_pensar.htm>). Para Heidegger, Nietzsche, por ejemplo, piensa un único pensamiento: *el eterno retorno del ser*. Véase sobre todo la parte II de su obra *Nietzsche*. Pfüllingen: Günter Neske, 1961 (citado de la trad. esp. de Juan Luis Vermal, *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2005, pp. 209 y ss).

filosofía consiste en la pregunta por el Ser. Por eso mismo, muchos autores se refieren a Heidegger como “el pensador del Ser”⁴.

Si, desde el punto de vista del contenido, la trayectoria del pensamiento heideggeriano consiste en la actitud filosófica de preguntar por el Ser, desde el punto de vista metodológico Heidegger considera que toda reflexión sobre la ontología es fenomenológica por excelencia. Es decir, toda reflexión sobre el Ser necesariamente implica un análisis del fenómeno en sí. Pensar sobre el *ser-en-sí* ha sido el gran desafío de su filosofía.

Aquí ya queda evidente la primera gran crítica de Heidegger a la metafísica tradicional, porque según él, la metafísica se ha dedicado a estudiar al Ser en relación al ente. Pero, para Heidegger, estudiar el tema del Ser fenomenológicamente implica analizarlo en sí mismo, como tal. Sin duda, es desde esta mirada filosófica y su postura metodológica que el filósofo alemán analiza el sentido del “Ser” en su más famosa obra, *Ser y Tiempo*⁵.

En “*La pregunta que interroga sobre el ser*”, uno de los capítulos de la obra, Heidegger inaugura el debate en torno a la cuestión del Ser, afirmando que el “ser es el concepto más universal y vacío de los conceptos”⁶, y el hecho de que somos “ente” nos conduce a la pregunta por el “Ser”. Dice entonces: “el hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que a la par el sentido del ser sea esbozado en la oscuridad,

⁴ En este sentido, véase Prólogo de Francisco Soler a la cuarta edición de HEIDEGGER. *Filosofía, Ciencia y Técnica*, op. cit., p. 70 y ss.

⁵ Vale recordar que *Sein und Zeit* fue publicado en 1927.

⁶ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 11.

prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término”⁷.

Sintetizando lo dicho hasta aquí sobre el contenido y el método del pensar heideggeriano, podemos afirmar lo siguiente: Heidegger empieza con la pregunta “¿qué quiere decir *Ser*?” y prosigue: “Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología”⁸. Ésta es la caracterización del objeto temático de su investigación filosófica. Y, en consecuencia, Heidegger mismo traza el camino del análisis, el método fenomenológico: “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo”. Y concluye: “*La ontología solo es posible como fenomenología*”⁹.

Si es así, ¿qué es, entonces, la filosofía? Y Heidegger contesta: “La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *ser ahí*, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*”¹⁰.

Con esas aclaraciones sobre el sentido del “Ser”, sobre su modo de pensar la “ontología” y sobre lo que entiende por “filosofía”, Heidegger inaugura un capítulo importante en la historia de la filosofía occidental, sobre todo, en relación a la ontología. Según él, la filosofía, en sus dos milenios de historia, se

⁷ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 13.

⁸ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 37.

⁹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 46.

¹⁰ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 49.

ha ocupado en pensar el Ser de lo ente, es decir, pensar el Ser “en”, como propiedad de las cosas. Pero, además, está también el Ser (en sí) que, pensado a la inversa, es lo que garantiza lo ente. En este caso, el “Ser no es propiedad del ente; por el contrario, esto, los entes, son lo que *son en el Ser*, merced y gracias al Ser, que se da, destina, regala en los entes, frutos frutivos del Ser, quedando éste retraído a fin de que en su abierta luz puedan aparecer las cosas de este mundo con brillo propio”¹¹. Quizás, por esta razón, Heidegger es tan incisivo a la hora de plantear la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, ya en la parte introductoria de *Ser y Tiempo*. Para él, lo más próximo (lo conocido) ónticamente es lo más lejano ontológicamente (lo no conocido), luego, no tomado en consideración.

Es justamente desde este segundo modo de pensar el Ser, olvidado por la metafísica tradicional, que surge todo su pensamiento, admite Heidegger. Por lo tanto, *Ser y Tiempo* trata del ejercicio de pensar el Ser sin referencia a los entes: “Desde lo Mismo y hacia lo Mismo, decir lo Mismo”.

Según Heidegger, la filosofía occidental ha pensado el Ser fuera de su elemento mismo. Así, hemos medido la capacidad del Ser, fuera de su sentido originario. De este modo, es como si midiéramos la capacidad del pez fuera del agua¹². Por lo tanto, de recuperar el sentido originario del Ser o de pensar el Ser desde su

¹¹ La afirmación es de SOLER, *op. cit.*, p. 58.

¹² El ejemplo también viene descrito en *Brief über den Humanismus. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de A. Leyte. Carta sobre el “humanismo”. En: *Hitos*, *op. cit.*, p. 260). Ya hemos dicho que se trata de una carta de Heidegger a Jean Beaufret, en París, de diciembre de 1946.

elemento, dependen la propia historia y el destino de Occidente, advierte Heidegger. Hasta ahora, hemos hecho teoría de los entes. Incluso se dice esto de la propia metafísica, porque ha transformado a la filosofía en servidora de la ciencia, a medida que piensa el ser de los entes como “aplicado a”.

Para Heidegger, la preeminencia óptica de la pregunta por el Ser debe ser cuestionada, incluso en las ciencias mismas, por el hecho de que más allá de representar un “conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación”, las ciencias tienen como medio de su manifestación y producción al hombre. Entonces, la forma de Ser de este ente particular, el hombre, que es “ser-ahí” (de lo que hablaremos a continuación), es la forma originaria de la pregunta, incluso de la investigación científica, aunque no sea “la única ni la ‘más inmediata’ forma posible de ser de este ente”¹³.

El sentido del “Ser”, en Heidegger, difiere de la metafísica tradicional, además, porque está ubicado en la historia, en el tiempo. En efecto, Heidegger expone así su plan de trabajo:

La pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero en ella hay al par la posibilidad de hacerlo refiriéndola en la forma más rigurosamente singular al *ser-ahí* de cada caso. [...] A la universalidad del concepto de ser no se opone la *especialidad* de la investigación—es decir, el avanzar hacia él por el camino de la exégesis especial de un determinado ente, el ‘ser-ahí’, en que debe ganarse el horizonte de la comprensión y posible interpretación del ser. Pero este ente es en sí *histórico*, de forma que la manera más apropiada de

¹³ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 21.

iluminarlo ontológicamente resulta por necesidad la de una exégesis *historiográfica*¹⁴.

Por lo tanto, Ser y tiempo son categorías indisociables para Heidegger, justamente porque el sentido del Ser se desarrolla a partir de la factibilidad concreta o de las situaciones concretas. Es decir, el sentido metafísico del Ser está condicionado al sentido de la existencia fáctica, de la vida concreta, real. Según Berciano, “la pregunta por el ser”, en Heidegger, “hay que ponérsela a partir de este espíritu histórico”¹⁵. Se puede decir, incluso, que explicar el sentido del Ser en el tiempo o el tiempo en el Ser son las cuestiones centrales de las que se ocupa Heidegger en *Ser y Tiempo*.

3- EL MODO EXISTENCIARIO DEL SER

Siendo pues el ser constitutivo y constituido a partir del tiempo y de la historicidad, la primera designación del Ser para Heidegger es su modo de “ser ahí”. El sentido del “ser ahí” debe ser comprendido a partir de la propia existencia. La existencia es el modo fundante del “ser ahí”. En estos términos, Heidegger dijo: “La cuestión de la existencia es una *incumbencia* óntica del *ser ahí*”¹⁶ y, por eso mismo, para Heidegger, como ya hemos visto antes, la filosofía parte de la hermenéutica del *ser ahí*, de la existencia fáctica.

¹⁴ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 49 y 50.

¹⁵ BERCIANO, Modesto. *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, p. 21.

¹⁶ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 22.

Desde el punto de vista de la comprensión del Ser en el tiempo, Heidegger introduce en su moderna ontología el sentido del "Dasein", que indica el ser en su existencia, como "existiendo"; como "ser ahí"; como "ser-en-el-mundo"; como "ser-con-otros". Todas son formas de existencia del "ser ahí" y que, por lo tanto, indican su temporalidad, luego, indican también su inautenticidad, ya que se constituye por la historicidad.

A partir de la investigación ontológica fundamental y del análisis temático del "ser en" en cuanto tal, Heidegger llega a preguntarse lo siguiente: "¿en qué dirección se trata de mirar para llegar a ver las características fenoménicas del 'ser en' en cuanto tal?"¹⁷. Para responder a esta cuestión, Heidegger comienza por considerar que "en" configura el sentido de "habitar"; es decir, indica el sentido de caber; es el Ser habitante del mundo. El mundo es la morada del Ser. Entonces, dos son las características, en sentido fenoménico del "Dasein": el "ser-en-el-mundo" y su "estado-de-abierto".

De este modo, Heidegger considera que la espacialidad existencial del "ser ahí" es "ser-en-el-mundo", proyectado en su existencia. Y su constitución existencial es "el encontrarse" y "el comprender", determinados por "el habla" y "el lenguaje". El encontrarse es una forma existencial fundamental del "estado de abierto"; es un "dirigirse a" y significa estarse entregando constantemente al mundo; es un dejarse herir por éste, de tal suerte que, en cierto sentido, el "ser ahí" sale de sí mismo. Heidegger apunta al temor como modo del "encontrarse" y la

¹⁷ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 148.

angustia como modo preciso del temor: El “ser ahí”, en cuanto “ser en el mundo” es temeroso, afirma Heidegger¹⁸.

En cuanto “comprender”, el “ser ahí” es el modo por medio del cual viene a quedar co-abierta la significatividad del propio “ser en el mundo”. Toda comprensión del mundo implica la comprensión de la propia existencia y viceversa. Comprender algo es estar a su altura; indica “ser posible”, “poder ser”. Entonces, la posibilidad es la más original y última determinación ontológica del “ser ahí”, concluye Heidegger. “Ser ahí” es “ser posible”, entregado a la responsabilidad de sí mismo¹⁹. Lo que Heidegger denomina “posibilidad yecta”.

Heidegger dice:

La proyección concierne siempre al pleno “estado de abierto” del “ser en el mundo”; el comprender mismo tiene, en cuanto “poder ser”, posibilidades, diseñadas por el círculo de lo esencialmente susceptible de abrirse en él. El comprender puede emplazarse primariamente en el “estado de abierto” del mundo, es decir, el “ser ahí” puede comprenderse inmediata y regularmente por su mundo²⁰.

El “comprender” es el ser existencial del “poder ser”; el “pro-yectar” es la forma de ser del “ser ahí”. El hecho de ver, por ejemplo, indica para Heidegger lo que designa por este estado de “ser ahí”, que es el “comprender”: el “ver” no es solamente con los “ojos del cuerpo” sino, como todo ver, se funda primariamente en el comprender, significa “ver en torno de”²¹.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 155 y ss.

¹⁹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 161.

²⁰ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 163.

²¹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 165.

El “ver en torno de” descubre, significa. Entonces, el comprender indica también “interpretación”. El mundo comprendido resulta interpretado. A partir de aquí se puede comprender el sentido de “sentido” sugerido por Heidegger, pues, “sentido” es aquello que apoya el estado comprensible de algo. Sobre la comprensión existencial-ontológica del concepto, Heidegger, dice:

El sentido es un existencial del “ser ahí”, no una peculiaridad que esté ad-herida a los entes, se halle “tras” de ellos o flote como un “reino intermedio” no se sabe dónde. Sentido sólo lo “tiene” el “ser ahí”, en tanto el “estado de abierto” del “ser en el mundo” puede “llenarse” con los entes que cabe descubrir a este estado. *Sólo el “ser ahí” puede, por ende, tener sentido o carecer de él*²².

El “habla” es, finalmente, la articulación de este “sentido” como interpretación del mundo dado por el “ser ahí”; es la capacidad de comprender el encontrarse del “ser en el mundo”. A través de ella, se articula “significativamente” la forma de comprender del “ser en el mundo”, que es “ser con”. El “habla”, en síntesis, es lenguaje existencial, porque “el hombre se manifiesta como un ser que habla”²³.

Como se dijo antes, el comprender tiene la estructura necesaria de la “proyección”. Aparece aquí el sentido de “libertad” en Heidegger, que, a su vez, tiene una relación intrínseca con la pregunta por la técnica moderna, conforme veremos a continuación. Pero antes, debemos referirnos a la forma

²² HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 170.

²³ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 184.

en que se aproximan los siguientes tres pares conceptuales, el Ser y la verdad, el Ser y la libertad, el Ser y la técnica.

4- APROXIMACIÓN ENTRE SER, VERDAD, LIBERTAD Y TÉCNICA

Hemos visto, hasta aquí, que la cuestión del Ser es la pregunta originaria del pensar para Heidegger y, al mismo tiempo que la relación entre Ser y tiempo es imprescindible para entender la ontología heideggeriana, hasta el punto que acuñó un concepto específico para designar esta relación, *Dasein*.

Pero, para recuperar el sentido del Ser como “es” y no solamente el Ser “en”, lo que constituye una de las principales tesis de la ontología heideggeriana, es necesario entender el sentido de verdad (*Ἀλήθεια* = alétheia), naturaleza (*Φύσις* = physis) y razón (*Λόγος* = lógos). Términos de los griegos, recuperados por Heidegger y que deberán ser tenidos en cuenta a la hora de plantear el problema de la técnica en su obra, como veremos más adelante.

Ἀλήθεια, para la experiencia griega, indica el desvelamiento del Ser, su sentido de abierto. Es decir, es el Ser en su esplendor, luciendo en cada cosa como abierto. Por lo tanto, la verdad es el desvelamiento del ser de los entes. La *Φύσις* es el dejar surgir e inmergir de lo ente, el brotar en Ser; lo advenir potente que hace surgir al Ser: que da aspecto, forma, y figura al Ser. A su vez, el *Λόγος* en sentido griego es lo que da sentido entre *Ἀλήθεια* y *Φύσις*; es lo reunidor que trama. De esto resulta

también la idea escénica de sabiduría, del sabio, como maestro de la trama.

4.1 SER Y VERDAD

Como se puede notar, del sentido metafísico del Ser surge el concepto de verdad en Heidegger. Ser y verdad son, para Heidegger, indisociables: “el ser de algo sólo puede determinarse tal como es” y “las cosas son siempre las cosas-en-su-estar-descubiertas”²⁴.

La intrínseca relación entre Ser y verdad se puede observar en la obra *De la esencia de la verdad*. En esta obra, Heidegger introduce el tema a partir de la siguiente pregunta: “¿qué es lo que caracteriza a toda ‘verdad’, en general, como verdad?”²⁵. Y advierte:

La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa si la verdad es en cada caso la verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, si es la verdad de una reflexión técnica o de la inteligencia política, ni sobre todo, si es la verdad de la investigación científica o de una forma artística o incluso la verdad de una meditación pensante o de una fe del culto²⁶.

²⁴ RODRIGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna, op. cit.*, p. 38.

²⁵ HEIDEGGER, *Von Wesen der Wahrheit. Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte, *De la esencia de la verdad*. En: *Hitos. op.cit.*, p. 151). El texto forma parte de una conferencia del autor, que fue elaborada en 1930 y dictada varias veces, con el mismo título, en el otoño e invierno de 1930 en Bremen, Marburgo, Friburgo, y en el verano de 1932 en Dresden. La primera edición fue publicada en 1943 en Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

²⁶ *Ibid.*

Es decir, más allá de los meros aspectos que configuran la verdad en cada caso, para el sentido común, hay una cuestión que precede a todo esto, que es lo que caracteriza a la verdad en todos sus aspectos. De ella debe ocuparse la filosofía. Por lo tanto, la preocupación de Heidegger consiste en poner de manifiesto los límites de la propia conceptualización corriente de verdad (ya hemos llamado la atención del lector sobre este método del filosofar, propio de Heidegger, cuando analizamos su modo de trabajar y su lenguaje en el capítulo segundo) .

La verdad tiene el sentido de lo manifiesto, de aquello que se transparenta, de algo que deja de estar oculto; o sea que la verdad es desvelamiento. Preguntarse por el ser de las cosas es preguntar por su desvelamiento; es por aquí donde se llega a la verdad. Con esto, el filósofo alemán se distancia del concepto corriente de verdad, formulado como *veritas est adaequatio rei et intellectus*. En *De la esencia de la verdad* Heidegger argumenta que esta definición es, de por sí, vacía y general²⁷. Pues, siguiendo dicha definición corriente, la verdad es solamente conformidad o rectitud entre *intellectus* y *res*.

Heidegger va mas allá de la definición apuntada. Para él, la verdad tiene el sentido de la *alétheia*, que significa literalmente desocultamiento²⁸. El salir de lo oculto, la verdad, es un acontecimiento que se muestra tanto desde el mundo, es decir, de aquello que se muestra, que sale a la luz, que aparece, cuanto

²⁷ Cf. p. 153 de la referida obra.

²⁸ Este sentido de verdad en Heidegger aparece, además, en otros de sus escritos. Véase, por ejemplo: *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, párrafo 44; *Platons Lehre von der Wahrheit. Wegmarken*, *op. cit.* (citado de la trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte, *La doctrina platónica de la verdad*. En: *Hitos*, *op. cit.*).

desde el propio sujeto, el hombre, que se apropia del mundo y lo desvela. Por lo tanto, para Heidegger, ni hay solamente el sujeto, ni tampoco solamente el objeto en la primacía de lo que es verdadero; en el juego de la verdad hay un doble movimiento de ocultamiento y desocultamiento.

4.2- SER Y LIBERTAD

A partir del sentido de verdad como desocultamiento, podemos anticipar el sentido de la libertad en Heidegger, pues:

Meterse en el desocultamiento del ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma [...] El dejar ser, es decir, la libertad es en sí misma ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista de la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento del ente²⁹.

La libertad, entonces, antes de su sentido negativo o positivo, es el propio enfrentarse al desocultamiento de lo ente. La ex-sistencia tiene, por lo tanto, antes que todo, esta raíz: en la verdad como libertad es que se revela el desocultamiento de lo ente en cuanto tal (y la técnica, va a añadir después Heidegger en *La pregunta por la técnica*, es constitutiva para este modo de desvelamiento, como veremos en el próximo capítulo).

Entonces, la pregunta por el ser de lo ente es el principio de la historia de su desocultamiento. Heidegger así lo declara:

²⁹ HEIDEGGER, De la esencia de la verdad, *op. cit.*, p. 160.

El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son los mismos y son simultáneos en un "tiempo" que, siendo él mismo inconmensurable, abre por primera vez lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida³⁰.

Aquí aparece el sentido de la libertad. Es decir, por mor del desocultamiento de lo ente (la verdad), Heidegger inserta el tema de la libertad (la apertura por desocultamiento de lo ente). Luego, "la esencia de la verdad es la libertad"³¹.

La libertad significa exactamente este espacio de juego entre el mostrarse y el ocultarse. Es lo que Heidegger suele nombrar también como *apertura*. Es por eso que la verdad, en sentido heideggeriano, no posee ningún sentido meta-histórico. La verdad es un acontecer dinámico que se revela en la historia. Luego, el hombre no posee ninguna verdad absoluta. Lo que sí hay es un proceso creador, es decir, una historia de los proyectos del Ser, que son acuñados en cada época cultural, de acuerdo con los paradigmas dominantes en cada período de la historia.

En suma: el hombre es un ser lanzado al mundo; es un *proyecto* en el sentido de estar ahí, un ser en el mundo, proyectado en él; en definitiva, un *ser-ahí* [*Dasein*]. Y eso quiere decir: el "ser ahí" es "ser posible" entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El "ser ahí" es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser". El "ser posible" "ve a través" de sí mismo en diversos modos y grados posibles³².

³⁰ HEIDEGGER, De la esencia de la verdad, *op. cit.*, p. 161.

³¹ HEIDEGGER, De la esencia de la verdad, *op. cit.*, p. 162.

³² HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 161.

4.3- SER Y TÉCNICA

Ahora bien, si la esencia de la verdad se revela como libertad y la libertad es el modo de ex-sistir del ente, o sea, es el dejar ser ex-sistente que desoculta lo ente ¿dónde y cómo está aquí ubicada la técnica?

En sentido amplio, ésta es la cuestión de la cual se ocupa el trabajo a partir de ahora, sobre todo, en el próximo capítulo, cuando se tratará de la relación entre técnica y Ser, focalizando el análisis en la técnica. Pero antes, es necesario hablar de la relación entre Ser y técnica, es decir, ubicar la técnica en el juego de la esencia de la verdad del Ser, que se manifiesta “en la” y “a partir de la” historia. Y para llegar a ello, es necesario entender previamente cuál es el sentido del Ser en la modernidad, acuñado por Heidegger. Intentaremos analizar esta cuestión a continuación.

4.3.1- Ser y Modernidad

La esencia de la verdad es la libertad y ésta se constituye como un proceso creador que se manifiesta en la historia, a partir de los proyectos del Ser que son acuñados en cada época cultural. Para Heidegger, la Edad Moderna, por ejemplo, está marcada por un proyecto del Ser cuyo entendimiento de lo que es la naturaleza se ha convertido en objeto de cálculo, lo que es cuantificable y, por lo tanto, dominable y manipulable.

Esta actitud profundamente instrumental ha provocado lo que hoy denominamos tecnología. La era es técnica. Pero no

porque existan máquinas a vapor, sino porque el modo de pensar es técnico, decía Heidegger ya en *La época de la imagen del mundo*. Por lo tanto, el proyecto del Ser de la modernidad puede ser experimentado, incluso, “en el acontecimiento trivial de un viaje cualquiera en tren eléctrico por la ciudad”³³.

Y aquí, Heidegger añade otro elemento fundamental para la comprensión de la relación entre verdad, naturaleza y técnica. El hecho de que dominemos habilidades técnicas no significa, necesariamente, que nuestros conocimientos sean más “verdaderos”. Lo que sucede es que la naturaleza da respuestas diferentes, según la manera de plantearle preguntas. Es decir, la naturaleza desvela aspectos diferentes, según el modo de nuestra intervención. Luego, el desocultar de la verdad de la naturaleza en la era moderna no es más “verdadero” que en épocas anteriores. Ocurre un proceso creador distinto de los otros, porque en esta época, nuestro modo de interpelar la naturaleza es otro. Y más: también nosotros mismos nos desvelamos en otros aspectos de nuestra verdad, porque también somos transformados según la manera de nuestra intervención, es decir, según nuestro modo de hacer ciencia.

Y desde aquí se plantea una pregunta clave para el filosofar en sentido heideggeriano: ¿A través de la ciencia moderna, lo ente se hace más ente, o más bien queda afectada de manera negativa la relación entre el sujeto que conoce y lo ente? En otros términos,

³³ HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand [Obras completas]*. Frankfurt: Vittorio Klostermann-Verlag, Vol. 34, p. 121. También citado por Safranski, *op.cit.*, pág. 261. Edición completa con la última revisión del autor. Edición a cargo de Hermann Heidegger. (No hay trad. al español de las obras completas).

la cuestión que se plantea es si nuestro modo de intervención en la naturaleza permite al ente salir a la luz y crecer, en toda su riqueza, y si nosotros mismos crecemos en medio de todo ello.

Según la evaluación de Heidegger, la moderna comprensión técnico-racional de la naturaleza como proyecto del Ser, hace palidecer al ente. Hölderlin, el poeta más admirado por Heidegger, observaba en el mismo sentido:

Nosotros los “actuales”, somos “muy expertos”, en el sentido del conocimiento científico, pero en medio de ello hemos perdido la capacidad de percibir las cosas, la naturaleza y las relaciones humanas en su plenitud y vitalidad. Hemos perdido lo “divino”, lo cual significa que el “espíritu” se ha retirado del mundo. Hemos sometido la naturaleza; el “telescopio” penetra en las más remotas lejanías del universo, y con ello “aceleramos” la “ascensión festiva” del mundo que aparece. De los “lazos de amor” entre hombre y naturaleza hemos “forjado cadenas férreas”, hemos hecho “escarnio” de los límites de lo humano y lo natural. Nos hemos convertido en una “generación astuta”, que incluso se siente orgullosa de poder ver las cosas “desnudas”. Y así ya no “vemos” la tierra, ya no “oímos” el sonido de los pájaros, y se ha “secado” el lenguaje entre los hombres³⁴.

Esto es lo que Hölderlin llama “la noche de los dioses”. Y Heidegger, a su vez, llama “el oscurecimiento del mundo”³⁵. Para el filósofo alemán hay épocas históricas que favorecen la relación

³⁴ El texto citado por Safranski, *op. cit.*, p. 335, hace referencia a fragmentos de la poesía de HÖLDERLIN. F. *Hyperion. Werke*, vol. 1. (Trad. esp. de Jesús Munárriz, *Hiperión*. Madrid: Hiperión, 1987).

³⁵ Véase HEIDEGGER. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1987 (citado de la trad. esp. de Angela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 43 y 49). También *Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. 39, pág. 30.

con el ser [*Seyn*]³⁶ y otras que la desfavorecen, porque la dificultan o la hacen imposible. Según su opinión, estas épocas, las del “oscurecimiento” o “tenazas”, exigen de la filosofía y de los pensadores la tarea de *rehabilitar* la metafísica a través de una nueva experiencia fundamental del Ser [*Seyn*]³⁷.

De ahí que Heidegger hace una dura crítica al papel que juega la filosofía en su tiempo. Habla del “envenenamiento” de la filosofía o debilitamiento del espíritu³⁸, que resulta de la instrumentalización del pensamiento para servir a lo útil y a lo usual. La filosofía se criada convertido en la sierva teórico-cognoscitiva de las ciencias positivas. Luego, el auténtico filosofar es una obra de liberación respecto a estas formas atrofiadas y dominantes del pensar. Es lo que Heidegger denomina la “potenciación” [*Ermächtigung*] de la filosofía³⁹ que, en el contexto de su pensamiento y de su época histórica, ha sido interpretado como “hacerse filosófica la política y hacerse política la filosofía”, según indica Safranski. La filosofía debe así “adueñarse de su tiempo”, afirmaba Heidegger en los años treinta⁴⁰.

³⁶ Explica SAFRANSKI que, al referirse a Hölderlin, concretamente en este sentido de su poesía, Heidegger pasa a utilizar el término arcaico en alemán *Seyn* y no *Sein* para designar “la relación con el ser” en el sentido de lo que diviniza la relación del “ser-ahí” en el mundo (*Op. cit.*, p. 335).

³⁷ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 43.

³⁸ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 49.

³⁹ HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, vol. 34, p. 106. Citado por SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁰ SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 267. En este contexto, Safranski sitúa la actuación y militancia de Heidegger en la política alemana de los años treinta (Véase capítulo trece de la ya citada obra del autor, cuando relata la crisis política de la República de Weimar; la ascensión del partido nacionalsocialista, la conquista del Estado por el partido y la elección al rectorado de la Universidad de Friburgo).

Hemos visto hasta aquí que, en el diagnóstico que hace de su tiempo, Heidegger deja en claro que el proyecto del Ser de la modernidad más hace palidecer al Ser de lo ente de lo que lo deja salir a la luz y que, por lo tanto, es necesario rehabilitar a la filosofía. Y en las lecciones de *Introducción a la metafísica* (1935), Heidegger describe los grandes factores históricos que constituyen una amenaza para esta rehabilitación:

1º) *La desvirtuación del espíritu*: éste se ha reducido a la razón instrumental. Todo está dirigido al mero “cálculo y consideración de las cosas previamente dadas y de sus posibles cambios, así como de su nueva producción”. Sobre esta reducción del espíritu a la mera “inteligencia” observa Heidegger: “la mera ingeniosidad no es más que apariencia de espíritu y envoltura de su carencia”⁴¹;

2º) *La razón* (lo que Heidegger denomina “inteligencia”): está puesta al servicio de una concepción del mundo, o más precisamente de una doctrina ideológica. Aquí Heidegger hace referencia explícita al marxismo y su obsesión por la técnica y la ordenación inteligente y planificada del positivismo⁴².

La técnica como automatización, tecnología, cálculo y planificación alcanza dimensiones planetarias. Y dicha movilización total significa: la “huída de los dioses, destrucción total de la tierra, masificación del hombre, odiosa sospecha contra todo lo creador y libre”⁴³.

Heidegger observa:

⁴¹ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 50.

⁴² HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 50 y 51.

⁴³ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 43.

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando tiempo significa solamente velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo como historia haya desaparecido de toda existencia de cualquier pueblo, cuando el boxeador pasa por ser la gran figura de un pueblo, cuando el número millonario de masas congregadas significa un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?⁴⁴.

5- LA MODERNIDAD COMO LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

Heidegger ve en el principio del movimiento nacionalsocialista, en Alemania, una salida de la entrega a la modernidad. En una conferencia de febrero de 1934, Heidegger llega a afirmar que el régimen nacionalsocialista ha devuelto al pueblo alemán la exigencia originaria del ser, haciéndolos “capaces de ser-ahí”⁴⁵.

Pero, en los años de 1935-1938, período que sucede a la renuncia al rectorado, Heidegger revela, en sus lecciones de filosofía, su insatisfacción con el nacionalsocialismo como alternativa posible en la construcción de una nueva metafísica para el pueblo alemán. La política, tal cual pasa a ser ejercida en

⁴⁴ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 42 y 43.

⁴⁵ Citado por SAFRANSKI, op cit., p. 342

Alemania, ya no corresponde más a los retos filosóficos de su tiempo, cuales son: la rehabilitación del ser, o la fundamentación de una nueva metafísica del ser, o, lo que Heidegger preveía, una “revolución metafísica”: un hacerse manifiesto del Ser [*Seyn*] en el suelo de la comunidad de un pueblo; “un pueblo metafísico”, para usar la expresión del propio Heidegger⁴⁶.

En este período de su filosofía, el filósofo de Friburgo se ocupa de la dimensión inacabable del proyecto de la modernidad. Y ve en el nacionalsocialismo ya no más una “salida”, sino la “expresión” misma de la entrega de la modernidad a la técnica. Según él, la dominación por la técnica significa que ésta transforma en objeto todo lo que toca. Técnica y cosificación del mundo; es la lectura metafísica de Heidegger sobre la época moderna.

En este sentido, Heidegger llega a afirmar que el nacionalsocialismo se ha convertido en una especie de revolución traicionada, porque de igual modo, ha usado el hombre como objeto. La idea de una estructura de organización (como el transporte de los judíos a los campos de concentración) es un ejemplo claro de ese planteamiento. Otro ejemplo es el aniquilamiento de las diferencias: la modernidad y la técnica, como destino de la occidentalización, aniquilan y no permiten la diferencia. En su obra, *Identidad y Diferencia*⁴⁷ Heidegger evalúa que lo que pasa con la agricultura mecanizada es lo mismo que ocurre en los campos de concentración nazi. Por lo tanto,

⁴⁶ HEIDEGGER. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 43.

⁴⁷ *Identität und differenz*. Verlag Günther Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Arturo Leite y H. Cortés, *Identidad y diferencia*. Ed. Bilingüe. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990). Forma parte del texto modificado de una conferencia pronunciada en 1957 en la Universidad de Friburgo.

conforme observa Safranski, “Heidegger ve hervir en el nacionalsocialismo el furor de la modernidad: el frenesí técnico, el dominio y la organización, o sea, la impropiedad como movilización total”⁴⁸.

En ese contexto filosófico y político el filósofo del Ser analiza la Edad Moderna como encuentro de la técnica, determinada planetariamente, y del hombre moderno. En *Identidad y Diferencia* Heidegger insiste en la pregunta: “¿cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico?”⁴⁹ y, en consecuencia, se interroga por el papel que juega la filosofía frente a la técnica, frente a la ciencia, frente a la modernidad.

La conferencia *La fundamentación de la moderna imagen del mundo mediante la metafísica* fue pronunciada por Heidegger en este escenario y con este propósito. Más tarde, después de la guerra, será publicada con el título *La época de la imagen del mundo*.

La pregunta fundamental indicada ya desde el propio título de estos escritos es la siguiente: ¿cuál es la imagen del mundo creada por la metafísica moderna? Pero Heidegger va más allá y se pregunta también:

Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. La caracterizamos mediante una distinción frente a la imagen del mundo medieval o antigua. Pero ¿por qué nos preguntamos por la imagen del mundo a la hora de interpretar una época histórica? ¿Acaso cada época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 343.

⁴⁹ *Identidad y diferencia, op. cit.*, p. 79.

de preguntar por la imagen del mundo sólo responde a un modo moderno de representación de las cosas?⁵⁰

Y la respuesta es: la Edad Moderna es la época de la imagen del mundo. Y, haciendo un excursus sobre el sentido del título de su conferencia, Heidegger concluye: "Imagen del mundo comprendido esencialmente, no significa por lo tanto, una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen"⁵¹. La Edad Moderna, es para Heidegger, la era donde el mundo se convierte en imagen.

Para llegar a esta conclusión, es preciso considerar la historia del Ser. Para Heidegger la metafísica occidental es la historia de la pregunta por el Ser. O más precisamente, la pregunta por aquello en que consiste la unidad del Ser. En su historia, la metafísica tradicional ha dado diferentes respuestas desde Platón, Aristóteles, pasando por los medievales, hasta los modernos.

Para Platón, lo ente está iluminado por la idea; para Aristóteles lo ente está sujeto a las categorías (sea la cantidad, la

⁵⁰ HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes. *Gesamtausgabe*, Band 5: *Holzwege*, *op. cit.* (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, La época de la imagen del mundo. En: *Caminos del bosque*, *op. cit.*, p. 73). Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938 en la "Kunstwissenschaftliche, Naturforschende und Medizinische Gesellschaft" de Friburgo.

⁵¹ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 74. Es curioso observar que Heidegger usa la palabra *Weltbild* (imagen del mundo) para expresar el título de su escrito y no la palabra alemana *Weltanschauung* (visión de mundo) tan de moda en su tiempo y muy a menudo usada por Jaspers, por ejemplo. Obviamente, en esta parte del texto Heidegger justifica el motivo por el cual usa aquel término y no éste. (Sobre el sentido de estos términos y otros términos heideggerianos, véase el Diccionario *Heidegger* de Michael Inwood, en INWOOD, M. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.)

totalidad, etc). En la Edad Media, Dios es el fondo de lo ente. Y en sentido cartesiano, la subjetividad es el horizonte de lo ente. Es decir, en cada metafísica el Ser se muestra dentro de su horizonte y de su gramática. Y los distintos modos no son arbitrarios, sino que identifican al Ser en distintas formas de ver el mundo.

Pero, aunque son distintas formas de ver el mundo, porque distintas son también como modos de comprensión del Ser ¿qué hay de común en estos modos o formas del Ser? Es lo que persigue Heidegger en su análisis y llega a la conclusión de que todas estas respuestas implica una objetivación del Ser; hay que sacar el Ser a la luz. Con todo, para Heidegger, hay una distinción fundamental al respecto entre los griegos y los modernos.

La historia del Ser se muestra en el escenario griego como abierta. La percepción del ente pertenece al Ser y el hombre es el lugar abierto del Ser. Dice Heidegger:

Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como aquello que está presente, esto es, viene a aquél que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega⁵².

Por lo tanto, en el mundo griego, lo ente se muestra en un escenario abierto, donde aparecen el hombre y el mundo, sea en la

⁵² HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, pp. 74-75.

tragedia o en la comedia, y se reconoce la plenitud del Ser, que permanece misterioso y oculto. Tal vez por esto, los griegos inventaron el teatro; como un modo de verse reconocido en el mundo. Según la opinión de Heidegger, en la morada del Ser en el mundo griego hay más plenitud, porque prevalece la anchura abierta, el misterio, el abismo, lo oculto, la gracia. En fin hay un Ser más intenso en esta forma de comprensión del Ser.

En la época medieval, el Ser está escondido en Dios, y aunque ya se examinan con curiosidad las semejanzas y correspondencias entre el creador y lo creado, aún subsiste el misterio, es decir, lo oculto.

La que de hecho se aleja de la interpretación griega es la Edad Moderna, que según Heidegger, tiene un significado muy distinto, porque “el hombre pasa a ser el centro de referencia como tal”⁵³; el hombre ya no pertenece al mundo; ya no hace la experiencia de estar insertado en el mundo, sino que se implanta en el mundo y lo hace como representación.

Heidegger explica así la diferencia:

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El

⁵³ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 73.

hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo⁵⁴.

Según nuestro entendimiento, la lectura heideggeriana sobre las diferentes formas de percepción del ser se ve reflejada también en el poema de Eliot, cuando dice:

*Yo entiendo poco de los dioses;
Pero me parece que el río
Es un dios fuerte, pardo, sombrío,
Huraño, indómito y adusto,
Paciente hasta cierto punto;
Admitido al principio como frontera;
Útil y desleal como vehículo del comercio;
Y luego sólo un problema para el constructor de puentes.
Resuelto el problema,
El dios pardo es casi siempre
Olvidado por los moradores de la ciudad (...)*⁵⁵.

La construcción de puentes, conforme la poesía de Eliot, es el modo de emplazamiento del Ser del río, es el modo representacional de la forma en que la modernidad percibe al río. Y además de cambiar el sentido originario de la relación con el río (es decir, con el Ser de lo ente) cambia, incluso la propia esencia de lo ente. Con la construcción del puente, el río pasa a ser antes reconocido como vehículo comercial que como frontera. Es decir,

⁵⁴ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁵ ELIOT, T. S. *Four quartets*. Harvest Books, 1968 (citado de la trad. esp. de Esteban Pujals Gesali, *Cuatro cuartetos*. Ed. Bilingüe. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987 p. 120). El texto en idioma original dice: *I do not know much about gods; but I think that the river is a strong brown god _ sullen, untamed and intractable, patient to some degree, at first recognised as a frontier; useful, untrustworthy, as a conveyer of commerce; then only a problem confronting the builder of bridges. The problem once solved, the brown god is a almost forgotten by the dwellers in cities [...]*.

cambia el modo de ser de lo ente; su propia esencia, porque ahora representamos al río por la construcción del puente.

A esta altura, nos parecen más claras las razones por las cuales Heidegger acuña el término *La época de la imagen del mundo* para esta conferencia. Ya hemos planteado el tema en la introducción de este apartado, pero ahora cabe retomarlo desde la exposición de la historia del Ser en la modernidad, que hemos descrito hasta aquí. Si, según la observación de Heidegger, la metafísica moderna concibe el mundo como imagen, esto significa tanto como que “busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente”⁵⁶. Y “en cualquier lugar que lo ente *no* sea interpretado en este sentido, el mundo tampoco puede llegar a la imagen, no puede haber ninguna imagen del mundo”. Por lo tanto, concluye Heidegger:

Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior. Las expresiones “imagen del mundo de la Edad Moderna” y “moderna imagen del mundo” dicen lo mismo dos veces y dan por supuesto algo que antes nunca pudo haber: una imagen medieval y otra antigua del mundo. La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna⁵⁷.

Ahora bien ¿qué tienen que ver la ciencia y la técnica con este modo de acuñar el Ser en la modernidad? Todo, contesta Heidegger, porque la ciencia se ha tornado investigación y la “ciencia en tanto que investigación es una manifestación esencial

⁵⁶ HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.*

de la Edad Moderna”⁵⁸. Y la técnica, porque se ha convertido en este modo de emplazar el Ser de lo ente, en cuanto representabilidad.

Analizaremos a continuación la respuesta heideggeriana a estas cuestiones, a partir de la relación entre modernidad y ciencia y, por consiguiente, la relación entre modernidad y técnica⁵⁹.

5.1- MODERNIDAD Y CIENCIA

Que hay una relación intrínseca entre ciencia moderna y modernidad es para Heidegger tan evidente que llega a decir: “Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general”⁶⁰. Vamos a considerar, entonces, este sentido de “investigación”, empleado por Heidegger como un concepto clave de la esencia de la ciencia moderna.

Si queremos captar la esencia de la ciencia moderna, el primer paso es abandonar la idea, que a menudo persigue a todos los modernos, de pensar la historia de la ciencia a partir de categorías de grado, desde la perspectiva del progreso. Para Heidegger, este método no procede porque la “ciencia”, conforme

⁵⁸ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁹ Una exposición muy breve sobre modernidad, ciencia y técnica también se encuentra en el escrito de la autora de la presente tesis: Ciencia y técnica en la época de la imagen del mundo (ponencia). En: *II Simposio Nacional de Tecnología e Sociedade*. Universidad Federal Tecnológica de Paraná (Disponible en CD ROM) Brasil-UFTPR, 11.2007. Curitiba-Br, 2007.

⁶⁰ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 64.

el sentido que empleamos hoy, no tiene nada que ver con la *scientia* empleada por los medievales y, tampoco tiene que ver con la ciencia en el sentido de *ἐπιστήμη* griego. “La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad”⁶¹, asegura Heidegger.

De este modo, no podemos determinar que, de dos teorías científicas referidas al mismo fenómeno natural, sea más verdadera la formulada en la Era Moderna que la que proviene de la Grecia clásica. Heidegger ejemplifica: la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos no es más verdadera que la teoría de Aristóteles, que argumenta que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse. Lo que está en juego aquí es la interpretación diferente de lo ente entre un mundo y otro que, en consecuencia, “determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos de la naturaleza”⁶².

La investigación, que fundamenta la esencia de la ciencia moderna, marca la distinción con la ciencia clásica, justamente, porque establece el modo de proceder del conocimiento, es decir, de aquello que se conoce. Pero no solamente en cuanto método, sino más bien en cuanto a cómo se mueve el proceso del conocimiento en el ámbito de lo ente. El requerimiento hacia el sector abierto, por donde el conocimiento se puede mover, sea en

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

el ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia, es el paso previo fundamental de la investigación.

El rigor de la investigación es el “proceder anticipador” de la ciencia moderna. Aquí reside la esencia de la investigación. Y Heidegger añade: “Se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto”⁶³.

Por lo tanto, conocer para los modernos es investigar, al contrario de los medievales, que plantean la comprensión y la argumentación de la palabra como proceso del conocimiento. En los modernos, desaparece el sabio y aparece ahora el investigador.

Además del proceder anticipador, Heidegger observa otro carácter esencial de la investigación: el método. El proyecto y el rigor del proceder anticipador se garantizan por el método. Éste representa la variable del proceder anticipador que será fijada, objetivada y que presenta y aclara el sector de objetos por medio del “experimento”.

Sin embargo, Heidegger advierte: “Pero no es que las ciencias de la naturaleza se conviertan en investigación gracias al experimento, sino que es precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación”⁶⁴. Es decir, porque la esencia de la ciencia moderna es investigación, hay experimento. Aunque Aristóteles habla de la “*experientia*” en el

⁶³ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁴ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 67.

sentido de la observación de la cosas y sus transformaciones, lo hace desde la perspectiva del conocimiento, del modo en que las cosas suelen comportarse por regla general. Y eso no tiene nada que ver con la experiencia de la investigación.

En sentido moderno, aclara Heidegger:

El experimento comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo. Pero la disposición de la ley se lleva a cabo desde la perspectiva que se dirige al rasgo fundamental del sector de objetos. Éste es el que ofrece la medida y vincula a la condición el representar anticipador. Esta representación en la que y por la que se inicia el experimento no es una imaginación arbitraria. Por eso decía Newton: *hypotheses non fingo*, las hipótesis no se piensan de modo arbitrario. Se desarrollan a partir del rasgo fundamental de la naturaleza y están inscritas en él. El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman y niegan la ley. Cuanto más exactamente se haya proyectado el rasgo fundamental de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad del experimento⁶⁵.

Por lo tanto, es muy distinto hablar de la experiencia en el sentido de la argumentación, conforme la reivindicó el escolástico medieval Roger Bacon en su tiempo, y de la experiencia en sentido de la investigación. En este sentido, advierte Heidegger, es imposible decir que Roger Bacon fue el primer representante de los modernos, en el sentido del investigador experimental, aunque se insiste en esta tesis.

⁶⁵ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, pp. 67 y 68

El tercer elemento que configura la esencia de la ciencia moderna en tanto que investigación es la empresa. Ésta procede de la “especialización” de las ciencias. Lo que Heidegger denomina “proyecto de un sector de objetos delimitados”⁶⁶. Y la empresa es el fenómeno que hace que la ciencia sólo sea reconocida como ciencia cuando es capaz de llegar a los institutos de investigación.

La ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de empresa. Heidegger se refiere aquí a la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias. Allí sobresale el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación y no el saber erudito de la universidad. La totalidad de la esencia de la ciencia culmina en este momento, porque es en la empresa que, por primera vez, “el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente”⁶⁷. Allí, en definitiva, ocurre la objetivación de lo ente por medio de las planificaciones correspondientes.

En síntesis:

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación.⁶⁸

Además, convierten la verdad en certeza de representación, porque lo ente se determina por primera vez como objetividad de

⁶⁶ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁷ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 70.

⁶⁸ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 71.

la representación y la verdad es la certeza de ésta representación. Ya hablamos aquí del sentido de la representación acuñado por Heidegger, pero ahora retomamos el concepto en el contexto del sentido de verdad en la ciencia moderna. Heidegger así lo explica:

Representar significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador. El representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia representación pertenece, como un modo propio de presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya nos es el desencubrirse para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. El representar es ahora, en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está en frente. El re-presentar es una objetivación dominante que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello objetivado. El representar es una *coagitatio*⁶⁹.

Por lo tanto, pensar en sentido moderno significa representar, producir una imagen del otro. Producir la imagen equivale a establecer como yo quiero que sea el otro. Es decir, son categorías de uno que reproduce, por el "proceder anticipador" (para usar la expresión de Heidegger), al otro; éste se ve reflejado por aquél. El representar aloja lo ente dentro de lo que ha sido previamente objetivado, luego, es una forma de coacción, según Heidegger.

⁶⁹ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 87.

Ahora bien, volvamos al punto original de nuestra reflexión. Estamos hablando de la época de la imagen del mundo y hemos visto que, para Heidegger, la modernidad es la época de la imagen del mundo, de la representabilidad. Y si volvemos a nuestra pregunta inicial, ¿qué tienen que ver la ciencia y la técnica con este modo de acuñar el Ser en la modernidad? entonces la respuesta heideggeriana tiene pleno sentido. Lo ente, determinado como representación, siendo la verdad la certeza de ésta, configura, desde una cierta perspectiva de hacer ciencia, la época de la imagen del mundo.

5.2- MODERNIDAD Y SUBJETIVISMO

¿Y qué papel juega el hombre en este proceso? Es decir ¿cuál es el lugar del hombre en la época de la imagen del mundo?

Heidegger contesta: “Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente”⁷⁰. El subjetivismo e individualismo que marcan la Edad Moderna son otra manifestación esencial de esta época.

Comúnmente, se afirma que ha sido posible tal cambio cuando el hombre se libera de las “ataduras” medievales. Pero, según Heidegger hay que tener cuidado con este planteamiento. Para él, ninguna otra época ha producido un objetivismo comparable al de la época actual y en ninguna otra época ha prevalecido lo no individual, bajo la forma de lo colectivo.

⁷⁰ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 76.

Lo importante aquí es entender el juego entre el subjetivismo y el objetivismo; entre el individual y el colectivo.

Afirmar que el hombre se ha convertido en sujeto significa decir que el hombre se ha convertido en el centro de referencia de lo ente como tal, puesto que en la modernidad tal referencia se da por la representabilidad. Luego, lo “ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”⁷¹. Al hacerlo, “el hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo”⁷². Y agrega Heidegger:

Comienza este modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se determina a partir de este acontecimiento no sólo es nueva respecto a la precedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen⁷³.

Cuanto más se completa el mundo conquistado bajo esta fórmula de subjetivismo, más objetivo aparecerá el objeto y más imperiosamente aparecerá también el *subjectum*. Aquí es dónde se sitúa la antropología para Heidegger. Porque la teoría del mundo es transformada en teoría del hombre. “Ahora, la filosofía se ha convertido en antropología”, afirmará Heidegger años más tarde

⁷¹ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 74.

⁷² HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 75.

⁷³ *Ibid.*

en *Superación de la Metafísica*. Y concluye: “Convertida en antropología, la filosofía sucumbe por la metafísica”⁷⁴.

No es sorprendente, por lo tanto, que la idea de humanismo surja en este momento de la historia. Humanismo, en este sentido, designa “aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre”⁷⁵. El mundo visto como imagen es traído frente al sujeto como “visión del mundo”. Heidegger constata que “fue a partir de esta época cuando dicha palabra se introdujo en el uso lingüístico”⁷⁶.

La misma expresión es también utilizada para designar “visión de la vida” y constituye la prueba de que “lo ente sólo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido y se torna vivencia”⁷⁷. Todos los entes pasan a ser conocidos (objetivados) en la medida en que se convierten en vivencia para el hombre moderno.

⁷⁴ HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik. Vorträge und Aufsätze*. Neske: Pfullingen, 1994 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *Superación de la Metafísica*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 63). El texto de 1936-1946 fue publicado en 1954. La idea de la filosofía sucumbiendo a la metafísica debe ser entendida en el contexto de lo que Heidegger denomina “metafísica consumada”: “En la era de la tecnificación planetaria, donde prevalece por todas las zonas de lo ente lo interpretado técnicamente, lo planificado racionalmente y desaparece la meditación como incapacidad organizada de lo que puede ser cuestionado, es allí en dónde la metafísica se consume” (*Op. cit.*, pp. 63 y 64). Este tema también será tratado en el próximo capítulo, en el apartado “Técnica y Metafísica Consumada”.

⁷⁵ HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, *op. cit.*, p. 77.

De este modo, hay un instalarse a sí mismo del hombre en el mundo. La ciencia en cuanto investigación, ocupa un papel fundamental en este proceso, porque el instalarse a sí mismo del hombre en el mundo sólo se realiza cuando el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, de la planificación, de la medida de todas las cosas. Es la “configuración de la reproducción representadora”, para usar la misma expresión heideggeriana; es la conquista del mundo como imagen dada por el sujeto.

Por lo tanto, hay un proceso entretelado entre el sujeto que conoce y lo que él determina que debe darse a conocer; hay un juego sutil entre subjetivismo y objetivismo, puesto que, al mismo tiempo que el hombre pasa a determinar la relación con el objeto, lo conocido, se instala en el mundo objetivado, porque de igual manera determina la medida de lo conocido, del ser de lo ente.

En otros términos: en tanto que sujeto, el hombre quiere y debe ser medida de lo ente, lo que significa ahora, de los objetos⁷⁸. Los instrumentos, creados por el hombre para la medida de los objetos, son un ejemplo claro de esta relación entretelada entre subjetivismo y objetivismo. El instrumento de medida es la propia proyección del sujeto en el objeto; es la delimitación (del propio sujeto) de lo que será conocido del objeto. Por lo tanto, es la objetivación del propio sujeto que se ve reflejado en el objeto.

Y dice finalmente Heidegger:

Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada.

⁷⁸ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 88, nota 9.

Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella⁷⁹.

Y con esto queda claro que el individualismo (tan aclamado y reivindicado como fenómeno de la modernidad) se diluye en lo colectivo, que prevalece, propagado por el “egoísmo subjetivo” que se otorga a sí mismo el derecho de convertirse en amo y señor del planeta. En la planificación y en la estandarización, el discurso del individualismo es solo aparente; ahí no hay nada de individuo, sobrepone y domina lo colectivo. La insubstanciabilidad del subjetivismo, en el sentido del individualismo, es lo que de hecho prevalece en la modernidad⁸⁰.

En síntesis, para el “hombre productor”, el mundo se ha convertido en imagen, en representación y, luego en objeto disponible. Y la “rebelión del sujeto” tan reivindicada y aclamada con el advenimiento de la modernidad (sobre todo con Descartes), donde el mundo se convierte en objeto de manipulación, ha tenido como consecuencia que el propio sujeto se haya convertido en una cosa entre las cosas.

Ahora bien, con esta explicación heideggeriana hemos logrado establecer un panorama sobre la esencia de la ciencia en la

⁷⁹ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 89, nota 9.

⁸⁰ Quizás, en este contexto, recupera su sentido la concepción de Tocqueville sobre la soledad de la multitud (Véase TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*. París: Robert Laffont, 1986).

⁸² HEIDEGGER, *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981 (citado de la trad. esp. de M. E. Vázquez García, *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 45). La obra se refiere a los Cursos del Semestre de Verano de 1941 en Friburgo.

modernidad y, a partir de ella, sobre el juego que marca en la modernidad la relación entre subjetivismo y objetivismo. Con ella, además, ya se puede vislumbrar la estrecha relación entre modernidad y técnica. Si retomamos nuestro argumento inicial, la imagen del mundo como representatividad de lo ente también se enlaza con la técnica moderna. ¿En qué medida? Para contestar a esta cuestión, vamos a pasar al análisis de la relación entre modernidad y técnica.

5.3- MODERNIDAD Y TÉCNICA

Heidegger introduce el tema en *La época de la imagen del mundo*, considerando el papel que juegan la ciencia y la técnica, como fenómenos esenciales en la comprensión de la metafísica moderna. Para él, la técnica no es solamente ciencia aplicada, sino que, por el contrario, la técnica tiene una fuerte influencia sobre la ciencia, hasta el punto de determinar sus rumbos. Para Heidegger, en efecto, la técnica tiene una connotación mucho más teórica que práctica. A partir de esto, puede afirmar que la esencia de la técnica moderna surge desde el principio mismo de la ciencia moderna. Se trata de una tesis fundamental para entender el filosofar sobre la técnica moderna en Heidegger, que ha sido sostenida por él una y otra vez, aunque ya reconocía en el año 1969 que su tesis nunca había sido aceptada por la mayor parte de los estudiosos del tema.

Para Heidegger, la Edad Moderna se caracteriza por la técnica de las máquinas y por la ciencia instrumental (investigación), que se han convertido en un poderoso sistema de

organización, planificación y producción. La disposición técnica no solamente controla la investigación y la producción en sentido estricto, sino que también controla la conducta de los hombres respecto a sí mismos y a la naturaleza. El propio hombre se concibe a sí mismo mediante categorías que presuponen la disponibilidad técnica. La concepción del hombre como máquina es un ícono representativo de esta lectura heideggeriana. Por lo tanto, el sistema de la representabilidad, que caracteriza a la Edad Moderna, reproducido en el modo de hacer ciencia, también se puede observar en la técnica.

Ahora bien, si volvemos al problema del Ser y el sentido de la técnica en la modernidad, es interesante observar lo que indica Heidegger en su obra *Conceptos Fundamentales*, que recoge las conferencias pronunciadas en el curso del semestre de verano en Friburgo, en 1941. Aquí Heidegger trata de esclarecer inicialmente la intrínseca relación entre "fundamento", "ser" e "inicio" y lo hace apelando al sentido de la historia acontecida. Para el filósofo alemán, la pregunta inicial por el ser de lo ente se remonta a los orígenes de la propia historia occidental, como ya se había mencionado anteriormente. Así, indagar sobre el sentido del Ser significa meditar sobre los conceptos fundamentales de la historia acontecida desde los griegos, algo que, para Heidegger, va mas allá de una mera meditación sobre la antigüedad.

De todo esto se aleja el hombre actual, asegura Heidegger. Pues, además del "lenguaje", lo que de hecho distancia al hombre moderno de su historia acontecida es "el modo transformado de la interpretación del mundo y el emplazamiento fundamental en

medio de lo ente. El emplazamiento fundamental de la modernidad es el 'técnico'"⁸². No porque hayan máquinas de vapor o motores, sino porque la época es 'técnica', o sea:

Eso que llamamos técnica moderna no es sólo herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento. Por esto la técnica sólo es dominada allí donde, entrando previamente en ella y sin reservas, se le dice un sí incondicionado. Esto significa que la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión metafísica a la técnica⁸³.

Con estas afirmaciones, Heidegger expresa de manera resumida lo que entiende por el sentido filosófico de la técnica moderna, en su totalidad. Considera la técnica moderna como la "voluntad metafísica de la historia acontecida del mundo moderno"⁸⁴. O sea, la técnica es la metafísica realizada de la época moderna, porque la metafísica, decía Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, funda una época en la medida en que fundamenta su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo ente y mediante una determinada concepción de verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan una época. Entonces, la técnica es metafísica, justamente porque configura de manera decisiva la imagen del

⁸³ HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, op. cit., p. 45 y 46.

⁸⁴ HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, op. cit., p. 47.

mundo moderno y determina el modo en que las cosas se nos aparecen.

Luego, si volvemos a la pregunta heideggeriana ya planteada anteriormente, relativa a “¿cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico?”⁸⁵, quizás, con el recorrido hecho hasta aquí, ya tenemos los elementos filosóficos básicos para indicar una respuesta.

Sin embargo, todavía se puede lograr comprender mucho mejor el sentido ontológico de la técnica moderna acuñado por Heidegger, si realizamos el mismo recorrido en sentido inverso, partiendo de la propia técnica para llegar al Ser, como intentaremos en el próximo capítulo.

⁸⁵ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 79.

CAPITULO IV

TÉCNICA Y SER

El nombre la técnica está entendido aquí de un modo tan esencial, que su significado coincide con el rótulo: la metafísica consumada¹.

¹ HEIDEGGER, Superación de la Metafísica, *op. cit.*, p. 72.

1- INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior, hemos visto que Heidegger, persistiendo ontológicamente en el camino de la pregunta que interroga por el Ser, llega al problema de la técnica moderna; o más precisamente, que la esencia de la técnica está implicada en la historia acontecida del Ser en la modernidad. El título “Ser y Técnica” del capítulo anterior contempla esa trayectoria metodológica y de contenido; en dicho capítulo hemos intentado identificar dónde está situado el problema de la técnica en el pensamiento heideggeriano, a partir del análisis de su filosofía sobre el Ser. Por lo tanto, partiendo del Ser, como foco central de análisis, llegamos al problema de la técnica.

A partir de este marco teórico, el presente capítulo continúa con el desarrollo de la interrelación entre ambos ejes temáticos, pero ahora en sentido contrario. De aquí el título “Técnica y Ser”. Es decir, a la luz de lo ya planteado en el capítulo anterior sobre la relación entre Ser y técnica y teniendo ahora como foco principal de análisis a la técnica, intentaremos desarrollar el tema a partir de su impacto sobre el problema del Ser. Se trata, por lo tanto, de profundizar el ser de la técnica; su esencia en la modernidad. Y, en el caso de Heidegger, siempre teniendo como horizonte de análisis la pregunta originaria sobre el sentido del Ser.

Para esto, empezamos entonces considerando *La pregunta por la técnica* en Heidegger, en donde el filósofo alemán desarrolla sus tesis sobre la esencia de la técnica moderna (2). A partir de esto, el paso siguiente consiste en comprender por qué la esencia

de la técnica moderna equivale a la metafísica en la modernidad. Y por qué para Heidegger la modernidad representa la consumación de la metafísica por la técnica moderna (3 y 4).

A partir del análisis de la estrecha relación entre técnica moderna y metafísica, el paso siguiente consiste en comprender el sentido de la técnica moderna como “destino” y “olvido del ser” (5). Y desde ahí, plantear las salidas que propone el pensador alemán, a partir de ideas y conceptos formulados de manera muy específica, como *Die Kehre* (El giro), *Gelassenheit* (Serenidad), *Ereignis* (Evento o Acontecimiento-Apropiador).

2- LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA EN HEIDEGGER

2.1- EL CONTEXTO DE LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

Hemos mostrado en los capítulos anteriores que el problema de la técnica es un tema recurrente en el pensamiento de Heidegger (véase, sobre todo, el apartado tres del capítulo tercero). Una y otra vez, el filósofo vuelve sobre el asunto en sus escritos filosóficos. Pero en definitiva, es a través de una brillante conferencia, dictada en 1953 en Munich, titulada *La pregunta por la técnica*, que Heidegger establece las bases filosóficas sobre la esencia de la técnica en sentido moderno que, para efecto de nuestra evaluación y teniendo en cuenta el objetivo de este trabajo, se vuelve imprescindible analizar aquí.

Como se dijo antes, en las cuestiones preliminares del presente trabajo, esa conferencia de 18 de Noviembre de 1953 forma parte de un ciclo de conferencias pronunciadas por

Heidegger ya en el año de 1949, en el seminario “Mirada en lo que es” [*Einblick in das was ist*]². En este seminario de diciembre de 1949, Heidegger pronunció cuatro conferencias: *La cosa* [*Das Ding*], *El engranaje* [*Das Gestell*], *El peligro* [*Die Gefahr*] y *La vuelta o El Giro* [*Die Kehre*]. La segunda conferencia, *Das Gestell*, en una nueva versión más elaborada, fue pronunciada por Heidegger cuatro años más tarde en el *Auditorium Maximum* de la Escuela Técnica Superior de Munich, bajo el título *Die Frage nach der Technik*, en la marco de la serie de conferencias organizada por la Academia Bávara de Bellas Artes con la denominación “Las artes en la época de la técnica”.

Al narrar la vida de Heidegger, Safranski recuerda que la conferencia *La Pregunta por la Técnica* había despertado mucho interés en el medio intelectual de la época, pero su planteo no representaba un aporte aislado. Heidegger toma la palabra en un

² Sobre la traducción de *Einblick in das was ist* que comprende el título original del ciclo de las conferencias pronunciados por Heidegger en este período en Bremen, hay que aclarar lo siguiente: Raúl Gabás tradujo al español dicha expresión como “mirada a lo que es” (Véase p. 449 de la obra de SAFRANSKI, *op. cit.*). Pero Francisco Soler, en el prólogo a la edición chilena de algunos de los escritos de Heidegger sobre ciencia y técnica, lo traduce como “mirada en lo que es” (Véase SOLER, *op. cit.*, p. 79). Hemos optado por la segunda traducción, porque entendemos que resulta más consonante con el pensamiento heideggeriano. Sobre todo si tenemos en cuenta el contexto de los temas de las conferencias dictadas por Heidegger en este ciclo, así como su intencionalidad. “Mirada en lo que es” significa mucho más que mirar “hacia y en torno de” (conforme sugiere la primera traducción); “mirar en lo que es” indica mirar “allí mismo”, en donde, en definitiva, tiene sentido e importa, si pretendemos penetrar en la esencia de la técnica moderna. El mismo sentido parece indicar la interpretación del filósofo español Félix Duque, porque ha interpretado dicho título del ciclo de las conferencias de Heidegger como: “Una mirada que penetra en lo que hoy existe y nos importa” (Véase del autor: Heidegger: en los confines de la metafísica. En: ORTIZ-OSÉS y LANCEROS. *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, p. 219).

debate que se estaba llevando a cabo en la Europa de la posguerra, debido al desencantamiento del mundo frente a la técnica, y a la necesidad de discutir la relación entre política y tecnología. En este escenario figuraban tanto los apologistas cuanto los críticos de la tecnología.

Por ejemplo, del lado de los críticos encontramos trabajos en homenaje a Kafka, un hombre horrorizado con el “poder del mundo cosificado”, como el que publica Günther Anders (1951); el análisis profético de Huxley en *Un Mundo Feliz* (1953), donde aparece la visión de un mundo cuyo destino es no tener destino, porque desaparece la política y en su lugar se implanta la técnica; la obra de Weber, *El Tercero o el Cuarto Hombre* (1953), en la que describe el horror de una civilización técnica; y la visión de Friedrich Jünger (*La perfección de la técnica*, 1953), para quien la técnica no es sólo un medio, sino un modo de vida, es decir la técnica ya ha transformado interiormente al hombre.

Friedrich Jünger hace un planteamiento interesante que tiene su eco, sin duda, en los escritos de Heidegger sobre la técnica. Para Jünger, el rasgo fundamental de la civilización técnica no es la explotación del hombre por el hombre, sino la explotación gigantesca de la tierra. El hecho de que la técnica convierta a todo en desechable, que no conozca nada que sea intangible o sagrado, afecta al fundamento planetario sobre el que la tierra se sustenta. Este fundamento todavía persiste, sin embargo, es por ello que una parte de la población terrestre, seguramente la más rica, disfruta de las ventajas y de la comodidad de la civilización, y en consecuencia el precio que se paga por la “perfección de la técnica” parece legítimo. Pero,

advierte Jünger, las apariencias engañan, porque: “No es el comienzo, sino el final, el que soporta el peso”³.

Por otra parte, del lado de los anticríticos de la crítica, figuraban posiciones como la que considera que el “mal” no reside en la técnica, sino en el ser humano; “es necesario evitar la satanización de la técnica, y en cambio, analizar mejor la técnica de la satanización”, afirmaba un artículo publicado en el *Monat*, y también era la posición de Max Bense. Éste defendía la tesis de que la crítica a la técnica inhibe toda posibilidad de desarrollo de una ética técnica:

Nosotros hemos producido un mundo, y una tradición extraordinariamente lejana da testimonio de la procedencia de este mundo a partir de los más antiguos esfuerzos de nuestra inteligencia. Pero hoy no estamos en condiciones de dominar teórica, espiritual, intelectual y racionalmente el mundo así nacido. Falta la teoría relativa al mismo, y con ello falta la claridad de la conducta ética técnica, es decir, la posibilidad de emitir juicios éticos conformes con el ser dentro de dicho mundo⁴.

Además, vale recordar que el físico Heisenberg, tanto como el filósofo José Ortega y Gasset con la publicación de su obra “Meditación sobre la técnica”, también participaban de este debate. Ambos, incluso, estuvieron presentes en la referida conferencia de Heidegger, con lo cual fuera, “quizá el mayor éxito público de Heidegger en Alemania de la posguerra”⁵.

³ JÜNGER, F. G. *Die perfektion der Technik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1953, p. 157. (Trad. esp. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann *Perfección y fracaso de la técnica*, Buenos Aires, Sur, 1968).

⁴ BENSE, Max. *Technische Existenz*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1950, p. 202. Véase también SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 456.

⁵ Cf. SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 453.

2.2- CARACTERIZACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

Como ya vimos, en *La época de la imagen del mundo*, es decir, ya en los años treinta, Heidegger sitúa su posición acerca de la técnica muy lejos de la representación instrumental, y es con este mismo sentido que él vuelve a la cuestión en la *Pregunta por la técnica*, en los años cincuenta. Heidegger introduce el tema, aclarando que “la técnica no es la misma cosa que la esencia de la técnica”⁶. Con esto, considera que la respuesta sobre la cuestión de la técnica no es una respuesta técnica, sino, y ante todo, filosófica⁷. Así argumenta: cuando buscamos la esencia de un árbol, no la encontramos en el árbol. La esencia trasciende el Ser en sí concreto. Luego, la esencia de la técnica no es de modo alguno algo técnico. Entonces, nunca llegaremos a identificar lo que es la técnica hablando de lo que es técnico, o refiriéndonos a los aparatos técnicos.

Otro aspecto importante del planteo heideggeriano corresponde a la idea según la cual solamente llegaremos a tener una relación libre con la técnica si la cuestionamos. Ejercicio éste que Heidegger se propone realizar en su escrito, lejos de aquellas posiciones que se subordinan a la técnica, sobretudo por considerarla neutra y que, por eso, apasionadamente la defienden; o por aquéllos que, de modo artificioso, ignoran su existencia,

⁶ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 9.

⁷ Un recorrido sobre la esencia de la técnica en Heidegger también se puede ver en: MIRANDA, Angela L. *Aspectos ontológicos de la tecnología moderna* (ponencia). En: II Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia. Universidad de la Laguna-Tenerife, disponible en CD ROOM. 09-2005. La Laguna, 2005.

olvidando la propia factibilidad de este fenómeno. Todo ello, evalúa Heidegger, perjudica al ejercicio de pensar libremente sobre la técnica. Porque dicho ejercicio sí que implica tomarla como objeto (por lo tanto, existente, materialmente hablando), pero no situarla en lo aparentemente técnico. Esto significa que tampoco se puede negarla o ignorarla, como si no existiera. Sólo a partir de allí, tomándola como existente, se puede establecer un pensar libre sobre la técnica.

Sin embargo la observación más importante de Heidegger en la conferencia que compone la base de su pensar sobre la técnica, y que es la más importante para nuestro trabajo, corresponde al significado *instrumental* y *antropológico* atribuido a la técnica con el advenimiento de la era moderna. Heidegger pone en cuestión esta perspectiva mediante un análisis que vamos a discutir en lo que sigue.

Parafraseando a los filósofos clásicos de la Antigüedad, Heidegger aclara que “la esencia de algo es aquello *que* algo es”⁸. Así, si yo digo que la técnica es “un medio para fines”, o que es “un hacer del hombre”, estoy confiriendo a la técnica una determinación instrumental y antropológica. Ésta es la definición moderna de técnica, basada en la idea de “hacer” y de “medio”, que, por lo tanto, representa una concepción instrumental de técnica. Pero esta visión moderna de la técnica será exhaustivamente puesta en cuestión por Heidegger, porque aunque tal concepción sea correcta, argumenta el filósofo, puede no ser verdadera. Lo correcto no siempre es sinónimo de

⁸ *Ibid.*

verdadero, pues aquél puede ocultar la esencia de algo, o sea, de aquello que es verdadero. Y añade: solamente lo que es verdadero nos lleva a una relación libre con lo que a nosotros nos toca en su esencia. De esto se concluye que la correcta definición instrumental de técnica no nos revela todavía su esencia.

Para llegar al hallazgo de lo que es verdadero, el camino que debe ser recorrido es el de la causalidad de los fenómenos, sugiere Heidegger. Para Aristóteles, todo Ser se constituye desde cuatro diferentes causas, a saber: la *causa materialis*, que indica de lo que algo está hecho, se refiere a su materialidad; la *causa formalis*, que se refiere a la forma dada a la materia; la *causa efficiens* que indica los efectos producidos por el ser y la *causa finalis* que revela la intención o finalidad de las cosas.

Constata Heidegger que, desde hace mucho tiempo, tenemos la costumbre de representar a las causas como aquello que opera un efecto⁹. Efectuar significa: pretender resultados, es decir, efectos. La *causa efficiens*, una de las cuatro causas, determina así de modo ejemplar toda causalidad. Esto va tan lejos que, en general, no se considera a la *causa finalis*, la finalidad, como causalidad. Así, cuando afirmamos que la técnica es “un medio para fines”, estamos considerando apenas la determinación instrumental de la técnica y simplemente reconociendo en ella un tipo de causalidad, la causalidad eficiente.

Para Heidegger, los cuatro modos de causalidad están “implicados” entre sí, “se co-pertenecen” y no se realizan separadamente. Y solamente los cuatro modos comprometidos

⁹ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 11.

entre sí hacen que algo aparezca¹⁰. La causalidad es el modo de dejar presentarse a la cosa. Sirviéndose del concepto de Platón (Banquete 205 b) sobre *poiésis* (como todo hacer-llegar a la presencia, que pasa del presente a la presencia, por medio de la producción), Heidegger aclara que es a través de la producción que algo se vuelve des-velado, aparecido. A eso llamamos verdad: es el desocultamiento de algo; es el “des-velar” o el “traer-ahí-delante”, en el sentido heideggeriano. Aplicando este concepto de verdad a la cuestión de la técnica, diremos, entonces, que la técnica no es sólo un medio, por lo tanto no es meramente un instrumento; “es un modo de desvelar”, porque actúa en el seno del producir. “Producir lleva del ocultamiento para el descubrimiento”, afirma Heidegger. Por lo tanto, “todo tipo de producir sería, en este caso, un modo de des-velamiento, un modo de la *techné* que manifiesta la verdad”¹¹. Luego, para Heidegger “el origen de la técnica está en la forma de confrontarnos con la naturaleza”¹², es decir, está en el modo de cómo des-velamos el ser de la naturaleza, es una “forma de desocultación”.

2.3- LA TÉCNICA MODERNA

Pero el desvelar de la técnica moderna posee un sentido diferente al empleado por los antiguos. La técnica moderna

¹⁰ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ DUSSEL, *Filosofía de la producción*, *op. cit.*, p. 66.

¹² SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 457.

“reposa en la ciencia exacta de la naturaleza”¹³. Por eso, no se puede comparar con otras técnicas anteriores. Es más que la simple técnica manual: el “desocultar” de la técnica moderna se asienta en un “provocar”, observa Heidegger. El desafío consiste en exigir de la naturaleza aquello que es susceptible de ofrecer al hombre, pero no solamente en el sentido de sacar a la luz, dejar que se muestre, sino de provocar a la naturaleza para extraer de ella lo máximo posible. Lo distinto es, ahora, que no dejamos ya que la naturaleza brote a la luz, sino que la provocamos hasta que ella admita consistir de recursos mensurables y se inscriba en un sistema de información, al que nosotros podemos controlar por medio de la planificación¹⁴.

Heidegger utiliza el ejemplo del campesino: si, antes, su esfuerzo consistía en preparar la tierra para plantar y recoger, guardar y cuidar; en el modo de exigir y desafiar de la técnica moderna, la acción del campesino ahora es otra, porque su exigencia para con la naturaleza también es diferente. No se trata solamente de poner la semilla en el suelo, sino de desafiar a la naturaleza en el sentido de extraer de ella el máximo de provecho con el mínimo de costes. El campo no es solamente el lugar donde poner la semilla; “la agricultura es ahora industria mecanizada de alimentación”¹⁵.

Por lo tanto, más que extraer, la intención y el desafío de la técnica moderna es explotar, almacenar. Entonces, lo que hay de

¹³ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ La diferencia entre sacar a la luz (dejar que se muestre) y provocar (desafiar) también ha sido empleada por Heidegger en un escrito publicado poco antes de esta conferencia, que se titulaba *De ¿qué significa pensar?*, *op. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

distinto en la técnica moderna es que ella es, al mismo tiempo, “pro-ducción” y “pro-vocación”¹⁶. Desde aquí avistamos otro concepto elemental para entender el sentido de la técnica moderna. Para Heidegger, “el encargar” [*Bestellen*] es decir, transformar la naturaleza en un “fondo disponible” [*Bestand*]. La intervención técnica, en la modernidad, transforma la naturaleza en un potencial fondo disponible. Provocamos a la naturaleza y la retamos hasta el punto en que se anuncie, de algún modo registrable por medios técnicos, calculables, y permanezca luego como un sistema de informaciones, que nosotros podemos encargar: un torrente, por ejemplo, se transforma en un fondo disponible.

Luego, este modo de intervención humana por la técnica, en la modernidad, altera incluso el significado de las cosas existentes *a priori*, como constata Heidegger. Un río que aloja una represa hidroeléctrica deja de ser él mismo, y pasa a constituirse mediante otro significado. Como río, es ahora la esencia de la central hidroeléctrica: el río que contiene la presión del agua. En verdad, no es el río que alberga la represa hidroeléctrica, sino más bien es el río que está construido en la central hidroeléctrica; su existencia vale por la energía que produce y no por ser, él mismo, río.

La técnica es un desocultar que desafía, justamente por eso: “El salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la

¹⁶ Una descripción de estos términos también se encuentra en MAZZARELA, Eugenio. *Técnica y metafísica saggio su Heidegger*. Napoli: Guida Editori, 1981, p. 246 y ss.

provocación”¹⁷. Luego, todo lo que es tocado por el “desocultar desafiante” [*Gestell*], se “esencializa” y se transforma en fondo disponible.

Obviamente que el “poner que provoca” será efectuado por el ser humano. Éste, en la visión heideggeriana, no es una mera “existencia”¹⁸, puesto que el ser humano cultiva la técnica. Pero también, para Heidegger, el “desocultar”, esto es, el desvelamiento de la verdad por la técnica no es un mero “hacer humano”; no es un mero artefacto del hombre.

Por lo tanto, hay “una interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias”¹⁹. A esto Heidegger denomina *Ge-stell*, que puede ser entendido como estructuración, invención o creación. No se trata de una simple *armazón*. Pues ésta indica montaje, estructura, estratos o soportes. Sin embargo, “armazón” aquí es entendido como aquel emplazar (poner) que el hombre emplaza (pone), esto es, desafía, para desocultar la realidad en el modo de requerir en cuanto existencia²⁰. Hay un engranaje. Por lo tanto, se trata de una

¹⁷ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p.18

¹⁸ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

¹⁹ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 19.

²⁰ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 20. Sobre la traducción del término *Gestell* hay que aclarar lo siguiente: En la traducción al portugués de la edición brasileña, la palabra se traduce por “armazón” (HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*, *op. cit.*). Y aunque utilizamos aquí de modo originario la traducción española de Eustaquio Barjau, que traduce *Gestell* como “estructura de emplazamiento” (Cf. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, *op. cit.*, p. 22 y 23), entendemos que el sentido del término alemán, tal cual lo emplea Heidegger, no está realmente contenido en ninguna de esas dos versiones. Nos parecen más pertinentes, para expresar el sentido de *Gestell*, ideas como “estructuración”, “invención” y “creación”. Con todo, el mismo término fue también utilizado por Heidegger en su escrito *Identidad y diferencia*,

estructuración inventiva, de maquinación, es decir, en el seno de la cuestión del desvelamiento de la verdad por la técnica, reside la creación inventiva, que es el modo de desvelar característico de la esencia de la técnica moderna: *Ge-stell* designa el modo del desocultar, que domina en la esencia de la técnica moderna y que no es nada técnico²¹. En la esencia de la técnica no hay nada de técnico, nada de maquinal. De aquí que Heidegger declare que la

y aquí es traducido al español como “com-posición”. Los traductores Arturo Leyte y Helena Cortés justifican dicha traducción del siguiente modo: “En el idioma corriente ‘Gestell’ significa ‘armazón’, ‘chasis’, ‘bastidor’, ‘esqueleto’, ‘dispositivo’, etc., es decir, la estructura física de un objeto. Mediante el guión, Heidegger pretende que nos fijemos en el sentido del verbo ‘stellen’ incluido en la palabra, que significa ‘poner’, ‘colocar’. Por otra parte, el prefijo ‘Ge’, tiene en alemán el sentido de un conjunto, de un colectivo [...]. Estos son los dos sentidos que hemos querido rescatar con el término ‘com-posición’”. (Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 83, N.T. n. 5). Dussel sostiene que Heidegger atribuye al término *Gestell* un significado que es también diferente de los vocablos griegos y cuyo sentido es cercano al de “racionalización”, que indica “pedir cuentas”, exigir “razón de ser” (Cf. DUSSEL, *Filosofía de la producción*, *op. cit.*, p. 69). Otros autores traducen el término *Gestell* por “imposición” (Cf. RODRIGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 180 y 181). Francisco Soler y Jorge Acevedo traducen directamente el término *Ge-stell* de *La pregunta por la técnica*, como “dis-puesto” (HEIDEGGER, *Filosofía, ciencia y técnica*, *op. cit.* p. 129 y ss). En la obra de Safranski, el traductor Raúl Gabás, por su parte, traduce el término *Gestell* directamente como “engranaje” (véase SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 14). El propio Safranski explica que el término se había tornado una expresión recurrente en la Alemania de aquella época, como designación del mundo técnico (SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 452) y más adelante añade: Heidegger “con tal término designa la época de la civilización técnica, en la que todo se relaciona con todo en forma de un sistema cibernético con efectos de acoplamiento autorregulado” (*Op. cit.*, p. 458 y 459). Como se puede observar, el término ha sido traducido de modo diverso, con una amplia gama de significaciones. Y, aunque hemos utilizado aquí la traducción española de la *Pregunta por la técnica* de Eustaquio Barjau, entendemos que la posición de Raúl Gabás, como traductor de la obra de Safranski sobre Heidegger, es quizás la que más se acerca al sentido originario atribuido al concepto por el pensador alemán.

²¹ *Ibid.*

estructuración inventiva no es “ni un hacer humano, ni un mero medio en el seno de tal hacer”²².

2.4- TÉCNICA MODERNA Y CIENCIA APLICADA

Sin embargo, aunque el “engranaje” [*Das Gestell*] sea la esencia de la técnica moderna, no surge con el advenimiento de ésta. De hecho, la manifestación de la técnica moderna sólo va a ocurrir dos siglos después de la constitución de su esencia. Pues, para Heidegger, *Gestell*, en cuanto modo de descubrimiento que desoculta lo real, corresponde a la postura pleiteadora del hombre, que torna a la naturaleza en solicitable, como un sistema de información.

Esto ocurrió en el siglo XVII, con el advenimiento de la moderna ciencia de la naturaleza, sobre todo a través de la física experimental. Por medio de la representación que pone la naturaleza como un complejo de fuerzas susceptibles de cálculo, la física moderna propició la aparición no de la técnica, sino de su esencia. El filósofo aclara, además, que la física moderna no es experimental porque ponga en acción aparatos para cuestionar la naturaleza. Por el contrario: porque la física pone la naturaleza como pura teoría, para que ella se exponga como un contexto de fuerzas previamente pasible de ser calculado, por eso es experimental. El experimento es requerido, a saber, para cuestionar si es que la naturaleza así puesta se anuncia, y la forma en que se anuncia.

²² *Ibid.*

Recuérdese que ya nos referimos al tema cuando analizamos el sentido de la ciencia en la modernidad, para Heidegger (en su escrito *La época de la imagen del mundo*, discutido en el capítulo anterior). En aquella época (1938), ya Heidegger defendía la tesis relativa a que no es porque exista el experimento que hay investigación. Por el contrario: es porque la ciencia se ha transformado en investigación que necesita del experimento.

De este análisis histórico, Heidegger concluye que la esencia (y no es sólo la esencia de la técnica), siempre permanece oculta por más tiempo; es anterior al apareamiento del fenómeno. Así, si las máquinas constituyen la materialización de la técnica moderna, desde el siglo XVIII, la constitución de su esencia ya estaba siendo “armada” con la moderna ciencia de la naturaleza desde, por lo menos, dos siglos antes. Parafraseando a los griegos y utilizando un recurso metafórico, Heidegger, observa que el fenómeno del florecer se nos vuelve manifiesto, en aquello que le es esencial, solamente más tarde. Y añade: a los hombres, la madrugada inicial, se les muestra apenas en el final del día²³. Luego, la concepción de que la técnica moderna es una ciencia de la naturaleza aplicada, es engañosa, puesto que, si la esencia de la técnica consiste en el engranaje (que, para sus fines, utiliza la ciencia exacta de la naturaleza), en principio esto nada tiene de técnico, de maquinal, conforme había mostrado Heidegger.

Veamos más en concreto la tesis heideggeriana que sostiene que la técnica moderna, en su esencia, nada tiene que ver con la ciencia aplicada, a partir de un ejemplo:

²³ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 21

En la filosofía racionalista moderna prevalecía la idea de que el objetivo de la ciencia era hacer del Ser un objeto racional, calculable y operativamente manipulable. Con esto, la ciencia moderna perseguía la matematización de la naturaleza, aplicando el mecanismo a todos los fenómenos posibles, con lo cual preveía de antemano una zona del ente en la que sólo se admite como realidad lo que es objetivable y calculable.

Dicha decisión, la de prever por anticipado un determinado concepto de realidad, decisión que, posteriormente, está ya implícita en la pretensión de racionalizar y matematizar todo lo real, indica que la técnica moderna no es ciencia aplicada; del mismo modo que también indica que la ciencia moderna no es un saber independiente y libre. El saber científico se construye ya subordinado a un cierto orden metafísico de constitución de los fenómenos (en este caso, subordinado a una cierta voluntad de racionalización y de cálculo) que acuña por anticipado todas las zonas del ente y que constituye, en la expresión de Sánchez Meca, interpretando a Heidegger, “el eje del proyecto metafísico general que madura en la técnica moderna”²⁴. Con la concepción previa de un conocimiento calculable y operativamente manipulable, la ciencia respondía, así, a lo que hay de más determinante en la esencia de la técnica moderna.

De esto se concluye que “la ciencia físico-matemática moderna responde pues, en definitiva, a la necesidad de la esencia

²⁴ SÁNCHEZ MECA, Diego. Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente. En: PAREDES MARTIN. M. del Carmen (Org.) *Naturaleza y libertad: la filosofía ante los problemas del presente*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005, p. 36.

de la técnica moderna, que determina su aparición y le confiere su verdadero sentido”²⁵. Desde aquí, Heidegger va a afirmar una y otra vez que la técnica mecanizada es exigida por el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. Luego, es un error afirmar que ésta determina los rumbos de aquélla; es más bien todo lo contrario²⁶.

3- EL ENGRANAJE [DAS GESTELL]

Recapitulando la tesis central sobre la cuestión de la técnica, presentada por Heidegger hasta aquí, diríamos que la esencia de la técnica moderna se anuncia ya en aquello que se denomina “engranaje”, que consiste en la postura solicitadora, provocante del hombre frente a las cosas. En ella ocurre el “descubrimiento”, que “desvela” lo real en cuanto “existencia”. Es decir, una forma de racionalización que es más que el medio para una cierta finalidad o hacer humano; la técnica moderna se ha tornado, en la modernidad, en el modo de comprensión del Ser. Con esto, Heidegger aproxima la identidad de la técnica moderna a la metafísica.

Pero antes de llegar a este punto, vale aún analizar un poco más el sentido de “engranaje” [*Das Gestell*] empleado por Heidegger, para entender mejor en qué consiste la esencia de la

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ya hemos descrito esta tesis heideggeriana, cuando analizamos en el capítulo anterior la *Modernidad como la época de la imagen del mundo*. Pero vale la pena contrastar aquí esta argumentación de Heidegger con la que introduce en el segundo párrafo del texto que inaugura la discusión sobre *La época de la imagen del mundo* (*Op. cit.*, p. 63).

técnica moderna.

Como vimos, la postura solicitadora que fundamenta la técnica moderna y la distingue de otras técnicas anteriores, transforma la naturaleza en un potencial “fondo disponible”. La visión de *stock* está asegurada por el cálculo y la planificación del fondo disponible. Aquí reside el velo de lo que Heidegger llama *Das Gestell* (la maquinación, el gran engranaje).

En los Seminarios de Le Thor (1969), Heidegger analiza esa estructura de maquinación, a partir de la propia historia del Ser. Según Heidegger, dicha estructura tiene que ver con la forma en que el Ser se muestra, se presenta ahora el hombre. Y observa:

Es necesario comenzar por retornar a la historia del ser. Las diferentes épocas de la historia del ser -las diferentes y sucesivas suspensiones del ser en su envío destinal- son las épocas de los diversos modos según los que se destina la presencia al hombre occidental. Si tomamos una de estas destinaciones, tal como ella se envía al hombre de los siglos XIX y XX, ¿en qué consiste? El modo de esta destinación es la objetividad (como ser-objeto del objeto). Ahora bien, mientras más se despliega la técnica moderna, más se transforma la objetividad, *Gegenständlichkeit*, en *Beständlichkeit* (mantenerse a disposición). Hoy ya no hay más objetos, *Gegenstände* (el ente en cuanto se mantiene enhiesto frente a un sujeto que lo tiene en vista) -no hay más que *Bestände* (el ente que se mantiene listo para ser consumido); quizás se podría decir: no hay más *substancias* sino únicamente *subsistencias*, en el sentido de “reservas”. De donde las políticas de energía y de regimentación del territorio, que efectivamente no tienen ya relación con los objetos sino que, en el marco de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden el espacio en vista de una explotación futura. Todo (el ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del ordenamiento o, mejor aún, del dominio, de eso de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII-XIX) y se convierte,

para el hombre revelado finalmente como técnico, es decir el hombre que a priori se dirige al ente en el horizonte de la utilización, en "espacio verde". Nada más puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Sólo hay Bestände: stocks, reservas, fondos²⁷.

Por lo tanto, hoy en día ya no hay más objetos (*Gegenstände*: el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) y sí reservas (*Bestände*: el ente que está listo para el consumo). El bosque deja de ser objeto y se convierte en espacio verde, planificado para la explotación futura con vistas a la actividad turística; ya no se presenta en su objetividad cara a cara para el hombre, sino más bien desenmascarado como técnico, que se muestra y se mueve en el ámbito de la utilización. Lo mismo ocurre con el río, ejemplo dado por Heidegger en *La pregunta por la técnica*: el río se presenta al hombre actual como un objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ya instaló allí una industria turística²⁸.

En este mismo sentido, Heidegger habla de un hecho científico muy reciente en su tiempo: la conquista de la luna. Cuando los astronautas ponen el pie sobre la luna, la luna desaparece, en cuanto luna. No se levanta más, ni se oculta. No es otra cosa que un parámetro del emprendimiento técnico del hombre. Su hermano Fritz, en una carta de cumpleaños enviada a Heidegger, también observaba: a partir de ahora la luna deja de ser algo que nace y se pone y es probable que sea convertida en

²⁷ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969), op. cit.*, pp. 140 y 141.

²⁸ HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica, op. cit.*, p. 16.

“un gran supermercado” por los americanos, en los próximos años²⁹.

Si es así ¿qué es lo que determina ontológicamente el fondo de reserva [*Bestand*]? Y Heidegger contesta:

La determinación ontológica del *Bestand* (del ente como fondo de reserva) no es la estabilidad (permanencia constante: *Beständigkeit*), sino la ordenabilidad, la constante posibilidad de ser ordenado y comandado es decir el ser en permanente estar-a-disposición (*Bestellbarkeit*). En la constante posibilidad de ser ordenado y comandado (*Bestellbarkeit*), el ser es *puesto* como fundamental y exclusivamente *disponible* –disponible para el consumo en el cálculo (la planificación) global³⁰.

El fondo disponible provoca, además, la reemplazabilidad, porque “la disponibilidad para el consumo planificado”, para usar la expresión del propio Heidegger, es un juego generalizado, donde todo puede ocupar el lugar de todo. Luego, “Ser hoy día es ser reemplazable”. Y concluye Heidegger con la siguiente explicación:

La idea misma de “reparación” ha llegado a ser una idea “antieconómica”. Para todo ente de consumo es esencial el ser consumido ya, y llama así a su reemplazo. Tenemos aquí uno de los rostros de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Incluso en el fenómeno de la moda lo esencial no es ya el aspecto (en cuanto tal, la moda se ha convertido en algo tan anacrónico como el remiendo), sino la reemplazabilidad de los modelos, de temporada en temporada. La vestimenta no se cambia más cuando y porque se ha hecho defectuosa, sino porque tiene el carácter esencial de ser “el vestido del momento esperando el siguiente”³¹.

²⁹ Citado por NOLTE, *op. cit.*, pp. 344 y 345, n. 8.

³⁰ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969)*, *op. cit.*, p. 141.

³¹ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969)*, *op. cit.*, p. 142.

Y, en consecuencia, cambia también el concepto del tiempo: “Transpuesto al tiempo, este carácter da la actualidad. La permanencia no es más la constancia de lo transmitido, sino lo siempre nuevo del cambio permanente”³².

Pero ¿en qué consiste la posición del hombre en este proceso? En otras palabras: ¿cuál es su lugar en el “engranaje” de la técnica? Según Heidegger “la cuestión es que el *hombre moderno se encuentra de aquí en más en una relación totalmente nueva con el ser - Y QUE ÉL NO SABE NADA DE ESO*”³³. Y observa:

En el emplazamiento [*Gestell*], el hombre es puesto en el apremio de corresponder a la explotación-consumo; la relación con la explotación-consumo obliga al hombre a ser en esta relación. El hombre no tiene la técnica en sus manos. Es el juguete de ella. En esta situación reina la más completa *Seinsvergessenheit*, el más completo ocultamiento del ser. La cibernética se convierte en el *Ersatz* [substituto] de la filosofía y de la poesía. La politología, la sociología, la psicología, llegan a ser disciplinas preponderantes que no tienen ya la menor relación con su propio fundamento. En este sentido, el hombre moderno es el esclavo del olvido del ser³⁴.

Según Heidegger, el propio marxismo circula en esta óptica de sentido del Ser. En el Seminario de Zähringen (1973), sostiene que:

³² *Ibid.*

³³ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969), op. cit.*, p. 143. En la traducción italiana, que hemos usado aquí, *Gestell* aparece como “impianto” (en español: “emplazamiento”). Diego Tatián, en la traducción española (edición argentina) ha preferido conservar el término en su original: *Gestell*. Como para nosotros el sentido de *Gestell* excede al “emplazamiento”, hemos preferido conservar la traducción italiana tal como está citada, pero poniendo por detrás el término original correspondiente [*Gestell*].

³⁴ *Ibid.*

El marxismo, en efecto, piensa a partir de la producción: producción social de la sociedad (la sociedad se produce a sí misma) y autoproducción del hombre como ser social. Al pensar así, el marxismo es ciertamente el pensamiento de hoy en día, el pensamiento que corresponde a la situación de hoy donde efectivamente reina la auto producción del hombre y de la sociedad³⁵.

Sobre esta tesis, la del hombre como proceso de producción-consumo, reposa todo el marxismo, explica Heidegger. Pero la sospecha heideggeriana es que la “autoproducción del hombre produce el peligro de la autodestrucción”. En efecto, se pregunta Heidegger ¿qué vemos? ¿qué domina y determina hoy la realidad del mundo entero? Y contesta:

El imperativo del progreso (der Progressionszwang). Este imperativo del progreso exige un imperativo de producción que se acopla con un imperativo de necesidades siempre nuevas. Ahora bien, el imperativo de necesidades siempre nuevas implica que todo lo que es nuevo, imperativamente, sea también inmediatamente caduco, superado y reemplazado por lo «más nuevo», y así se sigue. En este curso asediante, tiene lugar en particular la ruptura con toda posibilidad de tradición. El pasado ya no puede ser — a no ser bajo la forma de lo *superado*, en consecuencia, bajo la forma de lo que no entra en consideración. Una vez admitido que es el hombre el que produce todo esto, la

³⁵ HEIDEGGER, *Seminari, Zähringen (1973), op. cit.*, p. 164. Según se relata en la edición del Seminario de Zähringen de 1973, para llegar a esta conclusión Heidegger abre el volumen de los *Frühschriften* de Marx y lee la frase siguiente de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: «Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.» [*Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo*]. (MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner Verlag, 1971, p. 216). Hay trad. esp. de Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos: Economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

pregunta es: ¿podrá el propio hombre romper alguna vez la dominación de estos imperativos?³⁶

Lo que el marxismo llama “imperativos”, es decir, las obligaciones necesarias para la realidad de hoy, Heidegger denomina *Gestell*. Por lo tanto, en este contexto,

Ge-stell es la reunión, el conjunto de todos los modos de posición que se imponen al ser humano en la medida en que éste ex-siste hoy. De esta manera, *das Ge-stell* en modo alguno es el producto de una maquinación humana; al contrario, es el modo extremo de la historia de la metafísica, es decir, del destino del ser. Al interior de este destino, el hombre ha pasado desde la época de la objetividad a la época de la disponibilidad (*die Bestellbarkeit*): en esta época, nuestra futura época, todo está constantemente a disposición, mediante el cálculo de una imposición. Rigurosamente hablando, ya no hay objetos; solamente «bienes de consumo» a disposición de cada consumidor, el que se sitúa, a su vez, en el mercado de la producción-consumo³⁷.

Ahora bien, si esto es así, es decir, si el hombre se encuentra encadenado hoy en día a la red de obligaciones cada vez más necesarias de los “imperativos” (o coerciones) socio-económicos (que son vistos desde la historia del ser como engranaje), este hombre ¿puede por si mismo producir los medios para salir de la obligación de los “imperativos”? ¿O podría hacerlo saliendo de su propia determinación de “productor”? Es lo que se pregunta Heidegger, cuando evalúa la condición del hombre para el marxismo.

Pero por ahora, dejemos la pregunta ahí, descansando, y volvamos al punto de este apartado en torno al significado del

³⁶ HEIDEGGER, *Seminari, Zähringen (1973)*, op. cit., p. 165.

³⁷ HEIDEGGER, *Seminari, Zähringen (1973)*, op. cit., p. 165 y 166.

engranaje [*Das Gestell*] del cual habla Heidegger.

En términos de síntesis, si volvemos al sentido del engranaje de la técnica moderna, tal vez la idea más originaria de su manifestación consista en el imperativo de que los problemas y las consecuencias de la técnica se arreglan con más técnica; la técnica exige más técnica. Por lo tanto, el “engranaje” actúa como una especie de trampa y consiste en lo siguiente: “La técnica ha provocado la naturaleza, y ahora le exige que continúe en lo mismo, bajo pena de ocaso. Así, el círculo se cierra en un círculo vicioso de olvido del ser”³⁸. A este conjunto de provocación, fondo disponible y aseguramiento del fondo, Heidegger llama “engranaje”.

La era de la tecnificación planetaria empieza, justamente, con el círculo vicioso del engranaje. Es decir, cuando tenemos que admitir que las consecuencias de la técnica se arreglan con más técnica; que los problemas de la técnica serán resueltos por ella misma en efectos de acoplamiento regulado. De eso se trata. Y cuando eso sucede, entonces, el engranaje se ha convertido en nuestro destino. El peligro aquí consiste en no que no haya otra alternativa que no sea lo técnico.

4- TÉCNICA MODERNA Y METAFÍSICA MODERNA

Como hemos visto, para Heidegger, “el modo del representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo construido

³⁸ SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 458.

metafísicamente”³⁹. Este “modo de representación”, en la modernidad, es la técnica. Ella es quien marca el mundo construido metafísicamente en nuestros tiempos. “El emplazamiento fundamental de la modernidad es el *técnico*”⁴⁰. No porque hayan máquinas de vapor o motores, sino porque la época es “técnica”. Recapitulando lo que ya hemos dicho en el final del capítulo anterior: “la técnica no es sólo herramienta”; la técnica es “un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento”; eso significa confirmar que ya estamos en la era de la “sumisión metafísica a la técnica”⁴¹.

La técnica es la metafísica realizada de la época moderna, porque la metafísica, decía Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, funda una época en la medida en que fundamenta su figura esencial mediante una determinada interpretación del ente y mediante una determinada concepción de la verdad. La metafísica es por donde se manifiesta el ser del ente. Luego, el fundamento metafísico puede ser reconocido (puesto que domina) en todos los fenómenos que caracterizan una época⁴². Por lo tanto, la técnica es la metafísica, exactamente porque configura de manera decisiva la imagen del mundo moderno y designa el modo en que las cosas se nos aparecen. Tal vez, por esto,

³⁹ HEIDEGGER, *Superación de la Metafísica*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, *op. cit.*, p. 45.

⁴¹ HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, *op. cit.*, p. 45 y 46.

⁴² HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, *op. cit.*, p. 63.

Heidegger haya reconocido que hasta incluso durante un trivial paseo en tren por la ciudad, experimentamos lo que significa la modernidad en todas sus implicaciones: el sentido del Ser, del tiempo, del espacio, de la experiencia de las cosas, de la relación con los objetos, con uno mismo, con los demás, etc.

Si recuperamos lo dicho hasta aquí en el transcurso, no solamente de este capítulo sino a lo largo de todo el trabajo, ahora resulta todavía más evidente el lugar que ocupa la técnica moderna en la historia acontecida del Ser. Hemos dicho que Heidegger es el filósofo que pregunta por el Ser y la técnica como un “desocultar provocante” (que es donde radica la esencia de la técnica moderna) es por donde también se manifiesta el Ser en la modernidad. Quizás ésta sea la tesis y el hallazgo más importante de la filosofía heideggeriana sobre el sentido de la técnica moderna: la técnica en su fase planetaria es el modo de Ser de la modernidad; es decir, la técnica moderna como metafísica. Heidegger, incluso va más allá de esta proposición y ha advertido que, en la modernidad, la técnica es la “metafísica consumada”. ¿Y por qué? ¿de qué modo?

4.1- TÉCNICA MODERNA Y METAFÍSICA CONSUMADA

Valiéndose del rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, Heidegger inicia la discusión por el sentido presente de la historia acontecida del Ser, es decir, analizando por qué es “metafísica”, en los siguientes términos:

La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una fatalidad (“Verhängnis”: horizonte inevitable),

pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, el centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad⁴³.

Es solamente en la voluntad de voluntad que la técnica acaba dominando, pues es la forma suprema del estado de conciencia racional y la ausencia incondicionada de toda meditación⁴⁴. Su forma fundamental de aparecer es por lo técnico, es decir, por medio del cálculo, de la planificación, de la organización. Así, “como una forma de verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica”⁴⁵, porque acuña previamente el modo de ser del ente, ahora determinado por la planificación técnica. Por lo tanto, la técnica es metafísica, justamente porque:

Aquí este nombre [técnica] abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra “técnica” no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea⁴⁶.

Así la esencia de la metafísica moderna y la esencia de la técnica moderna son las mismas y coinciden exactamente en este momento histórico: “La técnica mecanizada [de las máquinas]

⁴³ HEIDEGGER, *Superación de la metafísica*, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁴ Heidegger incluso afirma que, en este sentido, lo técnico y la ausencia de meditación son lo mismo. (Véase *Superación de la metafísica*, *op. cit.*, p. 64 y ss.).

⁴⁵ BERCIANO, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Superación de la metafísica*, *op. cit.*, p. 58.

sigue siendo hasta ahora el mensajero más visible de la esencia de la técnica moderna, que es idéntica a la esencia de la moderna metafísica”⁴⁷.

Por lo tanto, “el nombre *la técnica* está entendido aquí de un modo tan esencial, que su significado coincide con el rótulo: la metafísica consumada”⁴⁸. Y concluye Heidegger: “Este nombre hace posible al mismo tiempo que el carácter planetario del acabamiento de la metafísica y del dominio de ésta pueda ser pensado sin referirse a los cambios históricamente demostrables de los pueblos y de los continentes”⁴⁹. Para Heidegger, entonces, la occidentalización del mundo empieza por la técnica moderna (retomaremos el tema en el próximo capítulo).

En este mismo sentido, Heidegger analiza la cuestión del trabajo en la modernidad. La metafísica se manifiesta a partir del Ser mismo y en la modernidad el *homo sapiens* se ha convertido en el *homo faber*. Eso significa decir que el trabajo⁵⁰ accede ahora al rango metafísico. El hombre de la metafísica moderna (técnico), es

⁴⁷ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁸ HEIDEGGER, Superación de la Metafísica, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁹ HEIDEGGER, Superación de la metafísica, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁰ Es interesante observar que la crítica de Heidegger, en este momento, va dirigida claramente a la obra de E. Jünger, *Der Arbeiter*, publicada en 1932 (Véase la cita de Heidegger en Superación de la Metafísica, *op. cit.*, p. 52). En esta obra, Jünger sueña con una “nueva humanidad”, realizada en la figura del trabajador, un hombre aventurero, capaz de adaptarse a los ritmos técnicos y superar sus propios límites emocionales hasta el punto de ser capaz de una determinada, decisiva frialdad. Es lo que llama la “perfección técnica”. Más tarde, en 1953, Friedrich Georg Jünger titula su obra con este mismo concepto (*La perfección de la técnica*,) y contesta a su hermano, considerando que la técnica hace mucho dejó ser un medio o instrumento, sino que ya ha transformado interiormente el hombre: “los fines que él pueda proponerse también ya están determinados técnicamente: la producción industrial incluye la producción de necesidades.” (Citado por Safranski, *op. cit.*, p. 455).

el animal trabajador que coincide (¡no por casualidad!) con el derrumbamiento del mundo y con la devastación de la tierra, observa Heidegger, y condena al hombre al mero trabajo. “El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada”⁵¹. El “hombre de la metafísica”, asentado como animal de trabajo, es el anuncio de que la metafísica consumada está a punto de empezar.

Por lo tanto, el acabamiento de la metafísica empieza cuando ya no hay posibilidad de meditación, porque desaparece toda posibilidad del preguntarse por el Ser. Heidegger incluso afirma que, en este sentido, lo técnico y la ausencia de meditación son lo mismo. Así explica:

La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer una relación con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo⁵².

Por lo tanto, la metafísica se consume con la técnica moderna, cuando ésta pasa a ser requerida como destino del Ser y cuando el hombre es enviado en medio de este destino; en el modo de pensar el Ser por una única vía: la de concebir la verdad no por la desocultación sino por la vía de la adecuación entre el sujeto y el objeto, en la representación. Cuando el pensar calculador toma la palabra, en aquello que se conoce de la verdad, y desaparece la reflexión meditativa, ahí se consume la metafísica,

⁵¹ HEIDEGGER, Superación de la metafísica, *op. cit.*, p. 53.

⁵² Véase Superación de la metafísica, *op. cit.*, p. 64.

porque se ha tornado imposible cualquier otro modo de pensar el Ser del ente.

La unilateralidad de la verdad, dada por el proyecto moderno de la ciencia y la técnica en la representación, siendo la verdad certeza de esta representación, marca una única forma de acceder a lo ente. Y cuando lo ente pasa a ser demarcado desde una única vía de pensar el Ser, es decir, cuando las formas de dominio de la técnica, disimulada en la insospechable verdad incondicionada y unívoca de lo técnico, de lo calculable, se establece, eso ya nos sugiere el preludio del fin de la metafísica, porque fuera de ello, no hay otra posibilidad de pensar el Ser (metafísicamente hablando). Por eso, Heidegger, habla una y otra vez del “olvido del ser”.

Con lo dicho hasta aquí, resulta perceptible por qué la metafísica se consume con la técnica moderna. Según la reflexión heideggeriana, la metafísica se consume en la modernidad con la ciencia y la técnica en la misma proporción que crece el peligro de la unilateralidad: como una única vía de pensar el Ser. Cuando los objetos son requeridos bajo el imperativo del consumo [*Bestand*] y no sólo ellos, sino el propio ser humano, aquí reside el mayor peligro, porque se instaura el engranaje [*Gestell*] como destino: “el objeto pierde incluso el carácter de objeto y el sujeto, por otra parte, se convierte sólo en solicitante o provocador de este objeto sin carácter objetivo [*Bestand*]”⁵³.

⁵³ Citado por BERCIANO en su análisis de *La pregunta por la técnica* en Heidegger (En: *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca: UPS, 1990, p. 171).

Ahora bien, hasta aquí hemos visto como la metafísica se consume con la técnica en la modernidad. Pero, según Heidegger, este proyecto de Ser en la metafísica occidental ya viene prefigurado desde la antigüedad. En verdad, lo que ocurre es que la modernidad consume dicho proyecto metafísico. Lo que antes eran principios teóricos de la metafísica, ahora, con la modernidad, se han transformado en la realidad material, concreta, en el mundo de la era de la tecnificación planetaria, por lo tanto, se realizan en la historia acontecida del Ser.

Es en este sentido que Heidegger evalúa los grandes principios de la metafísica y como se han convertido, al consumarse la técnica moderna, en principios de funcionamiento operativo de la naturaleza. Por ejemplo: el principio de *razón suficiente* se ha convertido en *racionalización* que se pretende absoluta; el principio de *identidad* se ha transformado en "*uniformidad*, como fruto de la planificación que se quiere también absoluta" y el antiguo "concepto metafísico de la *voluntad* se ha convertido en *voluntad de la voluntad* que, a su vez, se pretende absoluta"⁵⁴. De esto se concluye que, en la óptica heideggeriana, la historia de Occidente no es más que la historia de la propia metafísica, o mejor dicho, "la historia de Occidente no es más que la prehistoria de la tecnificación del mundo"⁵⁵.

⁵⁴ Véase SÁNCHEZ MECA. Heidegger, la esencia de la técnica moderna, *op. cit.*, p. 36 (subrayado nuestro).

⁵⁵ SÁNCHEZ MECA. Heidegger, la esencia de la técnica moderna, *op. cit.*, p. 37. En este sentido, vale la pena leer el artículo de Mario Ruggenini, publicado en la obra de Franco Volpi. Su autor defiende la tesis que dice que la "técnica es nihilismo" en el sentido más profundo de aquello que Heidegger interpreta como tal. Lo decisivo, en la lectura heideggeriana, consiste en que "el

Así, cuando Heidegger afirma que la técnica moderna es voluntad de voluntad, haciéndose eco del pensamiento de Nietzsche sobre la voluntad de poder, hay que tener presente esta lectura heideggeriana sobre la historia de la metafísica occidental. Y si esto es así, la primera consideración importante a tener en cuenta, en la afirmación de Heidegger, es que el principio clásico de la voluntad se ha metamorfoseado en voluntad de voluntad⁵⁶.

Como el objeto de este trabajo se centra en el análisis filosófico de la técnica moderna, observemos un poco más atentamente el principio de la voluntad de la voluntad, acuñado por Heidegger, porque desde aquí se pueden extraer muchas de las herramientas teóricas para entender la identidad de la técnica moderna.

4.1.1- La voluntad de voluntad

Según Heidegger, es con Nietzsche que se consuma la voluntad como voluntad de voluntad en la historia. Porque la voluntad de poder anunciada por Nietzsche, según Heidegger, indica la “esencia del poder mismo”. Y añade: “Consiste en la

último paso, aquello decisivo antes del cumplimiento del destino de la metafísica en el dominio desplegado de la técnica, es la puesta a punto especulativa de un mundo de objetos, en el cual el hombre se halla como sujeto, en la medida en que se puede encontrar lo ente en la forma de la objetividad. Lo inverso impensado de esta elevación del hombre al rango del sujeto es la conversión del sujeto mismo en el objeto de la producción ilimitada, que no encuentra otra razón que la propia infinita aseguración de éste proceso”. (VOLPI, Franco, A cura di. *Guida a Heidegger*. Bari: Editori Laterza, 2005, p. 245).

⁵⁶ En palabras textuales, Heidegger ha dicho: “Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: querer a sí mismo” (En: *Nietzsche, op. cit.*, p. 44).

sobrepotenciación del poder que lleva al acrecentamiento de sí mismo que queda a su disposición”⁵⁷. Luego, la voluntad de poder indica históricamente que la voluntad “no quiere ninguna meta externa a sí mismo sino el aumento cada vez mayor del propio poder”. Sánchez Meca, tomando en cuenta las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, así explica este punto:

Es decir, sólo queda la voluntad como voluntad de la voluntad o voluntad desdoblada sobre sí misma que muestra su intrínseca relación con el nihilismo. La expresión misma “voluntad de la voluntad” alude ya a ese movimiento circular que le es propio: hacer lo que quiere y querer lo que hace⁵⁸.

La voluntad de poder se sobrepone a cualquier valor. O mejor dicho, crea los valores para ello: para garantizar el poder. Luego, los valores están circunscritos en el ámbito meramente de la instrumentalidad. Es decir, existen desde y cuando son necesarios para instrumentalizar la voluntad de poder. En este sentido, Heidegger afirma:

Aquello que el ente es en cada uno de los ámbitos particulares, el qué-es que anteriormente se determinaba en el sentido de las “ideas”, se convierte ahora en aquello con lo que la autoinstauración cuenta de antemano como lo que le indica qué y cuánto *valor* tiene el ente que ha de producirse o representarse (la obra de arte, el producto técnico,...). El calcular que se instaura a sí mismo inventa los “valores” (de la cultura, del pueblo). El valor es la traducción de la esencialidad de la esencia (es decir, de la entidad) en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y dimensión espacial. Lo grande ahora tiene una esencia propia de la grandeza: lo gigantesco. Esto *no resulta* del acrecentamiento de lo pequeño hacia algo cada vez

⁵⁷ HEIDEGGER, *Nietzsche, op. cit.*, p. 529.

⁵⁸ *Ibid.*

más grande sino que es el fundamento esencial, el motor y la meta del acrecentamiento que, por su parte, no consiste en algo cuantitativo⁵⁹.

Así la eficiencia, por ejemplo, pasa a ser un valor más importante que la prudencia a la hora de plantear los valores de los artefactos tecnológicos o de hacer axiología de la técnica moderna. Porque la eficiencia en cuanto valor garantiza la meta del propio poder del mundo tecnificado planetariamente: la máxima expansión del propio poder. Mientras que la prudencia implica otra dimensión de la voluntad. La prudencia no tiene cabida en la voluntad de la voluntad. Volveremos a este punto en el próximo capítulo cuando, para comprender la actualidad del pensamiento de Heidegger, comparemos dos modelos distintos de hacer axiología de la tecnología moderna hoy en día.

Voluntad de voluntad indica, por lo tanto, este movimiento de circularidad por donde se mueve el rasgo fundamental de la técnica moderna, como un engranaje que se autorregula persiguiéndose y refiriéndose a sí mismo. De la voluntad de voluntad se pueden extraer tres características fundamentales para comprender la técnica moderna: la usura, la planificación y la uniformidad. Un análisis más detallado de cada una de ellas nos indica la actualidad del pensamiento heideggeriano para el pensar sobre la identidad de la técnica moderna. De eso se trata el próximo capítulo. Por lo tanto, en el capítulo quinto aún

⁵⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche, op. cit.* p. 539. A propósito, y sobre el tema de lo "gigantesco", véase la obra de SCHUMACHER, E. F. *Small is beautiful*. Londres: Vintage, 1993. (Trad. esp. *Lo pequeño también es hermoso*. Barcelona: Orbis, 1983.) En ella el autor analiza cuán obsoletas son las gigantescas obras de ingeniería, si las comparamos con tecnologías de pequeña escala.

volveremos sobre el tema, intentando contextualizar cada una de las características de la voluntad de la voluntad.

5- LA TÉCNICA COMO DESTINO Y OLVIDO DEL SER

En nuestra época, pues, se ha instalado la totalidad de lo ente, que ahora está protegido por todos los cambios de la metafísica, de la que ya no surge una nueva época. La instalación de la totalidad totalizante, es decir, el sentido de la metafísica consumada, que impide cualquier cambio de la metafísica misma, puede ser percibida a partir de las siguientes pérdidas, según Heidegger:

(1) La pérdida de la *relación esencial con la naturaleza*, que se constituye por la destrucción de la naturaleza por lo técnico, porque en la técnica no hay naturaleza, sino lo que la técnica deja esencializarse por ella misma: en otras palabras, todo lo que es tocado por la técnica recibe otra esencia a partir de ella. Recordemos el ejemplo paradójal de la represa hidroeléctrica, expuesto por Heidegger en *la pregunta por la técnica*, que ya habíamos mencionado al principio de este capítulo (véase arriba el apartado 2).

(2) La segunda pérdida corresponde a la *destrucción de lo místico*, porque la tecnificación forma parte de la destrucción de lo sagrado⁶⁰. Aquí vemos el acercamiento de Heidegger a Nietzsche, pues para éste la ciencia destruye toda posibilidad de creación inventiva, porque nada de nuevo puede ser descubierto, ya no hay

⁶⁰ Sobre el tema hay un importante estudio de BRÜSEKE, Franz J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.

lo misterioso. A partir de aquí, Nietzsche va a proponer la sustitución de la ciencia por el arte. Además, con la destrucción de lo sagrado por la técnica, nadie experimenta el sentido de salvación, porque todo ya está a salvo. Desaparece el sentido de *temor* y con él, incluso, el sentido de *prudencia*. (Retomaremos el tema de la prudencia más adelante en el sexto capítulo, cuando analicemos el principio de la responsabilidad en Hans Jonas).

(3) La tercera pérdida es el *lenguaje*: la palabra queda disminuida por su incapacidad de demostración de lo comprendido y, en este modelo metafísico de la realidad, la imagen es más importante que la palabra. Así que la ciencia pierde su sentido de retórica y ésta (la retórica) es sustituida por los hechos y demostraciones vía imágenes (no en cuanto construcción de representaciones por la retórica, sino por imágenes).

El lenguaje se reduce a lo meramente instrumental. Instrumento para comunicarse y cuyo “educar para” se dice del educar para la instrumentalización de las cosas; educar para la competencia, la competitividad y el consumo. Hoy la acumulación cada vez más creciente de información, que no necesariamente significa formación, va en esta dirección. La información por la información y no para la formación comprende la idea de educar como un gran fondo de reserva [*Bestand*], propio de la técnica moderna. (También retomaremos el tema del lenguaje en el capítulo siguiente, cuando analicemos el fenómeno de lo que hoy denominamos sociedad del conocimiento).

(4) Otra pérdida corresponde a la relación sujeto y objeto: el hombre se diluye en la objetivación absoluta de la totalidad del ente y deja de ser sujeto. Hemos visto que en *La época de la imagen*

del mundo (véase el tercer capítulo arriba) Heidegger observa que, en el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más elevada. Pero esto, finalmente, no es sino la propia objetivación del hombre, en medio de la uniformidad organizada sistemáticamente.

Dicha tesis heideggeriana también será defendida en la *Carta sobre el "Humanismo"*. Pero, en este mismo escrito, Heidegger una y otra vez refuerza la idea de que el hombre es el pastor del Ser, porque a él compete la capacidad de darse y, al mismo tiempo, desvelarse el Ser. A él corresponde la apertura, no determinable de antemano, del Ser.

Ahora bien, en el engranaje [*Gestell*], el hombre plenamente adaptado al mundo tecnificado ya no es capaz de interrogarse sobre el Ser. Por lo tanto, allí se pierde su capacidad de meditar sobre el Ser, porque en el mundo tecnificado, el propio hombre forma parte del fondo de reserva [*Bestand*], cuya única forma de racionalización del Ser corresponde a la actividad calculante, uniformadora y planificadora al servicio de la técnica. Cuando desaparece el pensar meditativo, y en su lugar aparece el pensar meramente calculador, entonces el hombre deja de ser sujeto y pasa a ser mero objeto de la voluntad de voluntad. En otros términos, desaparece el propio sentido de la hominización, porque desaparece, en suma, el pensamiento. Por lo tanto, la metafísica

consumada, significa la propia muerte del hombre, porque ya no hay más sujeto: aquél que interroga sobre el sentido del Ser⁶¹.

Teniendo en cuenta tales pérdidas, que representan en última instancia la forma en que se instala la totalidad totalizante de lo ente, Heidegger concluye por afirmar la muerte de la historia, más precisamente de la metafísica y, por lo tanto, de la filosofía de la historia⁶² y del propio sentido de hombre como sujeto. La técnica moderna consume la metafísica, de modo que ya es imposible un cambio del sentido de lo ente.

5.1- EL DESTINO [DAS GESCHICK]

Como hemos visto, para Heidegger el hombre está ubicado en el ámbito esencial del engranaje [*Gestell*]. Pero es necesario aclarar que, siendo el emplazamiento el modo en el cual la realidad se desoculta como “existencia” (subsistencia) en la época moderna, eso no acontece solamente *por y en el* hombre. Si, en

⁶¹ Ésta sería una de las claves de la crítica de Heidegger a Sartre en su escrito “el existencialismo es humanismo”. Para Heidegger, aunque Sartre haya invertido la máxima metafísica de los griegos, considerando que “la existencia precede a la esencia” (para la metafísica de los antiguos es la “esencia que precede a la existencia”), aún así, observa Heidegger, Sartre sigue el mismo círculo vicioso del “olvido del ser”, porque persiste en la separación entre existencia y esencia (Véase: HEIDEGGER. Carta sobre el “Humanismo”, *op. cit.*, pp. 270 y ss). Aún sobre el problema del subjetivismo y objetivismo aparentes, tan criticados por Heidegger, en la Época Moderna, vale recordar que ya hemos hecho referencia a esta cuestión, cuando analizamos la modernidad como *la época de la imagen del mundo* (véase capítulo tres arriba).

⁶² Heidegger y la consumación de la historia de la filosofía. Éste ha sido el tema de la conferencia pronunciada por SÁNCHEZ MECA en ocasión del Curso Extraordinario *La Filosofía de la Historia a partir de Hegel*. Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia da Universidad de Salamanca - 27.05.03 - Salamanca - ES.

principio, el hombre desafía a la naturaleza a través de la técnica, como modo de desocultamiento del Ser de los entes, también es verdad que será desafiado por la técnica, y se encuentra provocado a provocar. En este sentido, lo admitamos o no, también el hombre es requerido e interpelado por la técnica para cumplir su función pre-asignada. Heidegger argumenta que la esencia de la técnica conduce al hombre por el camino de aquel desocultar por donde lo real, en todos los lugares, más o menos perceptible, se vuelve existencia⁶³, esto es, por donde lo real puede ser esencializado por la técnica.

Nótese que Heidegger utiliza el sentido de “enviado”, que indica el sentido de ser conducido, llevado. De este modo, el hombre es solicitado (conducido) al desocultar. El “hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir de lo oculto”⁶⁴. Entonces, el hecho de ser conducido debe estar conjugado con el sentido de “destino”, destinal (“propio del sino”⁶⁵). En estos términos, concluye Heidegger que el destino del desocultar siempre domina a los hombres⁶⁶.

Pero, el sentido de ser solicitado como destino, apuntado por Heidegger, como inherente al modo de ser de la técnica, no puede ser confundido con aquel discurso fatalista, tan generalmente repetido, de que la técnica es el destino de nuestra época, en “donde destino significa lo inesquivable de un proceso

⁶³ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 23. Véanse sobre todo, los ejemplos de las pp. 18 y ss., citados por Heidegger.

⁶⁴ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁵ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁶ *Ibid.*

que no se puede cambiar”⁶⁷. Aunque el destino del “desocultar” domine a los hombres, también les conduce a la libertad, porque la esencia de ésta reside en el des-velamiento de la verdad. La libertad domina lo que es libre. “Todo salir del oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre”⁶⁸. Luego, la esclavitud del hombre por la técnica no es de modo alguno una coacción apática. “No es nunca una fatalidad de coacción”⁶⁹, argumenta Heidegger.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, cabe profundizar todavía en el tema de la técnica como destino en Heidegger. Aunque éste afirma una y otra vez que el hombre no es dueño de su destino y, en el caso de la técnica, tampoco el hombre tiene en ningún caso la capacidad de *elegir el modo de salir al encuentro del ente* (que es como Heidegger atribuye significado a la técnica), el sentido heideggeriano de “destinal” (destino o envío [*Geschick*] de la técnica) no se cierra en una posición determinista, tampoco en un misticismo en el ámbito teleológico. Por lo tanto, no se trata de esclavización del hombre. Félix Duque así se refiere a la cuestión:

Pero, en lugar de esclavizar el hombre bajo una Potencia superior (la Voluntad de Dios, las leyes “ciegas” de la Naturaleza, etc.) el hombre que atiende a ese “envío” es *erst dann frei*: “libre entonces por vez primera”. Se transforma en un *Hörender*, en un “oyente”, no en un *Höriger* (un ser “obediente”)⁷⁰.

El hecho es que Heidegger no niega, sino que afirma la libertad del hombre. Pero, conforme sostiene Félix Duque, no se

⁶⁷ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁸ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 23

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ DUQUE, Félix. La técnica del mundo. En: SABROBVKY (Org.). *La técnica en Heidegger* Tomo I. Chile: Univ. Diego Portales, 2006, p. 195.

trata de una *libertas indifferantiae* ni tampoco la libertad en sentido spinozista (“inserción voluntaria en la idea adecuada”). En otros términos, no se trata de defender ni al Ser en demasía, ni al hombre de manera exagerada. Lo que sí afirma Heidegger es la copertenencia entre Ser y hombre en el misterio.

Para sintetizar: la esencia de la técnica moderna reposa en el engranaje, como una forma de estructura que dispone e impone. Pero la esencia de la técnica pertenece al destino del desocultar, del salir de lo oculto. El desocultar implica la libertad; porque es un “desvelar” (en el sentido de quitar el velo) de la verdad. Por lo tanto, concluye Heidegger, “si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora”⁷¹, ante la técnica, en vez de quedar sometidos a la esclavitud por ella.

5.2- EL PELIGRO [DIE GEFAHR]

Ahora bien, para Heidegger el *peligro* no está en la técnica, considerada por muchos como demoníaca. Lo que hay de peligroso, asegura él, es la esencia de la técnica, como un destino del desocultar que en la modernidad tiene el sentido de “provocar la naturaleza” y tenerla como un gran campo de reserva [*Bestand*]. Cuando todo se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, haciéndose todo *causa efficiens*, para usar la misma expresión de Heidegger, aquí reside el mayor peligro, porque el hombre se convierte en señor de la tierra: “todo lo que sale al paso se

⁷¹ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 24.

convierte en un artefacto del hombre”⁷². En este instante, la naturaleza se retira. El Ser mismo se retira. Sobre esta retirada del Ser, Heidegger se pronuncia en una entrevista:

Yo no hablo de una historia de la decadencia, sino solamente del destino (Geschick) del Ser en la medida en que se retira cada vez más en relación a la manifestación del Ser en los griegos, hasta que el Ser se vuelve una simple objetividad para la ciencia y actualmente un simple fondo de reserva (Bestand) para el dominio técnico del mundo. Entonces: nos encontramos no en una historia de la decadencia, sino en un retiro del Ser⁷³.

A partir de esta lectura heideggeriana sobre el tiempo en que vivimos, como un tiempo de retirada del Ser, quizás podemos entender con más claridad lo que él afirma ya al final de su vida: “Nosotros llegamos demasiado tarde para los dioses y muy tempranamente para el Ser”⁷⁴.

La retirada del Ser pone en riesgo el propio sentido de la verdad, según Heidegger, porque el rasgo fundamental de la técnica, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparece ya como tal. En ese sentido, “la estructura de emplazamiento [*Gestell*] deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad”⁷⁵.

Y concluye:

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su

⁷² HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, *op. cit.*, p. 25.

⁷³ HEIDEGGER, *Entrevista Wisser con Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴ TOWARNICKI y PALNIER, *op. cit.* La afirmación también aparece en los poemas de Heidegger del siguiente modo: “Venimos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser, cuyo iniciado poema es el hombre” (*Desde la experiencia del pensar*, *op. cit.*, p. 13).

⁷⁵ *Ibid.*

esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento [*Gestell*] amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de este modo experimentar la exhortación de una verdad mas inicial⁷⁶.

Pero, paradójicamente, donde existe el peligro, crece también la posibilidad de salvación, afirma Heidegger, parafraseando al poeta Hölderlin en el himno *Patmos*. ¿En qué medida? En la medida en la que vislumbramos la esencia de la técnica y no sólo consideramos la técnica misma, contesta el filósofo. Porque la esencia de la técnica no es nada técnico. La salvación del peligro de la técnica viene por su enfrentamiento, por el cuestionamiento de lo que es aparentemente técnico, por un lado, y de aquello que es, por otro lado, totalmente diferente de ella⁷⁷.

6- LA SALIDA

6.1- HOMBRE Y SER: EL GIRO [*DIE KEHRE*]

En *Die Kehre [el giro]*⁷⁸, que, como ya hemos mencionado, compone una de las conferencias del ciclo "*Mirada en lo que es*", Heidegger introduce el tema de la salida, recapitulando el sentido

⁷⁶ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁷ HEIDEGGER, La pregunta por la técnica, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁸ Aunque hemos utilizado aquí la edición chilena de Soler y Acevedo del texto de Heidegger "*Die Kehre*", que traducen el término por "La Vuelta", a nuestro juicio la interpretación dada por Diego Sánchez Meca como "El giro" se acerca más al sentido heideggeriano, porque en definitiva, Heidegger no postula una vuelta del hombre en dirección al Ser, sino el giro del hombre (que se encuentra de espalda) hacia el Ser. Es decir, no se trata de un volver atrás, sino de girarse en dirección al Ser, para mirarlo.

de la técnica por él planteado. Escrito de un modo casi poético y profético, así sitúa el problema:

La esencia de lo dis-puesto [Gestell] es el poner [stellen] en sí reunido, que, con el olvido, pospone [nachstellt] su propia verdad esencial, el cual posponer se descompone [verstellt] mediante su desplegarse en el establecer [Bestellen = poner a disposición] a todo lo presente como componente [Bestand: *constante*], se erige en éste y en cuanto tal rige⁷⁹.

Y en seguida, se pregunta:

Lo dis-puesto esencia como el peligro. Pero ¿se anuncia ya con ello el peligro en cuanto peligro? No. Cierto que peligros y penurias amenazan desmesuradamente y a toda hora y por doquiera al hombre. Pero el peligro, esto es, el peligroso Ser mismo en la verdad de su esencia, está embozado y descompuesto. Esta descomposición es lo peligrosísimo del peligro. Conforme a esta descomposición del peligro mediante el establecer de lo dis-puesto, todavía parece y siempre de nuevo como si la técnica fuera un medio en la mano del hombre. Pero, en verdad, la esencia del hombre está establecida ahora a ir de la mano de la esencia de la técnica. ¿Dice esto que el hombre está impotentemente entregado a la técnica, venga lo que viniere? Dice puramente lo contrario; no sólo eso, sino esencialmente más, por distinto⁸⁰.

Heidegger intenta defender la tesis según la cual el hombre no está necesariamente entregado a la técnica, aunque él mismo le haya atribuido un sentido destinal a ésta. Heidegger hace esto por los siguientes motivos. Si lo dis-puesto es un destino esencial del Ser mismo, la esencia del destino, lo “destinal” [*Geschick*] (para usar la expresión heideggeriana) aquí es que “en cada caso se

⁷⁹ HEIDDEGER, *La vuelta*, op. cit., p. 183.

⁸⁰ *Ibid.*

destina una destinación”⁸¹. Y explica: “Destinarse significa: encaminarse para entramarse a ciertas indicaciones, sobre las cuales espera otro destino, aún velado”⁸².

Según la evaluación de Heidegger, lo que pasa es que estamos acostumbrados, desde siempre, a pensar sobre la historia a partir del ámbito esencial del acontecer, como una sucesión de eventos y no como “proveniencia esencial del destino”⁸³. En este caso, destino es esencialmente destino del Ser.

Luego, si el Ser se ha destinado en cuanto esencia de la técnica por el *Gestell* (como un engranaje que dispone e impone) y el hombre pertenece a la esencia del Ser, la técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás puede ser superada por el hombre. Si así fuera, el hombre sería el señor del Ser. Pero es completamente al revés. Por lo tanto, no se trata de derribar ni de destruir a la técnica, sino más bien de restablecer su esencia. Según Heidegger “este establecimiento es semejante al que acontece en el ámbito humano cuando alguien se sana de un dolor”⁸⁴.

Ahora bien, volvemos entonces a la pregunta inicial ¿cuál es la salida? Frente a dicha pregunta, Heidegger recurre al concepto de Leibniz de la “co-pertenencia” entre el hombre y el Ser. Desde aquí se puede vislumbrar una salida, una salvación ante la muerte del hombre. Heidegger no nos invita a la pasividad cuando habla del sentido de *destino* y, después, de *salvación*. Sino

⁸¹ *Ibid.*

⁸² HEIDDEGER, *La vuelta, op. cit.*, pp. 183 y 184.

⁸³ HEIDDEGER, *La vuelta, op. cit.*, p. 184.

⁸⁴ HEIDDEGER, *La vuelta, op. cit.*, p. 185.

que se refiere a un sentido de *salvación* casi cristiano⁸⁵, pues lo asocia con el sentido de *conversión*, en que el hombre caído por el pecado puede alcanzar la gracia. El concepto de *con-versión* está muy próximo al sentido profético nietzscheano (Zaratustra es un profeta y no un filósofo)⁸⁶. Se alcanza la conversión por un pensamiento que representa el “giro” [*Die Kehre*] del hombre frente al Ser.

O sea, el hombre se encuentra de espaldas al sentido del Ser. Luego, *con-vertir* significa girarse para ponerse de frente al Ser; para oír al Ser que habla por el sentido de la técnica. Desde aquí recordamos y vislumbramos más de una vez el sentido de co-pertenencia entre hombre y Ser. Cuando el Ser habla, la razón se calla, decía Heidegger. ¿De qué razón está efectivamente hablando? De la *razón instrumental*, ciertamente, o lo que él denomina, en *Serenidad* [*Gelassenheit*], el pensamiento calculador.

Pero ¿por qué hay que oír al Ser que habla? Y más bien: ¿Por qué el Ser habla por el sentido de la técnica? Porque, según Heidegger, el engranaje [*Das Gestell*] es un destino esencial del Ser mismo; es un modo esencial del Ser. Y si es así, concluye Heidegger:

Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto [*Gestell*] como el peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el Ser

⁸⁵ Como es sabido, Heidegger pertenecía a una familia de tradición católica y se dedicó seriamente a la teología, tanto en sus años de estudio como en los comienzos de su vida profesional.

⁸⁶ Sobre el concepto de Historia, vale recordar que además de Hegel, Heidegger también recibió fuerte influencia de Nietzsche, conforme describe SÁNCHEZ MECA, *op. cit.*

mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser⁸⁷.

Por lo tanto, si la voluntad de voluntad representa el dominio universal, o lo que es lo mismo, la esencia de la técnica representa el peligro del engranaje, entonces la salida no está en la acción humana por sí sola, que supuestamente sería capaz de cambiar los rumbos de la historia. La salida reside en el Ser, asegura Heidegger. Hay que estar atento al oído del Ser. Es el Ser mismo que marcará al hombre la actitud que deberá tomar frente a él. No al revés. Es decir, no es el hombre quien puede determinar la actitud frente al Ser. El propio Ser demarca la actitud del hombre ante sí: "la acción ha de estar en función de lo posible, y lo posible depende del Ser"⁸⁸. A esto denomina Heidegger *evento* [*Ereignis*]⁸⁹.

⁸⁷ HEIDDEGER, *La vuelta*, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁸ SÁNCHEZ MECA, Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁹ Al igual que el término *Gestell*, la palabra *Ereignis*, también constituye un término fundamental para comprender la filosofía de la técnica en Heidegger. Conforme indica la nota 5 de la traducción de Diego Tatián, En: HEIDEGGER. *Seminario de le Thor* (1969), publicada por Alción Editora, Córdoba, Argentina, 1995: "Ereignis es ya una palabra incorporada como tal al vocabulario filosófico de lengua castellana. En sentido corriente significa acontecimiento. Como en casi todos los casos en los que Heidegger se vale de palabras familiares, también en éste el significado común es redimensionado según un procedimiento habitual en su tratamiento del lenguaje, que es el de hacer trabajar los significados originales de los que se compone una palabra (Ereignen), así como prestar atención a los sentidos arcaicos de la misma (Eräugnen, "asir con la mirada)". Para las versiones españolas de este término han sido propuestas diversas variantes: Félix Duque traduce "acaecimiento propicio" (PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986); Helena Cortés y Arturo Leyte dejan la palabra en el original, excepto cuando se halla escrita con guión (Er-eignis), en cuyo caso traducen *acontecimiento de transpropiación* (HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, *op. cit.*);

Como ya se había referido en el segundo capítulo de la presente tesis, en una de las entrevistas concedidas en el año 1969 Heidegger sostiene que:

En la técnica, a saber en su esencia, veo que el hombre es emplazado bajo el poder de una potencia que lo lleva a aceptar sus desafíos y con respecto a la cual ya no es libre -veo que algo se anuncia aquí, a saber una relación entre el Ser y el hombre- y que esta relación, que se disimula en la esencia de la técnica, podría un día desvelarse en toda claridad. ¡No sé si esto ocurrirá! Sin embargo veo en la esencia de la técnica la primera aparición de un secreto mucho más profundo al que llamo Ereignis⁹⁰.

Por lo tanto, *Ereignis* significa el evento venidero, que anuncia la co-pertenencia entre el Ser y el hombre. Se trata de la co-apropiación recíproca, por la cual el hombre habrá aprendido a dejar ser al Ser. Sánchez Meca lo conceptualiza del siguiente modo: “Es el acontecimiento que capta esa apropiación recíproca como vínculo más originario y primordial que cualquiera de las fases de la historia del ser, incluida la época misma de su acabamiento como técnica”⁹¹.

Si recapitulamos lo dicho hasta aquí sobre el sentido heideggeriano del “Giro” [*Die Kehre*], podemos sintetizar la posición de Heidegger de la siguiente manera, de acuerdo con sus propias palabras:

Yves Zimmermann prefiere *advenimiento apropiador* (HEIDEGGER, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987). Para las variantes en francés y en italiano, véase el trabajo de Oscar del Barco, *Dos conceptos fundamentales del “último” Heidegger*, en rev. *Espacios*, N. 3, Puebla, 1981.

⁹⁰ *Entrevista del Profesor Wisser con Martin Heidegger*, op. cit., p. 47

⁹¹ SÁNCHEZ MECA, Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente, op. cit., p. 44.

La esencia de lo dis-puesto [*Das Gestell*] es el peligro. En cuanto peligro el Ser se vuelve al olvido de su esencia, lejos de esta esencia y, así, se vuelve, al mismo tiempo, contra la verdad de su esencia. En el peligro impera este volverse, todavía no meditado. Por eso, en la esencia del peligro se oculta la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con esta vuelta, la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente⁹².

En efecto, estamos muy lejos de este acontecimiento. “Quizás que nosotros estamos ya en las sombras, arrojadas anticipadamente, del advenimiento de *esta* vuelta. Cuándo y cómo ella se acontezca-apropie destinalmente, no lo sabe nadie”⁹³. Si estamos ya en las sombras de este advenimiento, sin embargo, estamos todavía muy lejos de un actuar en co-pertenencia entre Ser y hombre, observa Heidegger. “Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad”⁹⁴, así empieza el filósofo su famosa *Carta sobre el “Humanismo”*. Y pensar, advierte, significa nada más que dejar que se manifieste el Ser. Una tarea mucho más sencilla⁹⁵, por así decirlo, que no tiene nada que ver con tener que *producir* esta relación entre el Ser y el hombre. Pensar es llevar a cabo la manifestación del Ser. Simplemente, dejar que el Ser hable.

⁹² HEIDDEGER, *La vuelta*, *op. cit.*, p. 187.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ HEIDEGGER *Carta sobre el “humanismo”*, *op. cit.*, p. 259.

⁹⁵ Aun siendo una tarea sencilla, no deja de ser una de las más importantes, y que exige un largo entrenamiento, como comprobaremos en lo que va a decir Heidegger más adelante. Al fin y al cabo, estamos mucho mejor entrenados y dispuestos a practicar el pensar en el sentido técnico, es decir, aquél que produce “efectos”.

Y para que “aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar”⁹⁶, explica Heidegger. Pero ¿qué significa “interpretación técnica del pensar”?

Haciendo un recorrido histórico Heidegger concluye que, desde Platón y Aristóteles, hemos elevado hasta el pensar mismo al puesto de *τέχνη*, es decir, como reflexión al servicio del hacer y fabricar. A tal punto que la propia filosofía se ha convertido, ella misma, en una técnica de explicación. Por lo tanto, se trata de una interpretación ya “técnica” del pensar. Pero este esfuerzo, en sentido heideggeriano, equivale al abandono del pensar, porque “en la interpretación técnica del pensar se abandona el ser, como elemento del pensar”⁹⁷. Y pensar para Heidegger es “oír la voz del ser”, como dijo claramente en el epílogo a *Qué es Metafísica?*⁹⁸.

Por lo tanto, para la salida se requiere, en primer lugar, meditar sobre la esencia del Ser, como lo digno de ser pensado. En ello reside la posibilidad de “experimentar” el Ser. Así como en la *Carta sobre el Humanismo*, también en este manuscrito Heidegger recupera el sentido del hombre como pastor del Ser. Y concluye: “Sólo si el hombre, en cuanto pastor del Ser, aguarda la verdad del

⁹⁶ HEIDEGGER, Carta sobre el “Humanismo”, *op. cit.*, p. 260.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ HEIDEGGER. Nachwort zu "Was ist Metaphysik". *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de Arturo Leite y Helena Cortés, Epílogo a ¿qué es metafísica? En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 257).

Ser, puede él el esperar un advenimiento del destino del Ser, sin caer en el mero afán de saber”⁹⁹.

6.2- SERENIDAD [GELASSENHEIT]

En este contexto, Heidegger plantea el tema de la serenidad [*Gelassenheit*], como salida para la totalidad totalizante del Ser en la era de la tecnificación planetaria. Ya nos habíamos referido a este asunto en el transcurso del presente trabajo (véase sobre todo, en el capítulo segundo, el apartado referido a la cabaña de Heidegger). Pero vale la pena detenernos ahora un poco más en lo que Heidegger se propone con su formulación de la serenidad ante la técnica.

Sí pensar es oír la voz del Ser, no siempre cuando filosofamos, en realidad, pensamos. Porque, como ya hemos visto, para el pensador alemán también la propia filosofía se ve envuelta en una interpretación técnica del pensar, que equivale a la falta de pensamiento. Dice Heidegger:

La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá - y esto con todo derecho - que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero

⁹⁹ HEIDDEGER, *La vuelta*, op. cit., p. 187.

también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar¹⁰⁰.

¿A qué pensar “de tipo peculiar” se refiere Heidegger? Al “pensar calculador”. El propio Heidegger así lo identifica:

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 investigador¹⁰¹.

Es importante tener en cuenta aquí que todos estas características del pensar calculador, como: planificación, investigación, empresa, circunstancias dadas, finalidades determinadas, resultados previamente calculados, todos ellos también aparecen en el sentido heideggeriano de “representación”, cuando se refiere a “la época de la imagen del mundo”. Ya hemos mencionado este tema cuando tratamos el sentido de la modernidad para Heidegger (en el apartado quinto del capítulo tercero) . Pero ahora es importante observar y añadir otro elemento más en el ámbito de esa reflexión: cómo el pensar calculador se refleja en todas las zonas del ente y el lugar clave que ocupan la ciencia y la técnica en este proceso.

Sobre las características del pensar calculador, Heidegger añade:

¹⁰⁰ HEIDEGGER, *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günter, 1959 (citado de la trad. esp. de Yves Zimmermann. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 18).

¹⁰¹ *Ibid.*

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 cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es¹⁰².

Por lo tanto, según Heidegger, hay dos tipos de pensar: “cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa”¹⁰³. Pero hay una diferencia fundamental entre ambos. Mientras el primero alude al pensar práctico, concreto, inmediato, “el pensar meditativo exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar”¹⁰⁴.

En la evaluación de Heidegger “ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir”¹⁰⁵. El pronóstico heideggeriano, pronunciado ante los compatriotas de su tierra natal, concluye por una idea clave de su pensamiento sobre la esencia de la técnica moderna, que ya hemos mencionado en este capítulo y en los anteriores: el equívoco de pensar que dominamos la técnica. Al respecto, Heidegger añade:

¹⁰² HEIDEGGER, *Serenidad*, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

¹⁰³ HEIDEGGER, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ HEIDEGGER. *Serenidad*, *op.cit.*, p. 23.

Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez a mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan el hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre¹⁰⁶.

Al igual que en *La pregunta por la técnica*, también aquí Heidegger advierte que “seria necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico”¹⁰⁷. Al final, los aparatos tecnológicos que nos rodean se han vuelto indispensables, por cierto, en nuestra propia vida cotidiana. Dependemos de ellos, pero al mismo tiempo, estos objetos técnicos “nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”¹⁰⁸. Con todo, Heidegger sugiere que:

Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia¹⁰⁹.

Por lo tanto, Heidegger sugiere como salida el juego entre dejar que los objetos técnicos entren en nuestro mundo cotidiano, al mismo tiempo que los mantenemos fuera, dejándolos descansar como cosas. Heidegger así explica el término que utiliza para ello:

¹⁰⁶ HEIDEGGER, *Serenidad*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, *Serenidad*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ HEIDEGGER, *Serenidad*, op. cit., p. 28.

“Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad* [*Gelassenheit*] para con las cosas”¹¹⁰.

Particularmente a este respecto, la propuesta heideggeriana ha recibido fuertes críticas por parte de los así llamados filósofos sociales de la tecnología, que ven en ella un posicionamiento ajeno al problema, y que más bien invita a la pasividad frente a la técnica. El gran peligro, para los filósofos sociales de la tecnología, sería dejar que sobre la técnica y sobre los aparatos técnicos decidan únicamente los especialistas o tecnólogos, mientras que el ciudadano permanecería políticamente ajeno a cualquier proceso de toma de decisiones en torno a la producción tecnológica.

Volveremos a este punto en el próximo capítulo, pero de antemano, podemos decir que lo que Heidegger sugiere aquí, con la idea de serenidad, debe ser interpretado en conexión con sus reflexiones sobre la esencia de la técnica. Desde esta perspectiva, se puede sostener que en ningún momento Heidegger nos invita a

¹¹⁰ *Ibid.* En la traducción española citada aquí, el traductor Ives Zimmermann usa el término español *Serenidad* para traducir la palabra alemana *Gelassenheit*, del mismo modo que la traducción francesa usa la palabra *Sérénité* para traducir el término en alemán. Pero debe advertirse que, en la versión en inglés publicada en los Estados Unidos, el término ha sido traducido como *Desasimiento* [*Releasement*]. Una explicación más detallada sobre el uso del término se puede leer en la “Advertencia”, p. 7 y ss de la obra citada. Félix Duque también prefiere el término castellano “desasimiento” (Véase del autor: *Heidegger en los confines de la metafísica*, sobre todo el cuarto apartado de la obra citada). Lo que no nos parece coherente con el sentido heideggeriano es la idea de abandono (l’abandon) empleada a menudo en la traducción italiana. Porque, al igual que Duque, entendemos que *Gelassenheit* [*Serenidad*] nada tiene que ver con la idea de entrega a las cosas, en este caso, una actitud pasiva frente al mundo técnico. Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente, cuando retomemos el sentido del pesimismo y determinismo tecnológico en Heidegger.

la pasividad frente a la técnica. Por el contrario. Como ya hemos considerado antes, Heidegger critica fuertemente a los que se alejan de la técnica, ya sea por intentar negarla o ignorar su importancia afirmando su neutralidad.

Si es cierto que el pensador alemán se ocupa del engranaje que modela hoy a la técnica moderna, también es cierto que él mismo sugiere la salida por la propia técnica. Lo que pasa es que la esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro, ya nos advertía el propio Heidegger en *La pregunta por la técnica*. Pero, donde crece el peligro, florece también la posibilidad de salvación¹¹¹. De conformidad con el pensar heideggeriano, es desde dentro de la propia técnica que se hará posible pensar la salida para el engranaje [*Das Gestell*], que fuera fundado por la técnica misma. Porque es en la técnica, en aquello que configura originariamente su esencia, que el Ser se manifiesta; en ella ocurre así el desocultar de la verdad de las cosas.

El Ser ha salido temporalmente del escenario del mundo, que ha sido tecnificado planetariamente bajo el imperativo del pensar calculador. Pero será por medio de la técnica que el Ser volverá, porque es por medio de la técnica que el Ser se vincula al hombre y lo reclama. Esto será posible, mejor dicho, se dejará ver, por el pensar meditativo. El sentido de la vuelta [*Die Kehre*] indica, en última instancia, este movimiento. A este acontecimiento Heidegger suele denominarlo “el evento” [*Ereignis*]: el acontecimiento apropiador.

¹¹¹ Heidegger se refiere a la poesía de Hölderlin: Pero, dónde hay peligro crece también lo que salva”. Véase HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, *op. cit.*, p. 31.

6.3- ¿DÓNDE ESTÁ LO QUE SALVA? EL EVENTO [EREIGNIS]

Hemos visto que el engranaje (como aquello que, “dis-pone”, “com-pone” e “im-pone” a la vez) es el modo en que, hoy en día, llega a nuestra presencia el Ser en el mundo técnico. Lo técnico es, por lo tanto, el modo como se nos presenta el Ser, requerido a modo de calculabilidad de todas las zonas del ente. La idea de “dis-posición” y “com-posición” alberga el sentido de *Gestell*, porque implica el poner el Ser ante lo planificado, lo calculado. La “com-posición” indica la mutua pertenencia entre hombre y Ser. No es sólo el hombre quien requiere el movimiento del engranaje. También el hombre es requerido en el movimiento. Por eso es que también se trata de una “im-posición”. Al mismo tiempo, la esencia de la técnica moderna también “dis-pone”. En este contexto, aparece el sentido del acontecimiento apropiador.

En el seminario de *Le Thor* (1969) Heidegger aclara este punto:

uno de los buenos caminos para llegar al Ereignis es dirigir la mirada a la esencia de *Gestell* (estructura de emplazamiento), en cuanto es un pasaje desde la metafísica hacia otro pensamiento (“una cabeza de Jano”), pues *Gestell* es esencialmente ambiguo. Es lo que decía ya *El principio de identidad: Gestell* (el dispositivo, como unidad reuniente de todos los modos del *stellen*, del “poner”) es el acabamiento y la consumación de la metafísica, y al mismo tiempo preparación descubriente del *Ereignis*¹¹².

En efecto, si recorremos la obra referida por Heidegger y escrita en 1957, *Identidad y Diferencia*, es posible observar que el filósofo vuelve una y otra vez al tema del *Ereignis* y lo sitúa desde

¹¹² *Op. cit.*, p. 138.

esta perspectiva, es decir en el contexto del engranaje [*Gestell*]. Señala Heidegger que “lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del mundo moderno técnico, es solo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación”¹¹³.

Más adelante, Heidegger vuelve sobre la cuestión:

El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición vemos un primer e insistente destello del Ereignis. Ella constituye la esencia del mundo técnico moderno. En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua de la unidad¹¹⁴.

Pero de ello, del *Evento*, como acontecimiento apropiador, asegura Heidegger, se puede decir muy poco. En la entrevista concedida al final de su vida al semanario alemán *Der Spiegel*, publicada en forma póstuma por deseo de Heidegger, dijo: “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”¹¹⁵.

¹¹³ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia. op. cit.*, p. 87. Algunos autores prefieren designar *Ereignis* como “acontecimiento de transpropiación” y no, como se suele traducir en el presente trabajo, “acontecimiento apropiador”. En esta referencia particular, hemos respetado el uso del término por el traductor, por tratarse de una cita.

¹¹⁴ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia, op. cit.*, p. 91

¹¹⁵ HEIDEGGER, *Entrevista der Spiegel, op. cit.* p. 76. Como ya hemos referido en una nota del capítulo segundo del presente trabajo, la *Entrevista Der Spiegel* del 23 de septiembre de 1966, fue publicada a pedido de Heidegger en forma póstuma, en el n° 23 del 31 de mayo de 1976 bajo el título *Sólo un Dios puede salvarnos todavía* [*Nur noch ein Gott kann uns retten*].

También podemos ver ahora que esta posición de Heidegger no tiene nada que ver con una supuesta pasividad, que le atribuyen sus críticos. Pues, en la misma entrevista, declara justamente Heidegger:

El pensar no es pasividad, sino, en sí mismo, la acción que está en diálogo con el destino del mundo. Me parece que la distinción entre teoría y praxis, surgida de la metafísica, y la idea de una transmisión entre ambas cierra el camino a la clara visión de lo que yo entiendo por pensar. Tal vez deba mencionar aquí mi curso titulado *¿Qué significa pensar?*¹¹⁶, que apareció en 1954. Es tal vez un signo de nuestra época que sea precisamente éste el escrito menos leído de todas mis publicaciones¹¹⁷.

Del mismo modo que pensar no es “pasividad”, operar con lo técnico tampoco significa “actuar”, si tenemos en cuenta, precisamente, la esencia de la técnica moderna. En este sentido, puede que los tecnólogos sean los que en mayor medida actúan pasivamente ante lo que resulta más peculiar de la técnica moderna.

Heidegger insiste en que si el hombre persiste en el pensar en “lo que descansa lo peculiar de la técnica moderna, se le abre la posibilidad de que el hombre experimente la relación con una exigencia, que no sólo puede oír, sino que él mismo pertenece a ella”¹¹⁸. Por lo tanto, en la esencia del dis-puesto de la técnica moderna, re-luce al hombre el peligro, pero no en el sentido de la fatalidad completamente inexorable de la técnica moderna, sino

¹¹⁶ El texto citado por Heidegger será objeto de análisis en el próximo capítulo de este trabajo.

¹¹⁷ *Entrevista Der Spiegel, op.cit., p. 77.*

¹¹⁸ *Entrevista Der Spiegel, op. cit., 78.*

más bien en su dimensión salvadora, porque lo dis-puesto es “el rayo de la verdad del Ser en el Ser in-guardado”¹¹⁹.

Mirada en lo que es, recuerda Heidegger, haciendo referencia al tema del ciclo de conferencias del que forma parte *Die Kehre*, indica este movimiento de percepción de la esencia de la técnica moderna, más precisamente del sentido del Ser que clama por la técnica. Heidegger recurre aquí a la expresión *relampaguear*, para indicar la percepción de ese fenómeno, al que denomina acontecimiento apropiador [*Ereignis*]. Pero lo que luce o “relampaguea”, no es sólo lo visto por el hombre, sino más bien “son los hombres los alcanzados en su esencia por el rayo del Ser”¹²⁰. Luego, en el relampaguear del acontecimiento-apropiador, más que mirar, los hombres mismos son avistados por el Ser. Cuando esto ocurra, se percibirá que:

Todo dar caza al futuro y calcular su imagen de modo que lo actual, pensado a medias, se ex-tienda al velado porvenir, se mueve también en la postura del concebir técnico-calculador. Todo intento del computar, morfológica y psicológicamente, lo real efectivo como caída y pérdida, fatalidad y catástrofe, como decadencia, es solamente conducta técnica.[...] Estos análisis de la situación no notan que ellos trabajan sólo según el modo y sentido de la des-membración técnica y, así, suministran a la conciencia técnica la expresión del acontecer historiográfico-técnico, a ella adecuado¹²¹.

¹¹⁹ Heidegger, *La vuelta*, op. cit., p. 193.

¹²⁰ Heidegger, *La vuelta*, op. cit., p. 192.

¹²¹ HEIDEGGER, *La vuelta*, op. cit., p. 193.

6.3.1- La Filosofía y la Tarea del Pensar

Recapitulando lo que hemos dicho hasta aquí, podemos expresar de manera resumida una de las tesis fundamentales consideradas en este capítulo, utilizando las propias palabras de Heidegger. En el fragmento que citaremos, Heidegger vuelve de manera reveladora sobre la cuestión de la pasividad, el pensar y la acción:

El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. Esto guarda relación, en mi opinión, con lo que yo denomino «el ser» -usando una palabra que viene de muy antiguo, equívoca y hoy ya gastada- necesita del hombre, que el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la «im-posición» (Ge-stell). Este nombre, malentendido con facilidad por los primeros oyentes, remite en lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la «im-posición» significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin¹²².

La tarea del pensar se muestra al final de la filosofía. El final de la filosofía significa que ella también ha llegado a su

¹²² Heidegger en la *Entrevista Der Spiegel*, op. cit., pp. 72 y 73.

acabamiento: “es la reunión de las posibilidades límites”, dice Heidegger en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*¹²³. El acabamiento de la filosofía indica su pura y simple desintegración:

Baste con señalar la independencia de la Psicología, de la Sociología, de la Antropología como antropología cultural, el papel de la Lógica como Logística y Semántica. La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear. En todas partes, esto se realiza sobre la base, según el patrón de la explotación científica de cada una de las regiones del ente. No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética¹²⁴.

Y sobre la desintegración de la filosofía en ciencias tecnificadas, es decir, sobre el despliegue de la filosofía en varias ciencias independientes, que tienen en la científicidad su carácter cibernético, técnico, Heidegger concluye: “Presumiblemente, se pierde la necesidad de preguntarse por la técnica moderna, en la misma medida en que ésta marca y encauza los fenómenos del mundo entero y la posición del hombre en él”¹²⁵. Por lo tanto, “el final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en

¹²³ HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1988 (citado de la trad. esp. de Jose Luís Molinuelo, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001).

¹²⁴ HEIDEGGER, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁵ HEIDEGGER, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, *op. cit.*, pp. 79 y 80.

consonancia con él. *Final* de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”¹²⁶.

La filosofía ha llegado a su fin porque, para Heidegger, la acción humana no cambiará los rumbos de esa “im-posición”. Heidegger explica este punto de la siguiente forma:

la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente¹²⁷.

Cuando Heidegger sostiene que “sólo un dios puede salvarnos”, hay que entender dicha afirmación en el contexto apuntado. De hecho, la traducción más exacta es “sólo un dios puede salvarnos todavía”. Es decir, la única manera de sobrepasar esta época, manifestada por lo meramente instrumental, propio del pensamiento calculador que planifica, uniformiza e instrumentaliza lo real, será cuando el pensamiento vuelva a pensar sobre la posibilidad de “oír” completamente al Ser. Recuérdese que, para Heidegger pensar es oír la voz del Ser. Por lo tanto, volver a pensar sobre el “ser olvidado” sería la única manera de sobrepasar la metafísica (consumada) en que nos encontramos hoy.

¹²⁶ HEIDEGGER, El final de la filosofía y la tarea del pensar, *op. cit.*, p. 80.

¹²⁷ Heidegger en la *Entrevista Der Spiegel*, *op. cit.*, pp. 71-72.

Pero, hay todavía otra pregunta, que ahora se nos impone, no por Heidegger sino por nosotros mismos y como última observación de este capítulo sobre el sentido de la técnica en la modernidad: teniendo en cuenta la sensación de seguridad, comodidad, bien-estar y salvación, ofrecidas por el mundo técnico (cuya expansión es planetaria, lo que ya implica la occidentalización del mundo por la técnica) ¿quién, de hecho, se decide y se aventura a pensar otra posibilidad?

CAPÍTULO V

LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO SOBRE LA TÉCNICA MODERNA

Lo que es ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de características que pueden recibir distintos nombres como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información¹.

El hechizo de la técnica y sus progresos, que permanentemente se aventajan entre sí, son sólo un signo de este encantamiento, que en consecuencia impele todo a cálculo, utilización, cultivo, manejabilidad y regulación².

¹ HEIDEGGER, La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 116-117.

² HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann Verlag, 1989 (citado de la trad. esp. de Dina Picotti, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006, p. 112).

1- INTRODUCCIÓN

Hemos visto, en los capítulos anteriores, que la modernidad se configura por el “encantamiento” del mundo por la técnica. Para Heidegger, hay un verdadero “hechizo” del hombre por parte de la técnica. De este modo, mientras que Max Weber se refería al mundo “desencantado” de la modernidad, Heidegger, por el contrario, habla de un mundo moderno que se mueve bajo un encanto, un hechizo, que viene de la técnica. Y en este punto, Heidegger va todavía más allá y diagnostica la situación del siguiente modo:

Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de características que pueden recibir distintos nombres como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información³.

El presente capítulo pretende analizar algunos aspectos de este contexto actual de la civilización tecnológica, retomando las categorías de análisis sobre la técnica moderna acuñadas por Heidegger. Pero, además de retomar las categorías heideggerianas, la idea es utilizarlas para fundar nuestro análisis sobre la actualidad del pensamiento heideggeriano para pensar sobre la ontología de la técnica moderna.

Inauguramos el tema proponiendo una discusión sobre nuestro tiempo, como un tiempo que da que pensar (2). La

³ HEIDEGGER, La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia, op. cit.*, pp. 116-117.

pregunta heideggeriana fundamental aquí es la siguiente: ¿qué da que pensar en nuestro tiempo y qué es lo que todavía está por pensar? Con ella, nos adentramos en los diversos aspectos de la crisis del pensamiento occidental, conforme la describe Heidegger.

Planteado el problema desde esta dimensión, nos adentramos finalmente en las categorías de análisis de la técnica moderna. El punto de partida es la propia concepción heideggeriana de la voluntad de voluntad (3). En ella, contextualizamos aspectos de nuestra realidad contemporánea, que representan el modo como se nos presenta la sociedad tecnificada, bajo imperativos como la usura, la planificación y la estandarización.

A partir de aquí, analizaremos algunos íconos representativos de los movimientos de nuestra civilización tecnificada, como la globalización y la formación de la sociedad de la información (4). La primera, una consecuencia de rasgos característicos de la técnica moderna, como son la occidentalización del mundo y el desarrollo de la era de la tecnificación planetaria; la segunda, como transmutación del sentido de conocimiento y lenguaje, otro rasgo característico de la técnica moderna, conforme describe Heidegger.

Por fin, plantearemos un problema central para la pregunta relativa a la actualidad del pensamiento de Heidegger sobre la técnica, a saber, el problema del determinismo y pesimismo tecnológicos (5). Ya nos referimos a este asunto, cuando hablamos del lugar que ocupa el pensamiento heideggeriano en el ámbito de la filosofía de la tecnología (véase capítulo primero del trabajo),

pero ahora la intención es discutirlo sobre la base del análisis que hemos realizado, hasta aquí, del pensamiento heideggeriano sobre la técnica moderna. El propósito es, por lo menos, desmitificar (si no es posible superar) la visión corriente que atribuye a la filosofía heideggeriana una actitud determinista y fatalista respecto a la técnica moderna. La pregunta aquí es la siguiente: ¿Dónde, en verdad, se encuentra el determinismo tecnológico cuando analizamos a la filosofía heideggeriana bajo esta premisa, en ella misma o quizás en sus críticos?

2- UN TIEMPO QUE DA QUE PENSAR

En los manuscritos de 1936-38 sobre *El Evento* [*Vom Ereignis*], Heidegger observa:

Se suele llamar a la época de la “civilización” la del *des-encantamiento*, y éste parece más bien ir sólo junto con la plena incuestionabilidad. No obstante es al contrario. Sólo que tiene que saberse de dónde procede el encantamiento. Respuesta: del desenfrenado dominio de la maquinación. Cuando ésta llega al dominio final, cuando se impone a todo, entonces ya no hay condiciones para percibir aún propiamente el encantamiento y oponerse a él. El hechizo de la técnica y sus progresos, que permanentemente se aventajan entre sí, son sólo *un* signo de este encantamiento, que en consecuencia impele todo a cálculo, utilización, cultivo, manejabilidad y regulación⁴.

⁴ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 112. Sobre la referida obra vale decir que Heidegger introduce la obra esclareciendo inicialmente el título público (*Aportes a la filosofía*) y el título esencial (*Acerca del Evento*). Véase p. 21 y ss.

Por eso vivimos en un tiempo que da que pensar; es la época de la plena incuestionabilidad y del encantamiento. Pero, por otra parte, ahí también reside el problema para pensar sobre la técnica. ¿Cómo pensar críticamente sobre la técnica si estamos frente al encantamiento del mundo moderno por ella? Más aún: ¿Quién se atreve a decir una palabra en su contra, cuando asistimos al frenesí y hechizo que ella provoca en los tiempos actuales?

Como maestro del preguntar filosófico, Heidegger llama la atención sobre la necesidad de un pensamiento crítico acerca de la técnica que permita llegar a una relación libre con ella. Pero, advierte el filósofo, no siempre filosofar significa pensar.

Heidegger aclara esta diferencia entre filosofar y pensar en su escrito *¿Qué quiere decir pensar?* (1952). El hecho de que nos ocupemos de la filosofía, que leamos o escribamos tratados filosóficos, no nos garantiza que estemos pensando, ni tampoco que estemos dispuestos a aprender a pensar. Puede ser, incluso una actitud engañosa, pues creemos que si estamos filosofando, estamos pensando. Pero aprender a pensar pone al ser humano directamente en relación con aquello que le ha exhortado en lo esencial. En este sentido, Heidegger advierte que “pocos tienen experiencia suficiente como para distinguir entre un tema académico y una Cosa pensada”⁵. Y concluye: “lo preocupante de nuestro tiempo – un tiempo que da que pensar – se muestra en que todavía no pensamos”⁶.

Que todavía no estemos pensando sobre aquello que da que

⁵ HEIDEGGER, *Desde la experiencia del pensar*, op. cit., p. 15.

⁶ HEIDEGGER, *¿Qué quiere decir pensar?*, op. cit., p. 97.

pensar no significa que eso no sea preocupante, o que no deba ser tomado en consideración. Claro está que más bien es al revés:

Sin embargo, el hecho de que todavía no pensemos, en modo alguno, se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que, desde sí mismo, quisiera que se lo tomara en consideración. El hecho de que todavía no pensemos proviene más bien de que esto que está por pensar le da la espalda al hombre, incluso más, que hace ya tiempo que le está dando la espalda⁷.

Ahora bien, ¿qué es esto que hace mucho le está dando la espalda al hombre y que todavía está por pensar? En el curso del semestre de invierno de (1951/2), Heidegger deja entrever de qué se trata, empleando para esto las lecciones de Nietzsche: “es de creer que el tiempo venidero, cuando salga a la luz *la esencia de la técnica moderna*, es decir: el retorno de lo mismo en constante rotación, habrá de enseñar al hombre que los pensamientos esenciales de los pensadores nada pierden de su verdad por el hecho de que se omite pensarlos”⁸.

Por lo tanto, según Heidegger, lo que da que pensar, en nuestro tiempo, es la esencia de la técnica moderna, que todavía, permanece oculta para el pensamiento occidental; que todavía da la espalda al hombre moderno. Pero, advierte Heidegger, cuando llegue el tiempo venidero, “inmediatamente vamos a querer saber cuándo y de qué modo ocurrió este dar la espalda al que nos referimos aquí”⁹.

Por lo tanto, lo que da que pensar es lo que está aún por ser

⁷ *Ibid.*

⁸ HEIDEGGER, De ¿qué significa pensar?, op. cit. (Subrayado nuestro).

⁹ HEIDEGGER, ¿Qué quiere decir pensar?, op. cit., p. 97.

pensado, pero que ya ha afectado la esencia del hombre moderno, asegura Heidegger. Sin embargo, lo que aún está por ser pensado, pese a que afecta a la esencia del hombre, se retira de éste, le da la espalda. Pero al mismo tiempo nos atrae. Lo que se retira, en este sentido, no está completamente ausente. Por el contrario, está muy presente, “y lo hace de modo que nos atrae”¹⁰.

Es importante observar en esta cita de Heidegger que “lo que se retira” aunque pareciera estar ausente, está muy presente. Esta apariencia, la de estar ausente, es engañosa, porque en verdad, lo que se retira es exactamente lo que nos atrae, y, según Heidegger, “ya ha concedido advenimiento”¹¹.

¿Qué es lo que nos atrae? Lo atractivo aquí es el discurso acerca del prodigioso avance tecnológico y científico. Estamos inmersos en el admirable mundo nuevo (Huxley) de la ciencia. Hay un encantamiento, casi religioso, por el mundo de la técnica que nos fascina y nos atrae cada vez más. Esto es lo que ya ha “concedido advenimiento”.

Pero, siguiendo el hilo de su razonamiento, Heidegger nos advierte que lo que está por ser pensado, pero permanece no pensado porque se retira, no puede ser forzado al advenimiento. Hay que saber “esperar hasta que lo que está por-pensar nos dirija su exhortación”¹².

Hasta hoy, el rasgo fundamental del pensar Occidental ha sido la percepción. La razón es la facultad de percibir las cosas; percibir el ser de lo ente. Heidegger dice al respecto que:

¹⁰ HEIDEGGER, ¿Qué quiere decir pensar?, *op. cit.*, p. 99.

¹¹ *Ibid.*

¹² HEIDEGGER, ¿Qué quiere decir pensar?, *op. cit.*, p. 103.

Lo que el pensar percibe como percibir es lo presente en su presencia. De ella toma el pensar la medida para su esencia como percibir. En consecuencia, el pensar es aquella presentación de lo presente, la cual nos a-porta lo presente en su presencia y con ello lo pone ante nosotros para que estemos ante lo presente y, dentro de los límites de él, podamos resistir este estar. En tanto que presentación, el pensar aporta lo presente llevándolo a la relación que tiene con nosotros, lo restablece refiriéndolo a nosotros. La presentación es por ello re-presentación. La palabra *repraesentatio* es luego el nombre corriente para representar¹³.

Por lo tanto, el pensar occidental posee como rasgo fundamental: la re-presentación, que significa (conforme ya vimos en el segundo capítulo, cuando hablamos de *La época de la imagen del mundo*) poner-delante; re-presentar. Si el Ser es el estar presente, ello implica no solamente el estado-de-desocultamiento sino el propio presente. Estado de desocultamiento y presente (como esencia del tiempo) se co-pertenecen. Ahí reside el problema del pensar en la tradición occidental, porque lo que queda por pensar es “dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia”¹⁴. Cuando representamos los objetos en su objetualidad, que es lo que hace el pensar en la modernidad, ya estamos pensando, pero nos falta el otro elemento; el sentido del presente.

2.1- LA CIENCIA NO PIENSA

Tal vez por las razones expuestas en el apartado anterior,

¹³ HEIDEGGER, ¿Qué quiere decir pensar?, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴ HEIDEGGER, ¿Qué quiere decir pensar?, *op. cit.*, p. 105.

Heidegger es incisivo al decir: “la ciencia no piensa”¹⁵. La ciencia, en cuanto re-presentación, no puede pensar, porque no deja aparecer al presente (es decir, a lo que está ahí adelante, como presencia), puesto que la ciencia articula los objetos en su objetualidad. Y más: la ciencia no puede pensar nunca, porque según su modo de proceder, según los medios que emplea para su producción, jamás podría llegar al pensar. La física no piensa sobre sí misma, sino que ejecuta procedimientos acordes a su su objeto, según su métodos de investigación. Demostrar, es decir deducir de postulados y presupuestos, que es una buena parte de la tarea científica, se puede demostrarlo todo. Pero señalar, algo que no necesariamente significa demostrar y que es el fundamento del pensar, a esto no se llega por la ciencia.

No obstante lo dicho hasta aquí, el hecho de que la ciencia no piense no significa algo negativo en sí mismo. Lo negativo es que no se reconozca la distancia abismal entre la ciencia y el pensar, asegura Heidegger. O cuando se cree que la ciencia equivale al pensar, aquí reside el peligro. Para Heidegger, entre ciencia y pensar no hay conexión posible, sino sólo un salto, un abismo entre una y otro.

El eco producido por esta constatación de Heidegger le obliga a explicar su afirmación, “la ciencia no piensa”, una y otra vez. Así, en la entrevista concedida y divulgada en 1969, en ocasión de cumplir ochenta años, el tema vuelve nuevamente a plantearse y Heidegger aclara ante el entrevistador, profesor Wisser, que la afirmación no significa algo negativo, sino que “la

¹⁵ HEIDEGGER, *¿Qué quiere decir pensar?*, *op. cit.*, p. 98.

ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía. Pero sin saberlo, ella se liga con esta dimensión". Y ejemplifica:

Por ejemplo: la física se mueve en el espacio y el tiempo y el movimiento. La ciencia en tanto ciencia no puede decidir respecto a lo que sea el movimiento, el espacio, el tiempo. La ciencia por lo tanto no piensa, no puede siquiera pensar, en este sentido, con sus métodos. No puedo decir, por ejemplo, con los métodos de la física, aquello que la física es. Lo que es la física solamente puedo pensarlo a la manera de una interrogación filosófica¹⁶.

En síntesis, la afirmación heideggeriana "la ciencia no piensa" no es de modo alguno un reproche, sino antes una constatación de la estructura interna de la ciencia. Heidegger así lo explica: "es propio de su esencia el que, por una parte, ella dependa de lo que la filosofía piensa, pero que, por otra parte, ella misma olvide y descuide lo que exige ser pensado ahí"¹⁷.

Si lo negativo está más bien en que no se establezca con claridad la diferencia entre ciencia y pensamiento, aún más se acentúa dicha negatividad cuando constatamos el poder de la ciencia, pues en "la realidad, en el interior de la cual el hombre se mueve e intenta mantenerse, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos ciencia occidental-europea"¹⁸. Según Heidegger, como un modo decisivo de "como se nos presenta todo lo que es", la ciencia "en el ámbito del mundo

¹⁶ HEIDEGGER, *Entrevista del Profesor Wisser con Martin Heidegger*, op. cit., p. 47.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ HEIDEGGER, *Wissenschaft und Besinnung. Vorträge und aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *Ciencia y meditación*. En: *Conferencias y artículos*. op. cit., p. 33).

occidental y en la época de su historia acontecida, ha desplegado un poder como hasta ahora nunca se ha podido encontrar en la tierra, y finalmente está extendiendo este poder sobre todo el globo”¹⁹.

2.2- HUSSERL Y LA CRISIS DE LAS CIENCIAS

El problema de la crisis de las ciencias, así como la cuestión relativa a su poder de dominio, ya había sido planteada por otros filósofos de la modernidad, como por ejemplo Rousseau en su famoso discurso para la Academia de Dijon en el siglo XVIII²⁰ y el propio Husserl, maestro de Heidegger, en la primera mitad del siglo pasado.

Husserl se refería a una *crisis de las ciencias europeas*. Se preguntaba de este modo: “¿Puede efectivamente hablarse de una crisis de las ciencias dado lo continuo de sus éxitos?”²¹. Con dicho planteo, Husserl pone de relieve la problemática filosófica en torno al rol de las ciencias en nuestro tiempo y de ella se va a ocupar en la primera parte de su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que recopila sus conferencias dictadas entre los años de 1930 y 1937.

¹⁹*Ibid.*

²⁰ Véase ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, op. cit.

²¹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (citado de la trad. esp. *La crisis de la humanidad europea*. En: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 3

Husserl también se refiere, en la obra citada, a *la crisis de la ciencia como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea*, y se pregunta: “Pero ¿cómo podríamos hablar sin más y seriamente de una crisis de las ciencias en general, y por lo tanto, también de las ciencias positivas, incluyendo la matemática pura, las ciencias exactas de la naturaleza, que nunca podremos, sin embargo, dejar de admirar como ejemplos modélicos de una cientificidad rigurosa y fecunda en grado sumo?”²²

Pero para Husserl, justamente, la crisis de las ciencias no está en su exactitud o en su cientificidad. El problema de esta crisis, en su opinión, reside en el enigma de la *subjetividad*. El mundo de la ciencia está caracterizado por la *objetividad* y se desliga de la *subjetividad*, pero la preocupación del filósofo no reside solamente en el *mundo-en-sí* (representado por la ciencia), sino que su preocupación esencial es con la ontología del *mundo-de-la-vida* (representado por la subjetividad humana). Es decir, para Husserl, la relación entre el *objetivismo* y el *subjetivismo* es el problema clave de la crisis de las ciencias europeas.

La resolución de esta crisis vendrá, mediante el desdoblamiento de esta dicotomía que puede llevar cabo la *fenomenología trascendental*. El desarrollo de la metafísica moderna, explica Husserl, es una fase del desdoblamiento de la fenomenología. En este sentido, puesto que el positivismo redujo la ciencia al mundo de los hechos, hoy tenemos la idea de una

²² *Ibid.*

“ciencia de hechos”. Pero Husserl constata: “Meramente ciencias de hechos hacen meros hombres de hecho”²³.

La crisis de las ciencias es también una crisis de la humanidad. Ya en el primer capítulo de la obra citada pronuncia Husserl su tesis relativa a que la crisis de las ciencias es una expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea. En un período de entreguerras, como el que vivía Husserl, podía este observar que:

En nuestra indigencia vital –oímos decir– esta ciencia nada tiene que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido y al sin sentido de esta entera existencia humana. En su universalidad y necesidad para todos los hombres, ¿no requieren acaso reflexiones también generales y racionalmente fundamentadas?²⁴

En definitiva, prosigue Husserl, estos problemas conciernen al hombre y a su comportamiento frente al mundo, en circunstancias tanto humanas como extra-humanas; al hombre que debe libremente escoger y al hombre que es libre para moldearse a sí mismo y al mundo que lo circunda. Evidentemente, concluye el autor, una mera ciencia de hechos nada tiene que decir sobre estas cuestiones.

Plantado el problema de la crisis en el ámbito de las ciencias, Husserl extiende esta reflexión a la humanidad, e incluso a la filosofía misma. El título de la conferencia que imparte en la Asociación Cultural de Viena, en 1935, apunta en esta misma

²³ HUSSERL, *op. cit.*, p. 6.

²⁴ *Ibid.*

dirección: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Es evidente que la problemática de la crisis de las ciencias, para Husserl, alcanza proporciones más amplias, porque se trata de una crisis que afecta también a la filosofía²⁵ y, en sentido teleológico, a la humanidad europea. En la conferencia citada, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl se pregunta asimismo por la crisis de las llamadas “ciencias del espíritu”.

2.3- HEIDEGGER Y LA CRISIS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Si Husserl se refería a la *crisis de las ciencias europeas*, Heidegger, por su parte, se refiere a una *crisis del propio pensar occidental*. Hemos visto, en el capítulo anterior, que a partir de esta inferencia, el filósofo del Ser sitúa el problema de la metafísica, que se consume con la técnica moderna. El pensar meramente calculador de la técnica establece una única forma de pensar sobre el Ser: solamente por aquello que produce efectos.

Si volvemos al punto de partida de la reflexión de Heidegger, tal cual fuera ya analizada en la parte final del capítulo anterior, y si volvemos a considerar la diferencia entre “filosofar” y “pensar”, veremos entonces que Heidegger observa, al igual que Husserl, que hay hoy en día una creciente falta de pensamiento. En *Serenidad (Gelassenheit)*, Heidegger habla de la huída del hombre ante el pensar, ante el pensar meditativo. Por más que realizamos descubrimientos y hallazgos sorprendentes en el

²⁵ HUSSERL, *op. cit.*, p. 323.

campo de las ciencia, es decir, por más que florezca el pensamiento calculador, seguimos careciendo de la reflexión meditativa.

En este sentido, Heidegger cita como ejemplo los hallazgos científicos más importantes que caracterizan a su época: la era atómica. Mientras los científicos de esta época exaltan dicho descubrimiento científico, considerando que la ciencia podrá producir el camino para una vida humana más feliz²⁶, Heidegger, el maestro de la sospecha, se interroga:

¿Qué hay de esta afirmación? ¿Nace de una meditación? ¿Piensa alguna vez en pos del sentido de la era atómica? No. En el caso de que nos dejemos satisfacer por la citada afirmación respecto a la ciencia, permaneceremos todo lo posiblemente alejados de una meditación acerca de la época presente. ¿Por qué? Porque olvidamos reflexionar. Porque olvidamos preguntar: ¿A qué se debe que la técnica científica haya podido descubrir y poner en libertad nuevas energías naturales?²⁷

Y el propio Heidegger contesta, reafirmando su posición crítica ante la técnica moderna (que ya hemos detallado en capítulos anteriores, pero que aún vale la pena citar in extenso):

Se debe a que, desde hace algunos siglos, tiene lugar una revolución en todas las representaciones cardinales (massgebenden Vorstellungen). Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al

²⁶ La afirmación, citada por Heidegger en *Serenidad*, corresponde al manifiesto de dieciocho titulares del premio Nobel reunidos en la Isla de Mainau (1955) que declararon literalmente lo siguiente: "La ciencia - o sea, aquí, la ciencia natural moderna - es un camino que conduce a una vida humana más feliz". *Op. cit.*, p. 22 y 23.

²⁷ HEIDEGGER, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 23.

mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos²⁸.

En el texto, proferido de modo muy claro y sencillo, por tratarse de una alocución pública, pronunciada en 1955 en su tierra natal, Heidegger deja entrever aquello que ya había planteado de modo más profundo en otros escritos anteriores sobre la pregunta por la técnica. Y que, a nuestro entendimiento, vale la pena retomar a modo de síntesis de lo que ya hemos tratado.

Por ejemplo: (1) Para Heidegger, hay un cambio radical promovido por la filosofía moderna en lo que respecta al modo de relacionarse con el Ser (conforme lo ya tratado cuando hicimos referencia a la diferencia entre técnica antigua y técnica moderna en el apartado 2.3 del cuarto capítulo); (2) que este cambio (que se trata de la relación fundamentalmente técnica entre el hombre y el mundo) que sólo ahora se manifiesta, se desarrolló primeramente en el siglo XVII en Europa y sólo en ella y que sólo ahora se manifiesta en las demás parte del planeta (véase el apartado 2.4 del cuarto capítulo sobre la diferencia entre técnica moderna y ciencia aplicada); (3) que esta relación fundamentalmente técnica entre el hombre y el mundo, implica concebir el mundo como

²⁸ *Ibid.*

objeto [*Bestand*] y como ilustración Heidegger cita a la naturaleza, convertida ahora en “una única estación gigantesca de gasolina” (conforme lo que ya hemos tratado en los apartados 3 y 4 del cuarto capítulo, sobre todo cuando hicimos referencia al sentido de *Gestell* y *Bestand* para Heidegger).

Aún sobre este tema, referido al engranaje de la técnica moderna, en el mismo discurso Heidegger observa de un modo casi profético: “El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre comienza ya a alejarse de ella para penetrar en el espacio cósmico”²⁹.

Su tiempo, marcado por los descubrimientos de la energía atómica, lleva a Heidegger a las siguientes conclusiones:

Si se logra el dominio sobre la energía atómica, y se logrará, comenzará entonces un desarrollo enteramente nuevo del mundo técnico. Lo que hoy conocemos como técnica cinematográfica y televisiva; como técnica del tráfico, especialmente la técnica aérea; como técnica de noticias; como técnica médica; como técnica de medios de nutrición, representa, presumiblemente, tan sólo un tosco estado inicial³⁰.

Aún sobre el descubrimiento de las nuevas fuentes de energía, que inauguran la era atómica, Heidegger prevé lo siguiente:

En apenas dos decenios se han conocido tan gigantescas fuentes atómicas, que en un futuro previsible la demanda mundial de energía de cualquier clase quedará cubierta para siempre. El

²⁹ HEIDEGGER, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 24. No hay que olvidar que cuando Heidegger escribe este texto (1955), todavía el hombre no había pisado la luna (1969).

³⁰ HEIDEGGER, *Serenidad*, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

suministro inmediato de las nuevas energías ya no dependerá de determinados países o continentes, como es el caso del carbón, del petróleo y la madera de los bosques. En un tiempo previsible se podrán construir centrales nucleares en cada lugar de la tierra³¹.

Profético, diríamos nosotros, porque seguramente este tiempo ya ha llegado. Y más: la era atómica ha propiciado la era de la sociedad de la información o la sociedad del conocimiento. En ella estamos. Cuyo saber planificado, calculante, ya ha afectado casi todos los rincones del planeta. La globalización tal vez sea su icono más representativo.

¿Qué diría entonces Heidegger si le hubiera tocado vivirla? O mejor dicho: ¿Qué pensar meditativo podemos sacar de la era de la llamada “globalización” y “sociedad del conocimiento”, a la luz del método y de las herramientas teórico-filosóficas que nos ha proporcionado Heidegger?

En lo que sigue intentaremos contestar a estas preguntas con base en la lectura heideggeriana, es decir, empezando por recuperar algunas herramientas teóricas planteadas por Heidegger para analizar la identidad de la tecnología moderna o el “modus operandi” de la técnica moderna.

3- LA VOLUTAD DE VOLUNTAD

Hemos visto, en el capítulo anterior, que Heidegger sitúa a la modernidad como la consumación de la metafísica, por la efectiva materialización de sus principios, que se remontan a los

³¹ HEIDEGGER, *Serenidad*, *op.cit.*, p. 24.

orígenes de la historia de la metafísica occidental. Uno de ellos es el principio de la voluntad. Lo que inquieta a Heidegger es que el principio de la voluntad se consuma en la historia acontecida del Ser, por medio de su transformación en voluntad de voluntad.

Si recordamos la tesis heideggeriana sobre el desdoblamiento de la voluntad en voluntad de voluntad, hemos de recuperar la idea relativa a que la voluntad de voluntad ocurre cuando la voluntad se desdobra sobre sí misma; cuando la voluntad circula en el movimiento único de hacer lo que quiere y querer lo que hace³². Cuando eso ocurre, la voluntad de poder, por ejemplo, se sobrepone a cualquier valor y pasa a ser ella misma el valor.

Ahora bien, vamos a desarrollar a continuación un poco más esta tesis heideggeriana, de modo de contribuir desde este punto de vista a las reflexiones relativas a la actualidad de su pensamiento, en tanto análisis de los acontecimientos que manifiestan el problema de la técnica en las sociedades contemporáneas.

En efecto, vivimos en una etapa de la producción material que más bien se sitúa en nivel de la producción para el consumo. El carácter crecientemente descartable de los bienes producidos es un indicio de este movimiento de las condiciones de producción industrial en nuestra época. Recordemos, una vez más, la lectura heideggeriana ya citada arriba sobre el sentido del progreso.

Este imperativo del progreso exige un imperativo de producción que se acopla con un imperativo de necesidades siempre nuevas.

³² SÁNCHEZ MECA. Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente, *op. cit.*, p. 37.

Ahora bien, el imperativo de necesidades siempre nuevas implica que todo lo que es nuevo, imperativamente, sea también inmediatamente caduco, superado y reemplazado por lo «más nuevo», y así se sigue. En este curso asediante, tiene lugar en particular la ruptura con toda posibilidad de tradición. El pasado ya no puede ser — a no ser bajo la forma de lo *superado* por consecuencia, bajo la forma de lo que no entra en consideración³³.

La necesidad de producir cada vez más artefactos tecnológicos es un indicio claro de la efectiva realización histórica de la voluntad de voluntad. Es visible que hoy en día se fabrican muchos productos a los que solamente después se les inventa una necesidad. Luego, voluntad por voluntad, querer por querer, producir por producir, consumir por consumir son lo mismo e indican la materialización del principio metafísico de la voluntad de voluntad. En otros términos, indican el desdoblamiento en la historia del principio de la voluntad, al que sólo ha sido posible poner en funcionamiento con el advenimiento de la esencia de la técnica moderna.

Sánchez Meca hace una importante reflexión sobre el producir por producir, en los siguientes términos:

Podríamos preguntarnos, si no, si, en realidad se produce para satisfacer necesidades concretas o más bien se fabrica por fabricar, se explota la tierra sin escrúpulos hasta el agotamiento para atender a esta incontenible exigencia de producir, y se consumen y acumulan muchos más bienes de los que hacen falta simplemente por consumir y por acumular. ¿Por qué, por ejemplo, se fabrican, en las fábricas de armamento, cientos o miles de misiles de cabeza nuclear, bombas de hidrógeno, arsenales de armas químicas, etc.? ¿Responde esa fabricación a algún plan concreto de defensa del país que fabrica estas armas?

³³ HEIDEGGER, *Seminari, Zähringen (1973)*, *op.cit.*, p. 165.

¿Responde a sus necesidades de seguridad, o más bien es fruto de un movimiento en cadena en el que funciona la exigencia de fabricar por fabricar, y acumular por acumular? Cualquier meta aparente que se quisiera asignar a este producir por producir – y no sólo en el terreno de la fabricación de armas de exterminio masivo – no son más que justificaciones enmascaradoras, porque la técnica, afirma Heidegger, no obedece más que su propia lógica interna, y no a la voluntad del hombre ni a las decisiones humanas³⁴.

Por eso Heidegger considera que una de las características de la voluntad de voluntad es la usura. La usura indica aquí que la utilización de la materia prima y de los recursos naturales no tiene ya más en vista la conservación y supervivencia del ser humano, sino más bien obedece a la pura exigencia de producción y consumo. En este sentido, vale la pena preguntarse, por ejemplo, en el ámbito de la ingeniería genética, si la clonación de seres humanos obedece a una padrón de sobrevivencia y mejora de la calidad de vida o simplemente indica la necesidad de innovar por innovar (para usar la nueva expresión de moda sobre lo que significa tecnología en la actualidad).

En este círculo vicioso del engranaje, de la voluntad de voluntad que gira sobre sí misma, cabe además otra pregunta: ¿Aún tiene sentido hablar de la deliberación libre del hombre ante la naturaleza o, por el contrario, el hombre se encuentra ya atrapado, puesto que obligado irremisiblemente, a las exigencias de producir-consumir y consumir-producir, propias de la esencia de la técnica moderna?

³⁴SÁNCHEZ MECA. Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente, *op. cit.*, pp. 38 y 39.

La otra característica de la voluntad de la voluntad es la planificación que indica “la organización sistemática de todos los dominios del ente”³⁵. La planificación corresponde a la organización sistemática, sea de la naturaleza, sea de la sociedad, sea de los seres humanos en cuanto individuos, de tal modo que todo esté controlado. Y esto, añade Heidegger, no se hace desde el control de la esfera de lo público, sino también desde la esfera privada. Cada vez más nuestra vida privada está bajo el control, la vigilancia, la regulación, la organización, la supervisión de la administración, de la burocracia y del dirigismo.

En su tiempo, Heidegger así observaba por ejemplo, los regímenes totalitarios crecientes. Para él, la necesidad racional de la organización, que se da con la planificación, no es una exigencia propia del colectivo organizado. Luego, los regímenes totalitarios no son la causa, sino la consecuencia de la tendencia a la planificación propia de la esencia de la técnica moderna. Vale recordar lo ya dicho anteriormente en otra parte del trabajo: para Heidegger, lo que ocurre en el campo como industria mecanizada y los campos de concentración nazis guardan entre sí algunas analogías, porque ambos señalan, cada uno a su modo, la planificación de todas las zonas del ente.

Los íconos más representativos de esta idea se pueden observar también en el cine contemporáneo, en una película como “Enemigo Público” o en nuestra tarjeta magnética de uso personal; aquella que usamos diariamente para diversas adquisiciones y compras. Un rastreo atento de su uso permite saber a dónde

³⁵ SÁNCHEZ MECA, Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente, *op. cit.*, p. 39.

vamos y a qué horas solemos ir, qué compramos, cuánto gastamos, qué nos gusta consumir. En fin, permite rastrear la vida cotidiana en lo que hay de más privado. ¿Qué régimen totalitario de mediados del siglo XX ha sido tanto o más eficiente, desde el punto de vista del control incluso de la esfera privada, que los supuestos regímenes neo-liberales de las “democracias” del siglo XXI, de los cuales disfrutamos en la actualidad?

Además de la usura y de la planificación, Heidegger considera que la uniformidad es otra característica de la voluntad de voluntad. La voluntad de voluntad, que se mueve en el ámbito del poder por el poder, implica la eliminación de las diferencias. El dominio y la extensión de lo técnico, lo que Heidegger denomina la instalación de la era de la tecnificación en escala planetaria, indica que ya no hay mas diferencias. Se nivelan los gustos, las opiniones, las decisiones, las tendencias.

La teoría del fin de la historia y la aparición del discurso único³⁶, tan aclamados hoy día, constituyen un indicio más de la tesis heideggeriana relativa a la estandarización por lo técnico. Heidegger llega a considerar, incluso, que la occidentalización del mundo comienza por la técnica moderna, por su esencial dinámica de avance y de conquista de todas las zonas del ente. Dicha demanda de la técnica moderna no es solamente temporal, es también espacial, porque implica la conquista de espacios y

³⁶FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992. (Trad. esp. de P. Elías, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.) También los análisis críticos de TOFFLER, Alvin. *The third wave*. New York: William Morrow and Company, 1980. (Trad. esp. de Guillermo Solana Alonso *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janés, 2000.) y *Future shock*. New York: Random House, 1970.

territorios. Recordemos el último escrito del propio puño y letra de Heidegger, que insiste en la sospecha sobre la uniformización de lo técnico: “Pues es necesaria la reflexión acerca de *si y cómo puede existir todavía una patria en la época de la civilización del mundo uniformemente tecnificada*”³⁷.

4- LA TÉCNICA COMO OCCIDENTALIZACIÓN DEL MUNDO

Hemos visto en el segundo capítulo, cuando hablamos del *Proyecto de Ser en la Modernidad*, que ya en 1935 Heidegger ve con desconfianza la expansión planetaria de la técnica. Para empezar el tema de este apartado, recordemos aquí sus palabras:

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee,...cuando tiempo significa solamente velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo como historia haya desaparecido de toda existencia de cualquier pueblo, ... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?³⁸.

Con esto queda claro que: (1) Heidegger observa que nuestra era es la era de la esencia de la técnica moderna, lo que él va denominar más tarde (1953), en *La pregunta por la técnica*, como

³⁷ Citado por SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 494 (subrayado nuestro). Como se dijo arriba en el segundo capítulo (véase “La cabaña de Heidegger”) el texto se refiere a un escrito que Heidegger redacta dos días antes de su muerte.

³⁸ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, pp. 42 y 43.

la gran estructura, semejante al “engranaje” [*Das Ge-stell*], que, como una forma de “dis-posición”, e “im-posición”, abarca todas las zonas del ente; (2) esa estructura, la que confiere una determinada destinación del ser y conjuntamente con ella, una cierta modulación de verdad a partir del “des-ocultar provocante” (*das herausfordende Entbergen*), propio de la esencia de la técnica moderna, alcanza niveles planetarios y (3) como una forma de “engranaje”, la técnica exige más técnica y cobra el papel que juega ahora, sea en la naturaleza, sea en la sociedad.

4.1- EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN

¿Acaso todo lo que sugiere Heidegger no se ha materializado ahora, en ese fenómeno que denominamos globalización? ¿Acaso no es ésa la idea que está supuesta en este nuevo discurso, que afecta no solamente la economía y el modo de producción, sino también la cultura de los pueblos?

En su manuscrito sobre *El Evento [Vom Ereignis]*, cuando Heidegger habla de los tres encubrimientos del abandono del Ser y de cómo se muestran, se puede notar con perfecta nitidez que el actual discurso de la globalización obedece a la misma lógica. Heidegger considera el *cálculo*, la *rapidez* y el surgir de lo *masivo* como elementos que caracterizan el abandono del Ser en la modernidad. Sobre el cálculo, Heidegger aclara que no se trata de “mera reflexión y hasta astucia de un saber aislado, que pertenece a todo proceder humano”. El cálculo está subentendido aquí como

“ley fundamental de comportamiento”³⁹. Se trata de la maquinación de la técnica fundada en el saber matemático, que de manera anticipada representa el ente por medio de la calculabilidad; de lo que ya está previsto en tesis y reglas. De aquí la seguridad de la dirección y de la planificación; “nada imposible, del ‘ente’ se tiene ya certeza”⁴⁰. Y observa Heidegger:

Ya no se requiere la pregunta por la verdad; todo ha de orientarse según la posición respectiva del cálculo; de allí la primacía de la *organización*, renuncia a una transformación radical que crezca libremente; lo incalculable es aquí sólo lo aún no vencido en el cálculo, pero en sí un día también por ser capturado; por consiguiente de ninguna manera *fuera de toda cuenta*⁴¹

La rapidez, a su vez, implica la fugacidad como ley fundamental. Se trata del incremento mecánico de las velocidades técnicas. En su conferencia sobre *La cosa [Das Ding]*, pronunciada ante la Academia Bávara de Bellas Artes (1950), Heidegger hace una importante reflexión sobre el tema, destacando el sentido de cercanía y lejanía que experimentamos hoy:

Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen. A aquellos lugares para llegar a los cuales el hombre se pasaba semanas o meses viajando se llega ahora en avión en una noche. Aquello de lo que el hombre antes no se enteraba más que pasados unos años, o no se enteraba nunca, lo sabe ahora...en una abrir y cerrar de ojos. El germinar y el crecimiento de las plantas, algo que permanecía oculto a lo largo de las estaciones, lo muestra ahora el cine a todo el mundo en un minuto. Los lugares lejanos de las más antiguas culturas, los muestra el cine

³⁹ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 109.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

como si estuvieran presentes ahora mismo en medio del tráfico urbano de nuestros días. [...] El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas⁴².

Pero, con todo ello, en efecto, ¿experimentamos la cercanía? ¿Qué significa la cercanía? Y Heidegger contesta: “la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia”⁴³. Luego, el hecho de que seamos capaces de suprimir las distancias, sea por el sonido que nos transmite la radio, sea por la imagen que nos proporciona el cine, la televisión, la pantalla del ordenador o cualquier aparato electrónico, tampoco significa que se produzca la cercanía. Una distancia pequeña no es ya cercanía⁴⁴. Así, “lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros [...] puede estar lejos de nosotros. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, está a una distancia inabarcable, puede estar muy cerca de nosotros⁴⁵.”

La era de la globalización, de la sociedad informática, del espacio cibernético, obedece claramente a los cánones de la rapidez. Ya no se espera; ya no hay la “tranquilidad del oculto crecer” y sí “la manía por lo aparentemente sor-prendente” que arrastra y golpea siempre de nuevo, inmediata y diferentemente. El hombre técnico, en verdad, habita un espacio en que predomina

⁴² HEIDEGGER, *La cosa*, *op. cit.*, p. 121.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

la dis-localación de los lugares. Cercanía y lejanía se mezclan, configurando la homogeneidad a que ellas se refieren.

En este sentido también habría que preguntarse por el sentido de la “innovación tecnológica”, como discurso predominante en el ámbito de la ciencia y la tecnología, hoy en día: ¿En qué consiste el discurso de la “innovación tecnológica”, que está a la orden del día de todos los planes políticos sobre ciencia y tecnología de los gobiernos de Occidente? ¿En qué se fundamenta la aparente necesidad de la innovación y del desarrollo, tan aclamados por sus defensores?⁴⁶

Y concluye Heidegger:

A partir de aquí, entonces, la errónea representación de elevado y “sumo” en la deformidad de las elevadas prestaciones; aumento puramente cuantitativo, la ceguera con respecto a lo verdaderamente instantáneo, no fugaz sino inaugurador de la eternidad. Pero para la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y-así-sucesivamente; oculta permanece la auténtica in-quietud de la lucha, en su lugar ingresó la intranquilidad del siempre ingenioso emprendimiento, que es perseguido en sí mismo por la angustia ante al tedio⁴⁷.

El surgir de lo masivo, otra característica señalada por Heidegger de la técnica moderna y por consiguiente del olvido del

⁴⁶ Sobre la idea “subdesarrollada” del desarrollo, véase: ARRIGHI, G. *Workers of the world at century's end. Review*, Vol XIX, No. 3, 1996 (citado de la trad. port. de Sandra G. T. Vasconcelos. *A ilusão do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998).

⁴⁷ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 110. Gilles LIPOVETSKI realiza un estudio muy interesante sobre el tema que denomina “la era del vacío” (véase, *L'ère de vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Editions Gallimard, 2007. También la lectura contemporánea de Lyotard ilustra estas reflexiones heideggerianas (Véase Lyotard, Jean-François. *La Condition Postmoderne - Rapport Sur Le Savoir*. Francia: Minuit, 1994).

Ser, significa la uniformidad en todos los niveles. No se trata solamente del surgimiento de las masas, en su sentido social. Se trata, sobre todo, de “la más aguda, porque la más discreta enemistad para con lo insólito, singular (la esencia del ser)”⁴⁸. La globalización aniquila las diferencias y transforma pueblos y culturas, marcados por su pluralidad y diversidad, dentro del discurso único del mercado global.

La lectura de Ramonet, en su escrito *Geopolítica del caos*, nos parece muy oportuna en este contexto. Para el autor, si en la sociedad actual hay una creciente necesidad de “fusiones” desde un punto de vista de los mercados capitalistas (de aquí la creación de los mercados comunes, como: ALCA, MERCOSUL, etc); por otra parte, desde una perspectiva étnica y cultural, cada vez más se evidencian las “ficciones”, provocadas por las diferencias culturales. Las guerras y conflictos étnicos que marcaron el siglo XX y que continúan en éste son un claro indicio del problema⁴⁹. Es decir, desde un punto de vista económico y como lógica del propio engranaje de la técnica moderna, asistimos cada vez más a la necesidad de las fusiones de los mercados, pero, a la vez, las guerras étnicas, sobre todo del último siglo, denuncian lo coercitiva y violenta que se ha tornado dicha lógica de poder de los mercados globales⁵⁰.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Para una lectura más detallada del tema véase RAMONET, Ignácio. *Géopolitique du chaos*. Paris: Galilée, 1997.

⁵⁰ A propósito, véase también la lectura del economista italiano Giovanni ARRIGHI y de SILVER BEVERLY, J. *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*. Italia: Mondadori Bruno, 2006; o del grupo *Krisis* en Alemania, sobre todo: KURZ, Robert. *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der*

4.2- ¿SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO O SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN?

Según Heidegger, con el cálculo, la rapidez y lo masivo se asocia algo más, que se disimula en lo interno de los tres y que corresponde a la “deontenciación de la palabra”⁵¹. La palabra se ha transformado en “información” y todo lo que representa “sentido” y meditación se ha tornado extraño al propio proceso de conocimiento.

En este sentido Heidegger pronostica que una de las pérdidas esenciales de la modernidad es el lenguaje, que se ha reducido a su empleo meramente instrumental, porque significa solamente instrumento para comunicarse. Y cuyo “educar para” se dice del educar para la instrumentalización de las cosas; educar para la competencia, la competitividad y el consumo, (véase arriba, en el cuarto capítulo, el apartado titulado *La técnica como destino y olvido del ser*). Esto queda claro en el fenómeno de la llamada sociedad de la información.

En las sociedades de la información la interacción entre tecnología y sociedad puede ser caracterizada por medio del desarrollo de la tecnociencia, garantizada por la innovación tecnológica y el surgimiento de un nuevo espacio, la virtualidad

Weltökonomie. Leipzig: Verlag 1994 (citado de la trad. port. de Karen Elsbete Barbosa, *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1992) y *Der Letzte macht das Licht aus. Zur Krise von Demokratie und Marktwirtschaft*, Tiamat, 1993 (citado de la trad. port. de Peter Neuman *et. al.*, *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1999; También es oportuno traer a colación el texto de Eric HOBBSAWM. *Age of extremes: the short twentieth century, 1914-1991*. London : Abacus, 1999.

⁵¹ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 111.

(*telepolis*). Este modelo societario se corresponde con la cultura digital y en este escenario empiezan a surgir nuevos conceptos, como: *cultura de imagen, cibercultura, globalización, infocultura, tecnocultura, noocultura*, para usar la caracterización realizada por Echeverría⁵².

Por lo tanto, el surgimiento de este modelo societario, produce una nueva revolución, semejante a las revoluciones anteriores que generaron también nuevos “entornos”. Los espacios educativos cambian radicalmente: En lugar de la familia y del Estado, los espacios virtuales; en lugar de la calle y de la escuela, las plazas virtuales como la televisión, videojuegos, internet; en lugar de la educación como competencia delegada al Estado, el aprendizaje autónomo y libre, en el que el alumno navega libremente por escenarios telemáticos; en lugar de la memoria escrita, la digital. Es decir, la educación en la red delimita nuevas formas educativas y consecuentemente nuevos derechos. El nuevo derecho educacional generado en este entorno se basa en la alfabetización digital (la infocultura). Se dirá que es analfabeto aquél que no dispone de los instrumentos, del

⁵²ECHEVERRÍA, J. Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno. Barcelona: Destino, 1999. La tesis defendida por el autor se refiere a tres entornos que históricamente se han desarrollado a partir de la relación entre Tecnología y Sociedad. 1º Entorno (E1): el medio de sobrevivencia es el espacio natural, en el que prevalecen las culturas de subsistencia: como la caza y la pesca; 2º Entorno (E2): el medio de sobrevivencia es el espacio urbano, en el que prevalece la cultura de la “sobrenaturalaza”, con la aparición de la industria; 3º Entorno (E3): se refiere a la cultura digital, cuyo espacio cultural es la virtualidad.

conocimiento y de la capacidad de operar con herramientas digitales⁵³.

En este escenario, surgen también algunos retos tecnológicos, culturales y educacionales ¿La tarea de la educación, en la infocultura, es solamente generar información? ¿Qué significa hablar de "conocimiento" en la sociedad de la información?

Estas cuestiones, en la era de la sociedad de la información nos indican la necesidad de un pensar reflexivo (para usar la expresión heideggeriana) sobre el nuevo "educar para" que surge en la era de la alfabetización tecnológica y digital. Hoy en día, se confunde "información" con "formación". El hecho de que "sociedad de la información" y "sociedad del conocimiento" se hayan convertido en sinónimos, es indicativo de lo que queremos plantear aquí. El equívoco consiste en pretender igualar ambas cosas. Pero el hecho de que dominemos habilidades técnicas informáticas no nos garantiza mayor calidad de formación en el proceso educativo. Información sin educación no necesariamente genera conocimiento.

La información no necesariamente significa formación, concluye Heidegger, y a partir de aquí hace una observación importante sobre lo que constituye información. Aquí se refiere sobre todo, al uso de este concepto en sentido norteamericano. La información in-forma, al mismo tiempo que forma, en el sentido

⁵³ Los argumentos presentados aquí también forman parte de un trabajo presentado por la autora en: MIRANDA, Angela L. A (An)Alfabetização tecnológica (ponencia). I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación. Atas del Congreso, 06-2006. México - D.F., 2006.

de aquello que pasa a significar conocimiento en la era de la sociedad de la información. Y advierte entonces Heidegger:

Información indica, por un lado, el «dar noticia de», que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: «da noticias», al mismo tiempo «forma», es decir: impone y dispone. La información, en cuanto «dar noticia de», es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta⁵⁴.

Se puede observar que el problema del lenguaje, en el mundo tecnificado, va de la mano con la cuestión de la información, en este contexto. Heidegger advertía ya en los años cincuenta que el lenguaje ya hace mucho ha dejado de indicar el “decir” en el sentido de mostrar, hacer ver o escuchar algo y hacer aparecer. Heidegger añade:

¿qué significa “decir”? Lo averiguamos y hacemos experiencia de ello cuando prestamos atención a lo que nuestra propia lengua nos da a pensar con esa palabra ... “Decir” tiene su origen de “deik”, que vale tanto como “mostrar”. Y ¿qué significa “mostrar”? Significa: hacer ver o hacer escuchar algo, hacer que

⁵⁴ HEIDEGGER. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda, *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 2003, p. 165).

algo se deje ver, se ofrezca a la vista, aparezca. Lo no dicho es lo todavía no mostrado, lo que todavía no ha llegado a aparecer. Mediante el decir viene a aparecer lo presente, en su "que es presente" y en su modo de serlo; pero en el decir viene también a aparecer lo ausente como ausente. Ahora bien, el hombre sólo puede decir, esto es, mostrar, esto es, dejar aparecer, aquello que se muestra a sí mismo, que se muestra desde sí, se descubre, se da ello sólo a decir⁵⁵.

Hoy en día, sustituimos el "decir", el mostrar, hacer ver o escuchar algo, el traer a la presencia, por el "informar". Lenguaje es información. Luego, medios de comunicación e información a menudo se confunden con lenguaje.

Observa Heidegger:

En los principio técnico-calculadores de esta transformación del lenguaje por la que el lenguaje como "decir" queda convertido en lenguaje como un notificar por vía de tal producción formal de signos, descansa la estructura y modo de operar de los grandes ordenadores y de los grandes centros de cálculo. Lo decisivo para nuestra meditación y reconsideración radica en que son las posibilidades técnicas de la máquina las que prescriben cómo el lenguaje puede y debe ser todavía lenguaje. Forma y carácter del lenguaje se determinan conforme a las posibilidades técnicas de la producción formal de signos, la cual efectúa con la mayor celeridad posible una secuencia de continuas decisiones sí/no. Qué programas se dan a la calculadora, con qué programas,

⁵⁵ HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache un technische Sprache*. Saint Gallen: Erker, 1989 (citado de la trad. esp. de Manuel J. Redondo, Lenguaje tradicional y lenguaje técnico. En: *El discurso filosófico de la modernidad- curso 1993-94* [Materiales del curso de doctorado]. Universidad de Valencia, ES, 1993-94, La traducción de Redondo de pasajes de esta conferencia, pronunciada en 1962 por Heidegger, se encuentra en:

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm

como suele decirse, se la alimenta, esto depende de la estructura y capacidad de rendimiento de la máquina⁵⁶.

Con estas observaciones, Heidegger sugiere explícitamente que “la forma del lenguaje viene determinada por la técnica”⁵⁷. Sin embargo, se pregunta:

Pero, ¿no es verdad también lo inverso?, ¿no se orienta la estructura de la máquina por tareas lingüísticas, como es, por ejemplo, la tarea de traducir? Pero aun así las tareas lingüísticas vendrían de antemano y por principio ligadas a la máquina, que en todas partes exige la univocidad de los signos y de las secuencias de signos. De ahí que por principio una poesía sea algo que no puede programarse⁵⁸.

En la observación de Heidegger queda claro que el incondicional poder de dominio de la técnica moderna determina incluso los parámetros del lenguaje. El lenguaje, incluso el computacional, se mueve en el ámbito de la idea de mayor amplitud de la información. Hay que avanzar y abarcar cada vez más, hasta el último rincón del planeta.

Si lo propio del lenguaje está reducido al simple dar señal, a avisar, notificar, no es por casualidad que Heidegger va a decir que la cibernética ocupa ahora el lugar de la filosofía. En este sentido, el filósofo de la Selva Negra utiliza las propias palabras de uno de los fundadores de la cibernética, Norbert Wiener. La cibernética, según ya sospechaba Heidegger en la mitad del siglo pasado, no sin razón es la disciplina de la técnica moderna que va más lejos: “Ver todo el mundo e impartir órdenes a todo el

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

mundo, es casi lo mismo que estar en todas partes”⁵⁹. Y en otro lugar: “Vivir activamente, vida activa, significa vivir con la información adecuada”⁶⁰.

Hoy en día hablamos incluso de *interacción entre la máquina y el hombre*. ¿Acaso no es ya la interacción el modo de retroalimentación en esta nueva concepción de lenguaje?

Por eso el último paso, si es que no es ya el primero, de todas las teorías técnicas del lenguaje es explicar “que el lenguaje no es una propiedad exclusivamente reservada al hombre, sino una propiedad que el hombre comparte en cierto grado con las máquinas por él desarrolladas” (Wiener, loc. cit., pág. 78). Tal afirmación sólo es posible bajo el presupuesto de que lo propio del lenguaje queda reducido al simple dar señal, a avisar, y de que, por tanto, lo propio del lenguaje experimenta aquí una atrofia⁶¹.

En su manuscrito sobre *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964), Heidegger nuevamente habla del futuro de una filosofía basada en la cibernética, a partir de la óptica del lenguaje, en los siguientes términos: “La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores”⁶².

Por su lado, en la *Carta sobre el “Humanismo”* (1946), Heidegger hace alusión al sentido de la “sequía” del lenguaje en la modernidad (en nuestro caso, bien podríamos decir: la “sequía”

⁵⁹ WIENER, Norbert, *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt 1952, p. 95, citado por HEIDEGGER, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnica*, op. cit.

⁶⁰ WIENER, op. cit., p. 114. También citado por Heidegger en la misma obra.

⁶¹ HEIDEGGER, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnica*, op. cit.

⁶² HEIDEGGER, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, op. cit., p. 79.

del lenguaje en la sociedad de la información). Heidegger habla de la “devastación” del lenguaje, que se extiende por todas las partes. El problema no está solamente en el descuido estético con el uso del lenguaje. Según Heidegger, el problema es más amplio, porque “nace de una amenaza contra la esencia del hombre”⁶³. ¿Y en qué medida?

En la parte introductoria de la *Carta* Heidegger deja entrever que “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”⁶⁴. Por lo tanto, la devastación del lenguaje indica la propia destrucción de la esencia del hombre. Para Heidegger, la esencia del hombre es la existencia. Luego si el lenguaje está ahora bajo la amenaza de la decadencia, por la mera información, también está amenazada la propia condición existencial del hombre.

Con todo, Heidegger observa que:

Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento⁶⁵.

El “dominio de la metafísica moderna de la subjetividad”, en sentido heideggeriano, claramente tiene que ver con la crítica al antropocentrismo cartesiano y a la subjetividad moderna,

⁶³ HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 263.

⁶⁴ HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 259.

⁶⁵ HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 259.

preponderante en el existencialismo francés (destinatario cierto de la carta de Heidegger). Este dominio que se manifiesta, incluso, en el lenguaje, tiene que ver con la ausencia del Ser y la predominancia del hombre, según Heidegger. Cuando eso ocurre también el lenguaje nos hurta su esencia (así como lo hacen la naturaleza y el propio Ser) y “se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente”⁶⁶. De aquí el fenómeno de la caída irrefrenable del lenguaje fuera de su elemento, al que Heidegger se refiere.

Si se pretende alguna vez volver a escuchar el Ser, la exhortación de Heidegger es enfática:

Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser⁶⁷.

5- EL PROBLEMA DEL PESIMISMO Y DETERMINISMO TECNOLÓGICOS

Respecto a la actualidad del pensamiento de Heidegger sobre la identidad de la técnica moderna, vale una última advertencia, a modo de conclusión de este capítulo. Hemos dicho de modo preliminar (véase el primer capítulo de este trabajo) que, a menudo, se suele caracterizar al pensamiento heideggeriano sobre la técnica como una visión pesimista y determinista de la

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

tecnología. También es cierto que muchos investigadores coinciden con la tesis que afirma que, en nuestro tiempo, se ha generado una cierta concepción catastrófica de la sociedad tecnológica, a la cual Heidegger habría contribuido significativamente.

Fernando Broncano, por ejemplo, filósofo español de la tecnología, sostiene la idea de que la historia, en los últimos cien años, ha generado una especie de mito del pesimismo en torno a la tecnología. Sea a través de la literatura, del cine, de la filosofía, las generaciones recientes hemos crecido bajo los íconos representativos de los horrores de una civilización tecnificada, de lo que él denomina “pesimismo tecnológico”.

Haciendo un análisis de obras de literatura como *El señor de los anillos* de Tolkien, hasta obras magnas de filosofía como la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, Broncano concluye que el siglo pasado ha sido guiado por metáforas pesimistas acerca de la técnica y que este “pesimismo tecnológico ha conformado la consciencia espontánea de los filósofos en el siglo XX”⁶⁸.

Para el filósofo español, más aún:

El pesimismo tecnológico, que no deberíamos confundir con el pesimismo general filosófico, es un modo de pensar la historia del cambio tecnológico bajo categorías de un viaje que he llamado de regreso, de búsqueda de un estado esencial y puro a través de la historia. La innovación es algo que le sucede al sujeto de la historia, no un medio que dispone para el control de su destino. Para el pesimismo tecnológico no hay liberación en la historia que no sea la vuelta a un estado fundamental perdido.

⁶⁸ BRONCANO, Cien años de pesimismo tecnológico, *op. cit.*, p. 96.

En unos casos la propia tecnología será el pecado original que explica la pérdida, en otros un hecho accidental que simplemente aleja o retrasa el cumplimiento del destino. No aceptaría que se me acusase de emplear categorías excesivas para la interpretación del pensamiento tecnológico. No soy yo, sino los pensadores contemporáneos de la tecnología quienes han unido la tecnología al plano antropológico, metafísico o de destino de la historia⁶⁹.

Es probable que Broncano estuviera pensando en Heidegger, entre otros autores, al realizar la crítica citada, pues resulta muy común la idea de que éste habría sostenido dicho pesimismo tecnológico. Sin embargo, hay que aclarar que Heidegger nunca ha propuesto una vuelta, en el sentido de un regreso a cierto estado utópico originario, como por ejemplo habían propuesto Rousseau y otros, una posición que vino a quedar asociada emblemáticamente con el “movimiento luddita” del siglo XIX que, ante los graves problemas causados por el desarrollo de la sociedad industrial, proponía la destrucción de las máquinas y se oponía a cualquier cambio tecnológico en la industria textil⁷⁰.

⁶⁹ BRONCANO, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁰ Sobre el movimiento luddita de los años 1811 a 1816, véase la obra de Kirkpatrick Sale, *Rebels Against the Future*. En el contexto que mencionamos el ejemplo del movimiento luddita, hay que aclarar que no se pueden descartar sus contribuciones para el pensar sobre la técnica en el seno de la revolución industrial, conforme señala Kirkpatrick Sale, a saber: que las tecnologías no son neutras; que el industrialismo produce cierto proceso de cataclismo: destruye el pasado, cuestiona el presente y torna el futuro incierto; que la resistencia al sistema industrial, que alguna resistencia al *ethos* del sistema industrial, no es sólo necesaria sino también posible, desde un punto de vista económico; que, desde un punto de vista político, es necesario el debate público sobre la viabilidad de la sociedad industrializada. SALE, Kirkpatrick. *Rebels Against the*

Pero Heidegger, preguntado por su actitud ante la noción del retorno, como por ejemplo su opinión frente a la posibilidad de una vuelta al modo de ser de los griegos, contesta: “¿Retornar? ¿Un renacimiento moderno de la Antigüedad? Sería absurdo y, por otra parte, imposible. El pensamiento griego no puede ser más que un punto de partida. La relación del pensamiento griego con nuestro mundo moderno no ha sido jamás tan presente”⁷¹. De igual modo, en esta misma entrevista, Heidegger observa que la técnica moderna, al fin y al cabo, posee una estrecha vinculación con la Antigüedad: “Yo he escrito que la técnica moderna no ha sido completamente extraña a la Antigüedad, en donde encuentra su origen esencial”⁷². Por lo tanto, proponer el regreso a los tiempos primordiales, como salida frente a la crisis del mundo tecnificado, sería más que un error, sería un contrasentido desde un punto de vista filosófico y también histórico, si tenemos en cuenta la visión heideggeriana.

Pero sigamos un poco más de cerca la crítica del filósofo español. Broncano considera que Heidegger, de manera similar a Horkheimer y Adorno, al proponer un desasimiento de los objetos técnicos (una posición que ya hemos descrito al analizar el escrito *Serenidad* en el capítulo anterior) incurre en un grave peligro: “la forma de pensar la técnica esencialmente antidemocrática y antihumana”⁷³. Para Broncano, se trata en cualquier caso de un grave error, pues una actitud pasiva frente a

Future. The Luddites and their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age. EE.UU.: Addison Wesley Ed, 1995.

⁷¹ TOWARNICKI y PALNIER, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ BRONCANO, *op. cit.*, p. 87.

la técnica, que se desinteresa de la transformación del presente y de la producción del futuro que ella puede generar, implica el peligro de la implantación de una racionalidad autoritaria. Para Broncano, se trata de un riesgo inherente a la posición que considera a la técnica como destino.

Como refutación a este argumento hay que decir lo siguiente: pese a la idea que comúnmente se atribuye a Heidegger, a saber, considerar la "técnica como destino", entendemos que esto es muy discutible, si tenemos en cuenta que Heidegger también habla de la posibilidad de una relación libre con la técnica. Una y otra vez, él apunta en esta dirección cuando habla de la técnica moderna.

La filosofía heideggeriana, a diferencia de otras posiciones filosóficas, no concibe a la historia como destino en el sentido fatalista del término. Hay que recordar que, ya en *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger consideraba al hombre como un ser proyectado, lanzado en el mundo; es un ser-ahí que está en constante hacerse. Así, en la misma entrevista arriba citada, Heidegger prosigue su argumento sobre el origen de la esencia de la técnica moderna (es decir, sobre el lazo entre la metafísica de los griegos y la técnica moderna), y señala aquí que, de alguna manera, la bomba atómica ya había comenzado a explotar en el poema de Parménides hace más de dos mil quinientos años. En este sentido, sin embargo, Heidegger advierte:

Sí, pero es necesario desconfiar de las fórmulas sacadas de su contexto. Pienso, en efecto, que es en el poema de Parménides, en la pregunta que él instaura, que se pone en marcha la posibilidad de la ciencia futura. Pero lo peligroso de la fórmula sería hacer

creer que se trata aquí de un proceso ineluctable, de una necesidad fatal de tipo hegeliano⁷⁴.

Como se puede observar en este fragmento, también Heidegger considera que son imprudentes las posiciones de tipo fatalista, tan comunes ya en su tiempo. En este mismo sentido, es interesante recordar la descripción que hace Safranski de las circunstancias en que fuera pronunciada la conferencia *La pregunta por la técnica* (que habíamos ya descrito en el capítulo cuarto). Observando la recepción de dicha conferencia, se percibe que la postura de Heidegger incomodaba tanto a los optimistas de la técnica como a los pesimistas. Heidegger no negaba la técnica (como querían los pesimistas), pero tampoco le atribuía una dimensión salvadora (como hacían los optimistas).

Sobre el argumento que ve en la “serenidad”, propuesta por Heidegger, una actitud “pasiva” e incluso “antidemocrática”, ha señalado Félix Duque:

Serenidad no es «entrega» a las cosas (una especie de «bajar la guardia», cansados de «vigilar y castigar»: eso no sería sino una inversión que daría igual; un derrotismo victimista -y consumista: comer y gozar en vista de la catástrofe inminente- en vez de la «victoria» sobre la «naturaleza» que anunciara Bacon). Tampoco es pasiva resignación «historicista» (en plan: si algo ha ocurrido es porque tenía que ocurrir: más vale «acomodarse» a lo que hay). Pues ese mostrenco acomodado bien podría llamarse, nada menos, democracia (cf. la entrevista con *Der Spiegel*), entendida -interpreto yo- como un «neoliberalismo» que da valor a cosas y hombres (troquelados ambos según las necesidades de la industria y del capital) sólo si «funcionan» como productos mecánicos (o electrónicos); que «usa» las palabras como instrumentos por «de fuera» bien empaquetados y

⁷⁴ TOWARNICKI y PALNIER, *op. cit.*

científicamente unívocos y por «de dentro» retóricamente insinuantes y llenos de «maquinaciones» para persuadir de que «esto» es el «progreso» (y cualquier cambio de ese -verdadero-inmovilismo, una argucia «reaccionaria»)⁷⁵.

Quizás la peor entrega a las cosas venga, por el contrario, del lenguaje informático, cuando no se sabe sobre qué informa, pero que a la vez “forma”, porque exige que el simple manejo de “información” o el simple intercambio de cosas que funcionan dentro de un cierto “dispositivo informatizado”, sea elevado al rango de “conocimiento”. Con lo cual la crítica a esta lógica quedaría reducida a la mera posibilidad de retroalimentación, el *feed-back*. La peor entrega a las cosas consiste, pues, en dar sentido a lo meramente computable y dispuesto informáticamente para su manipulación, pero que excluye definitivamente la crítica e instaura el sistema de la uniformidad total:

un sistema en el que cada vez serán menos necesarios los uniformes militares al ir siendo sustituidos por la grisalla del empresario y del político funcionario (un sistema donde los «guías» «caudillos, para nosotros» han encontrado su tácita continuación en los *leaders*, o sea: «los empleados de primer rango dentro del curso de negocios del aprovechamiento incondicionado de lo ente, al servicio del aseguramiento de la vaciedad del abandono del ser»; ÜdM. VA I, 88)⁷⁶.

Es así que, según Duque:

⁷⁵ DUQUE, Félix. Heidegger: en los confines de la metafísica, *op. cit.*, p. 218.

⁷⁶ DUQUE, Heidegger: en los confines de la metafísica, *op. cit.*, p. 219. Para ÜdM VA I, 88 véase el original *Überwindung der Metaphysik* (ver VA 1), traducida al castellano como: Superación de la Metafísica. En: *Conferencias y artículos, op. cit.*

La serenidad heideggeriana pretende alzarse contra esta «entrega» pasiva en la que nadie domina pero donde, dada la universal y absoluta «administración» de lo «real», los hombres se hacen recíprocamente esclavos unos de otros (...) Serenidad sería, en cambio, una vigilante atención a los «encuentros» en los que se engendra el sentido. Encuentros, ¿de qué? No de cosas «listas para el consumo» ni de hombres productores/consumidores, sobre el fundamento de la lógica de la producción⁷⁷.

Y sobre la supuesta “actitud pasiva” del pensador de Friburgo, muchas veces tildado por sus críticos de políticamente incorrecto e incluso de “inhumano”, Duque recuerda:

Es el pensador de la serenidad el que participa -su única actividad política tras la guerra- en una manifestación contra la energía nuclear, o denuncia -en la entrevista con Richard Wisser para la cadena televisiva ZDF, en agosto de 1969- los peligros de la utilización «higienista» de la biogenética; o bien, en los Seminarios de Le Thor, avisa del peligro de un nuevo y más virulento nacionalismo, basado esta vez no en la raza, sino en la conjunción de la industria armamentista y el aparato militar. Todos estos pronunciamientos, basados en una clara actitud ética y en el cuidado por preservar en lo posible un planeta desertizado y contaminado en nombre del progreso y la técnica, dejan ver cuán lejos se halla la serenidad del pensar meditativo de una pasiva razón ascética, desembarazada del mundo para engolfarse en el ser (frase esta última sin sentido dentro del pensamiento de Heidegger)⁷⁸.

Por lo tanto, la serenidad a que se refiere Heidegger en definitiva nada tiene que ver con una actitud pasiva frente a la técnica. La serenidad heideggeriana significa una actitud activa y vigilante; atenta a los *encuentros* “en los que se engendra el

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ DUQUE, Heidegger: en los confines de la metafísica, *op. cit.*, pp. 219-220.

sentido”⁷⁹. Pero, encuentros no de cosas lista para el consumo, conforme explica Duque. *Encuentros* que engendran sentidos significan los que condensan sentidos, como “senderos posibles de vida”⁸⁰. En última instancia, significa oír la voz del Ser.

5.1 - LA TECNOLOGÍA COMO MUNDOS POSIBLES

Ahora bien, si retomamos la posición de Broncano, la que expresa una opinión similar a la que sostienen muchos otros críticos de Heidegger, debemos también preguntarnos, en nuestra opinión, sobre el lugar desde el que parte su crítica. Curiosamente, Broncano comienza su análisis refiriéndose a los mundos posibles que proyecta o implica la tecnología. Dice así Broncano:

A diferencia de lo descriptible o normatizable, la tecnología es un territorio extraño: si bien emplea conocimiento y leyes científicas, si bien supone o está familiarizada con las reglas, es en realidad un conjunto de prácticas cristalizadas en artefactos, métodos y hábitos que no crean uno, sino muchos futuros posibles. El paisaje que abre la tecnología no existe en el mundo de lo real más que en la medida en que crea un espacio de posibilidades nuevas de la existencia humana. Cada nuevo invento genera un abanico de posibilidades que llegarán a la existencia si son descubiertas o, por el contrario, si se realizan por un contingente encadenamiento no intencional de hechos. ¿Sabía Watt que su máquina de vapor estaba creando la posibilidad de la gran siderurgia, de las grandes contratas, las masas obreras, el imperialismo?⁸¹

⁷⁹ DUQUE, Heidegger: en los confines de la metafísica, *op. cit.*, p. 219.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ BRONCANO, *op. cit.*, p. 54.

Es interesante contrastar esta posición de Broncano con otro fragmento de la entrevista a Heidegger ya citada. El entrevistador pregunta aquí a Heidegger si la historia habría podido tomar otro curso y éste contesta:

¿Cómo saberlo? Para mí, nada es fatal. La historia no obedece a un determinismo de tipo marxista, al igual que la filosofía o la política. Los físicos que han buscado las leyes de la fusión nuclear no han pretendido por eso fabricar la bomba atómica. Y, sin embargo, es lo que se ha hecho⁸².

Que las transformaciones y descubrimientos técnicos proyectan “muchos futuros posibles”, para usar la expresión de Broncano, es algo que Heidegger ya daba por supuesto. Pero la diferencia fundamental, a nuestro juicio, reside en las muy diferentes conclusiones a que llegan ambos autores al considerar esta situación. Broncano pone fin a su argumentación afirmando que “los mundos que abre la tecnología serán parte de nuestra libertad si son parte de nuestra voluntad”⁸³. Heidegger, por su lado, concluye que la tecnología nos ha propiciado un mundo abierto, es cierto, pero que ese mundo ya está acuñado previamente en lo técnico. Y añade:

Sólo la voluntad, que por todos los lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga en aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible⁸⁴.

⁸² TOWARNICKI y PALNIER, *op. cit.*

⁸³ BRONCANO, *op. cit.*

⁸⁴ HEIDEGGER, *Superación de la metafísica, op. cit.*, p. 72.

Y Heidegger prosigue, estableciendo su diferencia con quienes atribuyen un carácter omnipotente a la técnica, frente al cual toda resistencia sería inútil: “El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen los unos a los otros *no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible*”⁸⁵. Al final, como bien dice Heidegger en otro escrito:

la racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica”⁸⁶.

Aquí reside el problema filosófico quizás más importante a la hora de plantear las “infinitas posibilidades” que nos proporciona la tecnología. Es cierto y sabido que el proyecto del pensar calculador acuña previamente todas las zonas del ente, conforme constata Heidegger. Aquí reside el gran problema. Porque significa pensar solamente por una única vía: la vía de lo técnico, de la racionalización científico-técnica.

Cuando pensamos únicamente por la vía de lo calculado, de lo planificado, como si no existiera ninguna otra posibilidad del pensar; cuando el pensar calculador ocupa todas las zonas del ente, sin que se pueda acceder al pensar meditativo; cuando el *transformar* ha ocupado todos los espacios del conocimiento

⁸⁵ *Ibid.* (Subrayado nuestro).

⁸⁶ HEIDEGGER, El final de la filosofía y la tarea del pensar, *op. cit.*, p. 92.

posible y el *contemplar* ya no tiene ningún significado para el conocimiento, entonces, ahora sí nos adentramos en el terreno más profundo del determinismo tecnológico. En este terreno es que florecen idearios como aquél que ya hemos discutido, el que cree que los problemas de la técnica serán resueltos por ella misma.

De este modo, entonces, si el pesimismo tecnológico genera determinismos de tipo catastrofista a la hora de pensar la ontología de la tecnología moderna, tanto o más genera determinismos el optimismo tecnológico sin más. Porque en el optimismo reside la ingeniosa visión del frenesí de la técnica y sus infinitas posibilidades de satisfacción de nuestros deseos. Aquí, en la más profunda concepción de lo que es el deseo, existe incluso la ingeniosa capacidad de suponer que ello, lo que deseamos, está circunscrito por lo eminentemente técnico. No hay que olvidar las propias palabras de Heidegger, a que ya hicimos alusión en el inicio del capítulo: "Hasta el 'gusto' ahora se convierte en cosa de esta regulación, y todo llega a un 'buen nivel'"⁸⁷. En otro manuscrito *¿Para qué poetas?* (1946) Heidegger argumenta en el mismo sentido:

No es la totalidad del querer la que constituye primordialmente el peligro, sino el propio querer bajo la forma de la autoimposición dentro de un mundo permitido únicamente como voluntad. El querer que es querido por esta voluntad ya se ha decidido por el mundo incondicionado. Con esta decisión, se ve completamente entregado a manos de la organización total⁸⁸.

⁸⁷ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 112.

⁸⁸ HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1984 (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, *¿Para qué poetas?* En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial, 2005, p. 219).

A partir de este planteo, valdría la pena estudiar más en profundidad por dónde circula el discurso, tan aclamado hoy en día de *innovación tecnológica*. Innovación + Desarrollo (I+D) ha sido la orden del día en cualquier discusión sobre políticas públicas en ciencia y tecnología. Los ministerios de ciencia y tecnología de cualquier país europeo tienen como guía principal sus proyectos de I+D⁸⁹. Esto, por sí solo, da que pensar. Incluso cabe añadir que nada es más interesante que el análisis de los propios términos.

5.2- LA CRÍTICA DEL MOVIMIENTO CTS (CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD)

El problema de la supuesta visión pesimista sobre la autonomía de la técnica ha sido muy discutido, asimismo, por los filósofos del movimiento CTS. Para estos filósofos, la tesis relativa a la autonomía de la tecnología, defendida por los optimistas o por los pesimistas, se funda en la ausencia total de participación de los ciudadanos en la gestión de tecnologías y en la imposibilidad de control público del desarrollo tecnológico.

Según sostienen los autores del movimiento CTS, en ambos casos la tecnología obedece a un proceso autónomo, ya sea porque

Conferencia en ocasión del veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke (fallecido el 29 de diciembre de 1926).

⁸⁹ A propósito del plan de I+D+i para Europa véase NORDMANN, A. (coord.), *Converging Technologies: Shaping the Future of the European Societies*, Bruselas, UE. 2004. También hay un importante estudio sobre el tema en ECHEVERRÍA, Javier. *El futuro de Europa: el plan e-Europe y el programa Converging Technologies* [Texto inédito]. Madrid: CSIC, 2005. Véase también ECHEVERRÍA, Javier. Gobernanza de la sociedad europea de la información. En: *Revista CTS*, n. 8, vol. 3, Abril de 2007, pp. 67-80.

escapa al control del ser humano en su condición originaria, creadora (como es el caso del irracionalismo romántico de la visión pesimista); ya sea porque se le otorga una posición de funcionamiento que es independiente de cualquier interferencia externa (como es el caso de los que defienden la tecnocracia, un punto de vista típico de la visión optimista).

Pero aquí cabe una pregunta, clave a nuestro juicio: ¿El hecho de garantizar la participación pública a la hora de evaluar las prácticas tecnológicas, es suficiente para superar el problema del determinismo tecnológico? En otros términos: ¿La práctica social de implantación y evaluación de políticas en ciencia y tecnología, puede ser suficiente para promover cambios significativos en el modo de ser de la técnica moderna?

Sospechamos que la respuesta a estas preguntas es no.

Traemos a colación el ejemplo, a menudo citado por los propios filósofos de la tecnología, cuando analizan el problema de la transferencia de tecnologías a sociosistemas extraños a ellos. Según estos autores, transferir tecnologías a sociosistemas extraños a ellos causa más perturbaciones sociales y económicas que comparativas mejoras mejora en la calidad de vida. El caso emblemático, en este contexto, está representado por el intento de controlar la natalidad en Bangladesh mediante la introducción de tecnologías occidentales, particularmente dispositivos intrauterinos (DIUs).

Como describen autores del CTS, este artefacto tecnológico puede funcionar perfectamente en Europa o en países que poseen una buena organización sanitaria, de modo de resolver los problemas recurrentes en su uso, pero no puede funcionar en

países que no poseen tal estructura de salud pública. De esto se sigue que que: “En Bangladesh, sin las condiciones culturales y sanitarias, personales e institucionales de los países occidentales, se consigue disminuir la natalidad, sí, pero mediante la muerte por infección de las mujeres que usan DIUs”⁹⁰.

No obstante la atención dada a los aspectos sociales de la implantación de tecnologías y a sus riesgos para sociosistemas extraños a ellas (lo que parece un avance significativo a la hora de replantear la identidad de la tecnología) es muy interesante observar que las conclusiones a que llegan los autores del CTS privilegian el carácter funcional del problema. En otras palabras, la cuestión es si el uso de dicho artefacto tecnológico funcionará o no para contribuir al bienestar de las mujeres de Bangladesh.

Quizás, en este caso, cabría hacer una pregunta previa a la que corresponde al problema de la transferencia de tecnologías extrañas al medio. La pregunta es la siguiente: ¿Por qué las mujeres de Bangladesh necesitan practicar el control de la natalidad? ¿Acaso la concepción de “control de la natalidad” y, por consiguiente, el desarrollo e implantación de artefactos tecnológicos para este propósito, pertenecen a esa cultura? ¿A qué modelo de racionalidad obedece y corresponde la idea de control de natalidad?

⁹⁰ LÓPEZ CERESO, *et. al. Las concepciones de la tecnología, op. cit.*, pp. 139 y 140. Véase también HARTMANN. B. *Reproductive rights and wrongs: the global politics of population control & contraceptive choice*. Nueva York: Harper & Row, 1987.

Creemos que aquí reside el problema que pretende señalar Heidegger al referirse a: “aquello que acuña previamente lo técnico”.

La sospecha de que no siempre la práctica social garantiza la ausencia de determinismos de tipo tecnológico se funda en que, si dicha práctica social consiste en elegir entre éste o aquel artefacto tecnológico, sigue circulando entonces en la esfera meramente instrumental de lo técnico. Sin duda, se trata de una exigencia relevante al considerar el rol de la técnica en la sociedad, pero en nada cambiará el problema del determinismo tecnológico. Pues lo que acuña previamente a los artefactos tecnológicos es el modo de ser técnico. El determinismo tecnológico no podrá ser superado por la mera ampliación de posibilidades de elección abiertas mediante la participación de los ciudadanos.

En suma: sea mayor o menor la participación pública en las decisiones sobre transferencia e implantación de políticas en ciencia y tecnología, aún así hay que preguntarse por el determinismo tecnológico inherente a las prácticas sociales que se ponen en marcha.

Si consideramos el caso descrito arriba, podemos concluir que no se trata fundamentalmente de un problema social, cultural, o económico de implantación y transferencia de tecnología. Desde el punto de vista de la filosofía, la cuestión merece antes bien un debate ontológico, porque corresponde al modo como nos relacionamos con el mundo y con las cosas. El problema, en última instancia, se refiere a la relación entre técnica y Ser.

¿Por qué hace falta ahora que la natalidad sea controlada? Y, por consiguiente, ¿por qué necesitamos de artefactos

tecnológicos que garanticen el control de la natalidad? Por cierto, muchos expertos responderán: porque la densidad demográfica crece vertiginosamente, a punto de representar un peligro para la sobrevivencia humana en la tierra. O, a la inversa, en vista de lo que ocurre en otras partes del planeta, porque hay necesidad de garantizar la reproducción humana.

Si esto es cierto, no deja de ser relevante preguntarse por qué necesitamos “controlar” la natalidad. ¿A quién interesa el discurso del control de natalidad? ¿Importa a todos los pueblos y culturas? ¿Acaso ello no está directamente vinculado a la necesidad de planificación y uniformidad (en este caso, de la propia vida humana) de la que habla Heidegger al referirse a los rasgos característicos de la técnica moderna?

Desde esta perspectiva, es muy interesante observar el caso de Brasil. En este país, es curioso observar la manera en que la idea de control de natalidad ha sido transplantada. Por supuesto que los números son elocuentes: se trata de un país con más de 180 millones de habitantes, en 2005 el número ya alcanzaba la cifra de 187.597.000 habitantes⁹¹. Los números de por sí son suficientes para parecer amenazantes a los ojos de los expertos en densidad demográfica. Pero, también es cierto que Brasil posee una extensión territorial de más de 8 millones de kilómetros cuadrados (8.514.215 Km⁹²) según datos del Movimiento de los Sin Tierra (MST). Es perfectamente plausible afirmar que la cantidad de

⁹¹ Según datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Panorama social de América Latina*, 2006.

⁹² Es la mayor de América Latina y la 5ª mayor del mundo, según CEPAL. *op. cit.*

tierras productivas del territorio brasileño resulta suficiente para sostener a la población que vive allí.

Más que un problema de densidad demográfica, entonces, existe un problema de distribución de la tierra, que actualmente se concentra en manos de unos pocos privilegiados, mientras la mayoría de la población del campo es obligada a migrar a los grandes centros urbanos (donde realmente existe una temible densidad demográfica⁹³), en busca de trabajo. Por lo tanto, si la natalidad es un problema social, mucho más lo es la distribución de la tierra, en el caso de Brasil. Antes que discutir políticas públicas y proyectos de innovación y desarrollo para el control de natalidad, tal vez se debiese promover el debate público sobre la distribución de la tierra. Pero ésta no ha sido nunca una preocupación central en la historia de la política brasileña.

De todo esto se sigue que, aunque el debate sea público y aunque se extienda a las circunstancias y los medios necesarios para la implantación de nuevas tecnologías, el determinismo tecnológico seguirá dominando la discusión mientras se mantenga la idea de que los problemas, incluyendo los problemas sociales, se solucionarán mediante la aplicación de recursos técnicos. La idea de control de natalidad y la implantación de artefactos tecnológicos, que ella implica, pueden estar desviando la atención de todo el debate respecto a los verdaderos problemas, que no son técnicos.

⁹³ Según datos de CEPAL, el 83,4% de la población de Brasil se concentra en zonas urbanas. Véase CEPAL. *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2005*. Disponible en: http://websie.eclac.cl/anuario_estadistico/anuario_2005/esp/index.asp .

En *Superación de la Metafísica* Heidegger analiza en detalle el “dirigismo” provocado por la era de la tecnificación planetaria. El dirigismo presupone la necesidad y la posibilidad de dirigir de un modo planificado todas las zonas del ente; corresponde a la necesidad de planificación o “regulación del ordenamiento”; a la uniformidad. La técnica, vista desde esta óptica, es necesaria para la planificación y el cálculo. Y concluye Heidegger:

El crecimiento del número de masas humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores “espacios vitales” para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su vez, para su instalación, masas humanas, que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo⁹⁴.

5.3- PARA CONCLUIR

Si es cierto que la tecnología tiene un aspecto innovador, al punto de hacernos incapaces de predecir el futuro a que nos llevarán las nuevas tecnologías, también es cierto que esta idea, la idea misma, es la consecuencia directa de un modo de racionalidad que no es capaz de pensar otra alternativa, que se mantiene circunscrita en la esfera de la instrumentalidad de la razón. Lo novedoso está en que no sabemos cuáles serán los mundos posibles, tampoco las nuevas técnicas. Pero una mirada más atenta nos lleva a percibir que el propio proceso del pensar, en estos términos, obedece a una dinámica cuya única forma de

⁹⁴ HEIDEGGER, *Superación de la metafísica*, *op. cit.*, p. 70.

racionalidad posible es la razón instrumental. Y aquí no hay nada de novedoso.

Así como tampoco hay nada de novedoso en creer que, pese a la incapacidad de predecir el futuro con las nuevas tecnologías, ya sepamos de antemano (porque es posible oír su eco) el clamor de la tierra, proveniente de la escasez y sobreutilización de los recursos naturales, productos de un modelo de tecnología que se impone desde hace mucho tiempo. Nada más evidente, para la época actual, que el hecho de que por efecto de los avances tecnológicos y de su apropiación de recursos naturales, la naturaleza no solamente está amenazada de destrucción, por el consumo incesante de un hombre ávido de nuevas tecnologías, sino que también se están destruyendo pueblos enteros por la aparición de condiciones extremas de miseria y pobreza. La tierra es considerada como un gran stock [*Bestand*] y como una gran engranaje [*Gestell*], tal como ya sospechaba Heidegger a principios del siglo XX. Y ya nos advertía entonces de los riesgos que todo esto implica para las generaciones futuras.

No por casualidad muchos pensadores de hoy en día ensayan una ética para una civilización que se ha tornado tecnológica. Muchos autores se consagran a investigar el tema de la axiología de la tecnología, requeridos por una exigencia pragmática (aunque a veces inconsciente) de la sociedad tecnológica o tecnocientífica.

Unos plantean el tema de la ética y la tecnología desde el principio de la responsabilidad, como es el caso de Hans Jonas. La inquietud por lo incierto, pero también por lo ya vivido, tal vez

sea la condición más originaria de la prudencia y a partir de aquí debe construirse una nueva axiología de la tecnología en la actualidad. No es casualidad que, para los griegos, la técnica fuera la virtud más puramente intelectual de la prudencia. La prudencia, como virtud, tenía así su realización en la técnica. Para el pensamiento griego, en la técnica se materializa la prudencia. Pero otros plantean el tema de la axiología de la tecnología bajo el discurso de la eficiencia técnica, como es el caso de los que siguen la corriente del utilitarismo ético. Hoy en día, ante el discurso de las nuevas tecnologías y de la innovación tecnológica, también se hace muy presente la perspectiva que considera como principal virtud de la técnica a la eficiencia.

En el próximo capítulo, intentaremos profundizar en esta discusión, mediante el análisis de la influencia del pensamiento de Heidegger en la ética. Vamos a considerar, sobre todo, a la corriente que postula a la responsabilidad como principio ético para la sociedad tecnocientífica, en la que se destaca el pensamiento de Hans Jonas.

La relación entre *cuidado* y *responsabilidad*, como eje conductor del análisis del próximo capítulo, nos llevará a criticar la posición del utilitarismo ético. Aunque la ética de la responsabilidad y el utilitarismo ético sean dos modos muy distintos de pensar axiológicamente la tecnología moderna, ambos son muy interesantes a la hora de discutir la relación entre axiología y ontología de la técnica moderna, que es lo que a nosotros nos interesa particularmente aquí. En efecto, ambas posturas revelan, en última instancia, dos modos muy distintos de

entender qué es la tecnología. En otras palabras, al momento de definir distintos valores inherentes a la técnica, estos dos modos de hacer axiología de la tecnología moderna revelan también concepciones completamente distintas sobre lo que significa, en su esencia misma, la técnica moderna.

CAPÍTULO VI

CUIDADO Y RESPONSABILIDAD: HEIDEGGER Y JONAS, DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA

El hombre es el pastor del Ser¹.

*Responsabilidad es el cuidado,
reconocido como deber, por otro ser, cuidado que,
dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en "preocupación"².*

¹ HEIDEGGER, M. Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 272.

² JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (citado de la trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1995, p. 357).

1- INTRODUCCIÓN

En el ámbito de la filosofía de la tecnología, el principio ético de la responsabilidad ocupa en nuestros días un papel destacado, especialmente entre los pensadores que se dedican a estudiar la dimensión axiológica de la tecnología. Sea para apoyarla, criticarla o proponer su reelaboración desde diversos puntos de vista, lo cierto es que no son pocos los filósofos de la tecnología que se dedican al tema hoy en día³.

En su *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Jonas propone fundamentar una axiología de la técnica, cuyo principio es la responsabilidad, teniendo en cuenta que estamos en la era de la civilización tecnológica. La elección de la responsabilidad como principio, por parte de Jonas, se vincula con la influencia que este autor recibe del pensamiento heideggeriano⁴. De este modo, a fin de mostrar la actualidad y la relevancia del pensamiento heideggeriano para la filosofía de la técnica en la actualidad, se analizará aquí su influencia en el debate contemporáneo sobre la posibilidad de fundamentación de una ética, respecto a dicha propuesta de Jonas de una ética para la civilización tecnocientífica, cuyo principio fundamental es la responsabilidad.

³ Como ejemplo basta consultar la obra maestra de Carl Mitcham, *Qué es la filosofía de la tecnología*, *op. cit.* Considerada por muchos un marco de referencia de los estudios de la filosofía de la tecnología en la actualidad, el autor dedica buena parte de la obra al tema de la tecnología y la responsabilidad.

⁴ Jonas estudió con Heidegger en la Universidad de Friburgo.

Vamos a ilustrar dicha influencia considerando el concepto ontológico de cuidado, propuesto por Heidegger, y su rol para la génesis del principio de la responsabilidad formulado por Jonas. A partir de este objetivo principal, intentaremos también mostrar que el principio de la responsabilidad, defendido por Jonas para la civilización tecnocientífica, si bien está situado en el ámbito de la dimensión axiológica de la técnica, se orienta asimismo al contexto de la dimensión ontológica de la técnica moderna, tal como la establece Heidegger en su filosofía de la técnica.

En otros términos: más allá de presentar la estrecha aproximación entre *cuidado* y *responsabilidad*, este capítulo pretende mostrar que todo análisis axiológico sobre la técnica presupone, de antemano, una determinada concepción ontológica. Por lo tanto, este capítulo también se propone describir las formas en que una determinada teoría sobre la dimensión axiológica de la técnica refleja una cierta concepción sobre la técnica. En el caso de Jonas, veremos la manera en que su concepción axiológica sobre la civilización tecnológica se acerca a los planteamientos heideggerianos sobre la esencia de la técnica moderna.

En el caso que mencionamos, queda claro que la influencia de Heidegger (que trata de la dimensión ontológica de la técnica) sobre Jonas (que trata de la dimensión axiológica de la técnica) no radica solamente en el hecho de que éste fuera discípulo de aquél. Hay otro factor, todavía más determinante, que indica dicha influencia: para Jonas, una ética para la civilización tecnológica debe basarse en lo ontológico y no solamente en lo óntico. No se trata de la responsabilidad en sentido subjetivo, en los moldes del

antropocentrismo moderno, exterior al funcionamiento de la tecnología, sino más bien de proponer una ética que tenga en cuenta a una era que se ha tornado tecnocientífica. Es decir, el fundamento de la ética en Jonas está en el *Ser* (en plan ontológico) y no en el *hacer* (en plan meramente instrumental).

Se nota aquí claramente la influencia del pensador del Ser. Aunque Heidegger, como veremos, nunca trata en forma explícita el tema de la ética en su filosofía (2), lo cierto es que la ontología heideggeriana (que da por supuesta la inclusión de la técnica moderna) está muy presente en las propuestas de Jonas sobre la relación entre ética y tecnología.

En otros términos, sabemos que Jonas no ha desarrollado en profundidad una ontología de la técnica moderna, como lo hiciera Heidegger. Así como tampoco Heidegger ha propuesto una ética para la civilización tecnológica, como lo hiciera Jonas. Pero los propios contenidos y criterios de elegibilidad de los valores, que son parte de la dimensión axiológica de la tecnología moderna en Jonas (4), evidencian una comprensión ontológica presupuesta de la técnica moderna, que exhibe una profunda influencia por parte del pensamiento heideggeriano, sobre todo, en lo que respecta al lugar que ocupa el *cuidado* en su filosofía del Ser (3).

Cabe aquí hacer una aclaración respecto a la elaboración del presente capítulo. Nuestro esfuerzo consistirá en comprender los argumentos de Jonas que sustentan la posibilidad de una ética para la civilización tecnológica. Pero no en cuanto análisis profundo de la teoría sobre la ética de la responsabilidad. A nosotros nos importa aquí interpretar los fundamentos de la

responsabilidad como principio ético a la luz del planteamiento heideggeriano sobre la filosofía de la técnica moderna, en el sentido de establecer la intrínseca relación entre la “responsabilidad” en Jonas y el “cuidado” en Heidegger. Seguramente que la influencia de Heidegger en el pensamiento de Jonas va mucho más allá de este ámbito temático. No obstante, el presente capítulo se concentra en este ámbito específico de la influencia de Heidegger en la ética de Jonas, sin considerar otras áreas posibles en que dicha influencia pueda haberse producido.

En definitiva y siguiendo la trayectoria argumentativa propuesta para analizar el tema objeto de este trabajo, entendemos que el análisis pragmático, que requiere el principio de la responsabilidad del cual se ocupa Jonas, nos posibilita comprender de modo ilustrativo los elementos principales del pensamiento heideggeriano sobre la técnica moderna y sus implicaciones éticas para la sociedad tecnocientífica. Así, ciertamente el lector tendrá una nueva oportunidad de retomar algunos de los aspectos que conciernen a la dimensión ontológica de la técnica moderna, a partir del planteo de la relación entre técnica y Ser en Heidegger.

Además, desde el punto de vista del segundo aspecto del tema propuesto para esta investigación (a saber: hacia la construcción de una ontología de la técnica moderna), al considerar la filosofía de la tecnología desde la dimensión axiológica, nuestra intención es dilucidar todavía algunos puntos de la crítica al modelo de civilización tecnológica que, en la modernidad, se ha constituido bajo el imperativo del pensar calculador (para usar la expresión heideggeriana) o de la

instrumentalidad de la razón (para usar la expresión de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, como Habermas y Marcuse). Crítica ésta también seguida muy de cerca por Hans Jonas (véase el último apartado de este capítulo).

2- EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Si pretendemos ilustrar la actualidad del modo heideggeriano de pensar la técnica moderna, considerando la influencia de su pensamiento en el ámbito de la ética, ciertamente la primera cuestión implicada por esto exige la explicación, al menos de modo preliminar, del lugar de la ética en el pensamiento de Heidegger. El problema preliminar va incluso más allá: se trata de preguntar si, efectivamente, hay un lugar para la ética en el pensamiento heideggeriano. O bien, si es que formular una ética desde su pensamiento representa exclusivamente una característica del pensamiento tardío, una consecuencia de las interpretaciones dadas a la filosofía de Heidegger en forma posterior a su obra.

Es sabido que, aunque Heidegger sea el maestro de la pregunta y de la sospecha, en toda su trayectoria filosófica nunca se atrevió a escribir una línea sobre ética. Y cuando le fue preguntado si escribiría una “ética”, una “doctrina de la acción”, contesta: “¿Una Ética? ¿Quién se puede permitir hoy día, y a nombre de qué autoridad, proponer una al mundo?”⁵.

⁵ TOWARNICKI y PALNIER, *op. cit.*

Así, con este estudio ilustrativo sobre la actualidad del pensamiento de Heidegger, en el que figura la influencia de éste en la ética de la responsabilidad de Jonas, no queremos insinuar que Heidegger haya tratado de la ética en su filosofía. Sabemos que Heidegger no se dedica al asunto. Y es más: se niega categóricamente a hacerlo, varias veces⁶. Como dice Mongis, Heidegger hace una dura crítica a la noción de valor y al papel que juega la ética del hombre técnico en la modernidad⁷.

En este sentido, Gadamer, como alumno del joven Heidegger en Marburgo y después como testigo de los desenlaces provocados por la filosofía de su maestro, llega a preguntar “hasta qué punto se puede encontrar desde el pensamiento tardío de Heidegger un camino a la justificación de una ética y si es viable continuar el pensamiento de Heidegger en esta dirección”⁸. Y el propio Gadamer concluye: “ahora ya no se trata de rediseñar el pensamiento de Heidegger echando de menos su aplicación ética, sino que todo el análisis del camino de pensar de Heidegger está integrado en la pregunta crítica por una posibilidad de la ética”⁹.

⁶ A propósito se cita el famoso coloquio en Davos (1929) y la calurosa disputa entre Heidegger y Cassirer (Véase SAFRANSKI, *op. cit.*, 202 y ss.); las discusiones en el ámbito de la moral con Jaspers; o los diálogos con Jean Beaufret (1945) y los con los existencialistas franceses (Véase sobre todo, HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 288).

⁷ MONGIS, Henri. *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*. (Avec Lettre-Preface de Martin Heidegger) Col. Phaenomenologica. Netherlands: Martines Nijhoff, 1976.

⁸ GADAMER, Heidegger y la ética. En: *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 182.

⁹ *Ibid.* La conclusión de Gadamer se refiere a Werner Marx, que retoma la discusión en torno al tema de la ética en Heidegger, cuando fuera nombrado sucesor de la Cátedra de Husserl y Heidegger en Friburgo (1961). En 1983 aparece su obra tardía: *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer*

Considerando el debate sobre la posibilidad de una ética en la filosofía de Heidegger, debemos concluir que, en verdad, la filosofía de Heidegger pone de relieve ciertas cuestiones éticas. Así lo postula el filósofo español Mariano Álvarez Gómez en un importante estudio, muy ilustrativo del tema, sobre todo de *la responsabilidad como perspectiva ética* en los escritos de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Álvarez Gómez ha señalado por ejemplo que:

Bajo este aspecto es innegable que los análisis heideggerianos sobre ser-en-el-mundo, los estados de ánimo en general, el cuidado (*Sorge*), la conciencia (*Gewissen*) o la historicidad (*Geschichtlichkeit*) dan que pensar a la hora de afrontar cuestiones éticas, aunque en sí mismos más bien no parecen descubrir intención ética alguna [...] Si así es, la importancia de Heidegger para la ética es mucho mayor que lo que hubiera supuesto un tratado sobre el tema. Como, a su vez, la problematicidad que pudiera tener tal pensamiento no sería la que presuntamente se desprende de no haber escrito tal tratado, sino que habría que buscarla en los contenidos éticos concretos o en las consecuencias que de ellos se derivan¹⁰.

En síntesis: si es cierto el cuestionamiento de Heidegger en cuanto a la dificultad de proponer una ética para la civilización en la era de la tecnificación planetaria, no menos deja de ser oportuno considerar a las consecuencias de su preguntar por el Ser y por la técnica, porque de ello pueden surgir planteamientos éticos.

Heidegger era consciente de esto. En la *Carta sobre el "humanismo"*, por ejemplo, el filósofo alemán trata de contestar a

nichtmetaphysischen Ethik. [¿Hay una medida en la Tierra? Modalidades fundamentales de una ética no metafísica]. Hamburgo: F. Meiner, 1983.

¹⁰ ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser a espera de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 313. Sobre la idea del cuidado en sentido heideggeriano y la responsabilidad como perspectiva ética, véase en la misma obra, especialmente capítulo tres, apartado dos (pp. 313 - 336).

los filósofos franceses, porque éstos siempre echaban de menos en su pensamiento el tema de la ética¹¹ (idea compartida por su compatriota Jaspers). Defendiéndose de esta exigencia y demanda, Heidegger deja claro, en las primeras líneas de la carta, que el hecho de no discutir la ética no significaba subestimar esta cuestión, ni tampoco el aspecto social de la existencia misma. Significaba, más bien, que la misión de pensar sobre el Ser exigía preguntas más radicales y profundas. Dicen las primeras líneas de la carta: “Estamos muy lejos de pensar la *esencia del actuar* de modo suficientemente decisivo”¹².

En definitiva, lo que Heidegger intentaba evitar era tratar el tema de la ética dentro del ámbito del mero utilitarismo social o del subjetivismo moderno, tan presentes en su tiempo¹³. Si así lo hiciera, sospechaba Heidegger, su pensamiento quedaría condenado y degradado al mero calcular y operar. Pero todo lo contrario: de eso se trataba a la hora de hacer una crítica.

Si, por un lado, Heidegger intenta huir de un pensamiento ético basado solamente en el utilitarismo social o en el subjetivismo al modo de los existencialistas, por otro lado, Heidegger también tenía presente en su tiempo que, desde el horizonte de sus críticas, ya se podrían vislumbrar los resultados producidos por la era de la tecnificación planetaria. Tal vez aquí

¹¹ Era el caso sobre todo, de Jean Beaufret, que en 1945, propuso a Heidegger “escribir una ética” (GADAMER, *op. cit.*, p. 183).

¹² HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 259 (Subrayado nuestro).

¹³ Esa interpretación sobre Heidegger y el problema de la ética y el existencialismo también está refrendada por Gadamer. (Véase GADAMER, *op. cit.*, pp. 15-26).

recobra sentido lo que afirmamos arriba y lo que dijo Gadamer al respecto: “todo el análisis del camino de pensar de Heidegger está integrado en la pregunta crítica por una posibilidad de la ética”¹⁴.

En nuestro caso, este camino de la pregunta crítica por la posibilidad de la ética está situado, más bien, a partir de la problemática de la técnica moderna y de la metafísica consumada. Cuando Heidegger discute los problemas de la técnica moderna como occidentalización del mundo; como expansión de la técnica a escala planetaria; como metafísica que se consuma; como el Ser olvidado, todos ellos elementos que, según él, “empalidecen” al Ser, evidencian la exigencia y la inmanencia del discurso ético en su postura filosófica. Es este sentido Heidegger afirma:

Quando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente *la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir* destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser¹⁵.

Resulta evidente que Heidegger tiene consciencia de las demandas de la ética. Pero de una ética originaria, cuya dimensión recupere el sentido de la existencia que se dirige al Ser y no al hombre, como centro. Aquí, Heidegger se refiere explícitamente al “hombre de la técnica” y una ética no puede formar parte de la planificación de “un orden acorde con la técnica”. Así, siguiendo en la misma reflexión, Heidegger concluye con un planteamiento

¹⁴ GADAMER, *op. cit.*, p. 182.

¹⁵ HEIDEGGER, Carta sobre el “humanismo”, *op. cit.*, p. 288 (Subrayado nuestro).

muy importante, particularmente si tenemos en cuenta el propósito de este trabajo:

El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al *vínculo ético*, ya que el *hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica*¹⁶.

Para Heidegger, da que pensar el hecho de que haya un deseo apremiante del hombre técnico por una ética acorde con la técnica. El “vínculo ético como necesidad del hombre de la técnica”, es lo que debe ser puesto en cuestión, no sólo por la filosofía misma a la hora de preguntar por el Ser, sino que este interrogante debe ser también el planteo originario de la propia filosofía de la técnica, a la hora de proponer una dimensión axiológica para la tecnología.

La necesidad apremiante del vínculo ético para el hombre de la técnica denota claramente, según Heidegger, el punto de ruptura entre el hombre y el Ser. Este vínculo de co-pertenencia se remite al *êthos* (ἦθος) en su sentido más originario, porque se refiere a la manera de habitar, al lugar donde se vive. Para Heidegger, desde aquí debe ser pensada la ética: desde el mundo como morada del Ser y desde el hombre como pastor del Ser, configurado por su existencia fáctica, de estar-en-el-mundo. Aquí reside la co-pertenencia entre hombre y Ser.

Concluyendo entonces, diríamos que en Heidegger no hay

¹⁶ *Ibid* (Subrayado nuestro).

una ética en sentido tradicional, pero sí está claro que, en su filosofía del ser, aparecen los mismos problemas originarios a los que se refiere la ética. Desde la ontología heideggeriana, y desde la filosofía de la técnica en Heidegger, se puede extraer lo originario o la base para la fundamentación de la ética¹⁷.

A nuestro juicio, esta tesis se revela con claridad en el concepto de cuidado y en el lugar que ocupa este concepto, perteneciente a la analítica de la existencia, en la filosofía heideggeriana. De aquí surgen aportes muy significativos a la hora de plantear el tema de la esencia de la técnica y, por consiguiente, a la hora de hacer axiología de la técnica moderna.

Por lo tanto, los dos apartados siguientes tratan de situar el lugar del cuidado en la trayectoria del pensamiento heideggeriano, considerando, en primer lugar (3.1), el surgimiento del cuidado como estructura fundamental de la analítica de la existencia, es decir de la filosofía del Ser (de *Ser y Tiempo*) y, en segundo lugar (3.2), el desarrollo del concepto de cuidado como responsabilidad y el lugar que ocupa en la filosofía de la técnica de Heidegger, más precisamente el lugar que ocupa en la relación entre técnica y Ser en Heidegger.

3- EL CUIDADO [SORGE] EN HEIDEGGER

¹⁷ Descubrir lo originario de la ética en la base del discurso de Heidegger es también lo que postula LEYTE, Arturo, La política de la historia de la filosofía de Heidegger. En: F. Duque (ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, p. 125 y ss.

3.1 EL LUGAR DEL CUIDADO EN LA FILOSOFÍA DEL SER

Como es sabido, el tema del cuidado [*Sorge*] aparece en la primera parte de la obra *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger trata de la exégesis del “ser ahí”, como análisis fundamental de la pregunta que interroga por el Ser. Aquí analiza el tema del cuidado como modo de “ser en”. El “ser en el mundo” [*Das in der Welt Sein*] del ser-ahí [*Dasein*] se ha dispersado en su facticidad de distintos modos: sea por el abandono, por tener que producir, por el encargo y el cuidado de algo, etc¹⁸. Por lo tanto, el cuidado indica una de las estructuras fundamentales del “ser ahí” como el “ser en el mundo”; es una de las condiciones fácticas que indican el “ser en” como tal.

La vida es cuidado [*Sorge*] indica Heidegger. El concepto de cuidado, en efecto, estará en el centro de *Ser y Tiempo*, conforme la lectura de Safranski¹⁹. Y designa un abanico de posibilidades como: “estar en la búsqueda de algo”; “preocuparse por”; “estar preocupado con”; “velar por su derecho”; “estar a vueltas con algo”, etc. En este sentido, el *cuidar* y el *cuidarse de algo* se acercan a la idea de actuar, como actividades de la vida.

Pero la significación del cuidado para Heidegger, de entrada, nada tiene que ver con una disposición meramente económica y práctica²⁰. Aunque el “ser ahí” exista fácticamente, para Heidegger el concepto de “cuidado” tiene un sentido

¹⁸ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 69.

¹⁹ SAFRANSKI, op. cit., p. 147.

²⁰ *Ibid.*

estructural ontológico, conforme lo explicita en el capítulo cuatro, todavía en la primera parte de *Ser y Tiempo*²¹. Heidegger dice:

La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la “proyección”), es una “obra” de la “cura” (cuidado). De un modo igualmente original define la “cura” (cuidado) aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el “estado de yecto”). El doble sentido de “cura” (cuidado) menta *una* estructura fundamental en medio de la esencial duplicidad de la “proyección yecta”²².

Por lo tanto, para Heidegger, el doble sentido de “cuidado” está en lo *óntico*, que recobra una peculiaridad existencial (como una de las maneras de conducirse del hombre), pero también está originariamente en el sentido *ontológico*, que recobra “una estructura del ser subyacente ya en cada caso”. De ambos sentidos, lo ontológico es lo *a priori*, porque la estructura del Ser, subyacente ya en cada caso, es lo único que hace ontológicamente posible que este ente pueda ser designado ónticamente como “cuidado”. Heidegger así lo explica: “La condición existencial de

²¹ Véase de la obra citada, pp. 200 y ss.

²² HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 219 y 220. José Gaos, en la traducción española de *Ser y Tiempo*, así como ocurre con esta cita, usa el término “cura” para la traducción del alemán *Sorge* usado por Heidegger. Aunque nos hemos servido de su traducción para citar la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, hemos preferido usar el término directamente como “cuidado”. Ortega y Gasset así se refirió a la “cura” en sentido heideggeriano: “Heidegger dice: la vida es ‘cuidado’, cuidar –*Sorge*–, lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera. En antiguo español la palabra ‘curar’ tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador”. (ORTEGA, ¿Qué es filosofía?. En: *Obras Completas*. Vol. VII. Madrid: Alianza, 1989, p. 436). Siguiendo con el mismo razonamiento, Ortega dice: “vida es preocupación” (*ibid*). En definitiva, Ortega vierte al español exactamente el sentido de cuidado en Heidegger como “preocupación”.

la posibilidad de 'cuidado de la vida' y 'entrega' debe concebirse como cuidado en un sentido original, es decir, ontológico"²³.

En efecto, "el cuidado" es un rasgo fundamental de la condición humana. Es la estructura fundamental de este comportarse con el mundo. Para ejemplificar, el filósofo del Ser cita la fábula de la Grecia antigua sobre el cuidado (cura), recuperada después por el autor romano Higino en la Antigüedad tardía (64 a.C.):

El cuidado estaba cruzando el río y vio tierra arcillosa; tomó pensativo un trozo y comenzó a darle forma. Mientras recapacitaba sobre lo que había producido, intervino Júpiter. El "cuidado" le rogó que le infundiera espíritu, a lo que aquél accedió con facilidad. Pero cuando el cuidado quiso dar su nombre a la criatura producida, se lo prohibió Júpiter, urgiendo que se le debía dar su propio nombre. Estando el "cuidado" y Júpiter en disputa por el nombre, se alzó la tierra (*Tellus*) y quiso también que se pusiera su nombre a quien ella había hecho donación del cuerpo. Tomaron como juez a Saturno, que ecuanímente pronunció esta sentencia: "Tú, Júpiter, porque has dado el espíritu, has de recibir el espíritu en su muerte; y tú Tierra, porque has aportado el cuerpo, recibirás el cuerpo. Ahora bien, como "el cuidado" ha formado por primera vez este ser, que sea él el que lo posea mientras viva. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *homo*, puesto que está hecho de *humus* (tierra) "²⁴.

En la fábula, así como para Heidegger, el "cuidado" es la forma de ser *humano* que domina su paso temporal en el mundo. *Tiempo y cuidado* son los dos ejes asociativos que delimitan "el

²³ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 220.

²⁴ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 218. Para la traducción de la fábula citada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, hemos preferido la versión española de Raúl Gabás (Véase SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 194).

estar aquí” en cuanto “temporalidad”, de la que se ocupa Heidegger en la segunda parte de *Ser y Tiempo*. El cuidado se realiza en la temporalidad de la existencia; sea en el sentido del pasado, del presente o de aquello que mira hacia adelante, protege, previene, se preocupa por el futuro.

Al referirse a la constitución existencial del Ser, como estado de ánimo o al “estado de abierto” del “ser ahí”, la ontología heideggeriana habla de distintos caracteres existenciales, como: el encontrarse, el comprender y el habla o lenguaje. Se puede observar que la idea de “cuidado” como “responsabilidad” aparece tanto en la primera condición, cuanto en la segunda.

Ya rozamos este tema, cuando tratamos de la relación entre Ser, verdad, libertad y técnica en Heidegger (véase el tercer capítulo arriba). Ahora, bajo las condiciones del “encontrarse” y del “comprender” del “ser ahí”, cabe profundizar en su “responsabilidad”, es decir, en el ámbito de sus implicaciones con la idea del cuidado.

El “encontrarse” en sentido heideggeriano indica una condición de estado de ánimo del “ser ahí”; indica su “estado de abierto”. Porque el hombre es un ser lanzado en el mundo, proyectado (de ahí la idea de libertad en Heidegger), su *estado de yecto* “busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*”, para usar la expresión del propio Heidegger²⁵. De aquí se concluye que el hombre es un ente “entregado a la *responsabilidad de su ser*”²⁶.

²⁵ Citado en la p. 152 de *El ser y el tiempo*, *op. cit.*

²⁶ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 153 (subrayado nuestro).

Cuando Heidegger, todavía dentro de la analítica del *ser en* cuanto tal, trata del *ser ahí* como “comprender”, nuevamente aparece la idea de la responsabilidad haciéndose cargo del “ser posible”. Comprender algo en sentido heideggeriano indica “estar a su altura”, “poder algo”. Y más: “en el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’”²⁷. Por lo tanto, el “ser ahí” como “ser posible” indica nuevamente la entrega a la responsabilidad de sí mismo. Como dice el propio Heidegger “es *posibilidad yecta* de un cabo a otro”²⁸.

Y concluye: “El ‘ser ahí’ es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar ‘poder ser’. El ‘ser posible’ ‘ve a través’ de sí mismo en diversos modos y grados posibles”²⁹. Luego, el “ser posible” tiene la estructura necesaria de la “proyección”. “La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio fáctico ‘poder ser’”³⁰. El poder ser es la posibilidad de hacer lo que uno quiera, incluso lo de no permitir a nadie que asuma en su lugar el poder de decisión y por tanto el poder de su responsabilidad. La proyección implica la facticidad de la responsabilidad.

Desde esta lectura, Lévinas observa que hay 3 momentos del fenómeno del “cuidado” en el pensamiento heideggeriano: 1º) Como rasgo fundamental de la existencia, como siempre ya existido en ella (que indica el “*Da*” del “*Da- Sein*”: el “ahí” del “ser-ahí”), para el cual Heidegger usa el término *derelicción*

²⁷ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 161.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 163.

[*Geworfenheit*]: se trata de una categoría existencial o “una manera de aprehender las posibilidades de existir”; 2º) como proyecto [*Entwurf*], es decir, como existir en vista de lo posible; como ser arrojado en la existencia; 3º) el fenómeno del cuidado se manifiesta como caída [*Verfall*]: la posibilidad de la caída en la vida cotidiana; “como posibilidad de comprender el mundo, perdiéndose en él”³¹.

Aquí reside la conexión entre la consciencia y el cuidado. Cuando Heidegger habla del “carácter de vocación de la consciencia” (véase § 56 de *Ser y Tiempo*), está clara la inferencia del cuidado en este contexto. La consciencia e-voca, pro-voca y con-voca al cuidado. La llamada de la consciencia es la llamada al cuidado (véase § 57 de la misma obra).

La existencialidad (como “ser delante de si mismo”), la facticidad (como “ser en el mundo”), y la caída (como “ser con los demás”, ya dentro el mundo), estos tres aspectos centrales del “ser ahí” [*Dasein*] en sentido heideggeriano indican, por lo tanto, el lugar de la manifestación del cuidado en la “filosofía del ser”.

En efecto, visto desde esa perspectiva, el cuidado recobra un papel central en la pregunta que interroga por el Ser en Heidegger. No por casualidad, Álvarez Gómez, en su obra ya citada, enumera una serie de referencias desde el principio hasta el fin de *Ser y Tiempo*, serie que admite “una ‘lectura’ ética, en el

³¹LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Librería Filosófica VRIN, 1949 (citado de la trad. de Manuel E. Vázquez, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005, pp. 131-133).

sentido de que acentúa al máximo el sentido de la *responsabilidad* hacia *el propio ser*"³².

Pero, si el tema del cuidado ocupa un papel central en la pregunta por el Ser, también conserva su papel central en la pregunta por la técnica en Heidegger, como consecuencia de la pregunta que interroga por el Ser. De este segundo aspecto tratará el apartado que sigue.

3.2- EL LUGAR DEL CUIDADO EN LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA

El concepto de "cuidado" no aparece solamente en la obra maestra de Heidegger, *Ser y Tiempo*. La idea del cuidar como "mirar por" aparece también en la *Carta sobre el "humanismo"*. En ella, Heidegger deja en claro que el hombre es "el pastor del ser"³³. Al hombre compete velar por el Ser. Heidegger explica esta responsabilidad por el Ser del siguiente modo: no se trata de una pérdida, en el sentido de que el hombre sea "menos", sino que, con esto, el hombre "gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad"³⁴. Por lo tanto, "el hombre es ese ente cuyo ser, en

³² ÁLVAREZ GÓMEZ, Responsabilidad como perspectiva ética. En: *Pensamiento del ser a espera de Dios*, *op. cit.*, p. 317. Para los textos sobre el "cuidado" en la obra de Heidegger, véase del mismo autor, p. 317 y ss.

³³ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, pp. 272 y 281. También *La vuelta*, *op. cit.*, p. 187.

³⁴ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 281

cuanto ex-sistencia consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser"³⁵.

Si el mundo es *la morada del Ser* y si el lenguaje es *la casa del Ser*, el hombre, a su vez, es el *pastor del Ser*. Pero no en el sentido de ser dueño de los entes. Al hombre compete velar y cuidar por el Ser, pero no en el sentido de que sea su señor. Quien da la pauta es el Ser, no el hombre. Por esto, Heidegger habla de lo *destinal* [*Geschick*], en el sentido de oír la voz del Ser. Ya nos referimos a este tema, cuando tratamos de la propuesta heideggeriana para confrontar la era de lo técnico (véase capítulo cuatro, arriba, sexto apartado). Pero ahora cabe situar el tema desde la esfera del cuidado.

En la *Carta sobre el "humanismo"*, Heidegger explica este punto:

El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como "cuidado"³⁶.

Por lo tanto, velar por el Ser, su cuidado³⁷, indican claramente la idea de la responsabilidad. No obstante, una pregunta que debe ser formulada en forma previa es la siguiente:

³⁵ *Ibid.*

³⁶ HEIDEGGER, *Carta sobre el "humanismo"*, *op. cit.*, p. 272. Sobre *Ser y tiempo*, Heidegger hace referencia explícita en la cita al párrafo cuarenta y cuatro de la primera parte de la obra.

³⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre el "humanismo"*, *op. cit.*, p. 281

¿en que situación ontológica se encuentra el hombre que legitima su condición como pastor del Ser? Y Heidegger contesta:

El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el "cuidado". Arrojado de este mundo, el hombre está "en" la apertura del ser. "Mundo" es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada³⁸.

Esta afirmación heideggeriana no puede ser entendida sin antes situar el sentido originario de la propia palabra griega *êthos* (*ἦθος*). El sentido fundamental de *êthos* no indica un modo propio de acción, sino más bien indica en el mundo griego el "lugar donde se mora". "La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre"³⁹, aclara Heidegger. Si esto es así, entonces meditar sobre la ética significa pensar el lugar donde se habita o se mora. El mundo es la morada del Ser. Pero ¿dónde mora el hombre? Y Heidegger contesta: el hombre habita en la verdad del Ser⁴⁰. (Bien entendido, verdad en el sentido griego no significa certeza, sino *ocultamiento* y *des-ocultamiento* del ser -*Αλήθεια*).

Por lo tanto, hay una co-pertenencia entre hombre y Ser, cuya relación se revela en toda claridad en la temporalidad de estar en el mundo, en la condición de cuidado: el Ser se revela al hombre en la condición de cuidado, del mismo modo que el hombre reúne lo fáctico del Ser, estando arrojado en el mundo como cuidado. "El ser necesita del hombre para esenciarse, y el

³⁸ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 286.

³⁹ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 289.

⁴⁰ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 291.

hombre pertenece al ser, para realizar su extrema determinación como ser-ahí"⁴¹, dice Heidegger sobre el *Evento* [*Ereignis*].

Para finalizar el asunto dentro de la óptica del hombre como pastor del Ser, diríamos: la responsabilidad indica que el hombre, en definitiva, es el pastor del Ser, pero no su señor. La responsabilidad indica la protección del Ser, pero indica también el límite de lo humano en el ámbito del Ser. El hombre debe referirse al Ser en la proximidad, en el cuidado, en la protección, pero no en el dominio. Se trata del poder de cuidar el Ser, pero no del dominio sobre él.

El tema del cuidado, como responsabilidad, aparece también en el Coloquio de Darmstadt (1951), en la conferencia dictada por Heidegger con el título: *Construir, Habitar, Pensar*⁴². Aunque sea una conferencia dirigida a un congreso de ingenieros, Heidegger plantea aquí cuestiones fundamentales de la filosofía, como la cuestión del ser, de la verdad, de la esencia del hombre, de la estructura de las cosas, de la relación entre tiempo y espacio. En verdad, y siguiendo su tradición filosófica, su intención claramente va más allá del filosofar; su intención aquí es el meditar sobre lo que significa habitar y en qué medida el construir

⁴¹ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 207. Sobre el *evento* como co-pertenencia entre hombre y ser, véanse también pp. 204 y 205 de la obra citada; *Identidad y diferencia, op. cit.*, pp. 85 y ss.

⁴²Véase HEIDEGGER. *Bauen Wohnen Denken. Vorträge und aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *Construir, habitar, pensar*. En: *Conferencias y artículos. op. cit.*, p. 107-119). La conferencia fue pronunciada en ocasión del congreso organizado por la Verein Deutscher Ingenieure en Darmstadt, 1951.

pertenece al habitar⁴³ y (añadiríamos nosotros) en qué medida el habitar se puede predicar del cuidar.

Para Heidegger, el habitar es parte del ser del hombre. Y sirviéndose del sentido originario de la palabra alemana *bauen* (construir), que quiere decir originariamente *wohnen* (habitar), concluye: “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Bauen*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar”⁴⁴.

Heidegger ejemplifica lo dicho, considerando el cultivo (el construir) de un viñedo. Según él “construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún modo de producir”⁴⁵. Si la esencia del hombre es el habitar, la característica esencial de éste es, por lo tanto, el proteger, no el producir. Construimos porque habitamos y no al revés. Cuidar es el rasgo fundamental del habitar, concluye Heidegger. Cuidar significa “mirar por”, velar, dejar que salga a la luz la esencia, la verdad.

La esencia del hombre es el habitar, porque (como ya hemos visto en la *Carta sobre el “humanismo”*, dictada pocos años antes de esta conferencia) el habitar del hombre reside en la verdad del Ser. En esto se encuentra el sentido del *éthos*, como morada, lugar donde se habita.

Pero ¿en qué consiste el habitar técnico del hombre moderno? De cierto modo, esta pregunta ya ha sido objeto de

⁴³ Estas indagaciones aparecen como preguntas clave en la introducción de la referida conferencia (Véase HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, *op. cit.*, p. 107).

⁴⁴ HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁵ *Ibid.*

nuestras reflexiones en los capítulos anteriores del trabajo. Hemos visto que el emplazamiento fundamental de la modernidad es lo técnico. Esto sucede cuando la naturaleza pasa a ser vista como un gran *fondo de reserva* [*Bestand*]; los entes meras *subsistencias* (y no más substancias); la técnica un *desocultar provocante* y el hombre el *animal trabajador* (*homo-faber*), simple material humano (hoy por hoy ya se habla de “capital humano”, como lo que hace la diferencia entre naciones ricas y naciones pobres).

En *¿Para qué poetas?* (1946) Heidegger observa:

La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano ungido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica⁴⁶.

Este modo de habitar, para Heidegger, se presenta como característico de nuestra época, porque:

Es sólo a partir de la época moderna cuando comienza a desplegarse esa esencia como destino de la verdad de lo ente en su totalidad, mientras que hasta ese momento sus manifestaciones e intentos dispersos habían quedado presos en el extenso ámbito de la cultura y la civilización⁴⁷.

En el tiempo presente, incluso “la propia esencia de la vida debe entregarse en las manos de la producción técnica”⁴⁸. El hecho de que se pretenda encontrar en los resultados de las ciencias (sea la física, la biología, la informática) las posibilidades para

⁴⁶ HEIDEGGER, *¿Para qué poetas?*, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

demostrar la libertad humana, o instaurar una nueva doctrina de los valores, indica claramente la señal de dominio de la representación técnica. Desde este escenario, Heidegger llega a la siguiente conclusión:

Efectivamente, el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas. Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario⁴⁹.

El peligro reside en esto: que el hombre “piensa” haberse convertido él mismo en sujeto y el mundo en objeto. A partir de aquí, Heidegger plantea un tema muy interesante, sobre todo, para la “teoría del riesgo”, tan de moda hoy día en el ámbito de la dimensión axiológica de la tecnología. En *Ser y tiempo* Heidegger declara que el “ser-ahí”, en cuanto “ser en el mundo” es “temeroso”⁵⁰.

Como todos los seres, nuestra condición de entes nos pone en la situación de “arriesgados dentro del riesgo del ser”⁵¹. Pero, según Heidegger somos más osados que otros, como se sugiere en la poesía de Rilke, quien dice:

*...Sólo que nosotros,
mas aún que la planta o el animal,
marchamos con ese riesgo, lo queremos...
... a veces (y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 160.

⁵¹ HEIDEGGER, *¿Para qué poetas?*, *op. cit.*, p. 221.

*más...*⁵²

Estamos a merced del peligro. El peligro aquí indica la desprotección, porque arriesgarse “más que la propia vida” significa ir más allá que la naturaleza. Heidegger explica que la vida aquí quiere decir: “lo ente en su ser, la naturaleza”⁵³.

Ahora bien, la falta de protección no significa falta de seguridad. Mas bien es lo contrario: la falta de protección es la búsqueda de la seguridad por medio de la producción incondicionada. Aquí reside “el riesgo más arriesgado”, para usar la misma expresión de Heidegger. Éste explica: “El riesgo más arriesgado no produce ninguna protección, pero nos procura una seguridad”⁵⁴. Luego, seguridad es entendido aquí como ausencia de cuidado.

Seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado. El cuidado tiene aquí la naturaleza de la autoimposición intencional por los caminos y con los medios de la producción incondicionada. Sólo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de producción. Sólo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer⁵⁵.

Por lo tanto, “el riesgo más arriesgado” consiste en osar salir fuera de la protección que nos da la seguridad. La seguridad, paradójicamente, significa estar fuera de toda protección. Al final, como bien dice el poeta Rilke:

⁵² HEIDEGGER, ¿Para qué poetas?, *op. cit.*, p. 220.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ HEIDEGGER, ¿Para qué poetas?, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁵ *Ibid.*

*...lo que finalmente nos resguarda
es nuestra desprotección...⁵⁶*

3- EL PRINCIPIO DE LA RESPONSABILIDAD EN HANS JONAS

El cuidado ocupa un papel central en la filosofía de Heidegger, desde el inicio hasta el fin de su trayectoria filosófica. El tema ha repercutido también en pensadores posteriores. En el caso de Jonas, discípulo de Heidegger, esto resulta muy evidente. Es notorio que, en lo que respecta a su génesis y desarrollo, el principio de la responsabilidad de Jonas posee una clara connotación heideggeriana.

En lo que sigue, analizamos las principales características del principio de la responsabilidad en Jonas en lo que respecta a las posibles influencias que recibe del pensamiento heideggeriano. Dada la importancia de dicho principio en la discusión contemporánea, se trata también de un aporte a la tesis sobre la actualidad del pensamiento heideggeriano para el pensar sobre la técnica moderna.

3.1 LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

Según Jonas, la superación antropológica del *homo sapiens* por el *homo faber* hace que la técnica moderna sea el propio destino del hombre. Es curioso observar que la crítica a la idea marxista

⁵⁶ *Ibid.*

del *homo faber* ya había sido apuntada por Heidegger, sobre todo, en los escritos de 1936 sobre el Evento (*Vom Ereignis*), en los seminarios Le Thor de 1969, y en otros trabajos. Mientras que la técnica era antes un medio adecuado a las exigencias del hombre, hoy ella misma ha superado tales exigencias y la creación artificial exige del hombre nuevas capacidades inventivas para su permanente actualización.

Al igual que Heidegger, Jonas considera que el hombre se ha vuelto objeto de la técnica. En este contexto queda situada la exigencia actual de la técnica: “la tecnología cobra significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del hombre”⁵⁷.

La evaluación de Jonas sobre la sociedad actual nos ofrece con claridad algunos indicadores que apuntan en dirección al principio de la responsabilidad. Dice Jonas:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de *modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; sin embargo además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas, esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (y en su mayor parte reemplazado artificialmente), la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encargada a nosotros, exigiría nuestra protección [...]. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del

⁵⁷ JONAS, *op. cit.*, p. 36.

resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aún en un caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana⁵⁸.

3.2 LA “HEURÍSTICA DEL TEMOR”

El primer indicador que aparece con claridad en la ética propuesta por Jonas se refiere a una *ética de la utopía*, cuya acción esté orientada hacia el porvenir de la humanidad y del planeta frente a la posibilidad real y concreta, presentada hoy por la tecnología, de la destrucción de la naturaleza y de la vida.

Según Jonas, el dinamismo técnico anticipa el porvenir, en una exigencia ético-metodológica que nos hace crear una ciencia con “predicción hipotética” o una “futurológica comparada”, para usar sus propios términos. O sea, una ciencia cuya búsqueda de la verdad reside en las condiciones futuras del hombre y del mundo. Saber lo fáctico del mundo exige también un saber ideal sobre el mundo, para lo cual el saber debe operar con la proyección hipotética.

Ahora bien, si Bacon exhortaba al hombre moderno al *hallazgo* del mundo (según lo declara en su obra *Novum Organum*⁵⁹), Jonas hace un llamamiento al hombre contemporáneo por la *preservación* del mundo. Jonas va incluso más lejos,

⁵⁸ JONAS, *op. cit.*, pp. 227 y 228.

⁵⁹ BACON, Francis. *Novum Organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre* (Trad. esp. de Cristóbal Litrán). Barcelona: Orbis, 1985; Véase también del mismo autor: *Nueva Atlántida*. Madrid: Zero, D.L. 1985.

considerando que el elemento originario de tal exigencia está en la "heurística del temor": "solamente el previsto temor del hombre nos ayuda a forjar la idea de hombre que tiene que ser *preservada* de tal temor" ⁶⁰. Y añade:

[...] Mientras el peligro es desconocido no se sabe que es lo que se tiene que proteger y por qué; el saber acerca de eso procede, contra toda lógica y todo método, "de aquello que tiene que evitar". Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y que, por medio de la expresión del sentimiento que antecede el saber, nos enseña a mirar el valor de aquello cuyo contrario nos afecta tanto. Solamente sabemos *lo que* está en juego cuando sabemos *qué* está en juego⁶¹.

En el siglo IV antes de Cristo, Aristóteles también observaba esta situación, cuando describía "el temor" en su libro *Retórica*. Para el estagirita, es evidente que no siente miedo aquél que cree que nada puede ocurrirle. Sienten miedo, dice Aristóteles, aquellos que creen probable que algo les acontezca. Las personas no creen en esto cuando están o piensan estar en medio de una gran prosperidad, y son, debido a ello, insolentes, desdeñosas y audaces. Pero, si llegasen a sentir la angustia de la falta de certeza, entonces habría alguna tenue esperanza de salvación⁶².

A partir de esta reflexión podemos formular los deberes preliminares de una ética orientada hacia el futuro, que son:

⁶⁰ JONAS, *op. cit.*, p. 65

⁶¹ *Ibid.*

⁶² ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382, b 29 (Trad. esp. Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971). Se refiere a esta tesis aristotélica también el físico contemporáneo Carl Sagan (Véase de Sagan: *Billions and Billions: Thoughts on Life and Death at the Brink of the Millennium*, Ed. Random House, 1997).

buscar la representación de los efectos remotos, pues solamente lo que es temido puede ser evitado por su representación y buscar el temor mediante la apelación a un sentimiento apropiado a lo que se representa.

Entonces, un nuevo saber sería aquel saber para el que es posible: (1º) enfatizar los fundamentos filosóficos de sus proyecciones, de la previsibilidad y del pronóstico, no en el sentido de presentar pruebas, sino ilustraciones; (2º) ser aplicado políticamente, puesto que no se trata de un saber teórico solamente, sino también operativo, con aplicación práctico-política; y (3º) pronosticar, en el sentido de conceder antes mayor crédito a las profecías catastróficas, que las profecías optimistas.

Aquí reside el otro indicador de una ética de la responsabilidad. Naciendo del peligro, una ética para la civilización tecnológica tiene que estar orientada hacia la preservación, la custodia y la prevención⁶³ y no hacia el progreso y el desarrollo, según predicán las éticas modernas, respaldadas por el ideal baconiano que consiste en “poner a disposición el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre”⁶⁴.

⁶³ En este sentido, es interesante leer la observación de WOLIN para quien Hans Jonas es “el filósofo de la vida”. Véase, WOLIN, Richard. *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001 (citado de la trad. esp. de María Condor, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 159-199).

⁶⁴JONAS, *op. cit.*, p. 356

El paso a ser dado, entonces, consiste en revisar el concepto de progreso⁶⁵. Y más: el ideal utópico afirma que el progreso técnico debe ser incesante, como el horizonte mismo de la utopía. Pero, entonces, ¿dónde reside la utopía de la ética de la responsabilidad? Reside “en la ética no utópica de la responsabilidad”⁶⁶, contesta Jonas. Luego, el principio de la esperanza (de los “mundo posibles”, conforme lo que hemos visto en el capítulo anterior) proporcionado por la tecnología en su modo occidental (incluso por el utopismo marxista) se opone el principio del temor o, como suele nominar Hans Jonas, el *principio de la responsabilidad*.

El temor, asegura Jonas, forma parte tanto de la responsabilidad cuanto de la esperanza. La esperanza “es condición de toda acción, pues presupone la posibilidad de hacer algo y apuesta por hacerlo en este caso”. Y el temor en cuestión no es aquél que desaconseja la acción, sino que le da ánimos, en cuanto asegura la responsabilidad de tal acción. Esto es, el temor “forma parte esencial de toda la responsabilidad”, porque “teme por el objeto de la responsabilidad”⁶⁷.

Responsabilidad es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación”. Sin embargo, el temor está ya como un potencial en la pregunta originaria con la que se puede representar inicialmente toda responsabilidad activa; ¿qué le devendrá a *eso* si *yo* no me ocupo de él? Cuanto más obscura sea

⁶⁵ Heidegger también apunta claramente en esta dirección. Para él, la ciencia y la técnica no tienen connotación de progreso o de evolución, mucho menos lo tiene la propia historia.

⁶⁶ JONAS, *op. cit.*, p. 356.

⁶⁷ JONAS, *op. cit.*, p. 357

la repuesta, tanto más clara será la responsabilidad; y cuanto más distanciado en el porvenir se encuentre lo que haya de temerse, cuanto más lejos está de las propias alegrías y más incierto sea, con tanta mayor diligencias han de ser movilizadas la clarividencia de la fantasía y la sensibilidad del sentimiento: será preciso una inquisitiva *heurística* del temor que no solamente descubra y ponga de manifiesto a éste su nuevo objeto, sino que incluso se familiarice con el particular interés que reclama [...]. La *teoría* de la ética precisa de la representación del mal tanto cuanto de la del bien y más aún cuando el mal se ha visto poco claro en nuestro mirar y solamente puede volver a hacerse patente mediante un nuevo mal anticipado⁶⁸.

Para la ética de la responsabilidad, pues, el temor es el primer deber de la acción ética; es el “deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica”⁶⁹, concluye Jonas.

3.3 LA ÉTICA DEL *SER* Y NO DEL *HACER*

Otro indicador enunciado en las palabras de Hans Jonas se refiere al fundamento de su propuesta ética, la deontología o el *Ser* en el sentido existencial de su *ex-sistir*. Esto se distancia y mucho de los modelos utilitaristas de ética, a menudo presentes en los estudios de la axiología de la tecnología moderna. En el modelo utilitarista, el fundamento es la utilidad o la instrumentalización del ser de las cosas, puesto que la orientación ética reside en el *hacer*, por tanto, es instrumental y utilitaria por excelencia.

Un ejemplo muy claro de la visión utilitarista de la ética se puede leer en los estudios que predicán la *eficiencia* como valor

⁶⁸ JONAS, *op. cit.*, pp. 357 e 358

⁶⁹ JONAS, *op. cit.*, p. 358.

interno fundamental de la tecnología, porque forma parte de la propia dinámica interna de producción de tecnologías⁷⁰.

La *eficiencia* técnica se refiere a la adecuación de los medios a los fines propuestos. La eficiencia de un sistema técnico se entiende como la medida en la que coinciden los objetivos del sistema con sus resultados efectivos. Un sistema es más eficiente que otro si obtiene más de las metas propuestas con menor derroche, es decir, con menos consecuencias no previstas⁷¹.

Luego, “un sistema técnico es tanto más eficiente cuanto mayor sea el ajuste entre sus objetivos y los resultados efectivos del sistema”⁷². La eficiencia se predica del grado de ajuste entre los fines que persigue un sistema técnico y los resultados que de hecho se obtengan. Cuantos más objetivos logre un sistema técnico y menos resultados imprevistos acontezcan, mayor es su grado de eficiencia⁷³.

⁷⁰ Una comparación más detallada entre el principio de la eficiencia y el principio de la responsabilidad ha sido presentada por la autora En: MIRANDA, Angela Luzia. Hacia una teoría axiológica de la tecnología: la controversia entre el principio de la eficiencia y el principio de la responsabilidad (12 p.). En: *Encuentro moral, ciencia y sociedad en la Europa del Siglo XXI*, Mar, 2005, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad del País Vasco. Disponible en CD Rom. San Sebastián (ES), 2005.

⁷¹ OLIVÈ, León. Ética aplicada a las ciencias naturales y a la tecnología. En: IBARRA, Andoni y OLIVÈ, León (Edes.). *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003, p. 195

⁷² QUINTANILLA, *Tecnología: un enfoque filosófico*, op . cit., p.103.

⁷³ Emparentados con el valor de la eficiencia, se afirman otros valores, como: la *factibilidad*, la *confiabilidad* y la *eficacia*. En el primer caso, la evaluación técnica concierne a la posibilidad de realizar un fin, sea lógica, material o técnicamente; es la posibilidad de ser realizable un sistema técnico (QUINTANILLA, *Tecnología: un enfoque filosófico*, op . cit., p. 115). En este caso, se dice de la estabilidad de la eficiencia del sistema técnico: “un sistema técnico es confiable si podemos constatar que funcionará constantemente de manera

Aunque muchos representantes de estas tendencias utilitaristas insisten en explicitar la importancia de la evaluación de las consecuencias sociales para la valoración de tecnologías, (incluso considerando el desarrollo de técnicas de evaluación social constructiva o participativa de las tecnologías, como es el caso del movimiento de los filósofos sociales de la tecnología)⁷⁴, lo cierto es que, aún así, sus puntos de vista sobre la axiología de la tecnología se encuentran estrechamente vinculados a la racionalidad de medios y fines. Es decir, no parecen salir del círculo de la racionalidad instrumental, porque ubican la dimensión ética de la técnica en el ámbito del *hacer*.

La afirmación de Quintanilla, filósofo español de la tecnología, no deja dudas al respecto: “las dos notas características de las tecnologías modernas serán la preeminencia del principio de *maximización de la eficiencia* y del *imperativo de innovación*”⁷⁵.

Todo lo contrario, afirma Jonas. Para este autor, el imperativo ético que demanda la era de la civilización tecnológica reside en el *ser*, por tanto es metafísico y ontológico por excelencia. La responsabilidad ontológica en la idea de hombre reside en el

eficiente” (OLIVÈ, *op. cit.*, p. 221). Por fin, un sistema técnico será tanto o más eficaz si realmente logra los fines propuestos para realizar una acción; la acción eficaz es aquella que consigue alcanzar los objetivos propuestos (QUINTANILLA, *Tecnología y Sociedad, op. cit.*, p. 121).

⁷⁴ QUINTANILLA, *Tecnología y Sociedad, op. cit.*, p. 125. Sobre el tema, véase también: OLIVÈ, *op. cit.* p. 196 y ss; LUJÁN, J. Luis. Las raíces de la controversia. En: CEREZO y GARCÍA (Org). *Políticas del bosque*. Madrid: OEI, 2002, p. 97 y ss; RODRÍGUEZ, A.G. Racionalidad riesgos e incertidumbre. En: LÓPEZ CEREZO, LUJÁN y PALACIOS (Org.) *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001, p. 174 y ss; BAZZO, LISINGEN y PEREIRA (Eds). *Introdução aos estudos de CTS*. Madrid: OEI, 2003, p. 103 y ss.

⁷⁵ QUINTANILLA, *Tecnología: un enfoque filosófico, op. cit.*, p. 46.

simple hecho de la existencia del hombre. Tal idea genera un imperativo categórico y no hipotético, en cuanto a la afirmación de que haya hombres y humanidad. De ella surge la responsabilidad para con la humanidad futura, cuyo deber está orientado hacia su *existencia* y *esencia*. Por su *existencia*, porque significa la garantía de procreación, y por su *esencia*, porque existe ciertamente un deber de los autores para con las generaciones futuras. Se trata “de los derechos de futuros sujetos de derecho”⁷⁶.

El cuidado del deber de “conformar una auténtica humanidad”, en palabras de Jonas, implica que su pérdida para generaciones futuras, es decir, “el futuro damnificado” recaería no en la ausencia de acusación, sino en la acusación sobre nosotros mismos que, obviamente, está vinculada a los sucesos utópicos de nuestra tecnología. “Velar por eso”, asegura Jonas, “es *nuestro* deber fundamental de inmediato hacia el futuro de la humanidad”⁷⁷. Con estas palabras, Jonas anuncia el deber ético para con el futuro.

Al contrario de lo que piensan las teorías tradicionales de derechos y deberes, donde hay una reciprocidad mutua, o sea, la exigencia de deberes es proporcional a la condición de derechos, Jonas entiende que no hay reciprocidad en la ética orientada hacia el futuro de las generaciones. Y ante las teorías tradicionales relativas a que la exigencia del ser comienza con el ser, Jonas contesta:

[...] la ética que buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no *es*, y *su* principio de responsabilidad tendrá que ser

⁷⁶ JONAS, *op. cit.*, p. 85

⁷⁷ *Ibid.*

independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad, de tal modo que en su hito no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: “¿Ha hecho el futuro algo por mí?”, “¿Acaso respeta mis derechos?”⁷⁸.

Tomando este fundamento ontológico de la ética podemos inferir otra perspectiva para la constitución de la naturaleza de la tecnología en nuestro tiempo, no basada en la idea del mero *hacer* humano, sino orientada hacia la constitución del *ser*.

Entonces, la técnica, como vocación humana por excelencia (conforme lo dijera Heidegger y es reafirmado ahora por su discípulo Jonas), produce otra referencia de hombre, de naturaleza y de mundo. Jonas es enfático en este sentido: “una ética orientada para el futuro no está *en la* ética mientras doctrina del hacer [...] sino en la *metafísica* mientras doctrina del ser, de que una parte es la idea de hombre⁷⁹”.

Para nuestro propósito, entendemos que el argumento de Jonas va más allá de la limitación de las éticas utilitaristas, instrumentalistas por excelencia. Aunque el utilitarismo se constituya en el principio de la materialidad, esta línea de pensamiento refuerza el principio meramente instrumental de dicha materialidad, cuyo contenido reside en los fines. De aquí no se puede esperar sino la instrumentalización de las cosas que considera, sea el hombre, la naturaleza o la propia razón.

⁷⁸ JONAS, *op cit.*, p. 82

⁷⁹ JONAS, *op. cit.*, p. 89.

3.4 LA RELACIÓN ENTRE FIN Y VALOR

En el utilitarismo, *fin* y *valor* coinciden, puesto que el valor de una acción reside en el éxito de su finalidad. Bunge afirma categóricamente: “no hay valores, sino objetos valiosos”⁸⁰. Luego, “los valores son simplemente resultados de las operaciones de evaluación y las operaciones de evaluación son siempre relativas a un criterio de valoración”⁸¹ y no existen como entidades objetivas, constituidas ideal o abstractamente.

Quintanilla, de igual modo, ilustra su teoría del sentido del valor con el siguiente ejemplo: “un valor puede ser tradicionalmente el valor de la belleza, una cosa que sea bella la consideramos valiosa, y entonces por esto construimos el concepto del valor de la belleza como resultado de la operación que consiste en valorar algo como bello”⁸². Si los valores son derivados de diferentes criterios de valoración (estéticos, morales, religiosos, etc), según Quintanilla “la utilidad es un valor. Cuando consideramos que algo es útil, es decir, que sirve para algo, estamos asignando un valor a esa cosa para una finalidad concreta”. Entonces, concluye el filósofo español que “los valores de la técnica son el resultado de las operaciones que están involucradas en el desarrollo tecnológico”⁸³. Luego, la tarea de la filosofía de la tecnología consiste en analizar las estructuras de las

⁸⁰BUNGE, Mario. *Ética, Ciencia y Técnica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996, p. 39.

⁸¹QUINTANILLA, *Tecnología y Sociedad*, op . cit., p. 110.

⁸²*Ibid.*

⁸³QUINTANILLA, *Tecnología y Sociedad*, op. cit., p. 111.

acciones intencionales, las entidades de artefactos o la causalidad instrumental⁸⁴.

Para Jonas, tal proposición es inconcebible, pues, “el fin contesta a la pregunta para qué”⁸⁵, en su opinión, y la confirmación de que algo “sirve para”, no encierra ningún juicio de valor de mi parte sobre aquéllo. Es decir, el conocimiento de los fines de las cosas no encierra, necesariamente, una aprobación sobre ellas.

Por lo tanto, según Jonas, no hay que confundir valor y finalidad. Así argumenta: el hecho de que el martillo sirve para golpear (ésta es su finalidad) no nos da ningún argumento para decir que, por esto, es bueno o malo. El conocimiento de los fines de las cosas no conduce a una aprobación respecto a ellas.

En la exposición de su ética para la civilización tecnológica, Jonas considera que los valores representan un juicio sobre la adecuación o no de los fines a las cosas. Los *fines* conciernen a aquello respecto a lo cual una cosa existe y para cuya producción y conservación se realiza un proceso, se emprende una acción. Mientras que los *valores* representan un juicio sobre la adecuación o no de los fines a las cosas.

Para postular esta diferenciación fundamental, Jonas indaga sobre el *status* del valor en el campo de la ética, considerando que es necesario y elemental legitimar el aspecto ontológico y epistemológico del valor y no meramente su concepto. El autor

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ JONAS, *op. cit.*, p. 101.

hace una exhaustiva comparación de estos términos, dedicando un capítulo completo de su obra al asunto⁸⁶.

Y concluye que, independientemente de ser el fin interno o externo a la cosa, el hecho es que, en ambos casos, la respuesta a la pregunta “¿de quién son los fines que podemos percibir en las cosas?” es sólo una: del hombre. Más todavía, el fin se aloja en la naturaleza a través de la vida, que es su principal fin: “con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos *un* determinado fin, la vida misma; esto ciertamente no significa otra cosa que la liberación del *fin* en general para llegar a fines definidos, también perseguidos y disfrutados subjetivamente”⁸⁷.

Así, por la causalidad de la vida, el fin alcanza la conciencia humana y animal y se extiende a todos los seres. Esta demostración, según Jonas, es suficiente para asegurar que el *fin* está de *hecho* presente en la naturaleza.

3.5 LA DISTINCIÓN ENTRE VALOR Y BIEN

Tal demostración incurre en otro problema, planteado por Jonas en los siguientes términos: ¿puede el Ser fundamentar un deber? La pregunta de Jonas supone la tentativa de extender a la ontología una parte de la axiología. Así, si se puede fundamentar un deber a partir del Ser, entonces la ontología implica, en ella misma, la dimensión axiológica.

Ciertamente, se trata de una de las cuestiones que, hasta aquí, acompañan nuestro debate sobre la naturaleza de la

⁸⁶ Cf. capítulo tres de la obra citada.

⁸⁷ JONAS, *op. cit.*, p. 134.

tecnología moderna. Y a diferencia de la respuesta dada hasta ahora por el paradigma científico, que excluye cualquier conocimiento de una causalidad final, Jonas responde en los siguientes términos:

en la medida que la naturaleza sostiene fines o tiene metas, como ahora queremos suponer, posee también valores; pues en el fin añadido de *hecho*, sea cual sea el modo como está dado, su consecución se convierte en un bien, y su frustración en un mal. Con esta distinción comienza la posibilidad de atribuir valor⁸⁸.

Prosiguiendo en la respuesta, el autor busca aclarar que también el *bien* es distinto del *valor*. El bien, por ejemplo, es algo distinto de nuestros valores, mientras que el valor se asocia a nuestros deseos. Y éstos están relacionados al "para que" o "para quien". O sea, se refieren a la esfera de la tasación o estimación de valor. Por tanto, concluye Jonas, "el concepto de valor no puede servir de fundamento a una doctrina del deber"⁸⁹. El hombre bueno hace el bien por el bien mismo y no para sí mismo, puesto que el bien es la *cosa* en el mundo, mejor aún, es la *causa* del mundo.

3.6- LA RESPONSABILIDAD COMO PRINCIPIO INTRÍNSECO A LA ÉTICA

Aquí nace otro indicador de la ética de la responsabilidad, que es el propio sentido de este principio. Ya hemos mencionado

⁸⁸ JONAS, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁹ JONAS, *op. cit.*, p. 359, n. 10.

al principio anteriormente, ahora vamos a discutirlo más en profundidad. A diferencia de la moral kantiana, Jonas establece el sentimiento de la responsabilidad como fundamento racional y también psicológico de su propuesta de ética. Para este autor, históricamente las éticas se han ocupado de justificar racionalmente su validez. Pero, según Jonas, “la moralidad no puede tenerse a sí misma como meta”⁹⁰, y la fundamentación emotiva de la ética también es una cuestión de la que deberían ocuparse los filósofos.

Para Kant, la razón es la fuente de la voluntad, de aquí que se refiera a la ley como *imperativo categórico*. Para Jonas, lo que primero importa de las cosas no depende de mi voluntad, pues, al “comprometer la voluntad, las cosas se convierten en fines para mí”⁹¹. Por lo tanto, el respeto no es por la ley, sino por el ser-en-sí. Entonces, la responsabilidad pasa por el *sentimiento* de ella (subjetivo) y por su *necesidad* (objetiva). El ejemplo de la prole descrito por Jonas, es ilustrativo en este sentido: el cuidado de la prole es una responsabilidad objetiva y un principio subjetivo de responsabilidad. En estos términos, el autor observa:

[...] el cuidado de la prole [es] tan espontáneo que no necesita de ninguna invocación a la ley moral, es el prototipo elemental humano de la coincidencia entre la responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de responsabilidad; mediante este prototipo la naturaleza nos ha educado de antemano para todas las clases de responsabilidad, que no están muy aseguradas por el instinto, y ha dispuesto nuestros sentimientos para eso⁹².

⁹⁰ JONAS, *op. cit.*, p. 153.

⁹¹ JONAS, *op. cit.*, p. 159.

⁹² JONAS, *op. cit.*, p. 160.

El otro aspecto de la responsabilidad se refiere a su censura causal. El simple poder causal, es decir, cuando ocurre obviamente la conexión causal con el acto, es condición de responsabilidad. Tal condición difiere (y en mucho) de las teorías tradicionales de la imputabilidad, sobre todo, la jurídica. En ésta, la condición de imputabilidad debe estar asegurada por las condiciones de materialidad del hecho y por su realización como *ex post-facto*. Sin embargo, Jonas observa que la responsabilidad *no* está en mi comportamiento o en las simples consecuencias de mis acciones, sino *en la cosa y por la cosa* que exige mi acción. Y propone el siguiente ejemplo:

[...] la responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de los otros no *examina* solamente los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tengan otro propósito que ese fin. [...] Aquél “de quien soy responsable” está fuera de mí, sin embargo se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Eso contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es y de lo que puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa⁹³.

Por tanto, no se trata de una responsabilidad formal, extrínseca al sujeto y sometida a su poder. Existe de *por sí* y, por eso, podemos decir que está orientada al futuro y se pone en una relación en la cual su imposición no depende de una relación recíproca con mis actos. La censura de la responsabilidad es una relación no recíproca, diferente de aquello que frecuentemente escuchamos mencionar como “responsabilidad mutua”. Aquélla

⁹³ JONAS, *op. cit.*, p. 163.

es incondicional, irrevocable. En la esencia del sentido de responsabilidad, acuñado por Jonas, el poder no es *sobre*, sino *para* los seres.

Y la diferencia de la imputabilidad del hombre con relación a los demás seres reside en el simple hecho de que, en aquél, existe la capacidad de la responsabilidad. Así Jonas aclara: “la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad”⁹⁴.

En ese sentido reside la relación intrínseca entre *poder* y *deber*. Si, para Kant, del deber se sigue el poder (“puedes, puesto que debes”), para Jonas es lo contrario: del poder se sigue el deber (“debes, puesto que puedes”). De este modo, cuanto mayor el poder, mayor el deber, o cuanto mayor el poder, mayor la responsabilidad. El poder es, pues, la raíz de la responsabilidad del hombre en el mundo.

Aquí Jonas propone un cambio radical en el sentido de poder. Para este autor, el poder significa producir efectos en el mundo, que se confrontan con el deber fijado por nuestra responsabilidad. Esto difiere en mucho de la propuesta de Bacon. El famoso principio que sostiene que “saber es poder” representó para nuestro tiempo no solamente la pérdida de la protección de los hombres ante sí mismos, sino también la pérdida de la protección de la naturaleza ante los hombres. El poder se ha hecho autónomo, coercitivo frente a la naturaleza y amenazador frente a la humanidad.

Esta paradoja (como bien recuerda Jonas, “no sospechada por Bacon”) que hizo coincidir saber y poder y se consagra en el

⁹⁴ JONAS, *op. cit.*, p. 173.

dominio sobre la naturaleza, ha llevado al “sometimiento a sí mismo” de este poder⁹⁵.

4- PARA CONCLUIR

Como hemos intentado mostrar en este capítulo, a partir de la ontología heideggeriana, de la idea de cuidado y de su filosofía de la técnica, se pueden extraer las bases para fundamentar una ética. Si Heidegger, por lo tanto, no ha tratado de la ética en sentido tradicional, esto no significa que en su filosofía del Ser no aparezcan los planteamientos originarios a lo que se refiere la ética.

Lo que Heidegger rechaza es el discurso habitual sobre la responsabilidad, fundado en el mero subjetivismo. La tarea consiste más bien en (1º) destruir la ética de la subjetividad del antropocentrismo moderno y, sobre la base de esa destrucción (2º) encaminarse hacia una ética originaria⁹⁶.

En efecto, la crítica de Heidegger tiene una dirección clara: se trata de poner en crisis la ética construida bajo el olvido del Ser; aquella que prescinde de la pertenencia del hombre al Ser: la ética de la subjetividad de la voluntad de poder, la ética del sujeto como centro y señor de lo ente. Esta ética ha dominado la historia occidental, después del pensar inicial de los griegos y llega a su culminación con la técnica. En este sentido, en la *Carta sobre el*

⁹⁵ JONAS, *op. cit.*, p. 213.

⁹⁶ CEREZO, Pedro. “De la existencia ética a la ética originaria”. En: F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, p. 12.

"humanismo", Heidegger señala que los griegos no hacían la separación entre una "ética", una "lógica" y una "física", por ejemplo. Pero por cierto, su pensamiento no era ilógico ni amoral. Lo que ocurre es que todo estaba implicado en la complejidad de la existencia, de la verdad del Ser, y la *Φύσις* era pensada con tal profundidad y amplitud que, según Heidegger, ninguna "física" posterior ha logrado dicho alcance⁹⁷.

En nuestros días, el sujeto de la técnica, el señor de lo ente, se funda en el sujeto del humanismo ético; el sujeto del antropocentrismo moderno, que cree en la ilusión de la libertad como autodeterminación del sujeto, como si pudiese disponer plenamente de sí, como si fuese su propio dueño y tuviese el dominio sobre el Ser; que descarta el temor de la responsabilidad (protección), porque prefiere la temeridad a la seguridad, como si fuese su propio origen, origen absoluto de sí, olvidando su pertenencia y arraigo en el Ser, como dice el poeta: "...lo que finalmente nos resguarda es nuestra desprotección..."⁹⁸.

Jonas parece tener muy a la vista este horizonte heideggeriano (no por casualidad, claro, si tenemos en cuenta que era su discípulo). Y del mismo modo sucede con lo que nos toca vivir ahora. Los problemas ecológicos que hoy enfrentamos pueden ser el eco de este *Evento [Ereignis]* al que se refiere Heidegger. Puede que ya sea posible oír la voz del Ser a través de los problemas socio-ambientales que están marcando la pauta de las agendas políticas, incluso de los países más ricos, y

⁹⁷ HEIDEGGER, Carta sobre el "humanismo", *op. cit.*, p. 289.

⁹⁸ La afirmación es del poeta Rilke, citado por HEIDEGGER, *¿Para qué poetas?*, *op. cit.*, p. 222.

demarcando nuevas configuraciones de las relaciones internacionales. Aunque muy distante y casi sin poder descifrarlo todavía, poco a poco nos llega un eco profundo, tal vez algo que ya anuncie el giro de la aflicción de la copertenencia entre hombre y Ser.

Es un hecho que, en la actualidad, los resultados producidos por la *tecnociencia* representan un desafío moral para la humanidad. Basta considerar los ejemplos que nos circundan. De ellos no podemos huir. No vamos a citarlos aquí, pero podemos situarlos bajo la perspectiva ética, puesto que ellos representan un “riesgo procedural”, para utilizar la expresión de Apel.

Riesgo procedural porque representa la amenaza que circunda la vida humana⁹⁹, que posee dimensión planetaria y afecta a la civilización técnico-científica. El análisis de Apel, en este sentido, es muy claro:

Si hasta poco tiempo atrás la guerra podía ser interpretada como instrumento de selección biológica y, entre otros aspectos, de expansión espacial de la vida humana, a través de la confinación de los eventualmente más débiles en regiones deshabitadas, esta concepción hoy concluyentemente está superada por la invención de la bomba atómica: desde entonces el riesgo destructor de las acciones bélicas no se restringe más a la micro o

⁹⁹ Véase de la obra de APEL, Karl-Otto, *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*. Atenas: Tzatzos, 1980 (citado de la trad. esp. de Carlos de Santiago, *Necesidad dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*. En: *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986, pp. 105 y ss. El término “riesgo procedural”, que hemos utilizado, procede de la edición brasileña (APEL, *Estudos da moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 73). La edición española utiliza el término “riesgo mortal” para la vida sobre la tierra (*op. cit.* p. 106).

mesosfera de posibles consecuencias, sino que amenaza la existencia de la humanidad como un todo¹⁰⁰.

Del mismo modo, opina Jonas:

La moderna tecnología ha introducido acciones de tal magnitud, objetos y consecuencias, que el marco de la ética anterior ya no puede contener [...]. Ninguna ética del pasado tuvo que considerar la condición global de la vida humana y el futuro lejano, inclusive de la raza humana. Esta cuestión exige [...] una nueva concepción de los deberes y los derechos, para lo cual, las éticas y metafísicas precedentes no ofrecen ni siquiera los principios y mucho menos, una doctrina acabada¹⁰¹.

La progresiva polución ambiental, proporcional al crecimiento de la pobreza en escala mundial, es otro riesgo proveniente de los efectos de la técnica industrial. Y esto no nos parece que sea un problema de evaluación externa de los sistemas técnicos (conforme plantean aquellos que defienden la eficiencia como dimensión axiológica para la tecnología moderna)¹⁰², sino que más bien forma parte de la propia dinámica interna del engranaje de la técnica moderna, conforme advierte Heidegger. El modelo de tecnología, la elección de los artefactos tecnológicos,

¹⁰⁰ APEL, Karl-Otto., *Estudios éticos, op. cit.*, p. 105-106.

¹⁰¹ JONAS, *op. cit.*, pp. 6 y 8.

¹⁰² Quintanilla admite que hay valores intrínsecos y otros extrínsecos a la tecnología y que, por lo tanto, la eficiencia es constitutiva de la evaluación interna de la tecnología, mientras que la evaluación de riesgos es un valor externo a la tecnología, pues los riesgos pertenecen a la sociedad y no a la tecnología en sí. En la propuesta axiológica de Jonas, tal dualidad no aparece. Para este filósofo, la responsabilidad surge en el seno de la propia civilización tecnológica, pues el modo de ser es el técnico; la era es técnica. Por lo tanto, no se trata de atribuir criterios de valoración a la tecnología y a la sociedad sino de evaluar una sociedad que se ha tornado tecnológica. Luego, no se trata de establecer criterios distintos de evaluación, uno para la tecnología y otro para la sociedad.

están circunscritos en nuestra época desde la perspectiva de la era de la tecnificación.

Podremos elegir invertir en tecnologías que garanticen la conquista del planeta Marte, como podremos elegir desarrollar tecnologías que auxilien en el combate del hambre en el mundo, por ejemplo. En otros términos: la elección de uno u otro artefacto tecnológico no depende solamente de una evaluación externa que tenga en cuenta los riesgos ambientales o sociales. Tal elección también pone en juego lo que entendemos por técnica, así como nuestra visión de mundo y, en consecuencia, la metafísica a que nos referimos. Es decir, esta elección nos remite a la propia esencia de la técnica y del Ser en sí mismo, porque implica la generación (¡o no!) de cierto modelo de tecnología.

De esta forma, si entendemos que el fundamento de la técnica es la maximización de la eficiencia y de la innovación, por cierto que nuestra elección para la producción tecnológica será una determinada. Pero, si partimos del principio de que la técnica pertenece al conocimiento prudente, y que su trasfondo axiológico es la responsabilidad para con las generaciones futuras, por supuesto que las decisiones relativas a la producción o mantenimiento de tecnologías serán otras muy distintas.

Que la elección de este o aquel modelo tecnológico implica una concepción de la técnica y que, por lo tanto, no depende solamente de la evaluación externa, sino que está vinculada al sentido mismo de técnica y Ser, es para nosotros evidente. Basta considerar los problemas éticos generados por la tecnología, como la destrucción ambiental, por ejemplo. Ellos impactan hoy a escala planetaria; las normas morales de alcance micro esférico ya no

alcanzan para aquello que ganó proporciones de macro esfera, porque esto pone en riesgo los intereses vitales de toda la biosfera. En este sentido, Apel sostiene:

Esas pocas indicaciones deben ser suficientes para dejar claro que los resultados de la ciencia representan un desafío moral para la humanidad. La civilización técnico-científica confrontó a todos los pueblos, razas y culturas, sin consideración de sus tradiciones morales específicas y culturalmente relativas, con una problemática común a todos. Por primera vez, en la historia de la especie humana, los hombres fueron prácticamente colocados ante la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones en medida planetaria. Deberíamos ser de la opinión de que esa compulsión por una responsabilidad solidaria, debía corresponderse con la validez intersubjetiva de las normas, o por lo menos, con el principio de una ética de la responsabilidad¹⁰³.

Es curioso observar que este movimiento de la tecnificación en escala planetaria ya había sido previsto por Heidegger en los años treinta y cuarenta. Para Jonas, hay que pensar, por lo tanto, en una ética que tenga en cuenta un modelo de sociedad que se ha vuelto tecnológica. Es desde esta dinámica interna, que envuelve una determinada comprensión del Ser, del ente, del hombre, de la naturaleza, en síntesis una cierta visión de mundo y un modelo de sociedad, que debe ser pensada la ética y la propia dimensión axiológica de la técnica moderna y no seguir desarrollando de forma maniquea, valores distintos, unos para la sociedad, otros para la tecnología. Luego, es desde esta lógica de la civilización

¹⁰³ APEL, *op. cit.*, p. 74. (En la trad. esp. p. 107)

tecnológica que debe ser pensada también la propia ontología de la técnica moderna¹⁰⁴.

Concluimos, entonces, que las posiciones sobre la axiología de la tecnología, sobre todo, las edificadas en el utilitarismo ético, aunque contemplen la dimensión social de los sistemas técnicos, todavía circulan en la esfera de la racionalidad instrumental. Pero la racionalidad (instrumental) como elección de medios adecuados para un fin, y maximización de la eficacia de los medios, conforme observa Echeverría¹⁰⁵, no puede superar el problema de la crisis de la instrumentalidad de la razón. El problema es más complejo y aquí recobra sentido la tesis de Heidegger: es necesario un pensar reflexivo, aquél que sólo es posible cuando el pensar calculador da paso a la meditación y a la serenidad [*Gelassenheit*].

La propuesta de una ética para la civilización tecnológica de Jonas parece acercarse a la salida propuesta por Heidegger,

¹⁰⁴ Cuando vemos a Quintanilla separar los valores de la tecnología y de la sociedad, cuando establece diferentes niveles de evaluación de los sistemas técnicos (interna y externa), la impresión es que hay distintos modelos de ética (uno para la sociedad y otro para la tecnología), y además que, a veces, son excluyentes. Al final, no siempre la adecuación de medios y fines (evaluación interna del principio de la eficiencia) representa la ausencia de riesgo _ ambiental, por ejemplo_ (evaluación externa de los riesgos). Como hemos visto, la eficiencia es una noción estrictamente ligada con la racionalidad de medios y fines. Ahora bien, la vinculación de un sistema técnico a sus objetivos no es suficiente para que se vincule la dimensión ética de ello al contexto de su aplicabilidad. Como Jonas, entendemos que no basta la configuración de la finalidad de algo para que quede resuelto su valor. Luego, forma parte de la dinámica interna de la dimensión axiológica de los sistemas técnicos no sólo la adecuación con sus objetivos, sino también la adecuación con la situación de su aplicabilidad (que no es externa, sino interna a la propia producción de la tecnología).

¹⁰⁵ ECHEVERRÍA, Javier. Teletecnologías, espacios de interacción y valores. En: LÓPEZ CERREZO, LUJÁN y PALACIOS (Org.) *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001, p. 26.

porque: 1º) en ella está contemplada una visión de ética que busca superar la visión meramente instrumental de técnica. El imperativo de la responsabilidad nace en el interior de la civilización tecnológica, pues la tecnología no es sólo un conjunto de aparatos técnicos, sino que el modo de pensar de la sociedad actual es técnico, es decir, la era es técnica; 2º) también supera la visión antropológica, típicamente moderna de pensar la técnica. La responsabilidad en Jonas no tiene como centro el hombre, sino más bien el Ser. El hombre es el pastor del Ser, pero no es el señor del Ser, conforme enseña Heidegger. Es decir, el hombre no tiene los designios del Ser en sus manos, aunque sea responsable por velar y cuidar del Ser.

Sin duda, así como Heidegger piensa la esencia de la técnica desde la ontología, Jonas también piensa la axiología de la tecnología desde la perspectiva ontológico-metafísica y no meramente técnico-instrumental.

Además del análisis comparativo, vale citar aquí también la posición de Aristóteles. Si, para los utilitaristas, la prudencia está situada en la esfera de la evaluación externa de la tecnología (es el caso, por ejemplo, de la evaluación del riesgo), para Aristóteles la técnica es *por sí* un conocimiento prudente, pues en la técnica está la materialización o la manifestación de la prudencia. Luego, la prudencia hace parte de la propia constitución interna de la técnica; un conocimiento técnico es un conocimiento prudente.

Considerando el propósito del presente trabajo, nos parece importante fijarnos un poco más, ahora, en dicha teoría aristotélica de la aproximación entre prudencia y técnica (*phrónesis* y *techné*).

Según Aristóteles, aunque la *acción ética* sea inmanente al sujeto, mientras que la *acción técnica* es exterior a él, ésta debe ser regulada en su uso humano para el bien del hombre, por lo tanto, regulada por la virtud moral. Así,

es en la naturaleza de las cosas que la técnica está en dependencia de la ética porque no es directa al bien del hombre en cuanto tal, sin embargo puede aportar aquel bien. Tal contribución presupone la mediación de la ética. La virtud moral es requerida para el buen uso de la *techné*, mientras no se puede establecer el buen uso de la prudencia. (Por eso) la técnica es la virtud más puramente intelectual de la prudencia¹⁰⁶.

Es decir, aunque la técnica sea por naturaleza una actividad transitiva y su fin resida en la obra a ser realizada, que es exterior al sujeto (por tanto, ella comporta siempre una dimensión de exterioridad y exteriorización), Aristóteles argumenta que “el fin de la producción (*ποίησις* = *poiésis*) es distinto de ella, pero el de la acción (*πραξις* = *praxis*) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin”¹⁰⁷. Por lo tanto, “la acción buena (*eupraxia*) misma, es el fin”¹⁰⁸.

Es en este sentido que Aristóteles ve la estrecha aproximación entre técnica y prudencia y es en éstos términos que lo expresa la tesis del pensador portugués, Boaventura Santos: solamente un conocimiento prudente puede llevarnos a una vida

¹⁰⁶VALLAURI, Luigi Lombardi. L’impatto della tecnologia sulla vita e sulla autopercezione dell’uomo. En: BAUSOLA, Adriano et al. *Ética e transformazioni tecnologiche*. Milano: Vita e Pensiero, 1987, p. 73.

¹⁰⁷ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. 1140b, 6-7 (citado de la trad. esp.: de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970).

¹⁰⁸Citado por VALLAURI, *op. cit.*, p. 73.

decente¹⁰⁹. Por tanto, no hay que alejar del ámbito interno de la tecnología el aspecto moral, considerando, sobre todo, la virtud de la prudencia. Antes de la eficiencia está la prudencia, que debe ser garantizada no por la evaluación extrínseca de los sistemas técnicos, sino que debe formar parte de la propia dinámica interna de ellos.

Nos parece que este aspecto constituye uno de los elementos principales de la *ética de la responsabilidad* propuesta por Jonas para la civilización técnico-científica. En la base de la acción técnica, argumenta Jonas, debe estar implicada la evaluación pronosticadora de nuestras acciones (es la relación intrínseca con la prudencia) que sólo así serán prudentes. Se trata pues, de una ética no del presente, sino que garantiza la viabilidad de generaciones futuras, no solamente de seres humanos, sino sobre todo, de la preservación de la vida en las más diferentes manifestaciones.

Éste es uno de los puntos cruciales de diferenciación entre una propuesta ética basada en el principio de la utilidad (utilitarismo) y una propuesta ética basada en el principio de la responsabilidad. A pesar de la relevancia que supone el principio de la materialidad, garantizado por el utilitarismo ético como resalta Dussel¹¹⁰, la antropología que subyace al utilitarismo

¹⁰⁹ Cf. SANTOS, Boaventura de S. *Crítica da razão indolente*. Vol. I. Porto: Edições Afrontamento, D.L. 2000; *Um discurso sobre as ciências de transição para uma ciência pós-moderna*. Instituto de Estudos Avançados. FAPESP, 1988. São Paulo: Moderna, 1988. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: GRAAL Ltda, 2000.

¹¹⁰ Véase su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. pp. 106 y ss.

corresponde a una visión economicista del hombre, como maximizador de su bienestar, y a una visión hedonista que pone el valor de la vida en la satisfacción de deseos. Por lo tanto, es una visión antropocéntrica y narcisista por excelencia. Y, aunque se hable de la satisfacción interpersonal de deseos, se trata de un trasfondo ético antropocéntrico, donde el hombre es la medida de todas las cosas. Por otra parte, el principio de la ética de la responsabilidad desplaza la perspectiva ética del horizonte antropocéntrico hacia el horizonte mismo del Ser, por tanto, es ontológica.

Finalmente, la ética de la responsabilidad desplaza a la perspectiva ética galileana. En ésta, la ciencia no debería estar sujeta a ninguna limitación de prudencia, mientras que aquélla incluye a la ciencia en el ámbito mismo de la ética. Como escribiera en el *Dialogo dei Massimi Sistemi dei Mondo*, Galileo consideraba que “los peores contratiempos se originan cuando las mentes, creadas libres [...] son obligadas a someterse servilmente a una voluntad exterior”¹¹¹. En clara oposición a este principio galileano, y como ilustración de actitudes que se acercan al principio de la ética de Jonas, está la declaración de los científicos en la tercera conferencia de Pugwash, realizada en Viena en 1958: “Creemos que la responsabilidad de los científicos en todos los países es contribuir a la educación de las personas a través de la difusión amplia de los peligros y las potencialidades que ofrece el crecimiento sin precedentes de la ciencia”¹¹².

¹¹¹ MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, op. cit., p. 142.

¹¹² Véase MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, op. cit., p. 144.

Tal vez el caso más emblemático del enfoque cauteloso y prudencial en los avances científicos venga de la *National Science Foundation*, cuando en los años setenta decidió establecer líneas de investigación para rescatar la importancia de la ética en la ciencia y en la tecnología. Desde entonces, es posible asistir a muchos ejemplos de manifestaciones de científicos que optan por un procedimiento cauteloso en sus descubrimientos.

En el caso de los riesgos de la investigación sobre el ADN, se cita el ejemplo de Emberlin, investigadora y directora de la Unidad de Investigación Nacional del Polen. Al observar que no tenía el control y todo el conocimiento sobre las consecuencias de la investigación que realizaba, afirmó: “no creo que sea sensato seguir adelante con la plantación y cultivos genéticamente modificados sin saber más de las posibles repercusiones contaminantes del polen”¹¹³. El filósofo de la tecnología norteamericano Carl Mitcham cita otros ejemplos de la comunidad científica, sobre todo, de los experimentos científicos, que también avanzan en esta dirección¹¹⁴.

Pero conocemos también las dificultades de la prudencia en el ámbito de la técnica: ¿Cómo prever todas las consecuencias de los hallazgos científicos y tecnológicos, por ejemplo? ¿Cómo establecer sus efectos colaterales? ¿Cómo actuar delante de la irreversibilidad de los efectos producidos en forma no deseada?

No obstante, tal vez la pregunta más importante sea: ¿La nueva demanda de responsabilidad, en la era de la tecnificación

¹¹³ Citado por RODRÍGUEZ, *Racionalidad riesgos e incertidumbre*, *op. cit.*, p. 178.

¹¹⁴ Véase pp. 146 y siguientes de la citada obra.

en escala planetaria, de hecho refleja un cambio paradigmático en la comprensión del Ser (que tanto reivindicaba Heidegger en *Die Kehre*) o, en última instancia, solamente es un indicio más de lo que predicaba Heidegger al afirmar que, por la técnica, el mundo se occidentaliza y en este caso, por lo tanto, la responsabilidad como principio ético solamente revelaría una nueva faceta del hombre técnico?

Lo que sí ha quedado claro, en nuestra opinión, es que la fundamentación del principio de la responsabilidad para la sociedad tecnocientífica, por parte de Jonas, recibe una fuerte influencia del sentido ontológico del cuidado, presente en la filosofía heideggeriana (volveremos sobre este punto en el próximo capítulo).

CAPITULO VII

HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA MODERNA

De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica moderna puede ser llamada tecnología.

El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar¹.

¹HEIDEGGER, La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia, op. cit.*, p. 117.

1- INTRODUCCIÓN

A esta altura, quizás sea oportuno recuperar el propósito de esta investigación, en tanto que elaboración de herramientas filosóficas para la comprensión de la técnica moderna, retomando los rasgos fundamentales de la técnica moderna en el pensamiento heideggeriano. Por lo tanto, este capítulo trata de enumerar los principales aportes de la filosofía de la técnica en Heidegger, es decir, lo que es fundamental de su pensamiento, para la comprensión de la identidad de la técnica moderna y hacia una ontología de la técnica moderna.

La síntesis obedece a una idea básica desde un punto de vista metodológico: de lo dicho hasta aquí, retomar las ideas principales del autor sobre el tema, mostrando el contexto de las cuestiones actuales que fundamentan sus tesis (2 y 3) y, al mismo tiempo, dialogando con otros modos de pensar la técnica, (por ejemplo, los filósofos sociales de la tecnología o la corriente de los analíticos) y las reflexiones de Ortega y Gasset, finalmente (4).

La comparación con el movimiento social de la filosofía de la tecnología y con la corriente analítica se justifica en que dichas posturas forman el paradigma vigente hoy día en la filosofía de la tecnología. La referencia a Ortega se justifica porque este autor se ha ocupado del tema de la técnica en forma contemporánea a Heidegger, pero marcando claras diferencias con éste. Para la comparación específica entre Ortega y Heidegger, en torno a los modos de pensar la técnica, hemos reservado un apartado

especial.

2- EL SENTIDO CORRIENTE DE TÉCNICA MODERNA

Parte de lo que vamos tratar aquí ha sido anticipado en el primer capítulo de este trabajo, cuando analizamos algunas de las cuestiones preliminares en torno a la filosofía de la tecnología. Pero si entonces lo hicimos a modo de introducción, ahora cabe analizar el tema como conclusión del argumento que hemos presentado en la tesis.

A igual que Heidegger, vamos a comenzar por subrayar el sentido comúnmente atribuido a la técnica. Encontraremos en esto algunas discrepancias y, al mismo tiempo, la parte novedosa del pensamiento sobre la técnica de Heidegger, que vamos a comparar en seguida, enumerando sus principales características.

En una conferencia dictada en 1962 para la formación del profesorado en ciencias, denominada *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, Heidegger empieza enumerando algunos aspectos de lo que él considera la significación corriente de la técnica moderna. Dice Heidegger:

El sentido corriente de técnica moderna indica que:

- (1) La técnica moderna es un medio ideado y fabricado por el hombre, es decir, un instrumento para la realización de fines que el hombre se propone, de objetivos de tipo industrial en el sentido más lato.
- (2) La técnica moderna, en tanto que tal instrumento, consiste en una aplicación práctica de la moderna ciencia de la naturaleza.
- (3) La técnica industrial basada en la ciencia moderna no es sino una esfera especial dentro del contexto de la cultura moderna.

(4) La técnica moderna es resultado de un desarrollo continuo y progresivamente ascendente de la vieja técnica artesanal conforme a las posibilidades ofrecidas por la civilización moderna.

(5) La técnica moderna, en tanto que instrumento humano tal como la hemos caracterizado, exige que también quede bajo control humano, que el hombre quede a su altura y pueda dominarla, como algo producido por él².

Si son ciertas dichas afirmaciones sobre la técnica moderna, también es cierto que se debe cuestionar su relación (o falta de ella) con la esencia de la técnica moderna. Hay que recordar que, para Heidegger, la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Y como estamos en la búsqueda de las herramientas teóricas que sean capaces de leer lo ontológico de la tecnología moderna, entonces la pregunta por su esencia parece fundamental. Por lo tanto, lo que Heidegger entiende por técnica moderna debe ser analizado desde esta perspectiva; una y otra vez afirma este autor que su pregunta filosófica es por la esencia de la técnica.

Es necesario aclarar que la contraposición entre el sentido común y el aporte heideggeriano, que intentaremos hacer aquí, no sigue exactamente la misma secuencia arriba enumerada, sino que más bien busca abordar la cuestión a partir de la interrelación de su contenido.

3. RASGOS FUNDAMENTALES DEL PENSAR SOBRE LA TÉCNICA DESDE HEIDEGGER

² HEIDEGGER, Lenguaje tradicional y lenguaje técnica, *op. cit.*

3.1 LA DESMISTIFICACIÓN DEL CARÁCTER INSTRUMENTAL Y ANTROPOLÓGICO DE LA TÉCNICA

Hemos visto que, cuando Heidegger escribe *La pregunta por la técnica*, unos de los aspectos novedosos planteados por el filósofo del Ser consiste en cuestionar el sentido antropológico-instrumental de la técnica moderna. La idea de técnica como “medio” o como “hacer” del hombre es puesta en cuestión por Heidegger.

Años mas tarde, cuando Heidegger retoma el problema del carácter antropológico de la técnica, así explica este punto:

La técnica moderna se considera, al igual que toda técnica anterior, algo humano, algo inventado, ejecutado, desarrollado, dirigido y asegurado por el hombre para el hombre. Para confirmar a la técnica moderna éste su carácter antropológico, basta señalar que esa técnica se funda en la moderna ciencia de la naturaleza. A la ciencia la entendemos como tarea y obra del hombre. En un sentido más amplio y comprensivo, lo mismo puede decirse de la cultura, no consistiendo la técnica sino en un ámbito particular de ella. La cultura a su vez tiene por meta el desarrollo y la protección de la humanidad del hombre, de su humanitas³.

Por lo tanto, cuando Heidegger problematiza el carácter antropológico atribuido a la técnica, lo hace como crítica no solamente de la perspectiva que considera a la técnica como “un hacer” del hombre. Más allá y derivadas de este horizonte de la técnica, están las concepciones (también criticadas por Heidegger) relativas a que la técnica pertenece a un ámbito particular de la

³ HEIDEGGER, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnica*, *op. cit.*

cultura, o que se encuentra perfectamente controlada y dirigida por el hombre y para el hombre, o aún que pertenece al proyecto de humanización del hombre. Todas estas derivaciones del carácter antropológico de la técnica, según Heidegger, carecen de sentido a la hora de plantear la esencia de la técnica.

Y sobre el carácter instrumental de la técnica, Heidegger agrega lo siguiente:

El instrumentum es el aparato y utensilio, medio con que nos ayudamos y medio con que promovemos, medio en general. La técnica se considera algo que el hombre maneja, con lo que el hombre anda arriba y abajo, de lo que el hombre hace uso, con la intención de obtener algún provecho. La idea instrumental de técnica permite abarcar y enjuiciar de forma unitaria y de un modo convincente la historia de la técnica considerándola en el conjunto de su evolución⁴.

Desde el horizonte de la concepción instrumental de la técnica, que la considera como artefacto, como algo que se maneja, que se utiliza, que se usa para obtener algún provecho, Heidegger también pone en cuestión la concepción que se deriva de ésta, a saber, que la historia de la técnica debe ser considerada en el conjunto de su evolución.

En otros términos: a partir de suponer el carácter antropológico-instrumental de la técnica, surge la idea de su evolución. Desde el hacha de piedra hasta la fabricación del ordenador, la interpretación es la misma: ambos son instrumentos, medios fabricados para determinados fines y que obedecen al proceso evolutivo de la historia del hombre.

⁴ *Ibid.*

Pero tal vez el carácter antropológico-instrumental de la técnica no sea verdadero, señala Heidegger. Pues al final “lo correcto no es aún lo verdadero, es decir, aquello que nos muestra y que guarda lo más propio de una cosa”⁵.

Ahora bien ¿qué es lo más propio de la técnica moderna, según la interpretación heideggeriana? Lo más propio de la técnica, al contrario de la idea que predomina hoy en día, es que la técnica no constituye ni un medio para ciertos fines del hombre, ni tan siquiera algo hecho por él.

Recordemos, en este sentido, lo expuesto por Heidegger en *La pregunta por la técnica*. La técnica es un modo de desocultar. Si tenemos esto en cuenta, se nos abre un ámbito totalmente diferente para entender la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, es decir, de la verdad, de la *War-heit* (*Ἀλήθεια*). La *τέχνη* forma parte del pro-ducir de la poiésis (*ποίησις* = traer-ahí-delante). Lo decisivo de la *τέχνη* no consiste pues, de ninguna manera, en hacer y manipular y en el empleo de medios, sino en el referido des-ocultar. En cuanto tal (desocultar), no como fabricación, la *τέχνη* es un pro-ducir. Pero, el desocultar, que domina por entero en la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido el producir (*ποίησις*). El desocultar “que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de

⁵ *Ibid.* La diferencia entre lo correcto y lo verdadero también aparece en la conferencia de Heidegger de 1953, *La pregunta por la técnica*, conforme hemos señalado en el capítulo cuatro de este trabajo (véase apartado 2.2).

suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”⁶.

3.2 LA TÉCNICA MODERNA COMO UN “DESOCULTAR PROVOCANTE”

De manera consistente con lo dicho en el apartado anterior, otro rasgo fundamental del pensamiento de Heidegger sobre la técnica moderna concierne al “desocultamiento provocante”. Si la técnica es desocultamiento, es decir, si por la técnica se descubre la verdad del Ser y por la técnica el Ser se des-vela, de donde surge el sentido de producción (poiético), en la técnica moderna el desocultar es “provocante”, porque alberga la idea del fondo de reserva, del almacenamiento [*Bestand*].

Por lo tanto, la diferencia entre los antiguos y los modernos está en que la *τέχνη* griega indica el desocultamiento en cuanto producción (poiésis); es algo poiético, mientras que en la técnica moderna el desocultamiento indica provocación; es algo maquinal, porque el “sacar a la luz” en la modernidad nada tiene que ver con “dejar” que aparezca el Ser de los entes (como era con los griegos), sino que más bien alude al “provocar” y “exigir” de la naturaleza en vista del fondo de reserva, del almacenamiento [*Bestand*]. La tierra ahora pasa a ser vista como un gran fondo de reserva.

La idea de la técnica moderna como “desocultar provocante”, es decir, esta característica peculiar de la técnica

⁶ Cf. p. 15 de la obra de HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, *op. cit.*

moderna, puede tener algunos puntos en común con una visión marxista de la técnica (aunque, hay que decirlo, esto jamás hubiera sido admitido por Heidegger). Vamos a considerar estas posibles semejanzas entre las dos perspectivas. Marx ve en la tecnología un “resorte”, una pieza clave para el desarrollo del capitalismo. Porque la lógica capitalista se basa en la plusvalía, ésta exige más y más producción, que sólo es posible mientras esté garantizada la constante innovación técnica de las máquinas⁷. Mayor productividad en menor tiempo, ésta es la regla básica del capitalismo industrial descrito por Marx a mediados del siglo XIX. De aquí resulta el sentido que Marx atribuye a la tecnología: “la tecnología es una mediación necesaria dentro del sistema capitalista directamente ligada a la mayor rentabilidad”⁸.

⁷ Marx analizaba el principio de surgimiento de la gran industria: “Su principio, consistente en disolver en sus elementos integrantes, de por sí y sin atender para nada, por el momento, a la mano del hombre, creó la ciencia modernísima de la tecnología. Las formas abigarradas, aparentemente inconexas y fosilizadas del proceso social de producción se desintegraron en otras tantas aplicaciones conscientemente dirigidas y sistemáticamente diferenciadas, según el efecto útil apetecido, de las ciencias naturales”. (MARX, *El capital*, op. cit., p. 407). Sobre Marx y la técnica, véase también: AXELOS, Kostas. *Marx, pensador de la técnica* Barcelona: Fontanella, 1969. Del mismo autor también véase una obra muy oportuna sobre la relación entre Marx y Heidegger, AXELOS, Kostas. *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*. Tübingen: Niemeyer, 1966. (citado de la trad. de Edgardo Albizu, *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966). Aún sobre el marxismo, también hay un estudio importante en BEAUFRET, Jean. Le “dialogue avec le marxisme” et la “question de la technique”. In: BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderna*, vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 143-181.

⁸ DUSSEL, *Filosofía de la producción*, op. cit., p. 231. El propio Enrique Dussel hace un importante estudio sobre los cuadernos tecnológicos de Marx y los manuscritos de 1861 a 1863. Véase DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo Veintiuno, 1988; MARX, K.

Luego, sin la tecnología, éste proceso sería prácticamente inviable. Por lo tanto, Marx ve en la tecnología la relación mediadora necesaria para el florecimiento del capitalismo industrial, mientras que Heidegger, a su vez, ve en la tecnología la relación mediadora necesaria para la propia constitución de la modernidad.

Lo que Marx llama *plusvalía* (excedente de producción), Heidegger a su vez denomina *fondo de reserva* [*Bestand*]. Éste no solamente comprende la esfera de la producción material, sino más bien la esfera de la totalidad totalizante de todas las zonas del ente⁹. Es decir, *Bestand* comprende la tierra entera vista como un fondo de reserva, perfectamente explotable por la vía del sometimiento del ente al cálculo y la planificación. Por esto, Heidegger llega a afirmar, incluso, que hay una similitud entre la agricultura mecanizada y un campo de concentración. En ambas se puede observar la estandarización, mecanización, planificación, producción y destrucción sistemática de objetos (que pueden ser personas) como modo de Ser.¹⁰

Cuaderno Tecnológico-Histórico (trad. y estudio preliminar de Enrique Dussel). México: Ediciones Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

⁹ ELDIED, Michael. The essence of capital and the essence of technology. In: *Capital and Technology: Marx and Heidegger*. Left Curve, N. 24, May 2000, California: Oakland, 2000.

¹⁰ Hanna Arendt retoma la metáfora heideggeriana del campo de exterminio como una "fábrica de cadáveres", en su propio estudio sobre el totalitarismo moderno. Hanna Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper, 1986, p. 701.

3.3 TÉCNICA Y TECNOLOGÍA

Con lo que hemos analizado hasta aquí del pensamiento de Heidegger sobre la técnica, quizás tengamos ya elementos teóricos suficientes para profundizar un poco más en los conceptos de técnica y tecnología.

En las cuestiones preliminares (primer capítulo) hablamos del tema a modo de aclaración de términos, cuando tratamos la diferencia entre ciencia, técnica y tecnología. Pero habíamos alertado al lector, de antemano, que un análisis meramente conceptual o terminológico no es suficiente para abordar el problema de la ontología de la técnica moderna. Y si tenemos en cuenta que, para Heidegger, el problema de la técnica no es técnico sino metafísico, entonces, en definitiva las diferenciaciones de términos casi nada aportan al propósito de nuestra reflexión.

Es cierto que la diferencia conceptual entre técnica y tecnología nunca ha sido, en forma explícita, objeto de análisis en los escritos de Heidegger. El propio término tecnología no suele ser muy utilizado por Heidegger. El tema aparece tangencialmente, cuando entra en escena en sus escritos filosóficos el problema de la técnica, sobre todo cuando Heidegger analiza históricamente la diferencia entre la técnica moderna y la técnica en sentido antiguo (véanse los escritos *La pregunta por la técnica* y *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, por ejemplo). En ellos, Heidegger habla claramente sobre la diferencia entre la técnica griega (*τέχνη*) y la técnica moderna. A partir de aquí se puede dilucidar cuál es el sentido de tecnología para Heidegger.

En la conferencia sobre el lenguaje tradicional y el lenguaje técnico, Heidegger retoma el sentido etimológico de la palabra griega *τέχνη*, en los siguiente términos:

La palabra “técnica” deriva del griego *technikón*. Y *technikón* significa lo perteneciente a la *téchne*. Esta palabra significa ya en la lengua griega temprana lo mismo que *epistéme*, es decir, estar al frente de algo, gobernarlo, manejarlo, entenderlo. *Téchne* significa: entenderse en algo, tener práctica en algo y, por cierto, en la fabricación de algo. Pero para entender cabalmente la *téchne* tal como los griegos la piensan, lo mismo que para entender adecuadamente la técnica posterior y la técnica moderna, todo depende de que pensemos la palabra griega en su sentido griego y evitemos introducir en ellas ideas posteriores y actuales. *Téchne*: el entenderse en, el arreglárselas en, el tener práctica en el fabricar. Este estenderse-en, tener-práctica-en, es una especie de conocimiento. De estar-en-algo y de saber. El rasgo fundamental del conocimiento radica según la experiencia griega, en el abrir trayendo algo a luz, en el hacer manifiesto, aquello que está presente ahí-adelante. E igualmente, el fabricar y el producir, entendido como lo entendían los griegos, no significa tanto poner a punto, manipular y operar, sino lo que nuestra palabra alemana “herstellen” literalmente dice: pro-ducere, es decir, sacar y traer a luz algo que antes no estaba ahí como presente¹¹.

Lo que Heidegger procura apuntar aquí es que el sentido griego de técnica pertenece, ante todo, al saber teórico y no solamente a lo práctico: “*téchne* no es un concepto concerniente al hacer, sino un concepto concerniente al saber”¹², asegura el filósofo.

Es curioso observar que, en *Introducción a la metafísica*, un escrito de 1935, Heidegger ya hacía esta distinción, cuando

¹¹ HEIDEGGER, Lenguaje tradicional y lenguaje técnica, *op. cit.*

¹² *Ibid.*

analizaba el poema de Sófocles *Antígona*. Sobre el sentido de técnica que se presenta en el poema griego, dice Heidegger: “*Τέχνη* no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido moderno”. Traducimos *τέχνη* por “saber”¹³. Pero el “saber” al que nos referimos aquí tampoco puede ser entendido como un conocimiento sobre lo desconocido. Para la *τέχνη*, el saber “es justamente el incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo materialmente existente y disponible”¹⁴. Luego es un “obrar”: “el saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo”¹⁵, agrega Heidegger sobre el “saber” de la *τέχνη*. Y dado que el arte consiste en hacer que aparezca el Ser como ente, entonces la *τέχνη* para los griegos es el “arte mismo”. Y concluye Heidegger: “el arte es saber y por eso es *τέχνη*. No es *τέχνη* porque su producción incluya habilidades ‘técnicas’, instrumentos o materiales de construcción”¹⁶.

Otros autores que investigan el sentido etimológico del término, en los griegos, llegan a la misma conclusión. El historiador de la filosofía Giovanni Reale, por ejemplo, aclara que la palabra griega *techné* (*τέχνη*) “implica, al mismo tiempo, conocimiento del universal y aplicación práctica, con la predominancia

¹³ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 146.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 147.

del primero sobre la segunda”¹⁷. Y añade: Por otro lado, *techné* se distingue de *episteme*, la ‘ciencia pura’, mientras que la *techné* esta pensada siempre al servicio de una *praxis*¹⁸.

La “práxis” griega (πραξις), en sentido amplio, indica siempre “la acción y el hacer de los hombres, como actitudes distintas de la contemplación”¹⁹. Es diferente de la *poiesis* (ποίησις) que indica “producción”: una acción que se produce fuera del sujeto, la *praxis* es la acción que parte del sujeto y se vuelve para el sujeto. Por lo tanto, es una acción moral.

Todavía respecto al tema del sentido de la *techné*, hay otra observación importante, que ya hemos mencionado en las conclusiones del capítulo anterior. Se trata de la relación entre *phrónesis* y *techné*, de la cual se ocupa Aristóteles. El libro VI de la *Ética a Nicómaco* está consagrado a la prudencia (*phrónesis*). Se trata de la virtud de la decisión justa y cierta. Se diferencia entre la *poiesis* (creación) y la *praxis* (acción ética). La *techné* se refiere a la primera, mientras que la *phrónesis* se refiere a la segunda²⁰. Pero hay una estrecha aproximación entre *phrónesis* y *techné*, porque ambas pertenecen a la razón práctica. Aristóteles habla de la *techné* como “una disposición productiva acompañada de razón verdadera”²¹. Cottier interpreta esta virtud aristotélica de la

¹⁷ REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. Vol. I. Milano: 1984, Vita y pensiero, (citado de la trad. port. de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz, *História da filosofia antiga*. vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995, p. 250).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ REALE, *op. cit.*, p. 211.

²⁰ COTTIER, Georges. Criteri di giudizio etico sulla tecnologia. En: BAUSOLA, Adriano et al. *Etica e trasformazioni tecnologiche*. Milano: Vita e Pensiero, 1987, p. 72.

²¹ ARISTOTELES, *Ética a Nicomaco*, *op. cit.*, 1140a, 10-20.

siguiente forma: se trata del “*habitus* poiético según la razón cierta”²²; es la razón que dirige la producción. En este sentido, se puede inferir que la técnica es la virtud más puramente intelectual de la prudencia. Para Aristóteles, no es técnica una disposición productiva que no sea prudente, es decir, que no esté acompañada de la razón verdadera²³.

Hemos dicho anteriormente que Heidegger no suele referirse al término tecnología. Sin embargo, una excepción se puede encontrar en un fragmento de los escritos sobre *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. En dicho fragmento Heidegger usa expresamente el término. El texto, escrito en 1957, busca legitimar el problema de la constitución de la metafísica desde su dimensión ontológica y teológica a la vez²⁴. Y, en este contexto Heidegger utiliza el termino “tecnología” del siguiente modo:

Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de las características que pueden recibir distintos nombres tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información. De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica moderna puede ser llamada *tecnología*. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica. El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la *tecnología* y la

²² COTTIER, *op. cit.*, p. 72.

²³ ARISTOTELES, *Ética a Nicomaco*, *op. cit.*, 1140a, 20.

²⁴ Véase sobre todo p. 121 de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, *op. cit.*

descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar²⁵.

Del texto heideggeriano se puede entender que: (1) El sentido de la tecnología, para Heidegger, nada tiene que ver con la concepción, tan extendida en nuestros días, que define a la tecnología como ciencia aplicada. Ya hemos visto que, para Heidegger, la tecnología es, ante todo, pura abstracción y matematización de lo real; (2) la posición de Heidegger tampoco tiene nada que ver con la tesis, asimismo vigente en la actualidad, que sostiene que la tecnología representa un modo de avance o progreso histórico de la técnica, en la era moderna; (3) la tecnología, para Heidegger, es la esencia de la técnica moderna, en la medida en que ésta viene a incluir ideas y procedimientos como funcionalización, automatización, calculabilidad, racionalización e informatización de lo ente. Por eso, concluye Heidegger, la expresión “tecnología” también puede ser usada para referirse a la “metafísica de la era atómica”; (4) de este modo, Heidegger revela su método de comprensión del fenómeno contemporáneo de la tecnología: el camino consiste en dar “un paso atrás”.

Sobre este último aspecto, a saber, sobre el método heideggeriano para la comprensión de la tecnología, vale aclarar que “el paso atrás” al que se refiere consiste en mirar a la tecnología, pero para comprender su esencia es necesario mirar también hacia atrás. Lo que en nuestros días representan la automatización, la burocratización y la informatización (tecnología) es el tránsito desde los entes hasta el Ser (metafísica),

²⁵ HEIDEGGER, La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, *op. cit.*, p. 117 (Subrayado nuestro).

que es lo mismo que el paso desde la tecnología a la esencia de la técnica moderna.

Por lo tanto, “el paso atrás” del cual habla Heidegger significa que “no basta la referencia a lo actual”²⁶ es necesario recordar la trayectoria que compone “lo actual” del fenómeno. Y ello sólo es posible cuando damos “el paso atrás” en la búsqueda de su esencia, a lo largo de su historia. Considerando este procedimiento, se puede entender por qué, para Heidegger, la tecnología corresponde a la metafísica de la era atómica.

En otras palabras, no es difícil realizar una “descripción e interpretación tecnológica” de nuestros días, mediante la referencia a los dispositivos tecnológicos, como por ejemplo la fábrica, la industria mecánica de alimentos, los modernos instrumentos técnicos de información, las redes informáticas, los satélites artificiales, la industria del ocio, etc. Todo esto indica claramente la existencia del fenómeno de la tecnología, pero no nos garantiza que estemos hablando de lo que *es* la tecnología, en su esencia. El *más allá* de la descripción de los *entes tecnificados* es lo que representa, en efecto, la identidad de la técnica moderna. Luego, el paso atrás conduce desde la descripción de los entes tecnificados, pasando por la metafísica de la era atómica (tecnología), hasta la *figura del Ser*, que, en la modernidad, Heidegger describe como engranaje [*Gestell*].

El método heideggeriano de comprensión de la técnica moderna justifica, por así decirlo, una mirada *trascendental*, una búsqueda incansable a lo largo de toda una trayectoria filosófica,

²⁶ HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 103.

para poder pensar sobre el Ser. Es decir, el *más allá* de la filosofía heideggeriana consiste en su *mirada trascendental* que, a la vez, requiere una reflexión “que se mueve más allá de los entes, hacia el ser y la verdad del ser en el Dasein”²⁷.

Esto nada tiene que ver con una concepción de avance o progreso tecnológico, por cierto, sino que corresponde a distintas épocas históricas que, a su vez, conforman distintas formas de metafísica o diferentes modos de comprensión del Ser (esta tesis, ya discutida en el tercer capítulo de este trabajo, fue expuesta por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*).

En este sentido, entendemos que Heidegger toma amplia distancia de la tendencia, preponderante en nuestros días, a defender el desarrollo tecnológico a través de las ideas de progreso y evolución de la historia. A nuestro juicio, toda la filosofía heideggeriana es una tentativa de huir de este esquema básicamente positivista de pensar la realidad y, por consiguiente, de pensar la técnica en la modernidad.

Ahora bien, como observa el propio Heidegger: “No obstante la idea antropológica-instrumental de técnica resulta tan fácil de entender y, por eso mismo, tan tenaz, que la innegable diversidad de instrumentos se explica apelando al formidable progreso de la técnica moderna”²⁸.

En síntesis, “el paso atrás” del cual habla Heidegger (1) no significa volver al pasado. Como dice Navarro Córdón: “El ‘paso

²⁷ Véase ACEVEDO, Jorge. Meditación acerca de nuestra época: una era técnica. En: SABROSKY, Eduardo. *La técnica en Heidegger*. Chile: Universidad Diego Portales, 2006, pp. 66 y ss.

²⁸ HEIDEGGER, Lenguaje tradicional y lenguaje técnico, *op. cit.*

atrás' no tiene, pues, nada que ver con un retorno al tiempo, pensamiento o 'cultura' pasados, ni se deja pensar un pensamiento que calcula 'historiográficamente'"²⁹. En *Gelassenheit [Serenidad]*, Heidegger dice claramente que sería necio arremeter contra la técnica; sería una desmesura negar el mundo técnico. Por lo tanto, no se trata de contraponer entre el paso atrás y el "paso adelante". Sin embargo, (2) el hecho de no estar en contra del "paso adelante" tampoco significa proponer el progresar en el sentido del "progreso" iluminista moderno. El "paso atrás", como bien señala Navarro Cordón,

en cuanto "carácter" del diálogo con lo pensado y transmitido históricamente, significa "el esfuerzo por meditar a fondo más desde el comienzo y en su comenzar (*noch anfänglicher*) lo pensado en el comienzo (*das anfänglich Gedachte*)" y no como se ha indicado, con "la voluntad absurda de renovar lo pasado" sino para "asombrarse de lo que viene de la aurora"³⁰.

El "paso atrás", indica, por lo tanto, meditación; en definitiva, la mirada trascendental hacia lo que hay que pensar, que ha sido olvidado en la historia acontecida del Ser.

3.4 TÉCNICA Y CIENCIA APLICADA

Como ya hemos afirmado en el apartado anterior, al contrario de lo que postulan muchos tecnólogos, para Heidegger

²⁹ NAVARRO CORDÓN, J. Manuel. Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la técnica moderna. En: DUQUE, Félix (Org). *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*. Barcelona: Juan Granica, 1988, p. 104.

³⁰ NAVARRO CORDÓN, *op. cit.*, pp 104 y 105, refiriéndose a la conferencia de Heidegger, *La pregunta por la técnica, op. cit.*, p. 26

es un equívoco afirmar que la técnica equivale a la ciencia aplicada, porque el rasgo característico de la técnica moderna no es su sentido de la aplicabilidad, de la práctica, sino que ella guarda en su esencia un carácter teórico. Hemos visto ya en el cuarto capítulo, cuando hicimos por primera vez referencia al tema de la técnica moderna y de la ciencia aplicada, que la esencia de la técnica moderna se constituye ya en el siglo XVII, con la moderna ciencia de la naturaleza, justamente porque, según Heidegger, fue a partir de este contexto histórico que la naturaleza pasa a ser vista como un sistema informático.

Por lo tanto, la naturaleza vista como un complejo de fuerzas susceptibles de cálculo es un requerimiento de las ciencias de la naturaleza, que propicia el surgimiento de la esencia de la técnica moderna. La física, por ejemplo, es experimental no porque sea ciencia aplicada. Porque la física postula a la naturaleza como pura teoría, para que ella se exponga como un contexto de fuerzas de antemano pasible de ser calculado, por eso es experimental.

Luego, “no es la ciencia de la naturaleza la base de la técnica sino la técnica moderna la característica básica y sustentadora de la ciencia moderna de la naturaleza”³¹. En otros términos: para Heidegger la técnica repercute sobre la ciencia, determinando sus rumbos, justamente porque no es, de ningún modo, mera ciencia aplicada.

No obstante, según Heidegger, lo esencial de la técnica moderna está en lo que ella concuerda con la ciencia. Sobre el

³¹ *Ibid.*

tema, el filósofo alemán así explica:

Pero, ¿qué es entonces aquello en que la ciencia moderna de la naturaleza y la técnica moderna concuerdan siendo de esta forma lo mismo? ¿Qué es lo propio y genuino de ambas? Para traer y poner esto ante nuestra vista, al menos de forma aproximada, es menester reflexionar sobre lo nuevo de la ciencia moderna de la naturaleza. Ésta de forma más o menos consciente viene determinada por la siguiente pregunta que le sirve de hilo conductor: ¿cómo hay que proyectar de antemano la naturaleza como ámbito objetual [como ámbito de conocimiento] para que los procesos naturales resulten de antemano susceptibles de cálculo?³²

Para responder a la pregunta así formulada, Heidegger vuelve a las reflexiones que ya había expresado en *La época de la imagen del mundo* (1938), cuando analizaba el papel que juega la ciencia en la época de la imagen del mundo y sus rasgos fundamentales, que son la investigación y el método. Dice ahora Heidegger: “Esta pregunta encierra dos cosas: por un lado una decisión acerca del carácter de la realidad de la naturaleza. Max Planck, el fundador de la física cuántica, expresó esta decisión con una frase muy breve: ‘Es real lo que puede medirse’”³³. En otros términos, éste es el sentido de la “investigación”: “Sólo lo que de antemano es susceptible de cálculo y medición, sólo lo que ya de entrada resulta abordable en términos de cálculo, puede considerarse ente”³⁴.

Por otra parte, la pregunta rectora de la ciencia de la naturaleza exige el principio del primado del método, del

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

procedimiento, como aquello que es susceptible de ser sometido a la comprobación. Heidegger ejemplifica este punto de la siguiente manera:

Un rasgo característico de este procedimiento es que en la física teórica el principio de no contradicción de los enunciados y la simetría de las ecuaciones se consideran de antemano determinantes. Mediante la proyección matemática de la naturaleza, que la física teórica efectúa, y mediante una inquisición experimental adecuada a esa proyección, la naturaleza es desafiada a responder, se le exige, por así decir, que dé razón de sí en determinados aspectos. A la naturaleza se la pone por así decir en la perspectiva de un haber de mostrarse en una objetualidad u objetividad susceptible de cálculo (Kant)³⁵.

Visto desde esta perspectiva, es decir, desde la perspectiva de la representación, una característica elemental de la ciencia moderna ya señalada por Heidegger, se puede decir, entonces, que la ciencia moderna de la naturaleza es una *modalidad* de la técnica moderna.

3.5 LA ERA DE LA TECNIFICACIÓN PLANETARIA

Si la técnica moderna se caracteriza por el desocultar provocante, entonces concluye Heidegger:

Ahora bien, precisamente este disponer y obligar a mostrarse por vía de urgimiento y desafío es a la vez rasgo básico de la técnica moderna. La técnica moderna exige a la naturaleza suministrar energía. Hay que hacer aflorar esa energía, producir la, volverla sacar a la luz. Este sacar a la luz urgiendo, desafiando y volviendo disponible, que domina toda la técnica moderna se despliega en diversas fases y formas relacionadas unas con otras.

³⁵ *Ibid.*

La energía encerrada en la naturaleza se la hace salir a la luz, lo así alumbrado es transformado, lo transformado reforzado, lo reforzado almacenado, lo almacenado distribuido. Estas formas conforme a las que nos aseguramos de la energía natural, son objeto de regulación y control, regulación y control que a su vez hay que asegurar y afianzar³⁶.

Por lo tanto, este proceso o engranaje descrito por Heidegger, por el que circula la técnica moderna, muestra otra característica que le es peculiar: *lo incontenible de su dominación sin límites*. Heidegger emplea el término engranaje [*Gestell*], precisamente, para aludir a este rasgo característico de la técnica moderna: la extensión del dominio del ente en todos su ámbitos y en escala totalizante.

Lo incontenible de la dominación de la técnica está en que el propio hombre se ve inserto en medio del engranaje (aunque crea tener bajo su control el curso de la técnica). Como dice Heidegger: "El propio hombre actual se ve él mismo provocado y desafiado por la pretensión de provocar y desafiar a la naturaleza a que le suministre energía. El hombre mismo se ve obligado, se ve solicitado a corresponder a la mencionada pretensión"³⁷.

Por lo tanto, la esencia de la técnica moderna, vista como sometimiento al cálculo y matematización de lo real, abarca todas las zonas del ente y exige su expansión a escala planetaria. La técnica en su fase planetaria; el *Ge-stell* en su modo de desocultamiento provocativo. Quizás aquí reside el "inconsciente" del pensamiento heideggeriano sobre la técnica moderna,

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* Esa idea heideggeriana también aparece explícitamente en su escrito *La pregunta por la técnica*.

conforme sostiene Sabrovsky³⁸. La experiencia de la técnica desplegada a nivel planetario, esta tesis quizás sea la sospecha filosófica más original del pensamiento sobre la técnica de Heidegger.

La técnica en su fase planetaria o la era de la civilización de la tecnificación planetaria, indica exactamente que éste fenómeno pertenece, y sólo ahora pertenece, porque no podría serlo de otro modo, a la modernidad. El ideario de la globalización, por ejemplo, basada en el discurso único, obedece con claridad a este propósito de la tecnificación planetaria. Y observa Heidegger: “se está asistiendo a la dominación ejercida por un proceso que se limita a suministrar constantemente medios sin reparar en ningún momento en ninguna posición de fines”³⁹.

En este sentido, vale la pena mencionar la cuestión geopolítica a la que asistimos hoy, entre los países llamados “desarrollados” y los países llamados “subdesarrollados” o “en vías de desarrollo”, como es el caso de países en Sudamérica o África, por ejemplo. La nomenclatura y la inclusión en bloques depende de este movimiento, de las formas de circulación de la

³⁸ Véase: SABROVSKY, Eduardo. Una filosofía de la técnica. En: SABROVSKY (Org.). *La técnica en Heidegger*, *op. cit.*, pp. 13 y ss. La tesis ha sido presentada en la parte introductoria de la obra que reúne una importante colección de textos organizados por el autor. Entre ellos se destacan comentarios y análisis de importantes investigadores sobre el tema en la actualidad, como: Hubert L. Dreifus (Escuela de Graduados, Berkeley); Félix Duque (Catedrático de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid); Robert B. Brandom (Pittsburgh); Jorge Acevedo (Universidad de Chile); Charles M. Taylor (Profesor emérito de McGill University, Canadá); F. W. Von Hermann (Editor de la Gesamtausgabe de Heidegger y unos de los mayores especialistas en la obra del filósofo alemán); Michael Zimmerman (Universidad de Louisiana y Tulane University).

³⁹ *Ibid.*

era de la tecnificación en escala planetaria. Sobre el tema, cuando Heidegger escribe *Tiempo y Ser*, dice:

Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los sputniks y su cortejo de vástagos, sino que el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un stock de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser. (Los menos amigos de un tal saber son, manifiestamente, los industriales promotores del desarrollo, *que hoy se afanan por poner a los llamados países subdesarrollados a la escucha de esa apelación del ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna*)⁴⁰.

La afirmación heideggeriana pone de relieve características muy particulares, y a la vez elementales, del movimiento de la técnica moderna, tales como: la destrucción de pueblos y culturas y la total alienación geo-política a que están sometidos los países que no componen el eje central del movimiento de dominación (“los habitantes de las zonas no europeas”, para usar la expresión heideggeriana). En otro lugar, Heidegger se refiere con gran desconfianza a este proceso de tecnificación en escala planetaria. En sus Lecciones sobre Metafísica Heidegger se pregunta por el destino en los siguientes términos (ya citados en el capítulo tercero, pero que vale la pena volver a citar ahora):

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando

⁴⁰ HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1988 (citado de la trad. esp. de Jose Luís Molinuelo, *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 26 (Subrayado nuestro).

cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, ... cuando tiempo significa solamente velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo como historia haya desaparecido de toda existencia de cualquier pueblo ... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?⁴¹.

3.6 LA TÉCNICA COMO METAFÍSICA QUE SE CONSUMA

Si recuperamos lo dicho hasta aquí en el transcurso no solamente de este capítulo sino al largo de todo el trabajo, ahora resulta todavía más evidente el lugar que ocupa la técnica moderna en la historia acontecida del Ser. Hemos dicho que Heidegger es el filósofo que pregunta por el Ser y la técnica como un “desocultar provocante” (que es donde radica la esencia de la técnica moderna) es el modo en que se manifiesta el Ser en la modernidad. Quizás esta tesis sea el hallazgo más importante de la filosofía heideggeriana sobre el sentido de la técnica moderna: la técnica en su fase planetaria como el modo de Ser de la modernidad; es decir, la técnica moderna como metafísica.

La ecuación metafísica moderna es igual a técnica moderna representa un planteamiento inédito en la historia del pensamiento sobre la técnica moderna. Aquí reside el mayor aporte original de Heidegger al indagar sobre la técnica. Pese las críticas que lo consideran un filósofo pesimista respecto a la técnica, se debe considerar que su mérito consiste en el análisis de

⁴¹ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 42 y 43.

la técnica no bajo la perspectiva instrumental (como es corriente) sino la perspectiva existencial y metafísica por excelencia.

Se trata de la gran contribución de Heidegger alrededor del problema de la esencia de la técnica. La técnica debe ser contemplada desde la propia condición existencial, nos indica el pensamiento heideggeriano. De esto no tenemos duda: mientras nos fijemos en lo que es solamente técnico, no alcanzaremos nunca la esencia de la técnica y por lo tanto, nos mantendremos distantes de ella y ajenos a su verdad; de aquello que verdaderamente es. Como indica en *La pregunta por la técnica*, la confrontación con este problema viene de su esencia; y no basta comprender su manifestación instrumental. Pues la comprensión meramente instrumental de la técnica no nos revela la totalidad de su ser.

Con la visión heideggeriana, que cuestiona el sentido meramente instrumental de la técnica, quizás podemos entender por qué, aunque la técnica moderna abriga el peligro, reside también en ella la posibilidad de la salvación, cuando Heidegger dice: "la esencia de la técnica abriga en sí el crecimiento de lo que salva". Si, como dijo el filósofo, la técnica es el modo de des-velar la verdad que se manifiesta a través del desocultamiento del ser (en la relación hombre y naturaleza), entonces, la técnica está en la potencia de la verdad de la naturaleza y lo técnico está al servicio de ese movimiento de revelación de la naturaleza.

La técnica es una modalidad de verdad que nos invita a revelar los aspectos escondidos de la naturaleza que vivimos. Pensemos un poco en la esencia de la técnica, que hace aparecer lo oculto de la naturaleza. Se trata del momento de co-apropiación

del hombre y del Ser por la técnica. O sea, esto está puesto, ante todo, en la esfera de nuestras existencias.

Desde aquí vislumbramos el sentido de libertad y técnica en Heidegger. Aunque considerada bajo la idea de "destino", es decir, la técnica en su sentido "destinal" en la historia acontecida del ser, el filósofo busca distanciarse de la visión fatalista de la técnica, porque del mismo modo, ve en ella la posibilidad de la salida, de lo que salva. Pero eso sólo ocurrirá, advierte Heidegger, al confrontar la esencia de la técnica y no meramente cuando tengamos a la vista su sentido maquinal. El sí incondicionado a la técnica es el gran peligro, porque significa entregarse a ella de un modo fatalista y determinista, porque se aniquila así cualquier salida que no sea lo que resulta posible dentro del ámbito meramente de lo técnico.

Cuando Heidegger recupera el sentido de la historia del Ser tiene esa intención: fijar la mirada en lo esencial de la técnica. En ella encontramos el sentido de la teleología heideggerina de consumación, es decir, de la metafísica consumada. La metafísica se consume a partir de la técnica moderna, porque la técnica consume el movimiento de revelación del pasado que se ha fundido y materializado en la técnica actual, que abarca hoy todas las zonas del ente y todo el presente, calculado planetariamente.

La "no historia" es exactamente este proceso de tecnificación que no produce otra razón que no sea la razón instrumental, el pensamiento calculador. Por lo tanto, cuando Heidegger habla del acabamiento de la metafísica por la técnica, no significa que ésta se ha terminado, sino que ha realizado la

verdad del ente por su sometimiento al cálculo, su maquinización y todo que configura la estructura de engranaje [*Gestell*] de nuestra época. Nada esencial se puede esperar de nuevo, sino la misma configuración esencial de la estructura de la tecnificación. En la era de la técnica, ocurre la inmovilización total de la historia, pues aquélla pasa a ser la última, única e insuperable verdad.

El movimiento de la historia es el movimiento del ser, que no se presenta como abierto sino como *destino*. El *destino* de nuestra época está representado por la tecnificación, cuyos dioses son el consumo, el tiempo inmediato, la planificación, la voluntad de voluntad. El "oído" creciente que llega a nuestra época es ya la estandarización de la moda y la tecnificación: sea por la uniformidad de los estilos, por la programación estereotipada de los productos culturales, por la desfiguración y desvanecimiento de la tierra, por la obliteración de lo sagrado. Lo que la metafísica moderna hizo fue dar un nombre al Ser y reducirlo al ente, bajo este nombre.

Vale decir que, cuando Heidegger habla del *destino* y del *fin de la historia*, todavía está pensando bajo la perspectiva de la época de crecimiento y aparente triunfo de los totalitarismos, ya sean de extrema derecha o de extrema izquierda, en Europa. Luego, puede el lector preguntarse ¿se trata también del contexto actual? Por cierto que no. Sin embargo, en el contexto actual, tal vez Heidegger esté más presente de lo que propiamente estuvo presente en su época. ¿Qué decir del fenómeno de la globalización, solo para citar un ejemplo, que significa la consumación de la tecnificación, que alcanza niveles planetarios hoy día? El destinal [*Geschick*] de la técnica moderna reside, por lo

tanto, en su carácter planetario; la tecnificación planetaria, para usar la expresión heideggeriana.

Pero si la tecnificación representa el destino, por otra parte, indica Heidegger, está lo que nunca ha sido traído por el destino. Luego, el carácter de destino se queda por detrás de lo manifiesto, que permanece como algo olvidado, no revelado o no transparentado sobre la realidad, por el hecho de que la mirada del hombre gira en otra dirección: el hombre se encuentra de espaldas al sentido de la totalidad del Ser. Es en este sentido que Heidegger se refiere al “abandono del ser” o al “olvido del ser”.

3.7 EL HOMBRE COMO PASTOR DEL SER: EL CUIDADO

Hemos visto en el capítulo anterior, cuando tratamos del lugar del cuidado en la filosofía heideggeriana, que el *cuidar* es el rasgo fundamental del habitar, como señala Heidegger. Esto significa tanto como “mirar por”, velar, dejar que salga a la luz su esencia, su verdad. Y en este sentido, concluye Heidegger, el hombre es el pastor del Ser.

Ahora bien, ¿de qué manera se da el habitar del hombre en la época de la esencia de la técnica? Como ya vimos en capítulos anteriores, por medio del engranaje de la técnica moderna [*Ge-stell*], el dejar que salga a la luz el Ser del ente tiene el sentido de la “provocación”. La verdad, en la era de la tecnificación planetaria, tiene el sentido de un des-ocultar pro-vocante (*das herausfordende Entbergen*). Por lo tanto, es muy distinto del cuidar y proteger de las técnicas anteriores, conforme afirma Heidegger en la

conferencia *Construir, habitar, pensar*, refiriéndose al sentido de la *τέχνη* griega: “la *τέχνη* griega originaria [indica el producir] sólo como un dejar aparecer que trae algo producido algo presente en lo ya presente”⁴².

Ahora, la naturaleza es requerida como materia-prima y el hombre se convierte en material humano, sea como productor (es decir en el proceso de la producción; *homo faber*) sea como consumidor (en el proceso de desgaste y consumo correspondiente de lo producido). El habitar, en la era de la técnica, o mejor dicho, el habitar técnico está incluido en el pensar calculante, planificado y computado del experto, que exige cada vez más eficiencia, planificación y racionalización, a fin de garantizar la mayor productividad con el menor coste. Así, en el seno del habitar de la era técnica aparece el sentido de la rapidez, instantaneidad y simultaneidad. Y el hombre deja de tener el sentido de una creatura a imagen y semejanza de su Creador y pasa a ser tratado como animal de trabajo.

Ahora bien, lo que se constata de esta esencia de la técnica moderna, parece ya haber sido anunciado por la poesía de la Grecia Antigua. Traemos a colación el primer coro de *Antígona* de Sófocles, también citado por Heidegger en *Introducción a la metafísica*:

*Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo,
sobrepasa al hombre en pavor.
Él se pone en camino navegando
por encima de la espumante marea,
en medio de la invernal tempestad del sur,*

⁴² HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, *op. cit.*, p. 118.

*y cruza las montañas
de las abismales y enfurecidas olas.
Él fatiga el inalterable sosiego
de la más sublime de las diosas, la Tierra,
pues año tras año,
ayudado por el arado y sus caballos,
la rotura en una y otra dirección.*

*El hombre, caviloso, enreda la volátil bandada de pájaros
y caza los animales de la selva
y los que viven en el mar.
Con sus astucias doma el animal
que pernocta y anda por los montes.
Salta a la cerviz de las ásperas crines del corcel
y con el madero somete al yugo al toro jamás dominado.*

*El hombre también se acostumbró al son de la palabra
y a la omnicomprensión, rápida como el viento,
y también a la valentía
de reinar sobre las ciudades.
Asimismo ha pensado cómo huir
y no exponerse a las flechas
del clima y a las inhóspitas heladas.*

*Por todas partes viaja sin cesar;
desprovisto de experiencias y sin salidas,
llega a la nada.
Un único embate: el de la muerte,
no lo puede impedir jamás por fuga alguna
aunque haya logrado esquivar con habilidad
la enfermedad cargada de miserias.*

*Ingenioso por dominar la habilidad
en las técnicas más allá de lo esperado,
un día se deja llevar por el Mal,
otro día logra también empresas nobles.*

*Entre las normas terrenas y el
orden jurado por los dioses toma su camino.
Sobresale en su lugar y lo pierde
Aquel que siempre considera el no-ser como el ser
a favor de la acción audaz.*

*No me acerque a mi hogar en confianza
ni confunda su divagar con mi saber
quien cometa tales acciones⁴³.*

Según la interpretación heideggeriana, el poema griego traduce “un proyecto poético del ser-humano”⁴⁴. Es la interpretación del propio hombre en la descripción y caracterización de los ámbitos de sus conductas; es el propio “proyecto poético de su ser a partir de sus posibilidades y límites extremos”⁴⁵.

Pero hay aquí una observación importante. Según Heidegger, el poema nada tiene que ver con una narración evolutiva del hombre, en que éste pasa del estado de “salvaje cazador” al de “hombre civilizado”, constructor de ciudades, conforme suelen interpretar la historia los iluministas y los positivistas modernos. Tampoco tiene nada que ver con la interpretación propia de la etnografía e incluso de la psicología, que creen que “el comienzo de la historia debiera constituir lo primitivo y lo retrasado, lo torpe y lo débil”⁴⁶.

⁴³ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 136 a 137, citando Sófocles en el primer canto del coro de *Antígona*, vv. 332-375.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 136.

⁴⁵ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 143.

⁴⁶ *Ibid.*

En verdad se trata de lo contrario, sostiene Heidegger: “lo que le sucede (al comienzo) no es el desarrollo sino el allanamiento que es la mera extensión por aplastamiento; es lo imparabable del comienzo, es la canalización y la exageración de este comienzo que desfiguran lo grande para darle el sentido de una magnitud y extensión puramente numéricas y cuantitativas”⁴⁷.

En otras palabras: “el hombre es lo más pavoroso”. Ése es el rasgo característico de la esencia del hombre y es lo que sentencia el poema griego luego en sus primeras líneas. Pero, advierte Heidegger: “Lo más pavoroso es lo que es *porque* implica un comienzo en el que, a partir de una abundancia excesiva, todo está en trasgresión simultánea, evadiéndose y poniéndose en camino hacia el poder sometedor y hacia lo que cabe domeñar”⁴⁸.

Por lo tanto, el acontecer de lo pavoroso, como proyecto poético del ser humano tiene, en sentido heideggeriano, el carácter de la “ex-sistencia”. La existencia es el acontecer de lo pavoroso. Pero el poema no nos invita a una lectura evolucionista de este acontecer. Todo lo contrario: el poema concluye invitándonos a la vuelta al originario del ser-hombre. El coro de Sófocles nos dice al final que “este modo de ser *no es* el cotidiano”⁴⁹.

*No me acerque a mi hogar en confianza
ni confunda su divagar con mi saber
quien cometa tales acciones*⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 151.

⁵⁰ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 137, citando Sófocles en el primer canto del coro de *Antígona*, vv. 373-375.

“Con estas palabras finales, el decir del canto retorna, como un eco, al comienzo”⁵¹, observa Heidegger. ¿Y qué es lo que constituye el comienzo? La pregunta nos hace pensar que el comienzo remite al sentido ontológico del “cuidado”, conforme ya lo hemos descrito en el capítulo anterior. Cuidado y responsabilidad, por lo tanto, pueden ser la exigencia ética de este momento originario; el “eco del comienzo”.

Hemos visto ya, en el capítulo sexto de este trabajo, que la ética de la responsabilidad va más allá del planteamiento meramente instrumental de lo técnico, que es la manera en que tratan el tema de la dimensión axiológica de la técnica moderna los seguidores de una perspectiva analítica, y parece también ser lo que denuncia el coro de *Antígona*. Si comparamos el tema de la responsabilidad, propuesto por Jonas, con la idea del cuidado de la que habla Heidegger, seguramente encontraremos aquí el hilo conductor de toda la exigencia de una ética originaria o del “eco del comienzo”. Tal vez aquí reside la exigencia de una propuesta de ética para la responsabilidad. En este sentido, volvemos a la tesis planteada en el capítulo anterior: la génesis del principio de la responsabilidad de Jonas reside en la idea metafísica del cuidado propuesta por Heidegger, como exigencia de una ética originaria.

En este sentido, cabe aquí, para finalizar, una observación muy importante acerca de la responsabilidad y del imperativo del poder-deber. Si “los mundos que abren la tecnología serán parte

⁵¹ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 151.

de nuestra libertad si son parte de nuestra voluntad”⁵², conforme dice Broncano (véase quinto capítulo de este trabajo), hay que considerar que, del mismo modo que admitimos las infinitas posibilidades que nos proporcionan las nuevas tecnologías, deberíamos admitir la responsabilidad frente a este poder. Ocurre que porque podemos, debemos. No al revés.

En otros términos: si el imperativo kantiano se refiere al poder por el deber, tal vez sea hora de plantearlo al revés, el deber por el poder. Porque podemos, debemos. Puesto que somos capaces de preservar o destruir la vida, debemos cuidarla. Nosotros debemos, porque podemos. Desde aquí surge todo el imperativo de la responsabilidad, conforme nos asegura Jonas: el deber está circunscrito, como norma, por nuestra condición de poder.

En este sentido, entendemos que Jonas propone un cambio paradigmático importantísimo, no solamente hacia la construcción de una axiología, sino también en dirección a una ontología de la tecnología. Antes que la eficiencia, la responsabilidad y la prudencia, debe acuñar el artefacto tecnológico, por la sencilla razón de que “el hombre es el pastor del ser”. El “cuidar” y el “preservar” pertenecen al ser del hombre. ¿Acaso eso no es Heidegger? Por supuesto, como ya hemos dicho, es un indicio más de la actualidad de su pensamiento sobre la técnica.

⁵² BRONCANO, *op. cit.*, p. 54

4- MEDITAR Y PENSAR LA TÉCNICA MODERNA: EXCURSO SOBRE ORTEGA Y HEIDEGGER

Como se ha podido observar, los aportes heideggerianos sobre la técnica mantienen una gran distancia con muchos otros autores que analizan el tema de la identidad de la técnica moderna. Sobre todo, respecto a los filósofos de la corriente analítica. Pero incluso entre los filósofos de la llamada corriente de los humanistas (en la clasificación de Mitcham que hemos discutido en el primer capítulo), como es el caso de Ortega y Gasset, se pueden observar diferencias fundamentales en las tesis de uno y otro pensador de la técnica. Vamos a presentar, a continuación, algunas de estas diferencias entre ambos.

El estudio comparativo entre ambos filósofos obedece a dos propósitos: (1) Ortega, al igual que Heidegger, se ocupa del tema de la técnica y ambos son contemporáneos. Por lo tanto, estamos frente a dos concepciones distintas sobre la misma realidad, al menos desde el punto de vista temporal y geopolítico. Uno, analiza el tema desde el vitalismo filosófico, otro desde la perspectiva de la fenomenología. Ambos son filósofos europeos, si bien sus países desarrollan formas propias y peculiares de modernización. (2) Quizás, este análisis comparativo pueda contribuir a entender mejor el sentido de la técnica y de la tecnología en Heidegger, para la construcción de herramientas teóricas que nos posibiliten pensar sobre la constitución ontológica de la técnica moderna.

Es verdad que diversos autores ya se ocuparon del tema⁵³, pero nuestro propósito con este estudio comparativo es esclarecer e identificar, en forma más precisa, las contribuciones de Heidegger al pensamiento sobre la técnica moderna. La perspectiva de nuestro estudio tiene, en este sentido, algunas diferencias con las de los autores mencionados.

4.1 LA GÉNESIS O LA CONDICIÓN ORIGINARIA DE LA TÉCNICA

Para Ortega “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos”⁵⁴. La afirmación es enfática: la técnica es consubstancial al hombre y no es posible suponer la existencia de éste sin aquella. Por lo tanto, así como para Heidegger, también para el filósofo español la técnica no es mera condición de fines y de medios, sino que está situada en la esfera de la existencia del hombre, en el ámbito de la vida. Es decir, ambos filósofos coinciden en la idea de la insuficiencia del concepto instrumental de la técnica (la técnica como medio).

⁵³ Sobre el estudio comparativo entre Ortega Y Heidegger, véase también: MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, op. cit., pp. 73-76; MENÉNDEZ, Juan Vayá. La cuestión de la técnica como doble “meditación”: Ortega y Heidegger. *Convivium*. Barcelona, n. 11-12, 1961, pp. 75-97. ACEVEDO, Jorge. Introducción a la pregunta por la técnica. En: HEIDEGGER, *Filosofía, ciencia y técnica*, op. cit., pp. 103-109. También de Jorge ACEVEDO, véase: *Heidegger y la época técnica*. Chile: Ed. Universitaria, 1999, pp. 75-81. Una lectura más amplia, que además de la técnica aborda otros temas comparativos entre Ortega y Heidegger, se puede encontrar en REGALADO GARCÍA, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 13.

Pero para Ortega, la técnica se hace presente en la condición antropológica del hombre. Es decir, el lugar desde donde se debe mirar la técnica es desde la propia condición humana. La técnica es el hacerse hombre en el mundo. La hominización del hombre empieza con la técnica, asegura Ortega, porque el hombre es un ser no adaptable a la naturaleza. La técnica, es, pues, la respuesta del hombre a esta situación de inadaptabilidad con la naturaleza⁵⁵.

Pero Heidegger pone en cuestión dicha concepción antropológica (la técnica como *hacer* del hombre), porque, para el filósofo alemán, la técnica pertenece o se encuentra en la esfera de los fundamentos de la verdad, del propio Ser. Es decir, la técnica es la manera en el hombre desvela el Ser de las cosas en el mundo. De este modo, si Ortega hace una interpretación de la técnica desde la antropología, Heidegger, por su lado, la hace desde la ontología.

Esta diferenciación sobre el sentido originario de la técnica surge de un punto de división profunda entre ambos pensadores: si para Heidegger, saber efectivamente lo que algo *es* demanda retrotraerlo al ámbito del ser, por lo tanto, de la verdad; para Ortega, consiste en ver cómo aquello de que se trata surge y aparece en el ámbito de la vida humana⁵⁶.

⁵⁵ Sobre el tema de la hominización del hombre por la técnica y otros temas relacionados con la técnica en Ortega, hay un interesante estudio comparativo entre Ortega y la Escuela de Frankfurt en ESPINOSA RUBIO, Luciano. Razón, naturaleza y técnica: Ortega y la Escuela de Frankfurt. En: *Revista Isegoría*. n. 21, noviembre de 1999, Madrid: CSIC, , pp. 121-129.

⁵⁶ Sobre el tema en Ortega, véase ORTEGA y GASSET. El hombre y la gente. *Obras Completas*, VII. Madrid: Editorial Revista del Occidente.

En verdad, la crítica de Heidegger no solamente se dirige contra el antropocentrismo que predomina en la esfera de lo originario de la técnica, sino contra toda forma de antropocentrismo generado en la modernidad. Si observamos cuidadosamente los escritos de Heidegger, desde esta perspectiva, se puede observar que, una y otra vez, el filósofo alemán cuestiona el antropocentrismo moderno. Así lo hace en *La época de la imagen del mundo* y en la *Carta sobre el "humanismo"*, y, de modo tangencial, cuando debate el subjetivismo moderno. Si esto es así, tampoco se escapa de esta crítica el modelo de meditación sobre la técnica basado en un humanismo de tipo orteguiano⁵⁷.

4.2- EL CONCEPTO DE TÉCNICA: SENTIDO TELEOLÓGICO

Conforme dijimos al comienzo de esta exposición, para Ortega la técnica surge involucrada en la vida, como necesidad de las necesidades. Es decir: "Sea por lo que sea, acontece que el hombre suele tener un gran empeño en pervivir, en *estar* en el mundo, a pesar de ser el único ente conocido que tiene la facultad –ontológica o metafísicamente tan extraña, tan paradójica, tan azorante– de poder aniquilarse y dejar de estar ahí, en el mundo"⁵⁸. Y, persistiendo en el hombre el impulso de la vida, es decir, el deseo de vivir, aunque la naturaleza no siempre ofrece al

⁵⁷ El problema del antropocentrismo orteguiano también es objeto de análisis por Jorge Acevedo en su Introducción a la pregunta por la técnica, *op. cit.* Al contrario de lo que postulamos aquí, para el profesor chileno, la reflexión orteguiana sobre la técnica trasciende al ámbito puramente intrahumano (Véase p. 108 y 109 de la obra citada).

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica, op. cit.*, p. 24.

hombre el repertorio de sus necesidades para vivir, el hombre busca otras alternativas que consisten en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que no está cuando hace falta, “sea que en absoluto no esté”⁵⁹.

Ahora bien, nos parece fundamental entender el segundo aspecto de la motivación que lleva al hombre a buscar tales alternativas. Es decir, el hombre “dispara un nuevo tipo de hacer” no solamente porque faltan los medios en la naturaleza para satisfacer sus necesidades, sino que desarrolla actividades que nada tienen que ver con sus necesidades orgánicas y biológicas. A veces, es al revés: sus actividades suspenden el repertorio primitivo de necesidades, se separan de ellas y quedan en franca oposición con sus necesidades orgánicas. Por ejemplo, un automóvil no está solamente vinculado a la necesidad del hombre de caminar (necesidad primaria), sino más bien de acortar las distancias del espacio y del tiempo.

Por lo tanto, la técnica como condición consubstancial de la vida del hombre no representa necesariamente una satisfacción de sus necesidades orgánicas. Significa antes “el ser capaz de desprenderse transitoriamente de esas urgencias vitales, despegarse de ellas y quedar franco para ocuparse en actividades que, por sí, son satisfacción de necesidades”⁶⁰.

Estas actividades, o este “segundo repertorio de actos”, como suele decir Ortega, tienen una estructura común: “modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 25.

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 26.

haya lo que no hay”⁶¹. Luego, según la definición de Ortega la técnica es

la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza⁶².

Por lo tanto, la técnica debe ser pensada como reforma de la naturaleza y no como medio, es decir, lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Además, la técnica no es la adaptación del sujeto al medio, sino al revés: la técnica es la adaptación del medio al sujeto⁶³.

Pero, la necesidad de estar en el mundo, para el hombre moderno, no es sólo condición de *estar* en el mundo sino de *bienestar*. La afirmación orteguiana es imperativa: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de la necesidad”⁶⁴.

Si el bienestar y no el estar en el mundo es lo que interesa al hombre, entonces la técnica no es condición de satisfacción de sus necesidades primarias, como vivir, andar, etc. La técnica es la producción de lo superfluo. Lo superfluo es lo necesario, en efecto, es la necesidad de la vida del hombre. Y para Ortega esta condición de la técnica no es sólo de la época moderna: “la técnica

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 28.

⁶² *Ibid.*

⁶³ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 30.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 33.

es la producción de lo superfluo hoy y en la época paleolítica”⁶⁵, puesto que las necesidades humanas hoy y siempre solamente se convirtieron en necesidades cuando se requería el bienestar. Es decir, porque vivir es esencialmente vivir bien (y ésta es la condición de la vida humana, afirma Ortega), luego, las necesidades humanas son objetivamente superfluas. Por esto es que, para Ortega, hombre, técnica y bienestar son sinónimos, aquí reside lo que denomina “el programa vital del hombre”⁶⁶.

También identificamos cierta distancia, en este punto, entre Ortega y Heidegger. Si para Ortega la técnica necesariamente está vinculada al bienestar, diría Heidegger, esto es correcto, pero no verdadero. Y como, para Heidegger, lo correcto no siempre es sinónimo de lo que es verdadero, el hecho de identificar así a la técnica, en nuestra época, no significa que siempre haya sido tomada en este sentido.

Si recordamos el sentido originario atribuido por Heidegger a la técnica, identificaremos la idea de desvelamiento de la verdad de las cosas, esto es, la técnica como modo de hacer salir de lo oculto al Ser. La técnica es desocultamiento. Luego, Heidegger vincula el problema de la técnica a la verdad (*alethea*). La diferencia es que, en la época moderna, este desvelamiento tiene connotación de emplazamiento. Es un desocultar que no se aloja en lo seno de la producción (*poiesis*), sino que está situado en lo provocante. La técnica moderna es un desocultar provocante justamente porque, hoy en día, lo técnico comprende al mundo visto no como objeto, sustancias, sino subsistencias. La tierra

⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 35.

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 56.

como un gran *stock*, pasible de ser explotable por lo calculabilidad, lo que Heidegger denomina *Bestand*.

De esto se sigue que, en la tesis heideggeriana, la técnica en la época moderna no solamente se vincula a la concepción de desocultamiento de la esencia de los entes, sino que se refiere a la propia esencialización de las cosas. El ejemplo del río que abraza a la central hidroeléctrica, mencionado por Heidegger, ilustra esto perfectamente: ahora el río es conocido no por ser río, sino por la energía que produce. La instalación de la central hidroeléctrica ha cambiado el sentido originario del río.

En síntesis, para Ortega el fundamento de la técnica está en el bienestar, por lo tanto, está situado en la esfera de las condiciones materiales. Para Heidegger, en cambio, la técnica en su sentido originario está directamente vinculada con el sentido de la verdad (aquí entendida como desocultamiento) y, por este motivo, la técnica más bien se aloja en el nivel del Ser, de la metafísica. Lo “superfluo” de la técnica, en la interpretación orteguiana, es lo que Heidegger considera uno de sus rasgos característicos en la modernidad, su sentido de subsistencia y explotabilidad [*Bestand*].

4.3- DISTINCIÓN ENTRE TÉCNICA ANTIGUA Y MODERNA

Ortega considera que lo que distingue a las técnicas antiguas de las técnicas modernas es que la técnica se ha convertido hoy en un mecanismo invisible. Dice Ortega:

Hoy no sólo no se puede ver funcionar las técnicas correspondientes, sino que la mayor parte de ellas son invisibles,

quiero decir que su espectáculo no descubre su realidad, no lo hace inteligible. Si antes el señor feudal veía a sus siervos labrar su tierra, moler el “molino del bando”, etc., hoy al contrario, poco vemos o poco sabemos de la funcionalidad de un artefacto tecnológico. Ver un automóvil, no descubre el complicado plan de su maquinaria⁶⁷.

Aunque el hecho observado sea correcto, su motivación, según la lectura heideggeriana, no parece suficiente, pues, la explicación de la diferencia entre ambos modelos de técnica no reside solamente en la invisibilidad o en lo intangible del funcionamiento de un artefacto tecnológico. El cambio significativo reside en el re-emplazamiento, asegura Heidegger. Esto ocurre porque el nuevo sentido de técnica (en cuanto desocultamiento que desafía lo real, puesto que lo solicita) significa algo distinto a cuidar y dejar que el Ser aparezca. El nuevo sentido de técnica es extraer el máximo posible en el menor tiempo. La esencia de la técnica moderna como “desocultar provocante”, se caracteriza por la reducción al cálculo, la uniformidad, planificación e informatización de todas las zonas del ente. Es la estructura del gran engranaje [*Gestell*] que garantiza la esencia de la técnica moderna, indica Heidegger. Y derivada de estas nuevas características de lo técnico se presenta la nueva funcionalidad de los artefactos tecnológicos, basada en la idea de lo invisible de su funcionamiento. Si utilizamos el ejemplo orteguiano del señor feudal, en la lectura heideggeriana, diríamos entonces: porque el campo es ahora “industria mecanizada de alimentos”, se ha tornado posible el incremento de la nueva

⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 16.

funcionalidad de artefacto tecnológico; lo invisible de su funcionalidad.

Por lo tanto, desde una lectura heideggeriana, lo que da que pensar de la observación orteguiana sobre el nuevo modo de ser de la técnica, no reside en la invisibilidad del funcionamiento de los artefactos tecnológicos, sino en lo que acuña previamente la zona del ente, tomado desde esta perspectiva. Aquí reside lo que Heidegger suele afirmar de la esencia de la técnica moderna. Si, para Heidegger, la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica, luego, si pretendemos un análisis crítico sobre este fenómeno, hay que buscar sus fundamentos en lo más profundo: jamás llegaremos a la esencia de la técnica hablando tan sólo de los aparatos técnicos, sostiene Heidegger. Porque la técnica no es un problema técnico, sino filosófico, más precisamente metafísico. Conforme ya hemos afirmado anteriormente, hay algo que acuña previamente lo técnico y que, en última instancia, indica el modo como nos relacionamos con la naturaleza y con el mundo. Aquí debe buscarse el sentido primero y último de la técnica.

4.4- TÉCNICA E HISTORIA

Hemos visto que Heidegger busca, en su pensamiento filosófico, distanciarse del modelo positivista de comprensión de la realidad, basado en las ideas de progreso, evolución y desarrollo. Lo mismo hace Heidegger en relación a la técnica. Si estudiamos sus escritos con esta intención, podemos observar que, en ningún momento, Heidegger hace una lectura de la historia

acontecida del Ser con base en la idea de progreso y evolución histórica.

Heidegger habla de las distintas formas de comprensión del Ser y de los distintos modos de percepción de la realidad, que configuran cada época de la historia, pero sin dejarse “contaminar” por el esquema mental de lectura de la realidad con base en la idea de evolución histórica. Al punto de sostener que la ciencia de los modernos no puede ser considerada más desarrollada que la ciencia de los griegos, puesto que ambas representan visiones completamente distintas sobre el mismo objeto. Los distintos modos explicativos de los objetos en la historia sólo son posibles desde distintos modos de comprensión del Ser, que, a su vez, caracterizan diferentes visiones de mundo, afirma Heidegger.

A nuestro juicio, aquí reside una diferencia fundamental entre los escritos de Heidegger y de Ortega. Ambos filósofos discuten el tema de la técnica, pero con diferencias profundas, pues Ortega se refiere a los distintos estadios del hombre técnico desde la perspectiva del desarrollo tecnológico⁶⁸.

Según Ortega, la historia de la técnica obedece a tres períodos distintos: La técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico o del ingeniero. La diferencia básica entre los tres períodos, según Ortega, radica en que, en los dos primeros, no existe todavía la idea científica de la técnica, es decir, la técnica es simplemente una destreza, no una ciencia. Es solamente en el período moderno que surge la tecnología como concepción

⁶⁸ Véanse, sobre todo, el capítulos VII, VIII y IX de la obra de ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*

científica de técnica. La técnica científica es el uso consciente del método para realizar los fines propuestos, mediante medios técnicos. Heidegger, a su vez, defiende la tesis de la diferencia del sentido de técnica en dos distintas fases de la historia (antigua y moderna), pero sin admitir la idea del desarrollo tecnológico.

4.5 LA TÉCNICA COMO DESTINO

Otro punto de distanciamiento entre ambos filósofos reside en el sentido de la técnica como destino. Aunque Heidegger habla de la técnica como destino del hombre, su sentido no encierra una posición fatalista y determinista frente al Ser del hombre como técnico. Como ya hemos descrito en el cuarto capítulo (véase apartado sobre *EL Destino*), el hecho es que Heidegger no niega, sino que afirma la libertad del hombre.

Cuando Heidegger habla de la técnica como aquello "destinal", la intención aquí es alejarse de la actitud, sea de pasividad frente a la técnica (como aquellos que intentan ignorar la existencia del fenómeno), sea de la actitud meramente optimista (propia de aquellos que consideran a la sociedad desde el punto de vista de la tecnocracia). Heidegger plantea la necesidad de tener una relación libre con la técnica, por lo tanto, hay que enfrentarla como problema filosófico. El modo heideggeriano de acercamiento a la técnica como destino se funda en la propia historia acontecida del Ser. Es decir, porque la técnica moderna es la metafísica consumada, es necesario que el hombre la confronte en la modernidad.

Además, como ya hemos afirmado en el apartado anterior, el sentido de destino de la técnica, para Heidegger, indica el carácter de la tecnificación a escala planetaria. La técnica, como dimensión planetaria, representa la occidentalización del mundo por la vía de lo técnico. Aquí reside el peligro, asegura Heidegger, porque manifiesta que es posible un mundo eminentemente técnico.

La posición de Ortega, en cambio, no parece rechazar el horizonte de la técnica como destino del hombre, en su sentido más puramente esencialista. Esto se debe a una razón muy simple: para el filósofo español, no existe hombre sin técnica. El hombre empieza cuando empieza la técnica, porque el hombre es un quehacerse, según Ortega. Luego,

El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre vivir es, desde luego y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, *es producción* ⁶⁹.

Según Ortega, el hombre es técnico y es capaz de modificar su entorno en el sentido de su conveniencia y, en suma, construir un mundo propio. De este modo, el hombre impone al mundo sus ideas y modela el planeta según las preferencias de su intimidad y designios⁷⁰. Por lo tanto, el modo orteguiano de acercamiento a la técnica como destino se corresponde con la idea de una esencia del hombre, como un ser que es quehacerse, es decir, que está en

⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. V, pp. 301 y 302.

permanente autofabricarse. Esta situación, según Ortega, está definida por la propia condición del hombre en el mundo.

Por lo tanto, el fatalismo de tipo orteguiano no corresponde a la historia acontecida del Ser, sino que más bien está situado en el ámbito de la propia constitución de la esencia del hombre como un ser técnico. La diferencia es que, mientras el modo heideggeriano de acercamiento a la técnica se da a través del Ser, por lo tanto, hay una estrecha aproximación entre técnica y Ser, el modo orteguiano de acercamiento a la técnica, en cambio, se produce a través del propio hombre como quehacerse, por lo tanto, hay una estrecha aproximación entre técnica y hombre, como *homo-faber* (en el sentido de su esencia).

Según García, la diferencia fundamental entre Heidegger y Ortega, respecto al sentido del Ser y del destino, reside en que mientras para el primero “el hombre es el lugar del ser” en el segundo “el ser se convierte en una ficción inventada por el hombre”⁷¹. El autor no realiza una lectura específica con relación a la técnica y el sentido de destino y sus diferencias entre ambos filósofos, pero considera el tema de todos modos y reconoce aquí que “en última instancia (Ortega) cede ante los imperativos positivistas y opta por una decidida visión antropológica e historicista de la realidad”⁷².

4.6- NATURALEZA, MUNDO Y TÉCNICA

⁷¹ REGALADO GARCÍA, *op. cit.*, p. 235.

⁷² *Ibid.*

Si, para Heidegger, el mundo es la morada del Ser y el hombre habita la tierra, el sentido de construir se corresponde con habitar, el “habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir”⁷³. Para Ortega, en cambio, el hombre se encuentra en la tierra, pero no habita en ella originariamente.

Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable *-unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y éste es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por esto construye, *baut*⁷⁴.

Para Ortega, pues, el hombre construye porque no habita (*exactamente* al revés de lo que dijo Heidegger: porque ya habita, el hombre construye). Y porque “no está adaptado al mundo”, “no pertenece al mundo”, por esto “necesita un mundo nuevo”⁷⁵. Entonces, cuando habla de la génesis o naturaleza de la técnica,

⁷³ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar, *op. cit.*, p. 128. Véase también la conferencia dictada por Heidegger en Darmstadt, en 1951, bajo el título *Bauen, Wohnen, Denken* [Construir, habitar, pensar]. Sobre la controversia con Heidegger en este coloquio, Ortega escribe varios artículos que fueron publicados en el diario *España*, de Tánger, en el mes de enero de 1953. Cf. ORTEGA, En torno al ‘coloquio de Darmstadt, 1951. En: ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*, p. 109-133.

⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, En torno al ‘coloquio de Darmstadt, *op. cit.*, p. 128.

⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, El mito del hombre allende la técnica, coloquio de Darmstadt, en 1951. Cf. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, *op. cit.*, p. 107.

Ortega llega a identificar la técnica como el “nuevo día del Génesis”, pues “el hombre no vive en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado”⁷⁶. Este nuevo modo de alojamiento es la técnica.

Esta tesis es consonante al sentido de vida orteguiano como una “extraña, patética y dramática combinación metafísica” entre el hombre y el mundo. Ambos son heterogéneos, pero se ven obligados a unificarse y es aquí donde el hombre construye su ser extramundano⁷⁷. Lo extramundano del hombre consiste en un determinado proyecto o programa de existencia. Al existir, por lo tanto, el hombre realiza el programa en su sentido práctico. Es el autofabricarse, conforme lo mencionamos antes. Por lo tanto, “todas las actividades humanas que merecen el nombre de técnicas”, según Ortega, “no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio de nuestro vivir”⁷⁸.

4.7- HOMBRE Y TÉCNICA

Para Ortega, la técnica está supeditada al ser del hombre, es decir, la técnica realiza el programa vital propiamente humano, su proyecto de vida *inventado* o lo que el hombre considera *bienestar*. Hay que aclarar que, aún así, es decir, aunque la técnica realice el programa vital, ella de por sí no define el programa. Ortega

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 14.

⁷⁷ Véase ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 54. También del mismo autor Vives-Goethe. *Obras Completas*. Vol. V. op. cit., pp. 511 y ss.

⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., pp. 53 y 54.

advierde: “quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico”⁷⁹. Y esto es así, concluye el filósofo español por “la enorme improbabilidad de que se constituya una *tecnocracia*. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano”⁸⁰.

Ortega y Heidegger se distancian aquí, nuevamente, en su lectura sobre la técnica. Comparada con la de Ortega, la lectura heideggeriana es apocalíptica. Para Heidegger, es un equívoco y hasta una ingenuidad pensar que el hombre domina a la técnica en su manifestación, por así decirlo, en sentido moderno. La técnica moderna posee como rasgo fundamental la im-posición [*Gestell*]. Como una forma de engranaje, la técnica asume el lugar que ocupa en el ámbito del ente, es decir, de la propia constitución de lo que es metafísico en la modernidad. Y el hombre está inserto en medio del engranaje que domina lo técnico de la era moderna.

El engranaje no puede estar meramente en un “segundo plano”. Porque antes que simplemente realizar el proyecto vital humano, la técnica moderna realiza el proyecto de la propia historia acontecida del Ser. La intrínseca relación entre técnica y Ser, para Heidegger, es lo que garantiza a la técnica moderna un posición de primer plano y destacada para pensar sobre metafísica en la modernidad.

Aquí se encuentra la base de diferenciación entre uno y otro pensador, que respecto a la técnica, se corresponde con la más profunda diferenciación entre una filosofía y otra. Para Heidegger,

⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 54.

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 56.

el horizonte desde donde debe elevarse la mirada hacia la técnica no es el hombre mismo, como quiere Ortega, sino el Ser. De la lectura del Ser mismo deriva Heidegger su tesis sobre la técnica como metafísica que se consume, en el sentido de que el modo de ser de la técnica moderna excluye otra posibilidad de pensar el Ser, fuera del esquema que predomina en el ámbito meramente de lo técnico. Cuando esto ocurre, cuando el planteo de alternativas y soluciones para los problemas técnicos exige más técnica, entonces, este fenómeno indica la totalidad totalizante del dominio de todas las zonas del ente; es el predominio de lo técnico en su sentido más puramente metafísico. Es cuando el pensar meramente instrumental y calculador ocupa el lugar del pensar meditativo, para usar la expresión heideggeriana. Aquí se realiza lo que Heidegger suele llamar la *voluntad de voluntad*: la voluntad que gira sobre si misma. El consumo por el consumo, la innovación por la innovación, son los modos indicativos de este movimiento, conforme ya analizamos en el capítulo anterior.

**CONSIDERACIONES
FINALES**

*Venimos demasiado tarde para los dioses
y demasiado pronto para el Ser,
cuyo iniciado poema es el hombre*¹.

*Más alta que la realidad está la posibilidad*².

¹ HEIDEGGER, *Desde la experiencia del pensar, op. cit.*, p. 13.

² HEIDEGGER, *El ser y el tiempo, op. cit.*, p. 49.

En el último capítulo, hemos descrito los rasgos característicos del pensamiento sobre la técnica en Heidegger que, a nuestro juicio, deben tenerse en cuenta a la hora de plantear la construcción de una ontología de la técnica moderna. Por lo tanto, los aspectos conclusivos de esta investigación ya quedan apuntados en el capítulo siete. Estas consideraciones finales intentan reforzar la tarea de pensar categorías de análisis hacia una ontología de la técnica moderna, ya sugeridas en el último capítulo.

La diferencia es que, ahora, retomaremos, en sentido conclusivo y a manera de síntesis y análisis crítico, todo el abordaje del pensamiento sobre la técnica moderna en Heidegger, desarrollado en esta investigación. Se trata de reforzar la efectiva contribución para el propósito inicialmente sugerido para este trabajo: rescatar la actualidad del pensamiento sobre la identidad de la técnica moderna en Heidegger y sus contribuciones para la filosofía de la técnica moderna.

En este sentido, concluimos con las siguientes consideraciones, expuestas aquí en forma de tesis para una ontología de la técnica moderna:

1- *La técnica guarda profunda relación con el sentido de Ser:* Heidegger nos ha enseñado que la pregunta por la técnica no reside en lo técnico. El problema de la técnica no es un problema técnico, sino filosófico. Y más: es metafísico por excelencia. Porque corresponde a como nos relacionamos con el mundo, con el propio Ser. Por lo tanto, es un equívoco hablar del sentido de la técnica

solamente por la vía de lo técnico. Lo que *es*, ahora, guarda intrínseca relación con la esencia de la técnica moderna, sostiene Heidegger, refiriéndose a nuestro tiempo en sus lecciones sobre *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*³. En síntesis, el problema de la técnica va más allá de la discusión meramente de lo técnico; se trata de un problema metafísico, porque técnica y Ser en la modernidad coinciden. La era es técnica no porque hayan máquinas, sino porque el modo de pensar (el Ser) es técnico. En esto se justifica el tema de esta investigación: técnica y Ser en Heidegger.

2- Luego, es necesaria una lectura crítica del sentido de la técnica moderna, si pretendemos avanzar en dirección a una ontología de la técnica moderna. Para Heidegger, hay una diferencia elemental entre el sentido de la *techné* griega y el sentido de la técnica moderna. Pero esa diferencia nada tiene que ver con la idea, comúnmente afirmada, de que se trata de una evolución desde el punto de vista de la historia de la técnica, que se suele confundir con el significado de *tecnología*. Mucho menos tiene que ver con la idea, comúnmente afirmada, de pensar la técnica como un saber práctico.

El peculiar modo heideggeriano de volver a la originalidad de las cosas y a su designación originaria nos recuerda que la técnica, entre los griegos, era un concepto donde el saber tenía predominio sobre el hacer. Recordamos el dicho heideggeriano ya

³ HEIDEGGER, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, *op. cit.*, p. 117.

citado en el capítulo anterior: “*téchne* no es un concepto concerniente al hacer, sino un concepto concerniente al saber”⁴.

El predominio de lo práctico que, hoy por hoy, se suele atribuir a la técnica, deriva de un contexto histórico y filosófico muy particular de nuestro tiempo, como enseña el filósofo de Friburgo. Esto guarda intrínseca relación con el sentido de lo utilitario de nuestro tiempo, propio del pensar calculador. Desde aquí se postula que la técnica moderna equivale a la ciencia aplicada.

Heidegger afirma que la tecnología, en efecto, es la metafísica de la era atómica⁵. Y esto es mucho más que atribuirle solamente el carácter de “ciencia aplicada”. Podemos decir que la tecnología es el *modus operandi* de la técnica, en su sentido moderno. Pero no en el sentido de lo que es práctico, instrumental. En efecto, la técnica moderna es la más pura abstracción, indica Heidegger.

Con ello, Heidegger nos ofrece el camino para llegar a una comprensión cabal de la técnica en la Era Moderna. Es decir, si pretendemos acercarnos a la esencia de la técnica moderna, no hay que mirar solamente a los aparatos tecnológicos. Hay un paso atrás, todavía, sostiene Heidegger. Si la técnica moderna equivale a la metafísica del tiempo presente, el camino a ser recorrido es el que va desde la metafísica a la esencia de la metafísica; que corresponde a la interpretación desde la *tecnología* y la *descripción e*

⁴ HEIDEGGER, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnica*, op. cit.

⁵ *Ibid.*

interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar⁶.

Desde aquí, se puede visualizar la profunda diferencia entre el sentido de técnica para los antiguos y el sentido de técnica para los modernos.

3- Si esto es así, hay que recordar que, para Heidegger, la técnica guarda una estrecha relación con el sentido de verdad (*aletheia*). La técnica es el modo de desocultar el Ser de las cosas, asegura el filósofo alemán en la *Pregunta por la técnica*. Luego, al contrario de las lecturas que plantean el carácter *utilitario de la técnica* Heidegger, por su lado, procura rescatar lo *ontológico de la técnica*.

Por lo tanto, la técnica en su esencia no está vinculada a un aspecto meramente instrumental y mucho menos antropológico (este último a modo orteguiano) de lo que es. Para Heidegger la técnica es más que simple medio o hacer del hombre; la técnica contiene el desocultamiento del Ser. Es decir, es por la técnica que el hombre des-vela el ser de las cosas y des-cubre el mundo y todos sus entes.

Pero la diferencia fundamental de des-velamiento del Ser entre la técnica antigua y la técnica moderna está en que, mientras en la primera el desocultamiento estaba dirigido al cuidado, al proteger y velar el ser de los entes (el ejemplo del campesino que planta la semilla y la protege para su crecimiento); en la técnica moderna el desocultamiento tiene el sentido de la provocación. Así, en la modernidad, la forma de desocultar el Ser aparece, a la

⁶ HEIDEGGER, La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, *op. cit.*, p. 117 (Subrayado nuestro).

vez, como forma de provocar la naturaleza para aprovecharla cada vez más (el campo es ahora industria motorizada de alimentación, observa Heidegger en la *Pregunta por la técnica*). Lo que antes era cultivo para vivir, ahora pasa a ser cultivo de acumulación. Es lo que Heidegger suele denominar *Bestand*.

4- Por lo tanto, en la técnica moderna, la *naturaleza* es vista como un fondo disponible, una gran reserva; el principal almacén de existencia de energía [*Bestand*]. La tierra en su totalidad pasa a ser vista como un gran *stock* que necesita ser explotado.

En la reserva [*Bestand*] los *entes* no son más que objetos de explotación. Son fondos disponibles que no existen como *substancias* sino como *subsistencias*. Nada más claro que las propias palabras de Heidegger, ya citadas en el cuarto capítulo: “Hoy ya no hay más objetos, *Gegenstände* (el ente en cuanto se mantiene enhiesto frente a un sujeto que lo tiene en vista) -no hay más que *Bestände* (el ente que se mantiene listo para ser consumido); quizás se podría decir: no hay más *substancias* sino únicamente *subsistencias*, en el sentido de “reservas”⁷. Ya no podemos mirar una cascada sin mentalmente transformarla en energía eléctrica; ya no podemos mirar un árbol sin antes calcular cuantos trozos de madera podemos sacar de allí.

Los entes existen, entonces, en función de su utilidad, es decir, son vistos desde el horizonte de su utilización, desde la instrumentalidad de la razón. En otra parte del texto del Seminario *Le Thor*, Heidegger dice:

Todo (el ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte

⁷ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor* (1969), *op. cit.*, p. 140.

de la utilidad, del ordenamiento o, mejor aún, del dominio, de eso de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII-XIX) y se convierte, para el hombre revelado finalmente como técnico, es decir el hombre que a priori se dirige al ente en el horizonte de la utilización, en “espacio verde”⁸.

Lo curioso aquí es que, incluso los discursos con pretensión claramente contraria al desarrollo desenfrenado, van en esta dirección. Como prueba de ello se pueden mencionar muchas posiciones de los movimientos ecologistas, que hacen una crítica frontal al modelo de desarrollo económico, porque no tiene en cuenta la sostenibilidad. Aunque hablan de una acción “controlada” en relación a los recursos naturales, dichos movimientos no dejan de postular una visión también muy utilitarista a la hora de plantear la resolución del problema de la destrucción de la naturaleza. Recientemente, un documental sobre la selva amazónica en Brasil mostraba que la propuesta de los ecologistas, para evitar la deforestación de la selva amazónica, consiste en controlar los árboles que deben ser derribados para la extracción de la madera. El proyecto (reconocido por el gobierno, incluso) consistía en marcar los árboles desde su nacimiento, para hacer un acompañamiento individual de su crecimiento y, así controlar los que podrían ser derribados en su momento, para la extracción de la madera.

Aunque el proyecto ambientalista tiene en cuenta la crítica a la explotación desenfrenada de la selva, que lleva a la devastación creciente de la Amazonia, aun así, habría que

⁸ HEIDEGGER, *Seminari, Le Thor (1969)*, op. cit., p. 141.

preguntarse si el modo de actuar de este proyecto no continúa favoreciendo el predominio de la tecnificación del mundo y la dimensión de lo utilitario, porque de igual manera, planifica, calcula y controla. Habría que preguntarse, por fin, hasta que punto esta actitud ambientalista sería capaz de promocionar el giro hacia la mirada a los entes como “substancias”. O, si por el contrario, los movimientos ecologistas, también ellos, continúan mirando a los entes como mera fuente de “subsistencia”.

5- Por eso recobra sentido lo que dijo Heidegger: *se trata de un engranaje [Gestell]*. En el círculo vicioso del desvelar provocativo de la técnica moderna, domina la estructura de emplazamiento de lo técnico, como forma de *dis-posición* e *im-posición* a la vez. La técnica cobra ahora su lugar en la era de la civilización de la tecnificación planetaria. La voluntad de voluntad, el consumo por el consumo, son algunos indicios de este rasgo característico de la técnica moderna.

La era de la llamada globalización y de la sociedad de la información son íconos muy significativos de la sociedad actual, que revelan la estructura de emplazamiento de lo técnico o de la implantación de lo que Heidegger suele denominar *Gestell*. Como un gran engranaje, la técnica moderna actúa como *dis-posición* e *im-posición*. Y la concepción, comúnmente afirmada entre los estudiosos de la técnica, de que “los problemas de la técnica se arreglan con más técnica”, forma parte de este círculo vicioso de lo técnico.

Tal vez aquí se encuentra una de las contribuciones más significativas del pensamiento sobre la técnica, en Heidegger, para

la comprensión de la ontología de la técnica moderna: la constatación de que en la técnica moderna existe la necesidad del movimiento rumbo a la tecnificación planetaria. Es decir, hay una lógica intrínseca, propia del movimiento de la técnica moderna, que es la tecnificación en escala planetaria. Desde aquí se puede concluir que la técnica equivale a la occidentalización del mundo.

Por lo tanto, el sentido de destino de la técnica moderna reside en esto: en lo que ella representa como composición totalitaria de todas las zonas del ente. En efecto, aquí recobra sentido la afirmación heideggeriana relativa a que la occidentalización del mundo empieza por la técnica moderna. Y sólo para citar un ejemplo de la actualidad, preguntamos: ¿desde un punto de vista económico, cultural, político, no es ésta la lógica del proceso de globalización?

En síntesis: cuando entendemos a la *naturaleza* como mero “fondo de reserva” y los *entes* pasan a ser vistos ya no como “substancias” sino como “subsistencias” (*Bestand*) y el *hombre* es esencialmente “homo-faber” (ahora más precisamente hombre para el consumo), aquí reside el círculo del engranaje (*Gestell*) que compone lo técnico de la era moderna. Entender la composición o la dinámica de este proceso es el punto de partida necesario y elemental para situar la ontología de la técnica moderna.

6- *El hombre forma parte del engranaje de la técnica moderna:* A partir del sentido de la naturaleza como *desocultar provocativo*, del sentido de lo ente como *subsistencia*, del sentido del hombre como *homo-faber* y del movimiento del engranaje de lo técnico como *Gestell*, Heidegger sitúa la condición humana. El hombre, situado en este contexto de la era de la tecnificación, provoca, pero

también se ve provocado por la técnica. El hombre como animal del trabajo y como material humano para el consumo es el indicador de este fenómeno. La sociedad tecnocientífica concibe el hombre como simple mano de obra (o cerebro de obra). Y la *eficacia* incondicionada es la instancia suprema para evaluar no solamente la condición tecnológica, sino también la condición humana.

No es casual, por lo tanto, que algunos filósofos de la tecnología consideren que el principio de la eficiencia es el valor intrínseco de la tecnología, y que, por lo tanto, éste figure como medida axiológica para la civilización tecnológica. Tanto los entes cuanto el hombre quedan emparentados en la voluntad de voluntad en torno a un dominio incondicionado de la técnica. En suma y para utilizar la misma expresión heideggeriana: el ser humano es visto como un “funcionario de la técnica”⁹.

Por lo tanto, es un engaño pensar que todavía dominamos la técnica. Lo que es cierto, aclara Heidegger, es que podemos tener una relación libre con ella en la medida en que no sólo miramos a la técnica, sino también indicamos su esencia.

7- Eso demanda un *pensar meditativo* ante todo, que difiere del *pensar calculador*. Heidegger observa que la técnica moderna, al modo de la tecnificación, exige el predominio del pensar calculador frente al pensar meditativo. Para el filósofo, el predominio del pensar calculador consiste en que toda objetivación de lo real es calcular. Pero calcular no en el sentido de hacer cálculos numéricos solamente, sino contar con algo

⁹ HAAR, Michel. El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica. En: SABROBSKY, *op. cit.*, p. 150.

previamente, prever lo que puede dar la naturaleza, esperar algo de ella. Así actúa en la *representación* el método de la ciencia moderna, por ejemplo. Lo que tenemos de la naturaleza es mera representación de aquello que ha sido previamente estipulado por el método experimental, sea persiguiendo los efectos de las causas, sea haciendo imágenes morfológicamente sobre los objetos.

8- *La técnica moderna equivale a la metafísica consumada:* Dentro de las aportaciones heideggerianas para el pensar la técnica moderna, ésta tal vez sea una de las más importantes. La técnica moderna como metafísica que se consume. Cuando el pensar calculante toma el lugar del pensar meditativo, cuando la única salida de pensar el Ser es por la vía de la planificación, del cálculo, cuando como única salida se nos impone la técnica por la vía de lo técnico, entonces desaparece toda posibilidad del pensar reflexivo.

La única vía indica el movimiento creciente de la consumación de la metafísica, porque desaparece la reflexión misma sobre el Ser; el Ser queda confinado a una única forma de interpretación. Así, el papel de la filosofía nada significa más que ser la lógica de la propia ciencia (como es evidente en el Manifiesto del Círculo de Viena y en los escritos de positivistas lógicos, como Carnap o Neurath, por ejemplo).

9- *La actualidad del pensar la técnica desde Heidegger:* Pese a la crítica de muchos investigadores del tema de la filosofía de la tecnología hoy en día, que consideran al discurso heideggeriano como superado, y a sus categorías de análisis de la técnica obsoletas, entendemos que, desde un punto de vista de la actualidad del pensar sobre la técnica, Heidegger permanece más

actual de lo que ha sido en su propio tiempo.

Y desde el punto de vista de la construcción de categorías filosóficas para una lectura de la ontología de la técnica moderna o en lo que respecta a la identidad de la técnica moderna, no creemos que se haya avanzado mucho desde Heidegger en este terreno.

Es cierto que el movimiento de los llamados filósofos sociales de la tecnología ha dado pasos importantes en esta dirección, sobre todo porque, en definitiva, han contribuido significativamente a desmitificar la visión de neutralidad de la técnica. Pero las reflexiones de Heidegger permanecen imprescindibles para nuestro tiempo y tal vez aún más actuales que en el suyo propio, como ya se mencionó. Aunque no sean pocos los filósofos, sobre todo los de la corriente analítica (como Bunge y Quintanilla, entre otros) que rechazan el análisis heideggeriano, por considerarlo un discurso anti-tecnológico, inadecuado, pesimista y que no ofrece salida.

Según nuestra opinión, la posición adoptada por estos filósofos está lejos de ofrecer una salida radical (*radice* = raíz) del problema. Al contrario, sus planteos pueden perfectamente encuadrarse en el ámbito de la crítica heideggeriana, porque son incapaces de salir de la esfera interpretativa de la instrumentalidad de la razón. Y es exactamente desde ahí que debe partir la crítica a la concepción de tecnología en la modernidad.

Dichos filósofos (de tendencia lógico-positivista) dominan hoy, en gran medida, las discusiones sobre ciencia, tecnología y

sociedad (estudios de CTS). (Basta analizar los contenidos de la mayoría de cursos y congresos internacionales e iberoamericanos que surgen en esta área). Y aunque reivindican el *status* de guardianes del análisis filosófico en el campo de la tecnología, no hacen más que repetir el mismo esquema mental del cual la propia filosofía debería hacer la crítica.

10- El problema del determinismo o pesimismo tecnológico: Tal vez el ejemplo más claro de esta tendencia analítica sea considerar que los problemas de la técnica serán resueltos por ella misma. Una y otra vez, se constatan posiciones en este sentido dentro del circuito de los filósofos analíticos (Bunge, Quintanilla, Aybar, Broncano, etc). Sin embargo, si consideramos la interpretación heideggeriana sobre la identidad de la técnica moderna, este tipo de posiciones carecen de sentido. La era es técnica no porque hayan máquinas, como advierte Heidegger, sino porque el modo de pensar es técnico. Luego, la cuestión de los problemas generados por la técnica reside en el modo de pensar, que es técnico, y no en la carencia de más tecnologías.

Hay que decir, incluso, que el hecho de que se piense que los problemas técnicos se arreglan con más técnica da que pensar. Puede que sea un indicio que confirma el pronóstico heideggeriano, respecto a la técnica vista como una gran estructura de emplazamiento (*Gestell*), en la que actúa su lógica de im-posición y dis-posición. Por lo tanto, desde la lectura heideggeriana, diríamos que la tesis que propone la resolución de los problemas técnicos con más técnica, manifiesta la propia "lógica" de la estructura interna del funcionamiento de la era de la tecnificación planetaria. Visto desde esta perspectiva, se concluye

que la interpretación de estos filósofos, aunque defienda el carácter social de la técnica, poco representa para los cambios significativos de la gran estructura de emplazamiento. Más bien es al contrario: sus posturas circulan en la esfera del gran engranaje de la técnica moderna (*Gestell*). Por lo tanto, más que ponerla en cuestión, acaban por refrendarla.

Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento. En efecto, en la lectura heideggeriana, la resolución de los problemas técnicos no está en la construcción de más y más aparatos tecnológicos, sino más bien en la comprensión de nuestro modo de pensar frente a la naturaleza y el mundo. Heidegger también nos advertía acerca de esos equívocos, cuando observaba: hay un modelo de Ser que acuña, previamente, todo lo técnico. Allí reside la pregunta por la técnica. Es decir, el problema es anterior al que plantean los filósofos analíticos.

11- Además, hay que tener en cuenta que un artefacto tecnológico no existe dissociado de una cierta concepción del mundo, de la naturaleza, del hombre, del tiempo, del espacio, de la verdad, de lo real. Por lo tanto, *no hay neutralidad en la técnica*. Es decir, la existencia de un artefacto tecnológico está condicionada por nuestra condición de ser y estar en el mundo, derivada de una dada concepción de realidad. Pero hay que aclarar que el sentido de “ser” no tiene aquí una connotación de esencialidad (al modo orteguiano). El artefacto tecnológico denuncia nuestra condición de “estar” en el mundo, pero no de “ser” en el mundo (en el sentido de su esencialidad, como plantea Ortega y Gasset: “el

hombre es un ser técnico”¹⁰). Esta condición no es en nada esencial, porque cada época histórica produce su propia metafísica.

12- Por lo tanto, *es un equívoco pensar que la tecnociencia es un proceso autónomo, necesario e irrevocable en la historia; que se trata de un proceso evolutivo, de un desarrollo.* Lo que hoy es, lo es por un modo metafísico de Ser, producido por nuestra época histórica, y no por una necesidad de tipo esencial. Desde el punto de vista de la técnica, esto es tan verdadero que basta considerar las diferentes culturas que aún subsisten con modelos completamente distintos de los de la sociedad occidental y, por consiguiente, con modelos completamente distintos de pensar la técnica. Y aunque se observa una creciente tecnificación en escala planetaria, lo cierto es que esas culturas están ahí, subsisten y resisten. Y porque insisten, existen.

13- Si seguimos este mismo raciocinio, llegamos al problema de la *clasificación de las tecnologías según el criterio de desarrollo y progreso.* Del mismo modo, podremos afirmar que *no*

¹⁰ A propósito de esta afirmación orteguiana, entendemos que la posición de Ortega encierra una visión quizás limitada y restringida de la propia condición del ser humano. Guardadas las debidas proporciones y distancias metodológicas, al modo de Ernst Cassirer entendemos que el hombre es un ser simbólico: en ello está implicada no solamente la dimensión de la técnica, sino también otras dimensiones simbólicas de la condición humana (como: el lenguaje, la cultura, la religión, etc.). Véase: CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen formen*. 3t.: *Die sprache; Das Mythische denken; Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (citado de la trad. esp. de Armando Morones, *Filosofía de las formas simbólicas*. 3 t.: *El lenguaje; el pensamiento mítico; fenomenología del reconocimiento*. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica, 1971-76); *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. New Haven: Yale University Press, 1972.

procede hablar de evolución tecnológica, excepto si hablamos de ello dentro de un mismo marco teórico civilizatorio. Por ejemplo, no podemos decir que determinadas sociedades indígenas del interior de Brasil sean menos desarrolladas técnicamente que los blancos que viven en este país, porque todavía no fueron capaces de construir relojes cronológicos.

No se trata de incapacidad técnica o de retraso económico, o subdesarrollo tecnológico. Se trata más bien de diferentes tipos de sociedades y visiones del mundo, que acuñan modos diferentes de producción de artefactos tecnológicos. Los indígenas nunca van a necesitar de este artefacto tecnológico, mientras permanezca entre ellos la concepción del tiempo natural y biológico. Es decir, la construcción de un artefacto tecnológico, en (nuestro ejemplo, el reloj cronológico) tiene que ver con una determinada concepción del mundo que tenemos (en nuestro caso, la concepción del tiempo de una determinada cultura).

Por lo tanto, sacar de este contexto la discusión de la construcción de los artefactos tecnológicos, es decir, de su sentido histórico, es como si pretendiésemos dar a ellos un sentido propio. Pero Heidegger observa: "No obstante la idea antropológica-instrumental de técnica resulta tan fácil de entender y, por eso mismo, tan tenaz, que la innegable diversidad de instrumentos se explica apelando al formidable progreso de la técnica moderna"¹¹.

14- Aquí reside el otro peligro cuando hablamos de lo que es la tecnología, en sentido moderno. Seguramente que las posiciones de tipo fatalista y determinista sobre el futuro de la

¹¹ HEIDEGGER, Lenguaje tradicional y lenguaje técnico, *op. cit.*

tecnología mucho tienen que ver con este modo de encarar los artefactos tecnológicos. Los discursos que predominan hoy en día, también van en esta dirección, cuando asumen la idea de que el proceso evolutivo de la tecnología no es susceptible de superación histórica; como si la historia obedeciera a un transcurso natural de los hechos técnicos. Mejor dicho: la historia pasa a ser el propio transcurso de la evolución de lo técnico.

En un sentido totalmente contrario se sitúa la posición heideggeriana. En la *Entrevista Der Spiegel*, Heidegger observa: “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”¹².

Sin embargo, en sus lecciones de *Introducción a la Metafísica*, Heidegger predice que habrá un tiempo en que carecerá de sentido referirse al optimismo y pesimismo de la técnica, porque será imposible pensar fuera de la esfera de lo técnico. Dice Heidegger:

La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como esa decadencia [entendida en relación con el destino del “ser”]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan

¹² HEIDEGGER, *Entrevista Der Spiegel*, op. cit., p. 78.

pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo.¹³

15- Y Heidegger, a su vez, preguntaría: ¿será éste el *destino del Ser*? La pregunta heideggeriana (casi una predicción) sobre el destino del Ser, puede hoy ser detectada en los discursos sobre “desarrollo sostenible”, en los que se afirma el pensar sobre lo técnico desde lo que es técnicamente viable. Se piensa la sostenibilidad, pero sin prescindir del desarrollo. ¿No parece contradictorio? ¿Es posible el desarrollo con sostenibilidad, o la categoría del desarrollo necesariamente supone la insostenibilidad, sea de la naturaleza o de la propia historia? Si consideramos la segunda alternativa, sostenibilidad y desarrollo, en efecto, son una paradoja, una contradicción en los propios términos¹⁴.

Pero si esto es así, es decir, si solamente pensamos la técnica dentro de la esfera instrumental, de lo técnico, haciendo coincidir lo técnico con lo metafísico, es decir si pensamos el Ser solamente dentro de la esfera de lo técnico, el hecho es que se trata de un planteamiento de nuestro tiempo. Otrora no ha sido así, como ya nos enseñaban los griegos y continúan enseñándonos otras culturas y sociedades fuera del esquema globalizante y totalizante de la técnica (como los indígenas, por ejemplo). Por lo tanto, por un argumento meramente de anterioridad histórica, podemos refutar tales posturas de tipo fatalista en relación a la técnica.

¹³ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, op. cit, pág. 43.

¹⁴ Un estudio sobre el tema se encuentra en FOLADORI, Guilherme. *Los límites del desarrollo sustentable*. Montevideo: Banda Oriental, 1999.

También es cierto que hay una tendencia global rumbo a esta occidentalización. En esto, creemos que Heidegger tenía razón. El fenómeno de la globalización, tan discutido hoy día, es un ejemplo claro de como el mundo se occidentaliza por los avances tecnológicos. La vía del discurso único; del fin de la historia (como ha proclamado Fukuyama) son íconos muy representativos hoy en día de este pronóstico heideggeriano.

16- Pero, volvamos a la formulación heideggeriana del “destino del Ser”. Aún nos cabe reflexionar sobre ella, para aclarar la *sospechosa afirmación del determinismo heideggeriano en relación a la técnica*.

Si Heidegger la ha formulado de modo afirmativo, entendemos que lo hace como constatación del transcurso de la historia del Ser en su tiempo y el nuestro también. Para Heidegger cuando la historia de la técnica coincide con la historia de la metafísica, cerrando la comprensión del Ser en la esfera únicamente de lo técnico, ahí se agotan todas las posibilidades de la metafísica en su sentido originario. Es la “época de la imagen del mundo”, nos advierte Heidegger. Y el mundo visto como representación significa el momento al que hemos llegado en la historia, donde lo real se convierte en imágenes previamente establecidas de lo que hay que conocer. Por esto habla del fin de la metafísica.

17- Por lo tanto, *superación de la metafísica*, significa para Heidegger destruir los pilares que sostienen la modernidad, o de como, aparentemente, se ve la modernidad. En efecto, no se puede pensar la modernidad con sus propios instrumentos teóricos establecidos. Por ejemplo, la técnica moderna es moderna no

porque es ciencia aplicada, sino porque el modo de pensar es técnico; en eso no hay nada de ciencia aplicada, es pura abstracción. Luego, Heidegger insiste, como método, en lo impensado. Ésta ha sido su intención. Lo novedoso y osado de su pensamiento consiste en salir del espacio y pensar desde la auto-relación del pensamiento, es decir, pensar en el *ser-en-sí*. Como bien decía: el *ser-ahí* no solo *ex-siste*, sino al mismo tiempo *insiste*. “*Ex-sistiendo, el ser-ahí insiste*”¹⁵. Y en la existencia insistente predomina la esencia olvidada, el misterio.

18- *Es necesario oír la voz del Ser, que interpela*, nos enseña el filósofo alemán. Tal vez los problemas ecológicos que enfrentamos hoy, que ya alcanzan proporciones globales y que, por lo tanto, representan un “riesgo procedural” (para usar la expresión de Apel) ya sean el “eco” más profundo de la voz del Ser, que interpela. Quizás ya apuntan al *Ereignis*, que Heidegger solamente podía vislumbrar a través de fugaces iluminaciones de la consciencia. Hay que recordar que es el Ser que ilumina al hombre, no al revés, como postula el antropocentrismo moderno.

Pero también podemos formular la cuestión del destino del Ser de modo interrogativo. Cuando preguntamos si será éste el destino del Ser, puede que en la pregunta haya alguna posibilidad de salida, de “salvación” (para usar la expresión heideggeriana).

Si es cierto que el Ser ilumina al hombre, también es cierto que el cuidado pertenece a la condición originaria del hombre de estar-en-el-mundo y aquí encontramos la génesis de la responsabilidad. Este principio ha impulsado varias corrientes de

¹⁵ HEIDEGGER, *De la esencia de la verdad*, op. cit., p. 196.

la ética contemporánea (como la de H. Jonas, por ejemplo). Hemos visto, en el capítulo sexto, como el concepto de cuidado, que en sentido heideggeriano pertenece a la estructura existencial del ser-ahí, funda una nueva ontología, en el sentido del mundo como morada del Ser y del hombre como pastor del Ser y, por consiguiente, ilumina una nueva ética originaria, basada en el *ser* y no en el *hacer*. La serenidad [*Gelassenheit*] es la condición de la ética en su sentido más originario, pero también más crítico a la vez. Porque implica intentar pensar fuera del esquema de lo técnico, *Gelassenheit* ocurre cuando el “pensar calculador” abre paso al pensar meditativo.

19- Por lo tanto, si formulamos la cuestión del destino del Ser de modo interrogativo, puede que pensar en la técnica como metafísica consumada sea la actitud más fundamentalmente radical, porque desde aquí se puede vislumbrar *la salida*. Al final, como bien decía Hölderlin, el poeta varias veces citado por Heidegger, “dónde nace el peligro, crece también lo que salva”. Por lo tanto, un análisis crítico de la técnica moderna no significa estar en contra a la técnica. Mas bien todo lo contrario: significa afirmar sus otras posibilidades. Luego, no se trata de una actitud pesimista o determinista por sí misma, sino que se trata de pensar la posibilidad de la salida. Al final, toda crítica indica la crisis (del latín=purificación). Pensar en la técnica moderna, críticamente, ya indica la posibilidad de superación.

Con todo ello, queremos concluir que Heidegger no está en contra la técnica. (Es curioso observar que una y otra vez Heidegger se ve obligado a hablar del tema, sobre todo en las últimas entrevistas que concede, negando la afirmación de que él

sea un tecnóforo por excelencia. Afirmaciones éstas que todavía persisten entre muchos filósofos de la tecnología). Por el contrario, en última instancia la intención heideggeriana es la reafirmación de la técnica, desde su sentido más originario. Es decir, a nuestro entendimiento, todo el esfuerzo heideggeriano ha consistido en devolver a la técnica lo que le pertenece como más originario y rescatarla en lo que ella guarda como lo más verdadero, es decir, su intrínseca relación con la verdad (en el sentido de la *aletheia*).

20- En síntesis, entendemos que *Heidegger es el filósofo del diagnóstico, mucho más que de la salida*. Pero porque su crítica es radical, nos abre el espacio en que se nos muestran los objetos, no como “subsistencias”, sino como “substancias”. Desde aquí podremos insistir en la salida. Por supuesto que el análisis posterior tendrá que ir más allá de Heidegger, al final, como bien ha dicho éste: “Quién piensa a lo grande ha de errar a lo grande”¹⁶.

De este “error heideggeriano a lo grande” y de las posibles salidas, se han encargado los pensadores de la Escuela de Frankfurt (como Marcuse¹⁷, Adorno y Horkheimer¹⁸ y el propio

¹⁶ HEIDEGGER, *Desde la experiencia del pensar, op. cit.*, p. 27.

¹⁷ MARCUSE, Herbert. *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967 (citado de la trad. esp. de Antonio Elorza, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Orbis, 1984).

¹⁸ ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1969 (citado de la trad. esp. de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, D.L. 1994); HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. S. Fischer, 1967 (citado de la trad. esp. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1969).

Habermas¹⁹, sobre todo con la fundamentación y extensión de la crítica a la instrumentalidad de la razón). También podemos hablar del análisis de la filosofía de la liberación (Dussel, sobre todo, con la extensión de la crítica a la crítica ético-material y la configuración geo-política de la tecnología). Todas estas corrientes se despliegan a partir del pensamiento heideggeriano; sea para profundizarlo, sea para cuestionarlo.

21- Con esto llegamos a una de las razones más importantes para la realización de este trabajo: ¿Entonces, por qué Heidegger? Y contestamos: pese a todas las críticas que puedan hacerse a su pensamiento, entendemos que su preguntar por la técnica moderna es imprescindible para diagnosticar la esencia de la moderna tecnología. Heidegger no es punto de llegada, pero sí es punto de partida. De él no se puede prescindir si pretendemos indagar sobre la identidad de la técnica en la modernidad. Empezamos, pues, con el punto de partida. O mejor dicho, y a modo muy heideggeriano, empezamos, pues con la pregunta inicial: la pregunta por el Ser, que fatalmente nos lleva a la pregunta por la técnica; del mismo modo que cuando preguntamos por la técnica moderna, fatalmente, ella nos traslada a la pregunta por el Ser.

¹⁹HABERMAS, Jürgen. Technik und Wissenschaft als "Ideologie". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 (citado de la trad. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, *Ciencia y Técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1989; *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main. 1968 (citado de la trad. de Manuel Jiménez, *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1988 (citado de la trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989).

Aunque con el riesgo de que “llegamos demasiado tarde para los dioses y muy tempranamente para el Ser”, de eso han tratado estas reflexiones hacia una ontología de la técnica moderna. Al fin y al cabo, como también ha dicho el propio filósofo de la pregunta por la técnica: “más alta que la realidad, está la posibilidad”²⁰.

²⁰ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 49.

REFERENCIAS

1- REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA DE MARTIN HEIDEGGER (por orden cronológico y con breve comentario)

[1925] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979 (citado de la trad. esp. Jaime Aspiunza, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006). Lecciones del Curso de Marburgo, semestre de verano de 1925.

[1927] *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1967 (citado de la trad. esp. de José Gaos, *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001). La obra apareció en 1927 como tomo VIII de la publicación husserliana: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pp. 1-438. Hay también una traducción española publicada en Chile, con prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, D.L. 2003).

[1930-32] *Von Wesen der Wahrheit. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte, *De la esencia de la verdad*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007). El texto forma parte de una conferencia concebida en 1930 y sostenida varias veces con el mismo título: en el otoño e invierno de 1930 en Bremen, Marburgo, Friburgo, y en el verano de 1932 en Dresden. La primera edición apareció en 1943 en Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

[1933] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1933)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 (citado de la trad. esp. de Ramón Rodríguez, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. En: *La autoafirmación de la Universidad alemana; El Rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, D.L. 1989, p. 07-19). También hay una traducción española de Marcos G. Huerta, *La autoafirmación de la universidad alemana*. En: HUERTA, Marcos

García. *La técnica y el estado moderno*. Universidad del Chile, 1980, pp. 27-36. Se trata del famoso discurso pronunciado en la toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, publicado el mismo año como cuaderno 11 de los discursos de la Universidad de Friburgo y también por la editorial Wilh. Gottl. Korn de Breslau.

[1934] *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* *Der Alemanne*, Marzo 7 de 1934, p. 1. Schneeberger, apartado 185, pp. 216-218 (citado de la trad. esp. de Marcos Huerta, Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?. En: HUERTA, Marcos G. *La técnica y el estado moderno. Heidegger y el problema de la historia*. Universidad del Chile, 1980, p. 60-63). También hay una traducción al español de Jorge Rodríguez (Heidegger, ¿Por qué permanecemos en la provincia? En: *Revista Eco*. Colombia: Bogota, tomo VI, 5, marzo 1963). Carta de Heidegger como respuesta a la invitación recibida de la Universidad de Berlín, publicada en *Der alemanne* el día 07 de marzo de 1934.

[1935] *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1987 (citado de la trad. esp. de Ángela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003). El texto trata del curso que ha sido reelaborado en el semestre de verano de 1935 en la Universidad de Friburgo.

[1936-1938] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1989 (citado de la trad. esp. de Dina Picotti, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006). El texto fue escrito por Heidegger entre los años 1936 y 1938, pero publicado recién en 1989. Heidegger introduce la obra con una aclaración sobre el título público (Aportes a la filosofía) y el título esencial (Acerca del Evento).

[1936-46] *Überwindung der Metaphysik. Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1994 (citado de la trad. esp. de

Eustaquio Barjau, *Superación de la Metafísica*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994). El texto de 1936-1946 ha sido publicado en primera edición en Neske, Pfullingen, 1954.

[1936-46] *Nietzsche*. 2t. Pfullingen: Günter Neske, 1961 (citado de la trad. esp. de Juan Luis Vermal, *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2005). Tal como indica Heidegger en la primera edición de 1961, el libro recoge las lecciones sobre Nietzsche dictadas en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940. Después se han agregado otros trabajos sobre el mismo tema que se extienden hasta 1946.

[1938] *Die Zeit des Weltbildes*. *Gesamtausgabe*, Band 5: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, *La época de la imagen del mundo*. En: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza editorial, 2005). Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938 en la "Kurstwissenschaftliche, Naturforschende un Medizinische Gesellschaft" de Friburgo.

[1940] *Platons Lehre von der Wahrheit*. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, *La doctrina platónica de la verdad*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007). *Platons Lehre von der Wahrheit* se remonta al curso de Friburgo del semestre de invierno de 1930-1931 *Sobre la esencia de la verdad*. El texto fue redactado en 1940 y apareció primeramente en *Geistige Überlieferung II*, Berlín, Editorial Helmut Küpper, 1942, luego publicado en *Wegmarken*.

[1941] *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981 (citado de la trad. esp. de M. E. Vázquez García, *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 1999). La obra se refiere a los cursos del semestre de verano de 1941 en Friburgo.

[1943] Nachwort zu "Was ist Metaphysik". *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de y Arturo Leyte y Helena Cortés, Epílogo a ¿qué es metafísica? En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007). Texto escrito en 1943, se añadió a la cuarta edición de esta lección inaugural, publicado en *Wegmarken*.

[1946] Brief über den Humanismos. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de A. Leyte y Helena Cortés, Carta sobre el "humanismo". En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007). Se trata de una carta de Heidegger a Jean Beaufret (París) de diciembre de 1946, revisada para su edición y publicada por primera vez junto con *La doctrina platónica de la verdad* en A. Francke A. G., Berna, 1947. En 1967 aparece en la colección de ensayos *Wegmarken*, publicada por Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

[1946] Wozu Dichter?. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1984 (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, ¿Para qué poetas? En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial, 2005). Conferencia en ocasión del veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke (fallecido el 29 de diciembre de 1926).

[1947] *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske, 1954. (citado de la trad. esp. de Félix Duque, *Desde la experiencia del pensar*. Ed. bilingüe. Madrid: Abada Editores, 2005) El texto ha sido escrito por Heidegger en 1947 y publicado en 1954 por la Editorial Günter Neske, Pfullingen.

[1949] Das Ding. *Vorträge und aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, La cosa. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001). Conferencia pronunciada en Bremen en diciembre de 1949 en el ciclo llamado "Mirada en lo que es".

[1949] Die Kehre. En: *Die Technik und die Khere*. Pfullingen: Günther Neske, 1962 (citado de la trad. esp. de Francisco Soler y Jorge Acevedo, La vuelta. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993). Conferencia de Bremen (1949) perteneciente al mismo ciclo de conferencias *Mirada en lo que es*, que reúne otras conferencias de Heidegger como: "La cosa", "El engranaje" y "El peligro".

[1951] Bauen Wohnen Denken. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, Construir, habitar, pensar. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001). La conferencia ha sido pronunciada por ocasión del congreso organizado por la "Verein Deutscher Ingenieure", en Darmstadt, 1951.

[1951-52] *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954 (citado de la trad. esp. de H. Kahmemam. *De ¿qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958. También disponible en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_que_significa_pensar.html). Lecciones sobre Nietzsche, impartidas por Heidegger en el Curso del semestre de invierno de 1951/2. También hay una trad. esp. de Raúl Gabás (HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, D.L. 2005).

[1951-52] *Was heisst Denken?*. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau *¿Qué quiere decir pensar?* En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001). Curso impartido por Heidegger en el semestre de invierno de 1951/2.

[1953] Die frage nach der technik. En: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos* Barcelona: Serbal, 2001). Conferencia de 1953 pronunciada en la Academia Bávara de las Bellas Artes. A título comparativo, hemos utilizado conjuntamente la traducción al portugués: A questão da

técnica. En: *Cadernos de Tradução*, n. 2, DF/USP, 1997. También hay otras ediciones en lengua alemana: *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1962 y en Pfullingen: Günther Neske, 1962

[1954] *Wissenschaft und Besinnung*. En: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, *Ciencia y meditación*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994).

[1955] *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günter, 1959 (citado de la trad. esp. de Yves Zimmermann. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002). Discurso pronunciado el 30 de octubre de 1955 en Meßkirch, con ocasión de las festividades por el 175º aniversario del compositor Conradin Kreutzer.

[1956] *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda, *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 2003). Conferencia pronunciada por Heidegger el 25 de mayo de 1956 en el Club de Bremen y el 24 de octubre de 1956 en la Universidad de Viena, publicada por Neske, Pfullingen, 1957.

[1956-57] *Die onto-theo-logische Verfaassung der Metaphysik. Identität un Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Arturo Leite y H. Cortés, *La constitución onto-teológica de la metafísica*. En: *Identidad y diferencia*. Ed. Bilingüe. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990). Reproduce la reflexión parcialmente revisada que sirve de conclusión a un trabajo de seminario del semestre de invierno de 1956-1957 sobre la "Ciencia de la Lógica" de Hegel. La conferencia tuvo lugar el 24 de febrero de 1957 en Todtnauberg.

[1957] *Identität und differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Arturo Leite y H. Cortés, *Identidad y diferencia*. Ed. Bilingüe. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990).

Forma parte del texto modificado de una conferencia sostenida en 1957 en la Universidad de Friburgo.

[1959] *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959 (citado de la trad. esp. de Yves Zimmermann, *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1990). Conferencia pronunciada por Heidegger en el marco de la serie de conferencias organizadas por la "Bayerische Akademie der Schönen Künste" en Berlín bajo el título *El habla*. El texto revisado y ampliado para su publicación apareció por primera vez en la cuarta serie de *Gestalt und Gedanke*, 1959.

[1962] *Zeit und Sein. Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1988 (citado de la trad. esp. de Manuel Garrido, *Tiempo y ser* Madrid: Editorial Tecnos, 2001). Conferencia pronunciada en la Universidad de Friburgo, el 31 de enero de 1962.

[1962] *Überlieferte Sprache un technische Sprache*. Saint Gallen: Erker, 1989 (citado de la trad. esp. de Manuel J. Redondo, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. En: *El discurso filosófico de la modernidad- curso 1993-94* [Materiales del curso de doctorado]. Universidad de Valencia, ES, 1993-94, disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm>). Conferencia pronunciada por Heidegger el 18 de Julio de 1962 en un curso para profesores de ciencias en Escuelas de Formación Profesional, organizado por la academia Comburg para formación del profesorado.

[1964] *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1988 (citado de la trad. esp. de Jose Luís Molinuelo, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001). Conferencia pronunciada en el coloquio *Kierkegaard vivo* en París en abril de 1964, publicada por primera vez en una traducción de Jean Beaufret en 1966.

[1966-73] *Vier Seminare. Zürcher Seminar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 1986. (citado de la trad. ital. de Franco Volpi, *Seminari: Zurigo (1951), Le Thor (1966, 1968 y 1969), Zähringen (1973)*. Milano: Adelphi Edizione, 2003). Se trata de los seminarios impartidos por Heidegger entre 1951 y 1973, período que comprende su alejamiento del puesto de Profesor en la Universidad (1951-1973). No hay traducción de las obras completas al español.

[1966] Nur noch ein Gott kann uns retten [Entrevista]. Revista *Der Spiegel*. 1976, nº 23, 31 Mar de 1976 (citado de la trad. esp. de Ramón Rodríguez, *Conversación de Spiegel con Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 51-82. Entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966, publicada a pedido de Heidegger después de su muerte, bajo el título *Sólo un Dios puede salvarnos todavía*. La publicación en español aparece por primera vez en la Revista de Occidente, tercera época, n. 14, de diciembre de 1976, traducida por C. Gurméndez. Aparece una traducción posterior de Ramón Rodríguez: *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-34. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989, que corresponde a la versión alemana donde se publica la entrevista íntegra (HEIDEGGER. *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske, 1988, pp. 81-111).

[1969] *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, Tübingen 1988, pp. 21-28. (citado de la trad. esp. de Luis César Santiesteban, *Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser [Entrevista]*. Revista de Filosofía "La lámpara de Diógenes", N. 14 y 15, 2007, pp. 45-49). También hemos utilizado aquí la traducción al español titulada *Entrevista del Profesor Wisser con Martin Heidegger*. Disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/wisser_heidegger.htm>. Entrevista difundida el 24 de septiembre de 1969, en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, por la segunda cadena de televisión alemana, ZDF.

[1969] Conversación con Heidegger. En: TOWARNICKI, F. y PALNIER, J. [Entrevista]. *L'Express*, nº 954, 20-26 octubre de 1969 (citado de la trad. de Julio Díaz Báez, *Conversación con Heidegger* En.: *Revista Palos de la Crítica*, n. 4 , abril-septiembre de 1981, México. También disponible en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm

[Desde 1975] *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*. [Obras completas]. Frankfurt: Vittorio Klostermann-Verlag (no hay trad. al español). Edición completa de las obras de Heidegger, con la última revisión del propio Heidegger. Edición a cargo de Hermann Heidegger.

2- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE OTROS AUTORES

ABBAGNANO, Nicola. *Dizionario di filosofia*. Torino: Unione Tipografica Turinese, 1961 (citado de la trad. esp. de Alfredo N. Galleta, *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

ACEVEDO, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Chile: Ed. Universitaria, 1999.

__. Introducción a la pregunta por la técnica. En: HEIDEGGER, Martin. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. 4ª Ed. Chile: Editorial Universitaria, 2003.

__. Meditación acerca de nuestra época: una era técnica. En: SABROSKY, Eduardo. *La técnica en Heidegger*. Chile: Universidad Diego Portales, 2006.

ADORNO, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 (citado de la trad.

esp. de Justo Pérez Corral, *La ideología como lenguaje*. Madrid: Taurus, 1971)

—. *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 (citado de la trad. esp. de José María Ripalda, *Dialéctica Negativa*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1975).

ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1969 (citado de la trad. esp. de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, D.L. 1994).

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. De la superación de la metafísica a la búsqueda de lo primario. En: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. *La filosofía en el fin del siglo: balances y perspectivas*. Salamanca, 2001, pp 27-48.

—. *Pensamiento del ser a espera de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.

—. Una peculiar vuelta a las cosas. En: *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991.

AMÉRY, Jean. Jargon der Dialektik, In: GLASER, H. (Ed.) *Bundersrepublikanisches Lesebuch*. München: C. Hanser, 1978.

APEL, Karl-Otto. *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*. Atenas: Tzatzos, 1980 (citado de la trad. esp. de Carlos de Santiago, Necesidad dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. En: *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986, pp. 105-175). (También hemos utilizado la trad. port. de Beno Dischinger. *Estudos da moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.)

ARENDDT, Hannah. Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. *Menschen in finsternen Zeiten*. München; Zürich, 1983. (Trad. esp., Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.)

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco* (citado de la trad. esp. de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970).

_____. *Retórica* (citado de la trad. esp. de Antonio Tovar). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971).

ARRIGHI, G. Workers of the world at century's end. *Review*, Vol XIX, No. 3, 1996 (citado de la trad. port. de Sandra G. T. Vasconcelos. *A ilusão do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998).

ARRIGHI y SILVER BEVERLY. *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*. Italia: Mondadori Bruno, 2006.

AXELOS, Kostas. *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*. Tubinga: Verlag, 1966. (citado de la trad. de Edgardo Albizu, *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966)

_____. *Marx penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde* Paris: Les éditions de minuit, 1963. (Trad. esp., Marx, pensador de la técnica Barcelona: Fontanella, 1969.)

BACON, Francis. *Nueva Atlántida* (citado de la trad. esp. de Emilio G. Estebáñez) Madrid: Zero, D.L. 1985.

_____. *Novum Organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre* (citado de la trad. esp. de Cristóbal Litrán). Barcelona: Orbis, 1985.

BARCO, Oscar del. De los conceptos fundamentales del "último" Heidegger. En: *Rev. Espacios*, N. 3, Puebla, 1981.

BAZZO, LISINGEN y PEREIRA (Eds). *Introdução aos estudos de CTS*. Madrid: OEI, 2003.

BEAUFRET, Jean. Le "dialogue avec le marxisme" et la "question de la technique". In: BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderna, vol. 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 143-181.

BERCIANO, Modesto. *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca: UPS, 1990.

__. *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982.

BENSE, Max. *Technische Existenz*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1950.

BORDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Le Éditions de Minuit, 1988. (Trad. esp. de Mario Eskenazi y Pablo Martín, *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.)

BORGMANN, Albert. *Technology and the carácter of contemporary life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BORGMANN, Albert y MITCHAM, Carl. The question of Heidegger and technology. En: *Philosophy Today*, Vol XXXI, N. 2/4, 2007, pp. 98 a 194.

BRONCANO, Fernando. La mirada de Ulises: Cien años de pesimismo tecnológico. En: Sociedad Castellano-Leonesa de

Filosofía. *La filosofía en el fin del siglo: balances y perspectivas*. Salamanca, 2001.

BUNGE, Mario. *Epistemología*. Barcelona: Ariel, 1980.

__. *Ética, Ciencia y Técnica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996.

__. *La investigación científica*. Barcelona: Ariel, 1972.

__. Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. En: *El País, Cultura*, 04.04.2008, p. 46.

__. The Five Buds of Technophilosophy. En: *Technology in Society*, N. 1, 1979, p. 67-74.

__. *Treatise on basic philosophy*. Vol. 7, part 2. Dordrecht: Reídle, 1985.

BRÜSEKE, Franz J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.

CAVALLUCI, Valerio. *Heidegger: metafísica e técnica*. Venecia: Arsenal, 1981.

CARNAP, Rudolf. Sobre el carácter de los problemas filosóficos. En: CIRENA, et. al. *El programa de Carnap*. Barcelona: Texto de Bronce, 1996, pp. 25-43.

_____. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 1932, pp. 219-241, (citado de la trad. ingl. The elimination of metaphysics through logical analysis of language. En: Ayer. A. J. (Ed). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1966.

CASSIRER, Ernst. *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. New Haven: Yale University Press, 1972.

__. *Philosophie der symbolischen formen*. 3t.: *Die sprache; Das Mythische denken; Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (citado de la trad. esp. de Armando Morones, *Filosofía de las formas simbólicas*. 3 t.: *El lenguaje; el pensamiento mítico; fenomenología del reconocimiento*. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica, 1971-76).

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2005*. Disponible en: <http://websie.eclac.cl/anuario_estadistico/anuario_2005/esp/index.asp>

__. *Panorama social de América Latina*, 2006.

CEREZO, Pedro. "De la existencia ética a la ética originaria". En: F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991.

CIRENA et. al. *El programa de Carnap*. Barcelona: Texto de Bronce, 1996.

COTTIER, Georges. Criteri di giudizio etico sulla tecnologia. En: BAUSOLA, Adriano et al. *Etica e trasformazioni tecnologiche*. Milano: Vita e Pensiero, 1987.

DERRIDA, J. Heidegger, l'enfer des philosophes. *Nouvel Observateur*. 6-12 de noviembre de 1987. Paris: Points de Suspension, Galilée, 1992..

DESSAUER, Friedrich. *Streit un die Technik*. Frankfurt: Knecht, 1958 (citado de la trad. esp. de A. Soriano y L. G. Ortega, *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp, 1964).

DREIFUS, Hubert L. Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics. In: GUIGNON, Charles B. (Ed). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 289-316.

DUQUE, Félix. La técnica del mundo. En: SABROBVKY (Org.). *La técnica en Heidegger*. Tomo I. Chile: Univ. Diego Portales, 2006, p. 195.

__. Heidegger: en los confines de la metafísica. En: ORTIZ-OSÉS y LANCEROS. *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, pp. 213-227.

DURBIN, Paul. La filosofía de la tecnología en el continente americano en los últimos veinticinco años. En: CEREZO; LUJÁN y PALÁCIOS (Eds). *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001.

DUSSEL, Enrique D. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

__. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1984.

__. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo Veintiuno, 1988.

ECHEVERRÍA, Javier. *El futuro de Europa: el plan e-Europe y el programa Converging Technologies* [Texto inédito]. Madrid:CSIC, 2005.

__. Gobernanza de la sociedad europea de la información. En: *Revista CTS*, n. 8, vol. 3, Abril de 2007, pp. 67-80.

__. *Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino, 1999.

__. Teletecnologías, espacios de interacción y valores. En: LÓPEZ CERREZO, LUJÁN y PALACIOS (Org.) *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001.

ECO, Humberto. *Como se fa una tesi di laurea*. Tascabili: Bonpiani, 1977 (Trad. esp. de Lucia Baranda y Alberto Ibáñez, *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Gedisa, 2005).

ELDIED, Michael. The essence of capital and the essence of technology. In: *Capital and Technology: Marx and Heidegger*. Left Curve, N. 24, May 2000, California: Oakland, 2000.

ELIOT, T. S. *Four quartets*. Harvest Books, 1968 (citado de la trad. esp. de Esteban Pujals Gesali, *Cuatro cuartetos*. Ed. Bilingüe. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987).

ELLUL, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: A. Colin, 1954. (Trad. esp. de A. Mailló, *El siglo XX y la técnica: Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Barcelona: Labor, 1960.)

ENGUITA, Mariano F. Tecnologia e sociedade; a ideologia da racionalidade técnica, a organização do trabalho e a educação. En: SILVA, T. T. *Trabalho, educação e prática social; por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

ESPINOSA RUBIO, Luciano. Razón, naturaleza y técnica: Ortega y la Escuela de Frankfurt. En: *Revista Isegoría*. n. 21, noviembre de 1999, Madrid: CSIC, 1999, pp. 121-129.

FARÍAS, Victor. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt, 1987 (citado de la trad. esp. *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik Editores, 1989).

FANDOZZI, Phillip R. *Nihilism and technology: A Heideggerian investigation*. University Press of America, 1982.

FEENBERG, Andrew. *Critical Theory of Technology*. Oxford University Press, 1991.

—. *Questioning Technology*. London: Routledge, 1999.

FOLADORI, Guilherme. *Los límites del desarrollo sustentable*. Montevideo: Banda Oriental, 1999.

FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: Free Press, 1992 (citado de la trad. esp. de P. Elías, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992).

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick*. Frankfurt am Main: Verlag, 2002 (citado de la trad. esp. de Angela Ackermann Pilári, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002).

HAAR, Michel. El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica. En: SABROBSKY (Org.). *La técnica en Heidegger* Tomo I. Chile: Univ. Diego Portales, 2006.

—. *Heidegger and the Essence of Man*. New York: University of Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main. 1968 (citado de la trad. de Manuel Jiménez, *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982).

—. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1988 (citado de la trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989).

—. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 (citado de la trad. de Manuel Jiménez Redondo y

Manuel Garrido, *Ciencia y Técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1989).

HARTMANN. B. *Reproductive rights and wrongs: the global politics of population control & contraceptive choice*. Nueva York: Harper & Row, 1987.

HOBBSBAWM. E. *Age of extremes: the short twentieth century, 1914-1991*. London: Abacus, 1999.

HÖLDERLIN. F. *Hyperion. Sämtliche Werke und Briefe, Band I*. München: Verlag, 1981, pp. 481-767 (citado de la trad. esp. de Jesús Munárriz, *Hiperión*. Madrid: Hiperión, 1987).

HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. S. Fischer, 1967 (citado de la trad. esp. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1969).

HOTTOIS, G. *Le Signe et la Technique*. París: Aubier Montaigne, 1984.

HUERTA, Marcos G. *La técnica y el estado moderno*. Universidad del Chile, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (citado de la trad. esp. de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991).

HUXLEY, Adous. *Brave New World*. Ramdom House, 1969 (citado de la trad. esp. de Ramón Hernández, *Un mundo feliz*. Barcelona: de Bolsillo, 2006).

IBARRA, Andoni y OLIVÉ, León (eds). *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

IHDE, Don. *Incorporating the material: phenomenology and philosophy of technology*. EUA.: Stony Brook University (citado de la trad. de Claudio Alfaraz, *La incorporación de lo material: fenomenología y filosofía de la tecnología*. En: *Revista CTS*, no 5, vol. 2, Junio de 2005, p. 153-166).

—. *Instrumental Realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

INTERNATIONAL STANDARDIZATION ORGANIZATION (ISO). *Documentation, Références bibliographiques, contenu, forme et structure*. Norme internationale ISO 690 (F). 2a ed. Genève: ISO, 1987, 11p.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.

JASPERS, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*. München: Hans Saner, 1978 (citado de la trad. esp. de Vicente Romano García, *Notas sobre Heidegger*. Barcelona: Grijalbo, 1990).

JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (citado de la trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1995).

JÜNGER, E. *Der Arbeiter*. Stuttgart, 1981 (citado de la trad. esp. de Andrés S. Pascual, *El trabajador: dominio y figura*. Barcelona: Tusquets, 1990).

JÜNGER. F. G. *Die perfektion der Technik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1953 (citado de la trad. esp. de H. A. Murena y D. J.

Vogelmann *Perfección y fracaso de la técnica*. Buenos Aires: Sur, 1968).

KAPP, Ernst. *Grundlinien einer Philosophie der Technik: zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Westermann: Braunschweig, 1977 (citado de la trad. esp. de José Antonio Méndez Sanz, *Líneas Fundamentales de una filosofía de la técnica*. En: *Teorema*. Vol. XVII/3, 1998, 2000).

KNELLER, G. Frederick. *Science as a human endeavor*. New York, Guildford: Columbia University Press, 1978 (citado de la trad. port. de Antonio J. de Souza *A ciência como atividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980). Hay también trad. esp.: KNELLER, G.F. *La ciencia en cuanto esfuerzo humano*. Mexico: Noema Editores. 1978).

KROKER. Arthur. *The will to power and the culture of nihilism*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

KURZ, Robert. *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Leipzig: Verlag 1994 (citado de la trad. port. de Karen Elsabe Barbosa, *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1992).

—. *Der Letzte macht das Licht aus. Zur Krise von Demokratie und Marktwirtschaft*, Tiamat, 1993 (citado de la trad. port. de Peter Neuman et.al., *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1999).

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980. (Trad. esp. de Caletti y otros, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1966.

LARUELLE. François. "Para o conceito de 'não-tecnologia'". En: Araujo, H. (org.). *Tecnociência e cultura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.

__. La política de la historia de la filosofía de Heidegger. En: F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

LENK, Hans y ROPOHL, Günter. Toward an interdisciplinary a pragmatic philosophy of technology: technology as a focus for interdisciplinary reflection and systems research. *Research in philosophy & Technology* 2, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Librería Filosófica VRIN, 1949 (citado de la trad. de Manuel E. Vázquez, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005).

LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère de vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Editions Gallimard, 2007. (Trad. esp. de Joan Vinyoli y M. Pendanx, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1992.)

LYOTARD, Jean-François. *La Condition Postmoderne - Rapport Sur Le Savoir*. Francia: Minuit, 1994. (Trad. esp. de Mariano Antolin Rato, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, D.L. 1984.)

LÖWITH, Karl. *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984. *Heidegger, un pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica, 2006.

LÓPEZ CERREZO. Ciencia, técnica y sociedad. En: IBARRA Y OLIVÉ. *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

LÓPEZ CERREZO, et. al. *Ciencia, Tecnología y Sociedad. Una introducción al estudio social de la Ciencia y la Tecnología*. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. Las concepciones de la tecnología. En: *Árbol*, CXLIX, 585, Sep/94.

LÓPEZ CERREZO; LUJÁN y PALÁCIOS (Eds). *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001.

LÓPEZ CERREZO y GARCÍA (Org). *Políticas del bosque*. Madrid: OEI, 2002.

LUJÁN, J. Luis. Las raíces de la controversia. En: CERREZO y GARCÍA (Org). *Políticas del bosque*. Madrid: OEI, 2002.

MARCUSE, Herbert. *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967 (citado de la trad. esp. de Antonio Elorza, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Orbis, 1984.)

MARÍAS, Julián. *Los estilos de la Filosofía - Heidegger*. Ed. de Jean Lauand [Conferencia del curso 1999-2000, en línea]. Madrid, 1999/2000.

MARX, Karl. *Cuaderno Tecnológico-Histórico* (trad. y estudio preliminar de Enrique Dussel). México: Ediciones Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

_____. *Das Kapital*, t. 1, Frankfurt, 1971 (citado de la trad. esp. de Wenceslao Roces, *El capital*, t. 1. México: FCE, 1972).

_____. *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner Verlag, 1971 (Trad. esp trad. esp. de Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos: Economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1984).

MARX, Werner *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. [¿Hay una medida en la Tierra? Modalidades fundamentales de una ética no metafísica]*. Hamburgo: F. Meiner, 1983.

MAZZARELA, Eugénio. *Técnica e metafísica saggio su Heidegger*. Napoli: Guida Editori, 1981.

MENÉNDEZ, Juan Vayá. La cuestión de la técnica como doble "meditación": Ortega y Heidegger. *Convivium*. Barcelona, n. 11-12, 1961, pp. 75-97.

MILL, J. Stuart. *Utilitarianism*. London: Savill, Edwards co. (Project Gutenberg) 1867; Oxford: Hackett Publishing, 2002. (Trad. esp. de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.)

MIRANDA, Angela L. A (An)Alfabetização tecnológica [ponencia]. *I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*. Atas del Congreso (México - D.F. , 06-2006). México, 2006.

__. Aspectos ontológicos de la tecnología moderna [ponencia]. En: *II Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia*. (ES). Disponible en CD Rom (Universidad de la Laguna-Tenerife, 09-2005). La Laguna, 2005.

__. Ciencia y técnica en la época del imagen del mundo [ponencia]. En: *II Simposio Nacional de Tecnología e Sociedade*. *Universidad Federal Tecnológica de Paraná*. Disponible en CD Rom (Brasil-UFTPR., 11.2007). Curitiba-Br, 2007.

__. Da natureza da tecnologia: uma análise sobre a gênese da tecnologia moderna [ponencia]. En: *Simpósio Internacional: Ciência e Tecnologia como Cultura e Desenvolvimento - Um Enfoque Histórico*, (Caderno de Resumos, CIHC/USP, Nov/2001, p. 10). São Paulo 2001.

—. Hacia una teoría axiológica de la tecnología: la controversia entre el principio de la eficiencia y el principio de la responsabilidad [ponencia]. En: *Encuentro sobre Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del Siglo XXI*. (CD Room. Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad del País Vasco, Mar, 2005). San Sebastián -ES, 2005.

MITCHAM, Carl. *¿Que es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.

—. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago, 1994.

MITCHAM, C. y MACKEY, R (Eds). *Philosophy and technology: readings in the philosophical problems of technology*. New York : The Free Press, 1983. (Trad. esp. *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentro, 2004.)

MONGIS, Henri. *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique* (Avec Lettre-Preface de Martin Heidegger). Col. Phaenomenologica. Netherlands: Martines Nijhoff, 1976.

MUNFORD, L. *Man as interpreter*. Nueva York: Harcourt Brace, 1950.

—. *Technics and civilización*. Nueva York: Harcourt, 1934. (Trad. esp. de Aznar Acevedo, *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 1971.)

—. *The Myth of the Machina*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1967. (Trad. esp. de D. Nañez, *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecé, 1969.)

NAVARRO CORDON, J. Manuel. Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la técnica

moderna. En: DUQUE, Félix (Org.). *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*. Barcelona: Granica Ediciones, 1988.

NOLTE, Ernst. *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Frankfurt am Main: Verlag, 1992 (citado de la trad. esp. de Elisa Lucena, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Tecnos, 1998).

NORDMANN, A. (Coord.), *Converging Technologies: Shaping the Future of the European Societies [informe para UE]*. Bruselas, UE, 2004.

OLIVÈ, León, *Ética aplicada a las ciencias naturales y a la tecnología*. En: IBARRA, Andoni y OLIVÉ, León (Edes.). *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

ORTEGA Y GASSET. *El hombre y la gente. Obras Completas, VII*. Madrid: Alianza, 1989.

__. *El mito del hombre allende la técnica*. En: *Meditación de la técnica y otros ensayos de sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

__. *En torno al 'coloquio de Darmstadt, 1951'*. En: ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica, y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

__. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

__. *¿Qué es filosofía?* En: *Obras Completas. VII*. Madrid: Alianza, 1989.

__. *Vives-Goethe. Obras Completas, V*. Madrid: Editorial Revista del Occidente, 1989.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, 1988 (citado de la trad. esp. de Helena Cortés Gabaudan, *Martín Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992).

PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag, 1963/1983 (citado de la trad. esp. de Félix Duque, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 1993).

QUINTANILLA, Miguel Ángel. *Técnica y cultura* [artículo]. USAL: Deptº de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, 1998.

—. *Tecnología y Sociedad*. Fondo Editorial: Universidad Inca Gracilazo de la Vega. s/d.

—. *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid: Fundesco, 1989.

RAMONET, Ignácio. *Géopolitique du chaos*. Paris: Galilée, 1997.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica. I*. Milano: Vita e Pensiero, 1984 (citado de la trad. port. de Marcelo Perine e Henrique de Lima Vaz. *História da filosofia antiga*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995).

REGALADO GARCÍA, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.

RODRÍGUEZ, A. G. Racionalidad riesgos e incertidumbre. En: LÓPEZ CERESO, LUJÁN y PALACIOS (Orgs.) *Filosofía de la tecnología*. Madrid: OEI, 2001.

RODRIGUEZ GARCÍA, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Cincel, 1991.

—. *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-34. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989.

ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social; Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les homes*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963. (Trad. esp. de Melitón B. Ortiz, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Península, 1973.)

RUGGENINI, Mario. L'essenze delle tecnica e il nichilismo. En: VOLPI, Franco (A cura di). *Guida a Heidegger*. Bari: Editori Laterza. 2005, pp. 235-276.

SABROVSKY, Eduardo. Una filosofía de la técnica. En: SABROVSKY (Org.). *La técnica en Heidegger* Tomo I. Chile: Univ. Diego Portales, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger un seine Zeit*. Munich; Viena: Verlag, 1994 (citado de la trad. esp. de Raúl Gabás, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores, 1997).

SAGAN, Carl. *Billions and Billions: Thoughts on Life and Death at the Brink of the Millennium*. Ed. Random House, 1997.

SALE, Kirpatrick. *Rebels Against the Future. The Luddites and their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age*. EE.UU.: Addison Wesley Ed, 1995.

SÁNCHEZ MECA, Diego. Heidegger, la esencia de la técnica moderna y el destino de Occidente. En: PAREDES MARTIN. M. del Carmen (Org.) *Naturaleza y libertad: la filosofía ante los problemas del presente*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2005.

—. Heidegger y la Consumación de la Historia de la Filosofía [Conferencia]. En: Curso *Extraordinario La Filosofía de la Historia a partir de Hegel*. Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia da Universidad de Salamanca - 27.05.03 - Salamanca, 2003.

SANTOS, Boaventura de S. *Crítica da razão indolente*. Vol. I. Porto: Edições Afrontamento, D.L., 2000.

—. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: GRAAL Ltda, 2000.

—. *Um discurso sobre as ciências de transição para uma ciência pós-moderna*. Instituto de Estudos Avançados. FAPESP, 1988. São Paulo: Moderna, 1988.

SARTRE, J. P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1967. (Trad. esp. de Victoria Prati de Fernández, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis, 1985.)

SCHAFF, Adam. *Microelectronics and society. The club of Rome*. Oxford: Pergamon Express, 1982 (citado de la trad. port. de Carlos Machado y Luis Obojes, *A sociedade informática*. São Paulo: Unesp; Brasiliense, 1990). También hay trad. esp. de M. A. Fernández Alvarez, *Ocupación y trabajo*. En: FRIEDRICHS y SCHAFF. *Microelectrónica y Sociedad: para bien o para mal* [Informe al Club de Roma]. Madrid: Alambra, 1982, pp. 275-284.

SCHUMACHER, E. F. *Small is beautiful*. Reino Unido: Vintage, 1993. (Trad. esp., *Lo pequeño también es hermoso*. Barcelona: Orbis, 1983.)

SCHWAN, Alexander. *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Köln: Opladen, 1989.

SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. Paris: Editions F. Bourin, 1990.

SLOTERDIJK, Peter. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Milan: Bonpiani, 2004.

SEUBOLD, Günther. *Heideggers analyse der neuzeitlichen technik*. München; Freiburg: Verlag, 1986.

SOLER, Francisco. Prólogo, 4ª Ed. En: HEIDEGGER, Martin. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Chile: Editorial Universitaria, 2003.

STEINER, George. *Martin Heidegger: Eine Einführung*, München; Wien: Hanser 1989 (trad. ital. de Donatella Zazzi, *Heidegger*. Italia: Garzanti, 2002).

TATIÁN, Diego. *Heidegger. Seminario de le Thor (1969)*. Córdoba: Alción Editora, 1995.

THOMPSON, G. and HIRST, P. *Globalización in cuestión*. Cambridge: Polity Press, 1996.

TOFFLER, Alvin. *Future shock*. New York: Random House, 1970. (Trad. esp. de J. Ferrer Aleu, *El "shock" del futuro*. Barcelona: Plaza & Janés, 1979.

__. *The third wave*. New York: William Morrow and Company, 1980. (Trad. esp. de Guillermo Solana Alonso *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janés, 2000.)

TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Bouquins. Éditions Robert Laffont, 1986.

VARGAS, Milton. *Para uma filosofia da tecnologia*. São Paulo: Alfa Omega, 1994.

VALLAURI, Luigi Lombardi. L'impatto della tecnologia sulla vita e sulla autopercezione dell'uomo. En: BAUSOLA, Adriano *et al.* *Etica e trasformazioni tecnologiche*. Milano: Vita e Pensiero, 1987.

VOLPI, Franco. *Il nichilismo*. Bari: Editori Laterza, 2005.

VOLPI, Franco y GNOLI. *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*. Milano: Tascabili Bompiani, 2006.

VOLPI, Franco (A cura di). *Guida a Heidegger*. Bari: Editori Laterza, 2005.

YOUNG, Julian. *Heidegger's later philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WINNER, Langdon. *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa, 1987.

WOLIN, Richard. *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001 (citado de la trad. esp. de María Condor, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 159-199).

ZIMMERMANN, Hans Dieter. *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*. München: Verlag, 2005 (citado de la trad. esp. de Alberto Ciria, *Martin y Fritz Heidegger*. Barcelona: Herder, 2007).

ZIMMERMANN, Michael. Heidegger, Buddhism, and deep ecology. In: GUIGNON, Charles B. (Ed). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 240-269.

—. *Heidegger's confrontation with modernity. Technology, politics, art*. Bloomington: Indiana Uni. Press, 1990.