



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

Responsabilidad y técnica a la luz de “La pregunta por la técnica” de Martin Heidegger

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

José Daniel Piñón Cuenca

Asesor: Antonio Luis Marino López

Abril del 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Este trabajo de tesis fue llevado a cabo y finalizado con el apoyo de:
Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM,
Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo
Para Facultades y Escuelas,
Unidad de Apoyo a la Investigación en Facultades y Escuelas

A través de su
Macroproyecto 4. *Diversidad, cultura nacional y democracia en tiempos de
globalización: las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos
del siglo XXI.*
Subproyecto 19. *Filosofía Política y de la Cultura. Análisis Crítico de la
Modernidad.*

Agradecimientos

A Dios, a mis Padres, a mi Hermano, al Dr. Antonio Marino, a la Dra. Luz María Álvarez Argüelles, a mis Maestros, a Nancy, Octavio, Alejandro, Paola y Maigoalida (por los años de compañía), a Laura (por recordarme que no todo depende de la voluntad propia), a Raïssa (por tu cercanía y tu cariño por la vida), a Montserrat, a Cortés, a Juan, a Paco García García, a Damaris (por recordarme que los sueños existen), a Vere (por no pasar de largo), a Enrique (¡Miau!), a Doris, a Gera, a Mario Said, a Leti, a Samantha, a Humberto, a Mario Alberto, a Paco Tolosa, a Ollín, a Marcia, a Bere. Sin todo lo vivido con cada uno de ustedes este trabajo no podría haber sido concluido.

(Camino en el campo, con árbol.)

(Anochecer.)

(Estragon, sentado en el suelo, intenta descalzarse. Se esfuerza haciéndolo con ambas manos, fatigosamente. Se detiene, agotado, descansa, jadea, vuelve a empezar. Repite los mismos gestos.)

ESTRAGON *(renunciando de nuevo)*: No hay nada que hacer.

VLADIMIR *(se acerca a pasitos rígidos, las piernas separadas)*: Empiezo a creerlo. *(Se queda inmóvil.)* Durante mucho tiempo me he resistido a pensarlo, diciéndome, Vladimir, sé razonable, aún no lo has intentado todo. Y volvía a la lucha. *(Se concentra, pensando en la lucha. A Estragon.)* Vaya, ya estás ahí otra vez.

(Samuel Becket, Esperando a Godot.)

Cuando figura y número no sean
Cifra de seres en totalidad
Y aquellos que se besan mientras cantan
Superen en saber al erudito,
Cuando a la vida libre nuevamente,
Y al mundo también libre, el mundo vuelva,
Y una vez más las luces y las sombras
En claridad perfecta se aparean,
Cuando en poema o cuento se registre
El verdadero acontecer del mundo
Ante una sola y mágica palabra
Todo lo absurdo y falso desaparecerá.

(Novalis, *Cuando figura y número no sean.*)

Índice	
Introducción	1
1 La definición instrumental y antropológica de la técnica	5
1.1 Comienza la pregunta	5
1.2 La técnica como instrumento	6
1.2.1 Acerca de medios y de fines	6
1.2.2 La técnica moderna también es un medio	8
1.2.3 ¿Por qué seguir adelante si la definición es correcta?	9
1.3 Instrumentos y causalidad	10
1.3.1 De las cosas y sus causas	10
1.3.1.1 ¡son cuatro! ...	10
1.3.1.2 ... aunque creemos que es sólo una	12
1.3.2 Las causas y la responsabilidad	13
1.3.3 La <i>poiesis</i> como evento que ocasiona la realidad	15
1.4 La técnica es algo más de lo que se creía, aunque sigue sin saberse qué es	17
2 Después de la duda...	20
2.1 ... Continúa la pregunta	20
2.2 La energía es el móvil de la técnica	21
2.3 ¿Cómo olvidar esa hermosa ilusión?	26
2.3.1 ¿Lo hacemos por energía o por riqueza?	26
2.3.2 ¡Su influencia está en todas partes!	27
2.3.3 Las <i>existencias</i> no pueden ser objetos...	30
2.3.4 El hombre no es el responsable de las consecuencias de la técnica	32
2.4 La esencia de la técnica moderna se nos escapa de las manos	36
2.4.1 Aunque se haya dado con la esencia, eso no lo hace más fácil	36
2.4.2 ... y sin embargo es necesario que sean objetos en un momento determinado	38
2.5 ¿Y ahora qué sigue?	41

3 ¿Cómo podemos estar a salvo en este mundo?	44
3.1 El último paso	44
3.2 El apuro se hace mayor	45
3.2.1 Técnica, destino e historia	45
3.2.2 Técnica y libertad (dejar ser a lo verdadero)	48
3.2.3 El peligro de la esencia de la técnica es el peligro supremo	50
3.3 Entra la poesía	52
3.3.1 Una alternativa poética	52
3.3.2 Poesía en tiempos de penuria	55
3.3.3 El peligro atenta contra las esencias	58
3.3.4 Algunos problemas con los géneros y con ocultamientos	59
3.3.5 De la ambigüedad de la <i>Gestell</i>	62
3.4 Arte y técnica	65
3.4.1 El arte y la belleza como verdad	65
3.4.2 Guíanos de regreso al hogar al que pertenecemos	70
3.4.3 El mundo como el hogar poético del hombre	75
3.5 La disolución esperada	77
Conclusión	81
Apéndice	86
Bibliografía	87

Introducción

La técnica es una parte importante de nuestro mundo. Hoy en día es algo tan cotidiano que ya casi nadie se detiene a preguntar por su sentido. Entiéndase técnica como eso que abarca tanto la manera de hacer algo, como las cosas que producimos y aquellas de las que nos servimos para hacerlas, o para actuar en general (aparatos, artefactos y máquinas). Vivimos en contacto con ella en diferentes ámbitos o terrenos constantemente. Nuestras labores, deberes y actividades se ven facilitados por su influjo. Ya sea en la calle, en el trabajo, en las aulas escolares o en cualquier lugar de esparcimiento, entretenimiento, cultural o de reunión, siempre nos encontramos rodeados por múltiples elementos técnicos y tecnológicos. Por cierto, que esta última, como la solemos entender en estos días, es la última y más sofisticada manifestación de la técnica.

A pesar de esa cercanía que hay entre nosotros y la técnica, bien puede decirse que permanecemos con los ojos cerrados respecto a lo que ella es. Nos basta con saber que nos ayuda a hacer cosas que no podríamos lograr sin ella, o para facilitar otras, es decir, para hacerlas con mayor comodidad. Nos conformamos con saber cómo se utilizan los aparatos y máquinas o la manera en que llevamos a cabo lo que sea de manera individual, en cada caso concreto en el que nos vemos envueltos. Ni el luchador que conoce la técnica para ejecutar llaves en el cuadrilátero, ni el fabricante de juguetes que conoce los botones que hay que apretar para que funcionen las máquinas que los producen, ni el oficinista que sabe cómo utilizar su computadora para hacer lo que hace, se preguntan qué es eso de la técnica. Ni siquiera se detienen a considerar que de ella son manifestaciones todos aquellos procedimientos gracias a los cuales hacen lo que hacen y tienen éxito en ello. ¿Cuál sería el sentido de saber eso? ¿Para qué preguntarlo, entonces?

Muchos autores se han ocupado de temas relacionados con la técnica desde diferentes perspectivas; pero no parece que tantos se han preguntado tan sólo ¿qué es? ¿Cuál es la esencia de la técnica? Probablemente preguntando por la técnica se podría esclarecer la influencia que tiene en nuestra vida, y por qué o cómo es que le damos tanta importancia. Martin Heidegger se ocupó de la cuestión de la técnica, particularmente en una conferencia pronunciada en 1953 intitulada “La pregunta por la técnica”.¹

¹ Véase Heidegger, (1994: 9-37) y (2000': 9-40).

En dicha conferencia, Heidegger se encarga de hacer una indagación en busca de la esencia de la técnica. La esencia de algo es lo que ese algo es, y esa es justamente la pregunta que se omite en nuestro andar por el mundo en busca de eficiencia en nuestro hacer y actuar. Si éstos se dan siempre en contacto con la técnica, entonces es de esperar que no nos pongamos a pensar en preguntas como la planteada por Heidegger que solamente restaría eficiencia en nuestras actividades. Sin embargo, también es cierto que no siempre es claro hacia dónde tienden los avances técnicos y tecnológicos, incluso para quienes se encargan de promover su desarrollo. Por lo menos no se puede asegurar que tales caminos apunten solamente al beneficio humano, pues la facilidad y comodidad no parecen benéficas en todos los casos. Ése es uno de los motivos que impulsan a preguntar. Tal motivo está íntimamente conectado con la responsabilidad humana, pues solemos suponer que somos responsables del manejo que le damos a las cosas técnicas y de las consecuencias que obtenemos con eso. De allí mi interés en el discurrir heideggeriano en torno al tema de la técnica; de la responsabilidad en nuestra manera de comportarnos frente al progreso innegable que domina nuestra realidad y la manera de pensar que fomentamos y seguimos.

En la investigación que presento a continuación, me ocupo de seguir los pasos que Heidegger da para encontrar la esencia la técnica en aquella conferencia. De esa manera se puede desprender una mejor comprensión de ese componente elemental del mundo en que vivimos y, consecuentemente, de la responsabilidad que tenemos en nuestro actuar rodeados por ella.

Para no perder el hilo de los argumentos heideggerianos, mi trabajo mantiene la misma estructura de la conferencia de Heidegger mencionada, aunque en algunos momentos me vea obligado a profundizar en lo que él dice sin más. Cabe decir que ello no se debe a que Heidegger omita esa profundización, sino a que muchas veces supone lo que ha dicho en otros escritos, o bien el conocimiento de aquello de lo que habla (concepciones, ideas, nociones, etc.). Por ello es que en esos casos me detengo a explorar en otros lugares lo que refiere o critica. De esa manera, mi labor no es únicamente la de hacer una escueta repetición de lo que Heidegger ya dijo.

“La pregunta por la técnica” no está dividida en capítulos ni en apartados separados por subtemas o algo parecido; más bien me parece que todas las partes del escrito están

fuertemente vinculadas, lo que dificulta la separación por temas o asuntos. Pese a esto último, me he dado a la tarea de encontrar los temas fundamentales que se presentan en el trabajo del autor, que son los que posibilitan la división de la estructura de mi trabajo en tres capítulos principales. Es necesario no olvidar que estos capítulos tienen como base un texto completo, por lo que están ligados unos con otros de manera complementaria. Solamente tras haber leído todos se puede tener una idea completa de la interpretación que le doy al escrito heideggeriano, y al asunto de la responsabilidad que se sigue de él, aunque el sentido de esa interpretación sí se nota y se entiende en el transcurso.

En el primero de los tres capítulos me dedico a repasar el comienzo de la investigación heideggeriana, la cual parte examinando la concepción en la que se originan nuestros prejuicios respecto a la técnica. Lo que se busca con eso es revisar qué tan fundada está la concepción que se deriva de los prejuicios o si más bien encubre un desconocimiento al respecto. En este último caso, seguramente la concepción corriente de la técnica estaría equivocada o por lo menos limitada; de lo cual se desprendería la necesidad de matener en pie la pregunta. Del examen de la opinión que por lo general se tiene de la técnica se deriva el incluir en la investigación las nociones de instrumento, de medios y fines, de causalidad y de responsabilidad, lo cual es muestra de la gran complejidad que tiene la reflexión en torno a la técnica y la pertinencia del preguntar por ella.

Otra noción importante que se revisa hacia el final del primer capítulo es el de la existencia de una conexión entre la técnica y la verdad, según Heidegger. Esta relación es fundamental en el desenvolvimiento progresivo de la técnica porque está relacionada esencialmente con él, aunque comúnmente no se piensen esos dos asuntos como conectados. La técnica es una de las maneras en que el hombre conoce a su mundo, descubriendo la verdad que hay en él, dice Heidegger basado en Aristóteles. De allí el nexo que he mencionado. Asumiendo ese vínculo es que inicio el capítulo dos. La razón de que no se suela pensar en que la técnica tiene que ver con la verdad es la influencia que tiene la opinión corriente en nosotros. Por ello, a partir del segundo capítulo, toda la exploración se encuentra más allá de esa opinión.

Los temas que principalmente son tratados allí son el de la manera específica en que se el conocimiento en el caso de la técnica moderna, que es por lo que se pregunta; el hecho

de que ese modo de conocimiento abarca prácticamente todos los terrenos de nuestra realidad; y, finalmente el íntimo lazo que hay entre la técnica y la ciencia modernas. Con lo visto en este capítulo siguiendo a Heidegger, la noción de responsabilidad, que fue puesta en duda en el primer capítulo, toma una dirección inesperada.

En el tercer capítulo me encargo, primero, de redondear la explicación acerca de la esencia de técnica que muestra Heidegger, la cual es calificada por él como *el peligro*. Reviso por qué le da ese título, y las consecuencias que ello trae para la idea de responsabilidad que se venía formando. Posteriormente, en este mismo capítulo reviso el último viraje que le da Heidegger a su indagación, lo cual lo lleva a hablar de la poesía. Para esto recurre al poeta Friedrich Hölderlin y un par de versos de uno de sus poemas, lo cual examino para encontrar las razones que considera Heidegger para hacer esto. Con respecto a esta última parte del examen heideggeriano, me parece que es necesario recurrir a un par de otros textos de Heidegger,² en los cuales se ocupa del mismo asunto, para tener una visión más completa de este asunto, el cual es de fundamental importancia para todo lo que Heidegger dice en su investigación y el cómo se entienda la responsabilidad después de todo ello.

Después de estos tres capítulos, repaso las principales conclusiones a que llego respecto al discurso heideggeriano y a la idea de responsabilidad que se forma con él. También se sugieren nexos con algunos otros temas abordados por Heidegger en otros escritos, lo cual muestra que la de “La pregunta por la técnica” no es una pregunta aislada dentro del discurrir de este autor. Finalmente, en un apéndice, presento un coro de la tragedia *Antígona* de Sófocles, pues hacia el final de mi capítulo tercero retomo las palabras de Heidegger en relación con esa obra para completar su pensamiento acerca de la poesía. Con ello, el lector podrá comparar lo dicho en la traducción que cito con el original griego.

Con todo lo dicho, no me queda ahora más que dar comienzo a esta investigación. Espero que el camino que inicio ahora siguiendo a Martin Heidegger, me lleve a buen destino, y que no me pierda en la confusión que se puede ir desplegando a mis ojos.

² Heidegger, Martin, (1952), (2000), (1997), (2000´), (2003), (1997´) y (1994´).

1 La definición instrumental y antropológica de la técnica

1.1 Comienza la pregunta

El hecho de preguntar por la técnica quiere decir que se tiene duda respecto a lo que ella es, o bien que se quiere corroborar lo que se sospecha de ella. La indagación heideggeriana que me ocupa en el presente trabajo de investigación es la que pregunta por la técnica. Sería difícil saber por dónde comenzar, ya que la técnica nos acompaña en muchos ámbitos de nuestra vida.

Heidegger inicia su investigación de una manera determinada, y lo que me propongo hacer en este primer capítulo es mostrar qué es lo que logra haciéndolo así. Según entiendo lo que hace, solamente poniendo atención en la concepción dominante o corriente de la técnica, se puede preguntar genuinamente por ella. De lo contrario, con seguridad nuestros prejuicios permanecerían abarcando todo lo que podríamos encontrar acerca de ella. El verdadero preguntar lo que la técnica es supone el reconocimiento de que no se cuenta con una noción firme de ella. Y como parece que de hecho ya contamos con una concepción fija de ella, solamente poniéndola en cuestión tendría sentido la pregunta, pues se vería que no tiene bases sólidas si es que no las tiene.

Este primer capítulo es, pues, la revisión de los argumentos que va dando Heidegger en su poner en cuestión lo que ya se sabe que la técnica es, para mostrar su insuficiencia y, por lo tanto, la necesidad de seguir preguntando por ella. El capítulo se divide en tres apartados principales. En el primero (1.2 La técnica como instrumento) me encargo de repasar las nociones de medio y de fin, que son abarcadas por la concepción cotidiana de la técnica, para ver qué quiere decir ésta con más precisión de la que normalmente se le imputa. Con ello veo si es o no correcta tal concepción y qué quiere decir esto, según Heidegger.

Ese acercamiento a lo que los medios son, lleva después a preguntar por la causalidad. Ya en el segundo apartado (1.3 Instrumentos y causalidad) reviso lo que dice Heidegger al respecto, para ver que en lo que entendemos por causalidad se basa a idea de responsabilidad en relación con la técnica. Además, en este apartado la investigación se dirige al pensamiento aristotélico, en el cual tiene sus cimientos nuestra idea de la causalidad. Con este regreso, se exhibe el origen de la idea de responsabilidad, que se encuentra en el pensamiento del estagirita, en su manera de comprender a las causas. No

obstante no debemos dejar de lado que entre lo que Aristóteles dice de las causas y la responsabilidad y el modo de entender a ésta ordinariamente en la modernidad, hay una gran distancia ocasionada por una interpretación de lo que las causas son precisamente. También menciono brevemente la conexión que existe entre la técnica y la verdad (entendida a la manera griega), pasando por las causas y por la *poiesis*.¹

Finalmente en el tercer apartado (1.4 La técnica es algo más de lo que se creía) resumo lo dicho a lo largo del capítulo e intento cerrar relacionando todo lo dicho con la concepción de responsabilidad que de ello se deriva, si es que se deriva alguna.

1.2 La técnica como instrumento

1.2.1 Acerca de medios y de fines

Heidegger inicia su investigación en torno a la técnica haciendo referencia a lo que dice que es de todos conocido acerca de ella. Afirma que dentro del desenvolvimiento cotidiano de los hombres, ya se tiene una cierta comprensión de lo que ella es. Si ya se conoce lo que la técnica es, sería normal que surgieran interrogantes como ¿no será entonces de alguna manera necio hacer una investigación preguntando por ella? ¿Tendrá alguna utilidad perder el tiempo preguntando por algo que ya se sabe? La única forma de averiguar las posibles respuestas a esto es viendo qué nos dice Heidegger que se sabe que ella es. También hay que revisar si acaso se descubre así lo que la técnica es en su esencia. Solamente examinando el sentido de eso que se dice de la técnica nos podemos percatar de si eso es verdad o no son más que suposiciones u opiniones con base en algo más. Es así que el rumbo de la indagación heideggeriana saldrá a la luz sólo en el propio desarrollo de la pregunta que la motiva. Es decir, a lo largo de la indagación es que se va descubriendo el camino a seguir y éste no se ha de fijar desde el principio. Por ello, el inicio que toma el autor en este caso parece conveniente. Es esta manera de comenzar la que puede dar sustento a que se continúe preguntando o no.

“Todo el mundo conoce los dos enunciados que contestan nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del

¹ El término griego *poiesis* se suele traducir como producción o creación principalmente.

hombre.”² Son estas dos proposiciones las que conforman lo que se conoce que la técnica es según dice Heidegger. Hay que preguntarse qué quiere decir esto con algo de detenimiento.

La primera de las dos enunciaciones habla de medios y fines. Un medio es algo de lo que nos servimos para alcanzar otra cosa que queremos. Eso que deseamos lograr con la utilización de medios lo llamamos fin. El medio es útil para obtener el fin. Es útil a aquél que se vale de él para llegar a la meta deseada. El que busca el fin es el que hace uso del medio.

Medios pueden ser muchas cosas, incluso de diferentes tipos. Un aparato se construye para algo; es un medio para hacer eso que no se puede hacer sin él. Por ejemplo un foco sirve para iluminar. Un modo de hacer algo también puede ser considerado medio (por ejemplo el modo de tocar el clarinete), pues si se hace de otra manera, el resultado de lo que se hace (tocar el clarinete; la melodía que se produce) será otro; en este ejemplo específico se escuchará diferente. Algún ente que no es fabricado por el hombre también puede ser utilizado como medio para algo. Piénsese en un árbol que sirve a alguien para cubrirse del sol. En todos estos ejemplos parece claro que se necesita de la intervención del hombre para que el medio sea medio. El hombre hace los aparatos para satisfacer sus necesidades; y sin el hacer del hombre, las cosas que no son fabricadas por él no podrían ser consideradas medios. Toda consideración de algo como medio (ya sea fabricado o no) depende de la actividad o de la interpretación del hombre. Por lo tanto, parece que lo que dice la segunda parte de la cita también va implícito en la consideración de medios y fines: ciertamente la técnica es un hacer del hombre.

Con lo anterior parece aclararse por qué los dos enunciados forman parte de una misma manera de entender la técnica. Los dos van juntos y parecen ser inseparables en estos terrenos. Heidegger se refiere a esto como la **definición instrumental y antropológica de la técnica**. Es antropológica justamente porque es el hombre el que lleva a cabo el hacer que posibilita la existencia de medios, fines y de la consecución de éstos por aquéllos. Instrumental porque se le llama instrumento al conjunto de cosas que hacen

² *Jedermann kennt die beiden Aussagen, die unsere Frage beantworten. Die eine sagt: Technik ist ein Mittel für Zwecke. Die andere sagt: Technik ist ein Tun des Menschen.* “Die Frage nach der Technik”, en Heidegger, (2000’: 9-10). En adelante, en todas las citas a esta obra de Heidegger, referiré los términos alemanes que él ocupa para que, en caso de que el lector tenga alguna duda respecto al sentido de la traducción citada, tenga con qué confrontarlo.

funcionar a algo o nos ayudan a hacerlo funcionar. Esto último señala dos cosas. Por un lado a que todo lo que es instrumento es un medio para llegar a un fin. Tanto los medios como el hacer y la manera de hacer son abarcados por la concepción de instrumento. La técnica es un instrumento. Sin embargo eso no es todo, también hay algo más. No sólo se dice instrumento de los medios que se utilizan en cada caso de manera aislada. Instrumento se refiere más bien al conjunto de medios, a la instalación o red que los abarca a todos. Si la técnica es un instrumento, se refiere a la totalidad de medios que se utilizan para fines varios. Y si los medios sirven para facilitar el logro de las necesidades requeridas, el fin del instrumento que es la técnica según esta definición sería la satisfacción de las necesidades del hombre lo más fácilmente posible. Esto parece estar de acuerdo con nuestra experiencia.

1.2.2 La técnica moderna también es un medio

La definición instrumental de la técnica es correcta. Al pensar en técnica, se piensa en instrumentos o medios, es cierto. “Es claro que se rige por aquello que se tiene ante los ojos cuando se habla de técnica.”³ Esta definición se ajusta a la manera en que los hombres hacemos uso de ellas; es cierto que nos servimos de los medios para facilitar casi todo lo que hacemos. Sin técnica sería difícil que un deportista, por ejemplo, tuviera éxito en la labor que realiza, o que un artista lograra materializar según su arte aquello que el entusiasmo le encamina a hacer. Tampoco sería fácil tener noticia de personas, grupos o culturas que se encuentran materialmente lejos. Igualmente resultaría difícil destruir un pueblo sin los medios que efectivamente existen para ello. La corrección de esta definición de técnica es evidente. Sin embargo, existe la complicación de que en estas consideraciones se está tomando a los casos aislados unos de otros y no a manera de conjunto tal como dice la noción de instrumento, según lo dicho arriba. Este asunto es de gran importancia y no debe ser pasado por alto: pero primero hay que atender a otra observación a que conducen los últimos ejemplos mencionados.

Agrega Heidegger en cuanto a la corrección de definición instrumental que “además es aplicable a la técnica moderna, de la que normalmente se afirma, con una cierta razón,

³ *Sie richtet sich offenkundig nach dem, was man vor Augen hat, wenn man vor Technik spricht, Die Frage nach der Technik, (ibid: 10).*

que, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo.”⁴ La técnica moderna nos parece tan peculiar y distinta de las anteriores por la sencilla razón de que, gracias a ella, conseguimos más eficiencia y comodidad que antes, en cuanto a velocidad, facilidad y alcance. Nunca como ahora, gracias a la técnica moderna se podía viajar de un continente a otro en cuestión de horas, ni ser sometido a una operación urgente sin tanto peligro, ni llevar energía eléctrica a millones de personas. La técnica moderna tiene tantos resultados principalmente por la complejidad de los medios que se utilizan en la consecución de cualquier fin. Los medios cada vez son elaborados mediante procesos en los que intervienen aparatos más complicados (también medios, por cierto). Y es eso precisamente lo que la hace parecer tan alejada de las demás que puede llevarnos a pensar que es algo distinto. Baste pensar en las computadoras por ejemplo.

No obstante, la complejidad de los medios no hace que la técnica moderna escape de ser adecuada a la definición instrumental. Por más sofisticados que sean los aparatos y máquinas que se usan, no dejan de ser hechos por el hombre y utilizadas en el hacer de éste para conseguir algo más.

1.2.3 ¿Por qué seguir adelante si la definición es correcta?

Es hora de regresar al obstáculo que se mencionó arriba, el cual se debía a la falta de consideración de la técnica como conjunto no particular de medios. Se piensa que la técnica es un medio, y eso es correcto. Los medios son utilizados para conseguir algo más. Para lograr algo más es necesario que lo que es útil para eso sirva a quien lo utiliza. Se dice que algo sirve a alguien cuando este alguien tiene pleno dominio de él. De lo contrario, el medio contaría con algún aspecto que sería independiente del que lo usa en tanto tendría alguna propiedad desconocida para este último. En el caso que me ocupa en este momento, pese a la certidumbre de la utilización de medios, la técnica parece tener en sí misma algo que la hace escapar de la completa dominación por parte del hombre. Basta pensar en el camino que a veces toma el desarrollo de diferentes técnicas que parece ser independiente a la voluntad del hombre. Tómese como ejemplo las diferentes fallas en cuanto al funcionamiento de los aparatos y máquinas. Además, no faltan los casos en que las técnicas

⁴ ... sie auch noch für die moderne Technik zutrifft, von der man sonst mit einem gewissen Recht behauptet, sie sei gegenüber des älteren handwerklichen Technik etwas durchaus Anderes und darum Neues. (idem).

pueden llegar a ser perjudiciales a sus propios forjadores o a alguien más, sin que se tenga el más mínimo deseo de ello. También es común que el desarrollo de las técnicas avance por caminos imprevistos por quienes lo fomentan. Por ejemplo, resulta difícil de creer que quienes inventaron los distintos medios tecnológicos de comunicación se imaginasen el magnífico poder, económico y político, que podría llegar a acumularse gracias a ellos, así como la gran injerencia en la vida de las personas. Parece que es esta falta de dominio y control de los rumbos de la técnica, que se debe a considerarla como instrumento como ya dije, uno de los aspectos que pueden motivarnos a preguntar por ella, pues nos hacen permanecer en la impavidez cuando se presentan.

Quizás la definición instrumental de la técnica, a pesar de ajustarse a lo que vemos más inmediatamente en el propio uso de algunos medios, no abarca de manera íntegra lo que la técnica es más allá de las apariencias, es decir su esencia. Las apariencias que vemos ciertamente pueden ser correctas y no ser falsas. Sin embargo eso no quiere decir que sean verdaderas plenamente tampoco. Por eso es que Heidegger no termina su indagación con lo que dice la definición instrumental de manera llana, sino que a continuación pregunta por eso que significan más precisamente los términos que conforman la definición instrumental.

1.3 Instrumentos y causalidad

1.3.1 De las cosas y sus causas

1.3.1.1 ¿son cuatro! ...

El sentido de la definición instrumental de la técnica yace en la noción de instrumento, y ya se dijo que la noción de instrumento abarca lo que se entiende por medios y fines: el instrumento es el medio o el conjunto de medios para conseguir o efectuar algo. En cuanto al fin, se puede decir que éste es el efecto que trae consigo el medio. Por su parte, efecto es algo que sucede gracias a otra cosa, que no es él mismo, a la cual se le llama causa. Entonces, bien puede decirse que el medio es la causa del fin, pues parece que todo efecto requiere de algo que sea su causa. Sin los medios, los fines buscados no podrían llegar a ser lo que son; por lo menos no de la misma manera en que efectivamente son. Así, para entender mejor lo que lo instrumental es, la investigación de Heidegger y su discurso se encaminan hacia la causalidad. Sin embargo, parece haber un problema: nos dice que no

solamente a lo que efectúa una cosa se le llama causa. “También el fin según el cual se determina el modo de los medios vale como causa.”⁵

Para revisar lo anterior, hay que retomar la división tradicional de las causas, la cual ha permanecido intacta y sido repetida sin mayor reflexión a lo largo de la tradición filosófica. Esta tradición, cuya raíz está en Aristóteles, divide las causas en cuatro: causa material, causa formal, causa final y causa eficiente. Sin embargo nunca nadie se ha ocupado de revisar si esto es ciertamente así o por qué lo es. Según Heidegger hay que preguntar cuál es el carácter que comparten aquellas cuatro y que las hace ser precisamente causas a todas ellas. ¿Qué comparten las cuatro para que se les llame a todas causa? Sólo reparando en esta cuestión la investigación que lleva a cabo puede continuar estando bien fundamentada.

Antes de responder a las preguntas planteadas, es necesario primero mencionar lo que se entiende por cada una de las causas. La causa material es la materia o contenido de que está hecha cada cosa: la de una moneda de oro, es el metal áureo; la de una sinfonía, los sonidos de que está hecha la melodía; la de una estatua hecha con un bloque de hielo, es agua solidificada, etc. La causa formal es justamente eso que nos hace identificar a cada cosa como lo que es: la armonía con la que está dispuesta la pieza musical, la forma de la estatua, que implica la figura de lo representado por ella y gracias a la cual la podemos identificar como esa estatua, la de la moneda que hace que no la confundamos con una ficha de algún juego, etc.

La causa final puede ser entendida como el propósito al que apuntan las cosas. En el caso de las cosas técnicas o fabricadas técnicamente, es sencillo imaginar como sus propósitos a los que se plantean desde un principio sus productores. La de una guitarra es producir notas y melodías cuando es tocada de forma apropiada, y la de unas tijeras cortar. Las causas finales de este tipo de cosas son bosquejadas por los hombres; pero es más difícil tener una conjetura respecto a lo que ocurre con las cosas naturales, pues no parece que este tipo de entes (exceptuando al ser humano) tengan o sigan propósitos en lo que hacen. En relación con ellos, baste decir que la causa final es la plenitud de ser a que tienden: es el comportarse y desempeñar sus actividades tal cual ellos son; además de mantenerse haciéndolo mientras sean. En otras palabras, el fin de los entes, tanto naturales

⁵ *Auch der Zweck, demgemäss die Art der Mittel sich bestimmt, gilt als Ursache. (Ibid: 11).*

como artificiales se encuentra ya en ellos desde el principio y es lo que asegura la manera en que se comportan en el caso de los naturales, o funcionan en el de las artificiales. Acerca de la causa eficiente, normalmente la entendemos como el productor de cada cosa: el carpintero lo es de los muebles, el músico de la pieza musical, el periodista del artículo periodístico y el albañil de la construcción.

Con esa sucinta mención y ejemplificación de lo que normalmente entendemos que cada una de las cuatro causas es, ya se puede atender a las cuestiones sugeridas.

1.3.1.2 ... aunque creemos que es sólo una

Causa se dice de lo que tiene un efecto. Pero el conseguir un efecto es algo propio de la causa eficiente, que es solamente una de las cuatro mencionadas. Eficiente es lo que trae un efecto y este efecto es diferente a él, es algo otro. La cuarta causa es entonces la que se ajusta a lo que se entiende por causa en general. ¿Qué sucede con las otras tres causas? ¿Será posible que no tengan ninguna peculiaridad que las distinga de las demás, incluso de la causa eficiente? A menos que, cada una a su manera, todas tengan por efecto a las cosas, parece que la respuesta a esa interrogante es negativa.

Otra posibilidad es que, por algún motivo, el sentido de causa en general se entienda desde la comprensión que se tiene de una sola de las cuatro que son causas. Así, lo que sucede es que menoscabamos lo que causa es en sentido prístino. Por eso se entiende a las otras tres como si de alguna manera se redujeran a la causa eficiente. Según esto, lo que se entiende que tienen en común y las hace a todas ser causas es justamente la propiedad que originalmente corresponde a una sola de ellas. Pero entonces es muy probable que no se esté entendiendo causa en el mismo sentido que en la división inicial y se haga, en consecuencia, una interpretación limitada en lo que a la causalidad se refiere.

De cualquier manera, lo más apropiado para descubrir qué sucede con la noción de causalidad y las cuatro modalidades en que se dice que ella se manifiesta parece ser el regresar al sentido original que Aristóteles les daba a los términos griegos. Justamente Heidegger emprende este regreso y a continuación lo expongo brevemente.

1.3.2 Las causas y la responsabilidad

Causa es la traducción del término heleno *aitia* o *aition*. En pocas palabras y en primera instancia, *aition* era entendido como el responsable de algo, dentro de la terminología jurídica griega principalmente.⁶ El responsable de algo es aquella persona o cosa gracias a la cual eso que es su responsabilidad ocurre o sucede tal y como lo hace. Trasladándonos fuera del ámbito jurídico,⁷ lo responsable de algo lo es, en palabras de Heidegger, en el sentido de que permite que ese algo se presente ante la vista. Con esto lo que se quiere decir es que la causa es de alguna forma el sustento de la cosa tal como la vemos, lo que hace que se mantenga siendo lo que es. Este *permitir* que algo se presente no necesariamente ha de ser en el mismo sentido que el tener un efecto; principalmente porque lo que permite en este caso no es obligatoriamente otra cosa que eso a lo que lo permite.⁸

Al ser responsable Aristóteles⁹ lo divide en cuatro: materia (*hyle*), forma (*eidos* o *morphe*), finalidad (*telos*) y una cuarta a la que no se refiere con un término solamente, sino como *el que es principio del movimiento o reposo*.¹⁰ Dice Heidegger que las cuatro causas son las que hacen aparecer en la presencia a los entes, con la que nos enfrentamos en todo momento, es decir, a aquello de que son causas en cada caso: lo *ocasionan* (*ver-an-lassen*) o hacen ser de la manera en que es y no de otra. Las causas como responsables son aquellos entes que hacen ser y sustentan al mundo tal y como lo vemos o lo conocemos, ello sin ser en ningún momento ajenas a él. Las causas, en este sentido, no están separadas de la realidad de que son causas a la manera en que un artesano parece serlo de su obra.

Parece evidente la manera en que los tres primeros modos mencionados de las causas son responsables de lo que son causas: sin cada una de ellas esto no podría ser lo que es. No hay entes sin algún tipo de materia, forma o finalidad. Pese a que podría objetarse que ni la materia ni la finalidad son claros en todos los entes, incluso aquello que conocemos como abstracciones, ideas, conceptos, sueños o cosas por el estilo las tienen. Al

⁶ Vid la Introducción a Aristóteles (2001), por Antonio Marino.

⁷ Hay que tener presente que el ámbito en el que Aristóteles aborda esto es en su investigación referente a la naturaleza (*physis*) y al movimiento.

⁸ Utilizo el término *permitir* porque en alemán Heidegger usa variaciones del verbo *lassen* (*permitir, dejar, abandonar*) para referirse a lo que estos modos del *ser responsable* (*Verschulden*) hacen con las cosas de que son “causas” (*Ursache*). No se debe entender el término mentado en el sentido de “dar permiso” o “autorizar” que se haga algo, el cual sentido también le solemos dar.

⁹ Vid Aristóteles, *Física* 194b25-195a, *Metafísica* 983a25-983b.

¹⁰ *He arche tes metaboles he prote e tes eremeos*, Aristóteles, *Física*, 194b30.

respecto digamos que materia es el *contenido* de cada cosa, aquello de lo que tratan, que las constituye, o a lo que se refieren, y no sólo su *corporeidad*. Por su parte, la finalidad de ellas es el ser ellas mismas tal y como son, haciendo lo que hacen o funcionando como lo hacen.¹¹

¿Qué sucede en el caso de la cuarta causa? En la comprensión de ella como causa eficiente, como ya dije, se suele designar con este apelativo al productor del ente de cada caso. Entendido como un ser responsable, el autor de la cosa de cada caso reflexiona sobre las otras tres cosas que son responsables y facilita el que entren en juego. Quizás es en su reflexionar y hacer que se encuentra la unidad de las causas, del ser responsable que ellas son. “Los tres modos mencionados del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego.”¹² Pero el reflexionar del artífice de cada ocasión requiere de las otras tres causas para poder darle ocasión a la cosa. En ese sentido, no es que el cuarto responsable sea el más importante, pues el orden que posee el ente no depende de él solo, sino que más bien él se debe a las cuatro por igual.

Después, Heidegger añade que no hay que entender el ser responsable en el sentido moral, ni como lo que efectúa algo. “En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad.”¹³ ¿A qué se puede deber ello?

En cuanto a lo que efectúa algo, ya se dijo algo acerca de por qué no entenderlo así. En lo que al sentido moral toca, en primera instancia parece que, si el término proviene de la terminología jurídica, muy seguramente la responsabilidad que se ha de entender con él será moral. Quienes son responsables en los tribunales aparentemente tendrían que serlo en el sentido moral. Pero no hay que olvidar que justamente en los tribunales se tratan solamente los asuntos en que se ven envueltos los seres humanos. Entender así la responsabilidad de las *aitiai* de que habla Aristóteles, que es en el terreno tanto de lo

¹¹ Cfr. con la *entelecheia* aristotélica explicada por Antonio Marino, en su introducción a Aristóteles (2001), y que tiene como base lo dicho por el estagirita en 201^a10-11 de dicha obra.

¹² *Die drei zuvor genannten Weisen des Verschuldens verdanken der Überlegung des Silberschmieds, dass sie und wie sie für das Hervorbringen der Opferschale zum Vorschein und ins Spiel kommen.* Heidegger (2000': 13). Al hablar de lo referente a las cuatro causas Heidegger se vale de un ejemplo, el de una copa sacrificial de plata, de la cual evidentemente el platero es *causa eficiente*.

¹³ *In beiden Fällen versperren wir uns den Weg zum anfänglichen Sinn dessen, was man später Kausalität nennt.* (Ibid: 14).

humano como de la naturaleza en general, sería como reducir a ésta última, y a las causas (responsables) que allí se encuentran a lo que sucede en los asuntos humanos.

El ser responsable de las causas lo es en tanto permiten que algo se presente. Heidegger dice que ocasionan que vengan en su advenimiento.¹⁴ El advenimiento del que habla el autor, tiene el sentido de *llegada, venida o arribo*. La presencia de las cosas tal y como son a nuestros ojos, parece ser lo que más propiamente se llamaría su advenimiento (lo que es ocasionado y llega a la presencia). Esto quiere decir que las causas o responsables de que las cosas sean, lo son de ellas tal y como las vemos. Al ser lo que vemos lo ocasionado por esas causas, la unidad que guardan las cuatro se puede ver en este ocasionarlo. Es en el suceso de lo ocasionado, en su llegar a ser, en donde se encuentra entonces la clave para entender mejor el papel que juegan las causas ante aquello de que son causas.

De acuerdo con esto último mencionado, el poner atención en el evento de ocasionar que provocan las cuatro causas, Heidegger recurre a una cita del *Symposium* platónico¹⁵ en donde se dice que todo aquello que lleva algo de que no sea a que sea es denominado *poiesis*.¹⁶ Pero *poiesis* es lo que generalmente conocemos por poesía o música, enseguida se añade en este Diálogo platónico en boca de Diotima. Eso puede irnos anunciando, aunque Heidegger sólo lo mencione aquí de paso, que la poesía y el arte tienen algo que ver en todo este asunto del que venimos hablando (el ocasionar, el ser responsable, las causas y finalmente la técnica y su esencia).¹⁷

1.3.3 La *poiesis* como evento que ocasiona la realidad

Retomando el hilo conductor, hablar de causalidad nos lleva al nivel de la *poiesis* (creación, elaboración, producción). Dicho nivel es el de la técnica y el de las artes Sin embargo

¹⁴ “El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento.” *Das Verschulden hat den Grundzug dieses An-lassens in die Ankunft. (Idem).*

¹⁵ 205b-c.

¹⁶ “...pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores” (*Banquete*, 205c).

¹⁷ Este asunto se deja de lado a lo largo de este escrito, respetando la estructura de la conferencia de Heidegger; pero es retomado hacia el final (3.4), al igual que en el texto heideggeriano.

recuerda Heidegger que también se incluye en este grupo a la naturaleza. “La *physis* es incluso *poiesis* en el más alto sentido.”¹⁸

Es posible que el considerar a la naturaleza dentro del ámbito de la *poiesis* parezca extraño, pues la *poiesis* parece entenderse como un producir o crear humano. Después de todo solemos considerar lo que hacen los técnicos, los artesanos y los artistas como clara y fundamentalmente distinto de la naturaleza. Sin embargo probablemente esta distinción no sea tan radical como lo pensamos y haya algún aspecto importante al cual no le damos importancia. Puede que la extrañeza mencionada comience a esclarecerse si pensamos en que la naturaleza emerge o se presenta ante los ojos de los que la vemos, de manera semejante a lo que es presentado por el artista o el técnico.

Empero, el desconcierto que provoca el equiparar a la naturaleza a lo que hacen el técnico o el artista también incluye el hecho de que ella tiene en sí misma su principio de cambio y estabilidad.¹⁹ El principio de movimiento y estabilidad es el cuarto modo del ser responsable de que habla Aristóteles y cuando hablamos de técnicas y artes parece claro que está localizado fuera de lo presente en la obra misma, es algo más y es precisamente de eso otro que depende la existencia aquello. Sin embargo, la naturaleza es ella misma creadora de sí, sin necesidad de nuestra intervención. Dicho sea de paso, pienso que es justamente esta característica evidenciada por la *physis* lo que permite entender que la *cuarta* causa no es causa eficiente. Ello nos permite reconocer que las cuatro causas están en aquello de que son causas, lo cual podría parecer obscuro al hablar solamente de técnicas o artes.

Heidegger añade que lo que es traído delante solamente puede serlo en tanto permanecía oculto para el que lo ve ahora. “Del no ser al ser” se aceptó antes, acorde con la cita tomada del texto de Platón, aunque no hay que olvidar que no se puede que el no ser sea, a no ser de manera relativa.²⁰ En ese sentido, aquello que no es, de donde provienen las obras que producimos, no es esas obras en cuanto tales y como se nos han de presentar posteriormente; pero sí es algo más (el material, por ejemplo). Consecuentemente Heidegger se refiere al resultado de la *poiesis* que llevan a cabo las cuatro causas como

¹⁸ *Die physis ist sogar poiesis im höchsten Sinne.* Heidegger, (2000': 15).

¹⁹ *Física* 192b15.

²⁰ *Vid Platón, Sofista*, 237b-240c.

sacar de lo oculto o desocultamiento. Al resultado de este sacar de lo oculto lo llamaban los griegos *aletheia*, que es lo que conocemos ahora como verdad, a partir del latín.²¹

El hecho de que el preguntar heideggeriano por la técnica derivase hasta el momento en la verdad (en el sentido de *aletheia*) apunta a que la verdad de las cosas, lo verdadero que hay en ellas (su esencia), está íntimamente relacionada con las causas y probablemente con la técnica. De lo visto hasta aquí se deriva que lo instrumental, es decir la técnica, ocasiona que las cosas que hace se presenten a nuestros ojos. Según lo último dicho, las saca de lo oculto.

1.4 La técnica es algo más de lo que se creía, aunque sigue sin saberse qué es

Para redondear lo tratado hasta aquí haré mención de los asuntos que me parecen más fundamentales de los que se fueron descubriendo a lo largo de este primer capítulo. Me he concentrado en explorar la que Heidegger llama “la definición instrumental y antropológica de la técnica”. Partiendo de ella y examinando lo que significan los términos que la conforman, mi investigación llegó, siguiendo el discurso heideggeriano, a la noción de responsabilidad primero y, finalmente, a la de verdad, lo cual mostró que la concepción corriente de la técnica es limitada. Ahora recapitularé cuál fue la trayectoria.

Primero se dijo que la concepción de la técnica que abarca medios y fines es correcta; pues medios son las cosas que se utilizan, o de las cuales nos ayudamos, para alcanzar algo, y ciertamente parece que nos servimos así de la técnica. Con esto, la indagación se perfiló hacia la causalidad, porque en cierto sentido los medios son causas de aquello que se logra hacer con ellos; lo son porque los fines son realizados o alcanzados por los medios o con. Más preciso sería decir que quien utiliza a los medios es la causa de los fines, se tendría que decir, mientras usa a los primeros para conseguir a los segundos.

Así, después se examinó lo que quiere decir causa más allá de lo que trae consigo un efecto, pues eso es característico de una sola de las cuatro causas de acuerdo con Aristóteles, cuyo pensamiento es justamente retomado por Heidegger para abordar este asunto. Se vio que el estagirita entendía las causas como aquello que es responsable en cierta manera de aquello que es presentado por ellas. Esta presencia o presentación de los entes se puede entender como el paso de ellos desde el no estar presentes (o estar ocultos,

²¹ Vid García Olvera, Francisco (1991: 61-69).

diría Heidegger) a estarlo (a salir de lo oculto en que estaban): él lo llama como desocultamiento.

Este desocultamiento de las cosas que se presentan a nuestro alrededor dirigió el preguntar por la técnica de la responsabilidad de las causas, a la verdad como *aletheia*, que señala precisamente a ese resultado de desocultar o develar. Pero la verdad es entendida en nuestra lengua (así como en la alemana) como corrección en lo que se piensa; eso fue en lo que derivó el preguntar, el problema, es que se dijo que la definición instrumental de la técnica es, en efecto correcta.

Quizás hubo algún problema en el discurrir. Según entiendo lo que dice Heidegger, el error está en suponer que los medios, y quienes utilizan los medios, son los responsables de lo que colaboran a realizar.

En la definición instrumental, el ser humano termina siendo el responsable absoluto de la técnica, así como de los resultados que ella acarrea. Quien usa el medio, lo hace buscando un fin, y para conseguirlo debe tener pleno dominio de él, el cual será controlado por la voluntad de aquél. Sin embargo, parece que uno de los motivos para preguntar por la técnica es la obscuridad a que conducen los giros inesperados o desconocidos que puede tomar el desarrollo técnico. Eso contradiría la idea de que es un mero medio en cierto sentido.

¿Qué ha dicho entonces el recorrido mostrado hasta aquí, aparte de las limitaciones de la concepción corriente de la técnica? Lo que ha enseñado es que ésta está conectada con la verdad como sacar de lo oculto, lo cual no alcanza a verse si nos quedamos tan sólo en la definición instrumental; de allí su gran limitación. La técnica es una manera de llegar a la verdad o de apuntar a ella y, de conformarnos con lo ya sabido de manera corriente, nunca se verán los vínculos que ella guarda con otros ámbitos de la realidad.

En los capítulos siguientes revisaré las indagaciones que lleva a cabo Heidegger en relación con esta conexión entre técnica y verdad. Por ahora, basta con decir que de la seguridad que el hombre tiene de que él es quien controla completamente los avances de la técnica, hemos ido a parar a un tipo de incertidumbre al respecto. Todo indica que la técnica no es nada más un medio o un útil, sino que su sentido está aún escondido, quizás en terrenos más inesperados o desacostumbrados. Las consecuencias que todo ello traería para la noción que tenemos de responsabilidad frente al desarrollo de la técnica, podrían ser

asombrosas. Por el momento, si nos persuade lo que dice Heidegger, parece que ya no podemos estar tan seguros de que somos controladores absolutos y, por lo tanto, responsables de todo lo que pase con y por ella.

2 Después de la duda...

2.1 ... Continúa la pregunta.

Según lo concluido en el capítulo anterior, no es claro que el hombre sea el responsable del desarrollo de la técnica; y el hecho de que así se piense solamente lo complica todo. Gracias a la definición instrumental de la técnica permanecemos con los ojos cerrados ante lo que ella es. Sin embargo, la solución no parece estar simplemente en cambiar la concepción de la técnica voluntariamente. Es imposible que nos organicemos todos y la entendamos diferente a partir de un determinado momento. Dice Heidegger que la técnica, más allá de todos los medios mencionados antes, es un modo de pensar o de conocer el mundo. En lo que sigue pretendo continuar con el exámen de los argumentos que presenta Heidegger para profundizar en ese asunto, comenzando por entender cuál es la forma peculiar que tiene la técnica moderna de conocer el mundo, es decir, de descubrirlo.

El capítulo se divide en tres partes principales, en las cuales trato los aspectos fundamentales que Heidegger estudia en su indagación. En el primero de ellos me dedico a profundizar en el descubrimiento del mundo (conocimiento)¹ que se sigue de la intervención de la técnica moderna y cuáles son sus finalidades. Algo importante a tener en consideración en este apartado es que parece que la técnica moderna influye de una manera algo brusca en el hombre para entender lo natural, pues con ella, el hombre empuja u obliga a la naturaleza a producir recursos.

En cuanto al segundo, reviso cuál dice concretamente Heidegger que es la esencia de la técnica moderna y cómo su influencia se puede encontrar en los más de los ámbitos en que el hombre se desenvuelve. También en este apartado se empiezan a conjeturar dos cuestiones que son de suma importancia para la comprensión de la responsabilidad humana de la técnica: el vínculo que guarda la técnica moderna con la ciencia moderna y su manera de entender la realidad que estudia, y cuál es el móvil de la técnica moderna, entendida como una especie de todo. Acerca de ambas cosas profundizo y termino de hablar en el tercer apartado. Al final hago una recapitulación de todo lo dicho a lo largo del capítulo.

¹ Para esta noción de conocimiento como descubrimiento de la verdad, y de la técnica como uno de los modos en que ese descubrimiento se da, véase la parte introductoria a Heidegger, *Plato's Sophist*, en la que el autor se dedica a examinar la teoría aristotélica al respecto, presentada principalmente en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1138b20-1145a.

Todo lo revisado en este capítulo indica a que la concepción de responsabilidad ha de verse modificada seriamente. ¿Será para beneficio o perjuicio de los hombres?

2.2 La energía es el móvil de la técnica

Una vez que se acepta que la técnica es un modo de descubrir o de *hacer salir de lo oculto* a algo (*aletheuein*), resulta claro que ella no es solamente un medio.² Así las cosas la indagación lleva a Heidegger a preguntar por la manera específica en que la técnica moderna lleva a cabo ese proceso de desocultar, pues parece evidente la gran distancia que hay entre ella y las anteriores modalidades de técnica. En palabras del propio Heidegger: “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.”³ Lo primero que llama la atención de esta aserción es el sentido un tanto agresivo que implican los términos que en ella se utilizan (“provocación” y “exigencia”). Provocar (*herausfordern*) quiere decir algo así como agredir a alguien de alguna manera para que acceda a hacer lo que nosotros deseamos que haga o que actúe como se desea que actúe. Una provocación (*Herausfordern*) es la manera en que se deja a algo sin más opción que hacer lo que conviene a quien lo provoca. En este caso la provocada es la naturaleza, a decir de Heidegger, y es provocada por el hombre. El hombre la provoca para exigirle, para ponerle una exigencia (*Ansinnen*)⁴. La naturaleza puede hacer algo que el hombre desea y que normalmente no hace, de tal modo que éste se ve en la necesidad de provocarla para ver hecho lo que quiere que aquella haga. Y se asegura de que lo va a hacer porque le exige que lo haga. Se podría decir que la naturaleza es acorralada por el hombre y obligada a hacer lo que éste le exige. ¿Cómo se puede entender este acorralar y obligar a la naturaleza?

El hombre lleva a cabo la provocación a la naturaleza para exigirle que suministre energía. El hombre puede recurrir a la energía para satisfacer sus necesidades. En ese

² Vid Aristóteles (1993: 61-67); y Heidegger (1997:15-33).

³ *Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann.* Heidegger, (2000: 18).

⁴ No sobra decir que *Ansinnen* tiene el sentido de pretensión exagerada o injustificada. Con eso, puede verse la exigencia del hombre no tiene otro fundamento que la fuerza o la agresión con que va a exigir.

sentido, la energía puede ser considerada recurso.⁵ Pero puede parecer que la naturaleza normalmente produce energía que puede suministrar al hombre. De hecho podría decirse que la naturaleza es una inmensa fuente de energías o recursos. El hombre puede utilizar esas energías para lo que se le ofrezca. Piénsese en el viento que mueve un velero o una veleta. ¿Por qué entonces la necesidad de provocarla y exigirle que haga algo que de sí ya hace? ¿O es que acaso la naturaleza no produce por sí misma energías? En el ejemplo del viento, bien podría decirse que es el viento mismo el que mueve los mentados objetos sin necesidad de producir algo más como la energía.

En términos de la Física moderna, “cuando decimos que un objeto tiene energía, eso significa que es capaz de ejercer una fuerza sobre otro objeto para realizar un trabajo sobre él.”⁶ Trabajo es el logro que se consigue con la aplicación de una fuerza a un cuerpo (es decir, se manifiesta en el desplazamiento de éste); es como el resultado de la aplicación de una determinada fuerza para conseguir el desplazamiento de algún cuerpo. Por su parte, la fuerza es la intensidad con que un cuerpo hace contacto con otro, de tal manera que puede llegar a desplazarlo.⁷ Todos esos términos son nombres que se le ponen de manera abstracta a las conexiones que se van dando entre unos cuerpos y otros. Entender a los entes naturales (y a los no naturales) solamente como cuerpos que pueden ejercer fuerzas entre sí y se desplazan de un lugar a otro como resultado de esas fuerzas, es una manera de abstraer las cualidades o características que les son propias. De esa manera se pueden generalizar las

⁵ Me valgo del término recurso debido a que cotidianamente no solemos entender que los minerales que se extraen de la tierra, por ejemplo, son en sí mismos energía, sino más bien materia. Finalmente tanto la energía como los materiales que la naturaleza *produce* y que el hombre puede aprovechar pueden ser abarcados dentro de la noción de recursos. *Cfr* con la nota siguiente.

⁶ Tippens (1985: 176). Es muy importante tener presente que esta es la definición que se maneja en un manual introductorio de física para carreras universitarias en que lo que se busca es la aplicación de fórmulas y datos numéricos. En escritos sobre física *teórica* se profundiza más en lo que se considera que es la energía. A grandes rasgos, se sugiere que es la concepción que evita dejar de lado entes como la luz, el calor o la electricidad dentro de una concepción materialista del mundo en que sólo se otorgue realidad a lo que tenga características de la materia. La energía es cuantificable medible al igual que la materia, aunque en diferentes maneras, y su cantidad total en el universo supuestamente se conserva pese a las múltiples transformaciones que puede tener. La materia misma puede entenderse como energía, en tanto puede hacer y transformarse en ella. Inclusive se llega a decir que los fenómenos internos de los organismos vivos y hasta la conciencia humana, no son sino reacciones energéticas a los estímulos o impresiones que dejan las energías externas. También se maneja que la concepción de energía permite terminar con toda clase de dualismos *psicofísicos* existentes a lo largo de la historia de la ciencia natural, al compartir características y propiedades con la materia sin ser corpórea. (*Vid* Ostwald, Wilhelm, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, pp. 148 ss, 392 ss; citado en Heisenberg (1969: 156-177). Con todo, no debe dejarse de lado que la igualación de unas cosas con otras, tanto materiales como inmateriales, necesita de una abstracción.

⁷ Tippens, (1985: 56, 172-180).

conclusiones a que se llegue en la teoría física con mayor facilidad, pues no necesita detenerse a considerar las múltiples diferencias de varios tipos que hay entre unos y otros.⁸ Por ejemplo, aunque no es lo mismo un leopardo que corre tras una cebra y logra agarrarla y comerla que un automóvil que se ha quedado sin frenos y choca con un muro de ladrillos, derribándolo, para poder calcular las cantidades de fuerza, trabajo y energía que forman parte de ambos eventos, no es necesario considerar la naturaleza de los entes de cada caso, ni de los motivos que intervienen en cada uno de ellos. Es suficiente llevar a cabo una abstracción que permita considerar los diferentes eventos sólo como series de movimientos del mismo tipo (diferentes únicamente en cuanto a intensidad, que significa una abstracción que se utiliza para comparar cualidades semejantes pero mayores o menores entre sí). La encargada de hacer estos cálculos y abstracciones es la física, auxiliada por las matemáticas.

Esta concepción de energía se opone a la noción que da el vocablo griego del que proviene el término: *energeia*. Ésta es una palabra que involucra a *en*⁹ con el sustantivo *ergon*, que es el nombre que se le dio al trabajo o la actividad a la que se dedicaban los hombres. Aristóteles utilizó el término *energeia* para referirse a lo que *hace* cada ente, no solamente los hombres, por ser el ente que es y que lo distingue de los demás entes. En ese sentido se trata de una especie de metáfora que parte de la consideración del trabajo o actividad (característico del hombre) para referirse a lo que son todas las cosas naturales. Las cosas que son, en ese sentido, necesitan estar trabajando o manteniéndose en actividad para no dejar de ser. Si cesan de trabajar o de actuar, decaen, se corrompen o mueren.

Con la palabra energía lo que se pretende es no caer en el uso metafórico que el estagirita le dio a *energeia*, pues ello parece atribuirle a las cosas algo que ellas no son o que no pueden hacer. Su visión de las cosas acomodaba la totalidad del mundo natural al ámbito de lo humano: lo antropomorfizaba. El uso que le da Aristóteles a los términos reduce la concepción que se tiene de los entes (naturales y artificiales), así como lo propio del hombre, lo cual parece un error si lo que se busca es la objetividad.

Sin embargo, tampoco es muy claro que la energía, considerada de la manera moderna sea algo que caracteriza a la naturaleza en cuanto ella misma. Las cosas naturales

⁸ Cfr Duhem (2003: 21-26, 137-157).

⁹ Que funciona como adverbio o como preposición, y quiere decir “dentro”, “en”, “entre”, “con”, “por medio de”, “conforme a”.

se mueven de distintos modos, cada uno según lo que él es. El río fluye, la lluvia cae, el viento sopla, la tierra se erosiona las plantas crecen y se corrompen, los animales también; pero ninguno de ellos produce energía de la misma manera que realizan lo mencionado. La física moderna considera dos tipos de energía: la potencial y la cinética, dependiendo de si el cuerpo de cada caso está en movimiento o no. Pero la energía no es algo concreto, parece ser la manera de considerar numéricamente sus cualidades y las de sus movimientos, es decir, abstraerlas. Mediante esa abstracción se pueden igualar cosas que son completamente diferentes y seguir haciendo cálculos. Cálculos que se orientan hacia la energía que se busca extraer, de acuerdo con las necesidades que se tienen a cada momento.

Incluso si pensamos que las energías potencial y cinética de las cosas son algo propio de ellas y no nada más abstracciones hechas por los hombres, ellas no parecen salir de las cosas de manera natural en todos los casos.¹⁰ En muchas ocasiones se necesita de algún proceso mediante el cual el hombre las extraiga y las utilice o bien las almacene. La extracción y almacenamiento de energías, el objetivo de la provocación de que viene hablando Heidegger, es algo que el hombre perpetra sin importar si está ejerciendo violencia o no para conseguirlo. El hombre tiene que provocar y exigir a la naturaleza, si quiere que lo provea de las energías que desea o necesita y cuando las quiere o necesita; de otra manera tendría que depender de algo ajeno a su propia voluntad para lograr lo que quiere.

En la medida en que el hombre requiere de más energía para desarrollar su vida tal como quiere hacerlo y sin tener que regularse a algo más y verse limitado en su hacer y su actuar, ha de provocar y exigir a la naturaleza más energía y de más variadas formas, de modo que las pueda extraer y almacenar. ¿Cómo realiza tal provocación el hombre? Valiéndose de las máquinas y aparatos técnicos cuya sofisticación es mayor cada vez. Justamente esas máquinas le sirven para extraer todas las energías que quiera en las cantidades que necesiten. Y no importa que se extraigan más energías de las que se pueden utilizar en un momento dado, el resto ha de ser almacenado para que se pueda disponer de él en el momento que se quiera. El almacenamiento de energías parece ser la única garantía

¹⁰ Las energías luminosa y la térmica, por ejemplo, son modalidades de energía que se manifiestan naturalmente en los entes naturales. Sin embargo existen otras que necesitan de la intervención del hombre para hacerlo, por lo menos en los momentos en que éste desea que lo hagan. La diferencia de las dos mencionadas da la impresión de que, tanto pueden ser consideradas como formas de la energía como pueden serlo como otro tipo de realidades.

que tiene el hombre de que en algún momento de mayor urgencia (como puede ser el caso de una guerra) no le han de faltar. Y para almacenarlas primero hay que extraerlas, lo cual únicamente se logra provocando a la naturaleza y exigiéndoselas. Y para exigir las, como ya he mencionado, se debe considerar a la naturaleza únicamente como energía, ignorando cualquier otra peculiaridad que le sea inherente.

Empero, lo característico de la técnica moderna no se queda en lo dicho. La naturaleza es provocada para extraer energías o recursos, de diferentes clases, de ella; y esos recursos, a su vez son *emplazados (gestellt)*¹¹ para algo más. Las energías que se extraen de la naturaleza no son buscadas por sí mismas. Se las extrae para que puedan ser empleadas de una forma irregular en la consecución de algo más. En ese sentido, la extracción de recursos sirve para colocarlos de tal manera que puedan ser utilizados dentro de una especie de sistema ordenado que apunta hacia el logro de otras cosas. “La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente.”¹² Debido a este situar a las cosas imponiéndoles la demanda de otras, con las cuales se desea obtener algo más, es que la idea que se tiene de naturaleza cambia radicalmente, pues se subordina al papel que juega dentro del sistema mencionado. En otras palabras, tan sólo se entiende a los entes que forman parte del mundo de acuerdo a la explotación que se puede hacer de ellos; todo en función del máximo aprovechamiento al menor gasto.

Heidegger agrega que el emplazar al que se refiere (*stellen*), con el cual se provoca (*herausfordern*) a la naturaleza para la extracción de recursos utilizables, es un tipo de promover (*Fördern*). ¿Qué es lo que promueve? Promueve, según esto, mientras desarrolla (*erschliesst*) y pone de relieve (*herausstellt*).¹³ Puede suponerse, entonces, con lo dicho,

¹¹ *Stellen* es el verbo alemán que se traduce por emplazar. Ese verbo quiere decir colocar, ajustar, fijar, exigir cuentas, ubicar. En ese sentido, las cosas que son emplazadas son colocadas o dispuestas de alguna manera que no les es natural. Les es impuesto algún objetivo que no les es propio, sino que está subordinado a toda una cadena de cosas emplazadas.

¹² *Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind.* Heidegger, (2000: 19).

¹³ En la traducción que utilizo dicen “alumbrando y exponiendo”; pero me parece que traducir *erschliesst* por desarrollar pues muestra mejor el sentido de progreso, tal como el que se busca con el avance de la ciencia y

que lo que promueve es el desarrollo e importancia de la vida moderna que deposita gran parte de su valor en el progreso técnico, que es el que posibilita la mayor explotación de los recursos, con miras a su nueva inserción en todo el proceso de solicitudes y emplazamientos. En ese sentido, la forma en que la técnica moderna hace salir de lo oculto involucra más aspectos de la vida humana de los que puede parecer a simple vista. En los apartados siguientes profundizaré un poco más en las características que esta manera de hacer salir de lo oculto (*aletheuein*) de la técnica moderna tiene según Heidegger.

2.3 ¿Cómo olvidar esa hermosa ilusión?

2.3.1 ¿Lo hacemos por energía o por riqueza?

La manera en que la técnica moderna descubre o desvela lo real (emplazando, *stellen*) es un proceso que involucra muchas cosas. Dice Heidegger que “la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado.”¹⁴ Sacar a la luz es descubrir. Se descubre la energía que hay en las cosas mediante una abstracción que deja de lado todo lo demás que la Naturaleza es, tal y como arriba mencioné. A estas energías se las transforma en otras cosas aprovechables para el hombre (la energía de las presas se transforma en energía eléctrica para alumbrar una ciudad o un pueblo, por ejemplo). El almacenamiento de lo ya transformado se ejecuta en todo tipo de *plantas de energía* o instalaciones para ese efecto. Lo almacenado es distribuido a todas las personas que tengan acceso a los beneficios que ello implica (que algunos supondrían debería de ser toda la gente). Las energías y los recursos almacenados suelen tener una orientación pública, principalmente en la organización política tal y como se da ahora. Con ese objetivo, son distribuidos de la manera más conveniente en cada lugar. Esta conveniencia está determinada, a mi parecer, por las posibilidades que se encuentren de mantener al ciclo funcionando. Se distribuyen los recursos de tal forma que se los pueda conmutar en algo más a ser solicitado y emplazado. Un ejemplo que utiliza Heidegger es el

la técnica. En cuanto a *herausstellt*, creo que *poner de relieve* pone de manifiesto que el emplazar y el desarrollo aparecen como importantes por sí mismos. En ese sentido parece que eso es justamente lo que hay que buscar o hacer.

¹⁴ *Die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird.* Heidegger (2000: 20).

del río, que es emplazado para servir de lugar de recreo a los vacacionistas por una agencia. No es propio del río ser lugar de visita ni de reposo. No obstante se le utiliza de esa manera porque las personas que van allí lo hacen para descansar o distraerse de sus actividades cotidianas, las cuales se encuentran relacionadas con el buen desenvolvimiento del ciclo que comienza en las energías o recursos sacados de la naturaleza. Así, los recursos *naturales* están al alcance de muchas personas para que así se puedan conmutar en algo más. En este caso puede ser que los recursos que se usan para la distracción (el río y sus alrededores), son en cierta manera conmutados por una cierta ganancia (monetaria), que pueda ser reinvertida para el desarrollo de más máquinas que extraigan más energías. Salta a la vista que un probable objetivo de toda esta estructura cíclica es la ganancia en términos monetarios, el aumento de las riquezas. Aunque eso va de la mano con la reinversión en técnicas y la mayor extracción de energías.

La técnica, en ese sentido, sí es una instalación o un conjunto, aunque no solamente de medios, sino que abarca muchas otras cosas y procesos. Y esa instalación, a la que nuestro autor se refiere por lo pronto como el “hacer salir lo oculto”, “desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas.”¹⁵ No es claro entonces bajo qué criterio se vayan decidiendo las rutas o direcciones que toma esta instalación o estructura que subyace a la técnica. De entrada podríamos pensar que es el hombre, con todos los intereses que puede llegar a tener, el responsable de aquéllas, pues parece que es él quien hace salir de lo oculto o descubre (según la interpretación de la naturaleza como a su disposición para satisfacer deseos y necesidades). Sin embargo, la manera en que Heidegger se refiere a ese asunto hace pensar en ese descubrimiento y todo lo que se ha visto que implica como independiente de las decisiones del hombre. Y según se entienda cómo se orientan las rutas de esta estructura, ha de tener significativas consecuencias dentro de la comprensión que se vaya teniendo de este todo que es la técnica moderna.

2.3.2 ¡Su influencia está en todas partes!

Los rumbos que tome la estructura que es la técnica moderna han de estar basados en la manera en que se interprete todo lo que es provocado, emplazado o solicitado. Ya arriba

¹⁵ *Entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, dass es sie steuert. (Idem).*

mencione que, a decir de Heidegger, todo lo que se solicita y extrae de la naturaleza es considerado como recursos. Un recurso es algo gracias a lo cual podemos obtener algo más, algo a cuya utilización podemos recurrir cuando necesitamos o buscamos otra cosa.¹⁶ De acuerdo con lo que se venía diciendo, los recursos de la naturaleza sirven para, por un lado, satisfacer todo tipo de necesidades o deseos del hombre y para, por otro, generar algún tipo de ganancia o riqueza. No importa cuál sea la necesidad que se haya de cubrir con los recursos, lo importante es que se entienda lo que se extrae de la naturaleza como algo que se puede utilizar y aprovechar para ello; ya sea tal cual se extrae o bien entendiéndolo como algún tipo de mercancía. Hablo de mercancía en el sentido de cuando a algo que se tiene se lo inserta en el mercado mediante la asignación de un valor de cambio según el cual va a poder ser intercambiado por dinero que, a su vez sirve para adquirir más cosas o para ser reinvertido. El dinero simboliza la abstracción mediante la cual se logra considerar de manera homogénea a cualquier recurso en el que se pueda pensar; de manera que se los pueda utilizar a todos para el avance y desarrollo de toda la estructura. Las cosas, entendidas como mercancía ayudan a satisfacer la necesidad de permanente movimiento que requiere la estructura para mantenerse funcionando bien.

La instalación o estructura que es la técnica logra abarcar todo tipo de satisfacción de que se trate y la enfoca hacia la propia reproducción y mantenimiento de ella misma. Para esto último es que se utilizan las ganancias que se van teniendo en cada momento. Las ganancias provienen del valor de cambio asignado a las mercancías, pues aquél comprende tanto el dinero que se requirió para obtenerlas,¹⁷ como algún margen extra gracias al cual el que invierte recibe alguna ganancia de todo el proceso. La dirección que se ha de tomar siempre, la del mantenimiento de la estructura completa, pues las ganancias siempre son utilizadas con vistas a ello, de una u otra manera.

Dice Heidegger “En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene

¹⁶ Nótese que esta concepción de recursos, incluida la energía, se acerca mucho a la noción de medio, lo que ha de advertirnos que la definición instrumental también está presente en todo lo que viene Heidegger estudiando.

¹⁷ Los procesos técnicos, el esfuerzo de los trabajadores, e incluso el tiempo que se dedica a su obtención tiene algún valor asignado, que requiere cierta inversión de dinero.

su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias.”¹⁸ En primera instancia con el término alemán que comienza la cita (*Überall*), parece que desea dejar claro que aquello que va a decir o explicar a continuación se da por doquier; es decir a donde quiera que se enfoque la atención, allí sucederá lo que dice. Es importante mantener esto presente para percatarnos de la gravedad e importancia de aquello a que se va a referir. Nos habla Heidegger de que algo está llamado o solicitado (*bestellt*) para algo. Se puede entender que lo que está solicitado es el emplazamiento mismo o algo más; aunque si consideramos que el emplazamiento no es nada puramente abstracto sino que se da en cosas concretas (recuérdese el ejemplo del río) se puede inferir con seguridad que lo que está llamado o solicitado es la unidad del emplazamiento y aquello en lo cual éste se manifiesta. No se puede hablar de emplazamiento de manera aislada o apartada de la concreción en que ocurre pues, si así fuera, se estaría haciendo una interpretación abstracta o formal de las palabras de Heidegger, lo cual no me parece que sea el caso, a pesar de que a veces se preste a esa interpretación la manera de hablar acerca de él.

Ahora bien, por otro lado se asegura que aquello a lo que se ha venido refiriendo como emplazamiento (*Stelle*) ocurre de manera firme, estable o fija (*stehen*)¹⁹ y que se da precisamente hacia otro igual que él (*Stelle zur Stelle*). Parece que con este encontrarse apuntando hacia otro emplazamiento es como si éste se cerrara sobre sí. De esa manera nada de lo que estuviese involucrado dentro de este emplazar podría concebirse fuera de él ni tener independencia de él. Agrega Heidegger que lo que es emplazado (o el emplazamiento) en cada caso permanece llamado o reservado para, a su vez, llamar algo más (*ein weiteres*), que también ha de estar considerado como inmerso dentro del sistema cerrado que involucra todo el emplazamiento. Es fundamental no olvidar nunca que lo que está solicitado y emplazado no lo está nunca por sí mismo, así que permanece oscuro por el momento si es que existe alguna finalidad propia del emplazamiento (considerado como instalación), dado que éste se da en todas partes.

Añade Heidegger en la cita que aquello que es solicitado tiene su propio lugar, que es llamado por Heidegger como *existencias* (*Bestand*). El término *Bestand* significa más

¹⁸*Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand.* Heidegger (2000: 20).

¹⁹*Stehen* es el término alemán que se utiliza para el estar y mantenerse de pie, o para tomar partido por algo. Ambas ideas brindan el sentido de estar firme en una posición.

que el de existencias, dado que éste es entendido simplemente como las mercancías sobrantes al momento en un determinado proceso de transacciones; de allí el sentido de reserva que el mismo Heidegger desea rebasar. *Bestand* quiere decir, además, aquello que es durable, es decir que se mantiene y que es efectivo, o sea, que funciona en el momento en el que se le requiera. Si consideramos que lo que es objeto del emplazamiento es todo, tanto lo extraído de la naturaleza como lo artificial que se emplea en los diversos ámbitos, entonces cualquier cosa puede ser considerada como empleable en cualquier momento. Se podría argumentar que ni los entes naturales ni los no naturales pueden mantenerse como tales más allá de un determinado período de tiempo, y eso es cierto. Sin embargo hay que recordar que las reservas o existencias de que viene hablando Heidegger son de lo sacado de lo oculto, y esto no es cada cosa o producto individual que se extrae u obtiene con todas sus particularidades, sino como energías que se pueden utilizar, transformar, distribuir y conmutar; y dentro de las transformaciones está la de las mercancías, que terminan abarcando a prácticamente todo.

Cualquier cosa que se pueda buscar dentro de la estructura que es la técnica, sirve a su vez para solicitar algo más cada vez (incluso las ganancias monetarias o en términos de riquezas tal como ya sugerí). Como existencias es como vemos lo que es, independientemente de que en efecto en cada caso nos valgamos o no de ello que vemos. Así entendemos la realidad, como algo que está allí en *espera* de ser utilizado dentro de la estructura que implica la técnica moderna.

2.3.3 Las *existencias* no pueden ser objetos...

Heidegger agrega que lo que está para nosotros como existencias incluso ya no lo está como objeto.²⁰ ¿Qué quiere decir esto? Normalmente se entiende por objeto lo mismo que por cosa, es decir aquello que está frente a nosotros y que no es lo mismo que nosotros. Son los entes con los que compartimos nuestro lugar de estancia en el mundo; pero la denominación objeto tiene también sentidos más cuidadosos y no tan escuetos. Uno de ellos es como se lo entiende en el terreno de la ciencia o de la epistemología. Objeto, en el terreno del conocimiento o de las ciencias, es lo que se encuentra frente a un sujeto y puede ser conocido por él, es lo que está arrojado frente al sujeto y del cual éste puede tener

²⁰ *Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber. (Idem)*

conocimiento. Hablamos del objeto de la ciencia, de los diferentes objetos de las distintas ciencias, de acuerdo a lo que en cada una de ellas se pretende conocer. Un mismo objeto puede ser estudiado por varias disciplinas, cada una desde su particular punto de vista. El meollo de esta consideración de algo como objeto es por un lado, que se entiende a ese algo precisamente como algo otro y ajeno al sujeto que lo conoce. Es por esa otredad del objeto de conocimiento, que se busca conocerlo a través de las ciencias. Y la manera en que se busca entender a cada uno de los objetos en las ciencias es aislada. En otras palabras, la otredad del objeto no es sólo con respecto al sujeto, sino también en relación con otros objetos. Los objetos están separados entre sí y lo acostumbrado es que no se relacionen unos con otros; a menos que el experimento o la teoría del caso requieran de la consideración de otros objetos. Pese a la cada vez mayor pretensión de encontrar nexos o ligas entre los objetos para comprender mejor las cosas; subyace a esos intentos la idea de objetos aislados y separados que es necesario juntar o relacionar más bien de manera un tanto forzada, dependiendo de las investigaciones que se estén realizando cada vez.

Sin embargo las cosas pueden ser consideradas como objeto sin que necesariamente se les considere desde alguna ciencia. Por ello es que también se habla de algo que es el objeto de mis ataques o de mi deseo, o bien de mi afecto. En cada uno de estos casos, parece evidente que el objeto no lo es en el sentido del conocimiento. Aunque en todos ellos subyace la idea de que el objeto está separado de mí, es otro que yo y me es en cierta manera ajeno. De allí que sea yo el que establece la relación dirigiéndome a él (ya sea con mis ataques, mi deseo o mi afecto). Y esos objetos también los entiendo de manera aislada entre ellos. Con todo, no debemos olvidar que estas últimas maneras de entender algo como objeto son cercanas al modo de entender un objeto dentro del proceso de conocimiento. En otras palabras, a un objeto siempre se le entiende como algo ajeno al sujeto que busca conocerlo, de tal manera que se le tiene que considerar aisladamente del resto de los posibles objetos para entenderlo bien. Se pueden buscar las relaciones o nexos existentes entre objetos distintos; pero a cada uno de ellos se le entiende primero independientemente de los demás.

Empero, parece que considerar a las cosas como algo en existencias (*Bestand*) justamente se opone de alguna manera a esta manera de entenderlas como objeto. Explica Heidegger que a las cosas, ya las naturales ya las no naturales (o artificiales), bien se las

puede entender como objetos, es decir se las puede ver desde lo que de ellas se conoce (sus características y cualidades, o la manera en que supuestamente las utilizamos de manera aislada). Aunque, así, simplemente se nos estaría ocultando aquello que son las cosas, en tanto la manera en que nos manejamos con ellas es más bien considerándolas recursos utilizables o intercambiables; es decir, no estaríamos atendiendo al vínculo que guarda cada una con las demás dentro del desarrollo de toda la estructura que conforma la técnica moderna. En ese sentido, parece que el pensar en las cosas como objetos sólo estaría permitido en un ámbito teórico o más bien abstracto, que no obstruya al avance y mantenimiento de la instalación.²¹ No se puede considerar a los entes con los que se trabaja (los que son emplazados y solicitados) ajenos unos a otros, si el objetivo al que se dirige todo es la reproducción de la instalación técnica que abarca todo y condiciona su entendimiento. Todas las cosas son, o bien energías y recursos, o bien mercancías; y todos los utilizamos **aparentemente** para nuestro beneficio y satisfacción. Es necesario recalcar que, aunque las cosas que utilizamos son siempre concretas, la manera de pensarlas, según esto, es más bien abstracta. Los recursos se abstraen en energías y las mercancías en valor de cambio (dinero).

Espero que ya se haya logrado ver cómo entiendo que se oponen y en qué manera se oponen la consideración de algo como objeto y de ese mismo algo como existencias (*Bestand*) o recursos. Esa diferencia tiene que ver principalmente con que como objeto las cosas no se nos muestran como conectadas con otras cosas y encaminadas todas hacia el desenvolvimiento de la estructura *técnica*. Más adelante²² se verá si esta oposición entre la consideración de algo como objeto y como recurso es definitiva o no.

2.3.4 El hombre no es el responsable de las consecuencias de la técnica

Ya he sugerido que parece ser que las direcciones que toma la estructura técnica están determinadas por la manera de entender a lo que se ve envuelto por ella misma (por el emplazar, el solicitar y el provocar), es decir prácticamente todo. Si esto que se ve envuelto por la técnica como instalación sirve para la satisfacción de las necesidades del hombre o su beneficio, o bien sus ganancias; entonces parece claro que el hombre y sus intereses

²¹ *Vid supra* 2.3.

²² *Vid infra* 2.4.2

determinan dichas direcciones. Y si es el hombre el que las determina, parece lógico que lo haga de manera voluntaria y decidida. Sin embargo, Heidegger se pregunta “¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias?”²³ La tentación de responder que es el hombre está siempre latente, pues efectivamente es difícil que se nos ocurra algo más que esté por encima de las decisiones que tomamos respecto a las cosas que utilizamos. Pero en el capítulo I vimos que la técnica no puede ser entendida como un puro medio o hacer del hombre. En ese sentido, parece que no han de depender de sus decisiones y de su voluntad los caminos que la técnica vaya siguiendo en cada momento. Máxime cuando se trata de un modo de descubrir (*aletheuein*). El hecho de que dependieran de él querría decir que de verdad la técnica no es más que un medio del que el hombre se puede valer como quiera. Ciertamente el hombre impulsa o pone en movimiento los avances técnicos. Sin él, no podría llevarse a cabo ninguna utilización de las cosas y de los recursos; así como no se podría lograr el desarrollo de nuevos aparatos y máquinas que vayan haciendo más eficiente cada vez la producción; pero “el estado de desocultamiento en el que se muestra lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga.”²⁴

Con lo último Heidegger parece estar sugiriendo alguna especie de restricción o límite del hombre con respecto al descubrir lo que son las cosas. El término alemán que utiliza nuestro autor en esta oración, y que es negado por cierto, es *verfügen* conjugado en la tercera persona del singular. *Verfügen* no significa solamente el poner en cierto orden a algo, que se puede entender con *disponer*; un sentido muy importante que tiene el verbo, al igual que el mismo disponer pero que puede pasar inadvertido, es el de ordenar o decretar. Con ello, aparece con claridad que quien ejerce la disposición (*verfügen*), lo hace voluntariamente y con algún tipo de autoridad o poder que posee sobre aquello en que la ejerce. Aquél dispone de algo porque tiene el poder para hacerlo, tal como un amo lo hace con sus esclavos, por ejemplo; un programador de computadoras con los programas que utiliza, o un titiritero con sus títeres. Y *verfügen* se utiliza aquí haciendo referencia al hombre (que es la tercera persona del singular del enunciado); pero lo está en el sentido de

²³ *Wer vollzieht das herausfordende Stellen, wodurch das, was man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen wird?* Heidegger, (2000: 21)

²⁴ *Allein, über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder enzieht, verfügt der Mensch nicht.* (Idem).

la negación. El hombre no puede ordenar y decidir a su antojo cómo va a disponer de aquello que saca de lo oculto o descubre en las cosas. El entender a la naturaleza como fuente de recursos no es decisión del hombre; y quizás no puede no hacerlo.

Dice Heidegger que solamente porque el hombre se encuentra desde el principio provocado a extraer recursos y energías naturales es que sucede el solicitar e imponer de que se ha venido hablando, y que está envuelto por la manera específica de la técnica moderna de descubrir lo real. El hombre está provocado por algo más que lo hace entender las cosas de esa manera. Si está provocado, ello significa que también forma parte de la estructura de la técnica de manera semejante²⁵ a todo lo demás. Está provocado a solicitar lo real por un lado como recursos y energías utilizables por sí mismas y, por otro como aplicables al emplazamiento o la obtención de algo más. El hombre está inmerso en el todo que hace entender lo demás desde la provocación y el emplazamiento. El desenvolvimiento progresivo de la gran estructura técnica no es algo que necesariamente el hombre ha elegido, parece estar diciendo Heidegger. Lo que significa que existe algo más que trasciende a las decisiones del hombre y que forma parte de él mismo y de la realidad en que vive, al parecer. El hombre, entonces, no es necesariamente esa criatura enteramente libre de hacer cualquier cosa que le venga en gana, por lo menos no en el ámbito del conocimiento de las cosas (entendido éste como descubrimiento); aunque ahí no se detiene el asunto de la estructura detrás de la técnica.

Por lo dicho, tampoco el modificar las rutas hacia donde parece más conveniente por algún otro motivo (que puede ser moral o ecológico principalmente) que no sea en beneficio de la misma estructura parece depender de la voluntad del hombre. Un asunto que parece acentuar este panorama, aunque no es mencionado ni tratado por Heidegger, es que nada garantiza que haya alguna cuestión que sea deseable para todos, ni siquiera la conservación de la especie más allá de la propia estirpe, ni el cuidado de la ecología, aunque pueda parecer increíble. Después de todo hablar de generalizaciones no deja de ser nunca peligroso. Siempre se pueden encontrar excepciones a todo, incluso al cuidado de la vida humana; en ello intervienen muchos factores que hacen que existan diferencias.

²⁵ Aunque no igual pues también es insoslayable el hecho de que el hombre en efecto mueve a las cosas técnicas y hace que funcionen. En ese sentido, el hombre es una parte elemental del todo de la gran instalación de la que viene hablando Heidegger; pero parte al fin y al cabo.

En suma, Heidegger parece estar diciendo que, aunque el hombre sí hace que se mueva la técnica moderna, en el sentido de que sí pone en movimiento a cada máquina o aparato de manera singular; el movimiento de toda la estructura no depende de su voluntad y mucho menos los terrenos por los que se va moviendo.²⁶ Digo que la pone en movimiento no en el sentido de que haya algún momento determinado en que no había técnica y de pronto el hombre la activó y desde entonces hubo. Más bien quiero referirme a que no parece que se pueda concebir la presencia de la técnica, si no se concibe a su vez al hombre allí pensando, elaborando, y utilizando herramientas, aparatos o máquinas. La técnica, a pesar de que parece rebasar al hombre considerada como una estructura completa; es un modo en que el hombre es y entra en contacto con los otros entes, en tanto ente capaz de conocer y conocerlos. “Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, ... , se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado.”²⁷

En esa cita Heidegger dice que hace falta aceptar que el hombre es algo más de lo que se pudiera desear o pretender que es (*unvoreingenommen*); o sea que puede tener características o cualidades que no satisfagan la idea que tenemos de nosotros mismos, o que el alcance de alguna capacidad propia de él es más limitada de lo que quisiéramos. Por lo menos ello sugiere el sentido de *se encuentra (findet sich)* y de *traído a o llevado a (gebracht)*. El hombre no hace realmente lo que implican ambas formas verbales. En el caso del *findet sich*, aunque el sujeto de la acción ciertamente es el hombre, la influencia del *finden* recae sobre el hombre mismo, es decir el hombre halla algo en sí mismo de lo que no se había dado cuenta; pero eso de que se percata no depende de su voluntad forzosamente, en tanto no lo había notado antes. Esta idea se ve reforzada al ver que de lo que se da cuenta el hombre es de que *es traído a (gebracht)*. El hombre es lo que es traído;

²⁶ Por primera vez se hace explícito un problema que me parece fundamental en cuanto a la manera de entender todo esto: la posibilidad que nos hace ver Heidegger de que es claramente diferente nuestra influencia respecto a la técnica, en el nivel individual o singular por un lado, y a nivel de estructura, sistema o instalación por otro.

²⁷ *Nötig ist nur, unvoreingenommen Jenes zu vernehmen, was den Menschen immer schon in Anspruch genommen hat, und dies so entschieden, dass er nur als der so Angesprochene jeweils Mensch sein kann. Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, ... , findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht.* Heidegger, (2000: 22).

pero permanece velado por lo pronto quién o qué es lo que lo *trae*; que ha de ser lo que hace que se entienda lo verdadero de cierta manera; en este caso como existencias. En ese sentido, contrario a lo que se podría pensar, el modo cómo el hombre conoce la realidad en que vive no obedece totalmente sus deseos. No es posible, en este caso que el conocimiento sea una construcción. De cualquier modo, lo que sí queda claro es que las maneras en que el hombre conoce las cosas, entre ellas la *técnica*, están en él ineludiblemente por ser él mismo ese ente que es. Parece que, con todo, esta manera de sacar de lo oculto tiene algo que ver con la propia forma natural de ser del hombre. Es posible que, en tanto el hombre “naturalmente desea conocer”,²⁸ una de las posibles interpretaciones del mundo es justamente esa, la de la provocación, la imposición y el utilizar las cosas reales como recursos y energías a nuestra disposición.

2.4 La esencia de la técnica moderna se nos escapa de las manos

2.4.1 Aunque se haya dado con la esencia, eso no lo hace más fácil

Hasta aquí he venido hablando de la estructura o instalación que es la técnica moderna, según Heidegger, para referirme a que todas las instancias ya mencionadas en que ésta se manifiesta están interrelacionadas unas con otras y conforman una especie de totalidad. Heidegger se refiere al sistema que subyace a toda esta estructura con el nombre alemán *Gestell*,²⁹ aunque está consciente de que habitualmente este término no se usa para ello. A continuación me referiré un poco a lo que este término significa y los motivos por los que Heidegger se vale de él para referirse a lo que es el fundamento de la técnica moderna.

El significado habitual de la palabra *Gestell* en alemán tiene que ver con algo que es soporte de otra cosa. Por ejemplo un armario, un pedestal, un bastidor, una estantería o bien un marco. Todos estos sostienen algo, libros, obras de arte, pinturas, el escenario de algún auditorio o, actualmente, incluso las partes de algún aparato más complicado (el chasis de un automóvil, por ejemplo). De allí es que, de manera no habitual, nuestro autor se permita

²⁸ *Pantes anthropos tou eidenai oregontai*, (Aristóteles, *Metafísica*, 980a 25).

²⁹ No hay que perder de vista que, en la traducción en la que me baso traducen *Gestell* por *estructura de emplazamiento*. Por mi parte, yo estoy refiriendo aquí a ella como al sistema que se encuentra detrás de la estructura técnica concreta. La diferencia está, me parece, en que la noción de sistema abarca a la de estructura que es su concreción; pero no la deja de lado, mientras que estructura se puede entender como la pura concreción de la técnica (en aparatos, máquinas y procesos bien delimitados, aunque reunidos y apuntando a una misma finalidad).

a sí mismo hacer uso del término en un terreno mucho más amplio y fundamental de la realidad. Finalmente, en cuanto estantería, armazón o soporte, la *Gestell* sostiene las cosas que dependen de ella en cada caso y las mantiene en su lugar. Por eso, en cuanto es lo que subyace a la técnica moderna, también se puede decir que sostiene a todo lo que es abarcado por ella³⁰ y lo mantiene *funcionando* de la misma manera, de acuerdo a sus finalidades, es decir a su conservación y perpetuación. En ese sentido es que parece estarse mostrando que quien determina los rumbos y caminos por los que se va a desarrollar cada vez la técnica moderna es precisamente la *Gestell* que la subyace y que es ella misma: que es su esencia.

La *Gestell* es aquello que provoca al hombre a buscar descubrir lo real como existencias, recursos o mercancías; es ella misma este proceso mediante el cual se lleva a cabo el descubrir o sacar a la luz. La esencia de la técnica moderna descansa en la manera de hacer salir lo oculto o descubrir lo real de la manera en que lo hace. Debido a que es aquello que se encuentra en toda la estructura técnica y la hace ser como es y trabajar como lo hace, se podría pensar que forma parte de la técnica y, por lo tanto, que es algo que podemos denominar técnico. Sin embargo Heidegger nos advierte que no es así porque el sacar a la luz o descubrir tiene un sentido más fundamental que cualquier cosa técnica. La técnica es uno de los modos de descubrir, de sacar de lo oculto. Eso indica que hay otros modos de hacer lo mismo. El descubrir mismo es más originario que los modos en los que él se puede llevar a cabo. A cualquier modo de hacer salir lo oculto que se pueda referir le es más primigenio el propio sacar de lo oculto (conocer) que lo que se deriva de él, en este caso lo técnico que se deriva de la técnica que es el modo de conocer. En otras palabras, la técnica moderna no constituye ni puede tener como consecuencia a aquello que la funda, de manera semejante a todo lo que mentamos técnico o técnica. Por lo tanto, no puede decir de ningún modo que la esencia de la técnica es algo técnico. El sacar de lo oculto es lo primero y quizás lo más importante para entender la técnica moderna. De allí se puede ver con más claridad lo caduco de la definición instrumental.

Agrega Heidegger, aunque muy sucintamente por ahora, que la noción de *stellen* incluida en el término *Gestell*, además del emplazar, también conserva cierta semejanza

³⁰ Los procesos de fabricación de artefactos y máquinas, así como los de trabajar y manipular la naturaleza para extraer recursos; y finalmente el uso de esos recursos como energía o como mercancía

con el producir, entendido como *poiesis*,³¹ al que sigue la presencia de lo que se produce; aunque dice que son fundamentalmente distintos. ¿Para qué hace esta sugerencia Heidegger? Es posible que simplemente lo haga para que no lo perdamos de vista dentro de todo lo que se va diciendo que no parece tener nada que ver con lo artístico en el sentido moderno del término. Probablemente el terreno del arte tenga alguna importancia para el asunto que se está tratando.³² Sin embargo prosigamos en donde estábamos.

2.4.2 ... y sin embargo es necesario que sean objetos en un momento determinado

El hombre no tiene bajo su control y dominio el avance de la técnica moderna. Él termina siendo una pieza más dentro de la instalación técnica que trabaja en función del progreso de ella. Los intereses que pueda tener el hombre con respecto a ella se ven subordinados al andar de la técnica y las rutas que se necesiten para lograrlo y no frenarlo. Hemos visto que Heidegger encuentra al motor de todo esto en lo que él denomina *Gestell*, que es lo que se encuentra debajo de toda la instalación; y es aquélla la que ocasiona que el hombre entienda a la naturaleza y a la realidad en su conjunto como recursos a ser solicitados, utilizados y aprovechados por él para fines aparentemente diversos.

Nuestro autor comenta que la conducta que el hombre asume dentro de todo este contexto, en que es provocado a solicitar y buscar aprovechar, “se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias [**naturales**] exactas de la época moderna.”³³ Ello se debe a que, el modo en que en ellas se representa a sus objetos (de manera cuantitativa y medible) permite y busca entender a la naturaleza y a la realidad como un conjunto de sucesos o de fuerzas que ha de ser calculado. Y lo más importante que se deriva de esta concepción de las cosas es que se piensa que esa es la manera idónea para conocer las cosas. Mientras se puede calcular se conoce mejor, porque se conoce precisamente para aprovechar y utilizar lo conocido.³⁴ Sin embargo, con todo lo dicho hasta aquí podemos suponer que esta misma manera de considerar las cosas no es sino una consecuencia del emplazamiento que orilla a

³¹ Vid *supra* 1.4.

³² Vid. *infra* Capítulo 3.

³³ *Zeigt sich das bestellende Verhalten des Menschen zuerst im Aufkommen der neuzeitlichen exakten Naturwissenschaft.* Heidegger, (2000': 25). Las negritas son mías y van de acuerdo al alemán *Naturwissenschaft*, que el traductor olvida traducir.

³⁴ Cfr La Introducción de Tippens (1981: 2).

las ciencias y al hombre a buscar la mejor manera de concebir los objetos de manera que ella tienda a su conversión en energía y su consecuente utilización.

Una objeción evidente se presenta con todo esto, y el mismo Heidegger la anticipa, las ciencias modernas históricamente aparecieron antes que la técnica moderna. Ésta no es otra cosa que una consecuencia de aquélla y está a su servicio, pues los logros técnicos se utilizan también dentro del terreno científico para su correspondiente progreso. Nos dice Heidegger que estos datos parecen correctos; es innegable que cronológicamente la ciencia moderna apareció por lo menos con un siglo de anterioridad a la técnica moderna de la producción de unos u otros tipos de energía. También es difícil refutar el hecho de que los avances de la ciencia han tenido como consecuencia, con su aplicación concreta, la fabricación y manufactura de máquinas y aparatos cada vez más complejos. Eso también es cierto. La manera de concebir la realidad de la ciencia moderna, que descansa en gran medida en la físico-matemática³⁵ es el antecedente a cómo se entienden las cosas en épocas cronológicamente más cercanas a la nuestra y en la nuestra por supuesto. Es esa forma de conocimiento la que, en palabras de Heidegger, “prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna.”³⁶ En ese sentido es que se puede sostener que la *Gestell* subyace también al espíritu de la ciencia moderna y el modo de entender la realidad que ésta trae consigo. Pero anteriormente se vio que el mismo Heidegger sostiene que el entender a las cosas como objeto (que es la manera en que las ciencias modernas lo entienden) se contrapone en cierta manera al entenderlas como existencias o reservas de recursos.³⁷ ¿Cómo entonces se puede proponer que las ciencias que entienden lo que estudian como objetos aislados unos de otros contienen las raíces para la manera de descubrir lo real como existencias correspondiente a la *Gestell*?

Hay que recordar que las existencias que atribuye Heidegger al modo de conocer la realidad en nuestra época dominada por la técnica moderna y su esencia, lo son de los entes entendidos como energía. También hay que traer a la mente que en la física moderna se entiende a la energía como una abstracción que unifica a todos los entes, tanto materiales

³⁵ Que por cierto parece ser el paradigma de ciencia y de conocimiento científico en la época moderna.

³⁶ *Die neuzeitliche physikalische Theorie der Natur ist die Wegbereiterin nicht erst der Technik, sondern des Wesens der modernen Technik.* Heidegger (2000': 25).

³⁷ *Vid supra* 2.2.3.

como *inmateriales* en una sola concepción;³⁸ y que esta abstracción de las particularidades de cada cosa las hace presentarse al científico que se ocupa de estudiarlas como homogéneas para que pueda hacer los cálculos que necesita. Una vez recordado todo eso, podemos suponer que la abstracción necesaria para la homogeneización de la realidad sólo puede hacerse dejando de lado cualquier particularidad; y parece que la ciencia que puede dejar de lado todo tipo de particularidad a excepción de la cantidad, que es a lo cual se ha de igualar todo, es la matemática. Y la física entendida como física matemática puede hacerlo con igual eficiencia; además de que la noción de energía se puede encontrar en la física y no en la matemática pura que habla de entes matemáticos solamente. Derívase de lo dicho aquí, que para que sea posible la consideración de lo real como reservas o existencias de energía es necesario que primero se aislen de todos los demás los objetos de la ciencia física, para poder hacer la abstracción matemática necesaria para poder hablar de conceptos como fuerza, trabajo o energías. Y con la posibilidad de hablar de las cosas como energías, ya se les puede entender como existencias y recursos. Las concepciones de objeto y existencias no están tan separadas y contrapuestas después de todo; aunque sí se oponen en la medida que ya mencioné arriba.

Así las cosas, aún no se libra la complicación que la historia nos presenta. ¿Cómo puede ser posible que algo no presente en una determinada época histórica (la técnica moderna) establezca la manera en que se desarrolla otra que se está presentando (la ciencia moderna)? Heidegger responde a esta cuestión diciendo que siempre son más evidentes las cosas o situaciones que se presentan ante nuestros ojos que aquello que las subyace. En ese sentido, está sugiriendo que la esencia de la técnica moderna, la referida *Gestell*, también está detrás de la ciencia moderna en cierta manera.³⁹ La esencia de las cosas es lo último que se conoce, y lo que nos salta a los ojos es manifestación de ella. Ello no quiere decir que las esencias no estén presentes en la realidad que conocemos inmediatamente, lo que sucede es que nosotros no podemos darnos cuenta de ellas de manera sencilla o igual a las otras de las que sí nos percatamos. Para llegar al conocimiento de aquéllas es necesario una cierta labor de conocimiento.

³⁸ *Vid supra.* nota 21.

³⁹ Esta aserción de Heidegger ha de insinuarnos que la ciencia moderna se acerca más a lo que es la técnica que a lo que es la ciencia, en cuanto modo de conocimiento teórico

La *Gestell*, que es la esencia de la técnica moderna está presente incluso mientras todavía no se presentan los desarrollos de las maquinarias y los aparatos productores de energías. Subyace, sostiene y mantiene, según he dicho, al espíritu que mueve a las ciencias modernas a conocer tal como lo hacen. De ello se desprenden un par de situaciones importantes. Por un lado se hace evidente que tampoco la manera como las ciencias modernas entienden a la realidad que estudian precisamente del modo como lo hacen, es una decisión e implantación de un grupo de investigadores o matemáticos que preveían la mayor adecuación a sus intereses el concebir a la realidad de manera abstracta y aislada. Los científicos e investigadores también se ven envueltos por la *Gestell*; por lo menos en cuanto no se detienen a preguntar por el sentido del desarrollo de las cosas. Por otro lado también es consecuencia de lo dicho el hecho de que la ciencia física no pueda renunciar a conocer las cosas de la manera en que lo hace: la naturaleza en todos los casos ha de ser entendida como ese conjunto de energías y fuerzas que se mueven y que pueden ser calculadas.

2.5 ¿Y ahora qué sigue?

Al final del capítulo precedente, se vio que la investigación heideggeriana de que ahora me ocupo, derivó en alguna clase de incertidumbre respecto a la relación que hay entre el hombre y la técnica. Quedó oscuro si existe o no responsabilidad de ella por parte de aquél. El rumbo tomado en el presente capítulo ha sido la confirmación de una de las más sorprendentes sospechas que se desprenden de aquella duda. Según lo revisado hasta aquí del discurso de Heidegger, tal parece que la responsabilidad humana parece haber desaparecido dentro del contexto dominado por la esencia de la técnica moderna, lo cual es desconcertante. Ahora mencionaré la manera en que la indagación ha llegado a ese punto.

Inicié el capítulo diciendo que la técnica es un modo de conocer o de descubrir la verdad (*aletheia*). De ello se siguió la interrogante por la manera específica en que la técnica moderna hace eso. Se descubrió que la especificidad que tiene la manera de sacar de lo oculto de la técnica moderna se da con cierta violencia o agresividad hacia la naturaleza. El mundo natural que nos rodea es empujado por el hombre a proporcionar energías desde su seno. Dichas energías han de ser utilizadas de una u otra forma por él aparentemente

para su propio beneficio; aunque todo ello es impulsado por la esencia de la técnica moderna (la que en alemán Heidegger llama *Gestell*)

Se vio también que este entender al mundo como lo que genera las energías usadas, tiene su base en un proceso de abstracción llevada a cabo básicamente por la ciencia moderna, en su afán por liberarse de cualquier tipo de subjetividad o antropomorfismo a la hora de acercarse a sus objetos de estudio. Comprendiendo al mundo como energías, el hombre puede transformarlas y almacenarlas de la manera en que se le ofrezca. Y es la técnica como estructura completa (con la *Gestell* detrás), la que promueve e impulsa a esta trama de energías, a veces inesperadamente.

Por cierto que, aunque Heidegger no lo menciona precisamente así, la abstracción que se hace en el entendimiento del mundo, se puede ver no solamente como energía, sino también como mercancía. Definitivamente considerando esto se tiene una mayor claridad de que prácticamente la totalidad de lo real es abarcado por la estructura de la técnica moderna. Heidegger se refiere a los recursos, energías o mercancías extraídas y aprovechadas por el hombre como *existencias* (en alemán, *Bestand*).

Otra cuestión que se aborda es la íntima relación que hay entre la técnica moderna la ciencia moderna, las cuales guardan la apariencia de anteceder a aquélla y ser la base sobre la cual se sostiene y progresa. No obstante, Heidegger dice que aunque es notable que existe tal relación, es posible que la dependencia sea al contrario, y fundamenta lo que dice en que la esencia de la técnica (la *Gestell*) es la forma de conocimiento que se da en el discurso de las ciencias y que posteriormente posibilita el desarrollo de la técnica de los aparatos. Pese a que es cronológicamente cierto que la ciencia es anterior a la técnica, ésta es quien antecede y provoca a la ciencia en esencia, dice Heidegger.

Por otro lado, el asunto que es más importante, a mi parecer, de los que se han descubierto en el capítulo, es el que se refiere a la interrogante de quién es el que decide los rumbos por los cuales se desarrolla la técnica. De entrada parecería ser, por supuesto, que es el hombre quien dirige los avances técnicos hacia su propio beneficio y de acuerdo con su voluntad. Después de todo, la evidencia de que él es el que impulsa los aparatos y máquinas técnicas en los casos individuales o particulares apunta hacia eso. Si un individuo es el que decide apretar el gatillo para que un arma dispare a quien él quiera, es claro que

son los hombres quienes deciden el rumbo a seguir por la técnica considerada como conjunto o estructura.

Sin embargo, también de acuerdo con el capítulo previo, la técnica no es un simple medio. En algunas ocasiones se mueve por direcciones incomprensibles para sus impulsores. Heidegger dice que la forma en que el hombre se entiende a sí mismo, es decir como recurso o útil para desempeñar alguna función en cualquier ámbito de su vida, habla a favor de que incluso se considera a sí mismo dentro de la categoría de *existencias*. Él solamente es una parte más de toda la maquinaria técnica que abarca al mundo entero, pues se comporta como tal, no puede verse de otra manera pues también se halla movido por la esencia de la técnica (la *Gestell*) a conocerse así.

El problema se agrava cuando Heidegger habla de que, una vez asumido que la técnica es un modo por el cual el hombre conoce su entorno (y se relaciona con él), es muy probable que su adelanto sea algo natural. Es parte de la naturaleza del hombre el conocer, y si la técnica es una forma de conocer, no resultaría accidental que la técnica llegase a constituir el horizonte desde el que el hombre entiende todo; principalmente si su esencia es la *Gestell*, tal y como asegura Heidegger.

Con todo esto, puedo decir que la duda del capítulo anterior se ha despejado; pero hacia el lugar que parece menos conveniente si se tenía la esperanza de reivindicar a la responsabilidad del hombre frente a su mundo técnico. Con lo recordado aquí, se puede observar que del titubeo se pasó a una aparente plenitud de responsabilidad del hombre ante la técnica, que realmente no es más que una emanación de la influencia dominante de la esencia de la técnica. La responsabilidad absoluta que se imagina el hombre que tiene sólo es la prueba de que la *Gestell* es la que controla todo, a la vez que escapa de las manos del hombre para someterlo también.

Sin embargo, la exploración de Heidegger no se detiene en ese punto. En el capítulo siguiente me encargaré de revisar los senderos por los que continúa para ver si la situación mejora un poco o empeora aún. Por lo pronto no hay que desesperar y acompañar a Heidegger hasta el final.

3 ¿Cómo podemos estar a salvo en este mundo?

3.1 El último paso

Anteriormente, la investigación que he realizado hasta aquí siguiendo a Heidegger, ha desembocado en la aparente pérdida de toda responsabilidad que el hombre pudiera tener en relación con el avance de la técnica. Tal parece que no hay mucho que hacer al respecto. A continuación me encargo de revisar los últimos pasos que Heidegger da en su indagación para descubrir así si se confirma tal aseercción, o bien si se modifica (ya sea para plantear alternativas o para empeorarlo todo).

Este último capítulo se divide en tres apartados principales. En el primero veo cómo Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias el panorama desastroso que se dibuja al reparar en el dominio de la esencia de la técnica moderna (*Gestell*). Particularmente me detengo a hablar de cómo Heidegger encuentra relación entre el problema que se ha presentado y la historia y la libertad humanas. Estas dos tienen que ver con el descubrimiento de la verdad por parte del hombre, pues conforman la disposición esencial del hombre con respecto al conocimiento en tanto ente limitado y finito que es, lo cual muestra que ese descubrimiento es parte de la esencia del hombre. El panorama para el ser humano tiene consecuencias fundamentales, pues se ve que lo que está en juego con esta pregunta es su propia esencia, la cual se pierde cada vez más al comprenderse a sí mismo como controlador de lo real, en mayor o menor medida. También reviso cómo la técnica forma parte del destino del ser humano, aunque sin identificarse con él, de lo cual se desprenden grandes problemas para el problema apenas mencionado.

En el segundo, comienzo hablando del peligro que dice Heidegger hay en la esencia de la técnica como algo totalmente abrumador para el hombre, para después abordar una cuestión que se mantenía pendiente desde el primer capítulo: el arte y la poesía. Heidegger refiere algunos versos de Friedrich Hölderlin para sugerir una posible alternativa al dominio de la visión que se sigue de la técnica y su esencia. Para entender esto recorro a otro texto heideggeriano en la que se encarga de examinar con mayor profundidad el quehacer poético de Hölderlin. En ese otro texto, Heidegger habla del problema del que habla también en *La pregunta por la técnica*, aunque en aquél lo hace desde una perspectiva distinta, que es la que se aproxima más al discurso poético de Hölderlin. En este apartado, pareciera que no termino de hablar de lo referente a la poesía y al arte, debido a la inserción de algunos

problemas que se pueden tener al reparar en que no sabemos qué es lo que buscamos al preguntar por la esencia, los cuales es necesario aclarar antes de culminar el estudio.

Ya por último, en el tercer subapartado, regreso con Heidegger al griego *techne*, para comprender la relación que guardan la técnica y las artes (incluida la poesía), las cuales están vinculadas no sólo por la *poiesis*, sino por la misma *techne*. Así, recorro los argumentos heideggerianos para explicar qué aportan en todo este contexto el arte y la poesía, y si es que de ellas se desprende algo que no se había tomado en cuenta por lo pronto.

Con todo esto, se irá percibiendo una cierta ambigüedad con respecto a la noción de responsabilidad; y hacia el final se podrá ver si el giro último que da Heidegger hacia el arte y la poesía, efectivamente también hace virar la noción de responsabilidad en relación con cómo se venía dando hasta el momento.

3.2 El apuro se hace mayor

3.2.1 Técnica, destino e historia

Arriba he dicho que la *Gestell* es el modo característico en que la técnica moderna hace que se nos presente lo real. No hay que olvidar que esta modalidad de la técnica es entendida como una estructura o instalación que abarca prácticamente la totalidad del mundo humano, en tanto es lo entendido por el hombre como *existencias* en el sentido expuesto anteriormente. Este acontecimiento (la manera de entender el entorno) no es en absoluto nada técnico, pues calificamos como técnico a los aparatos y máquinas o a los procedimientos para hacer algo y la manera de llevarlos a cabo, y la *Gestell* no es nada de eso. Las cosas técnicas sí dependen de la actividad del hombre en alguna medida. El que la esencia de la técnica no sea algo técnico indica que conserva alguna independencia del hombre, pues es un salir de lo oculto: aunque también es cierto que éste no acaece en ningún terreno ajeno al hacer del hombre. Es necesario tener presente que sólo tiene sentido hablar de descubrimiento de ese tipo en relación con el comportarse de los hombres, pues parece que son los únicos entes capaces de encontrar esencias,¹ de darse cuenta de ello y de que eso les ayude a comprenderse mejor a sí mismo y al mundo que lo circunda. No obstante, es claro que el *aletheuein* no ocurre únicamente por el hombre y su hacer, sino

¹ Las esencias son lo descubierto de las cosas reales mediante el *aletheuein*.

que trasciende hacia otros lugares más autónomos, aunque no escindidos completamente de él.

Hay que recordar que la *Gestell* es la que le impone al hombre la exigencia de provocar a la naturaleza y solicitar de ella las existencias. Lo que es más, él no puede ser eximido de la provocación. Precisamente por eso se puede decir sin equivocación que se encuentra él mismo cercano a lo que es la *Gestell*.² Es así que, desde el principio el hombre está íntimamente ligado a ella y, en consecuencia, resulta tardío preguntar por cómo se da dicha relación. A pesar de lo anterior, lo que sí es oportuno preguntar es si nosotros nos percatamos auténticamente de que estamos provocados en nuestro hacer y nuestro entender por la *Gestell*³ y cómo lo estamos. En otras palabras, no sobra plantear la interrogante por si en efecto vemos que formamos parte del conjunto de existencias solicitadas, provocadas y utilizadas dentro del todo que está detrás de la técnica moderna y la conforma. Con todo lo examinado hasta ahora, parece claro que ese hecho nos permanece velado a todos la mayoría de las veces.⁴

Heidegger se refiere a lo que hace la *Gestell* con el hombre, es decir a todo el proceso de emplazarlo y de provocarlo a solicitar existencias por doquier, como “poner en un camino” (*bringen auf einen Weg*) y como “enviar” (*Schicken*). Estas formas verbales señalan notoriamente hacia el papel pasivo que juega el hombre ante el movimiento de la *Gestell*: él simplemente es lo enviado o lo puesto en el camino, y como lo es por medio de la provocación, no puede evitarlo. La evasión de tal suerte es más lejana por la ceguera en la que se vive al respecto.

La esencia de la técnica moderna envía al hombre o lo pone en el camino del desocultamiento, del descubrir lo real, aunque lo hace dentro de una forma específica de ese descubrimiento. A eso lo llama nuestro autor lo destinado o el *sino* (*Geschick*).

² “En tanto que provocado de este modo, el hombre está en la región esencial de la estructura de emplazamiento.” (*Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells*. Heidegger, (2000): 27)

³ *Cfr supra* 2.3.4.

⁴ En ese sentido, la definición instrumental y corriente de la técnica (revisada en el capítulo 1 de este escrito), significa el horizonte de sentido a partir del cual interpretamos lo real y que no nos deja ver más allá de él, que es en donde estaría lo dicho aquí. (*Cfr* Heidegger, *El ser y el tiempo*, Primera parte, *Primera sección*, V, A, 31, ss.).

Heidegger nos muestra que esto destinado es lo que posibilita la historicidad del hombre, la esencia de la historia (*Geschicht*)⁵. “Ésta no es, ni sólo el objeto de la Historia, ni sólo la cumplimentación del humano hacer. Éste se hace histórico sólo en cuanto destinal (propio del sino).”⁶ Al respecto, baste con decir que para Heidegger, las nociones de historia e historicidad tienen un sentido no muy usual en otras teorías y ámbitos de pensamiento.

Lo usual es que se entienda a lo histórico (*Geschichtlich*) y a la historia (*Geschicht*) como la suma de acontecimientos temporales, determinantes para los momentos presentes y por venir. En ese sentido, las diferentes programáticas (varias según las condiciones espacio-temporales de los distintos casos) de cada uno de los momentos se conforman unas con otras para producir o condicionar el desarrollo de las épocas posteriores, orientándose hacia una meta. Se piensa, así, que cada momento histórico es mejor o está más acabado que los anteriores, lo cual se deriva de la idea de desarrollo o progreso. Este devenir histórico supone la validez de la analogía entre los procesos históricos y una parte del desarrollo o crecimiento de los órganos que forman parte de los organismos vivos, pues cada período histórico estaría más cercano a la madurez, tal y como pasa con los organismos vivos durante las etapas tempranas. En esta interpretación se concibe a las diferentes épocas, así como las modalidades tanto económicas y políticas como sociales y culturales que en ellas aparecen, como escalones que apuntan hacia una cima, sea ésta indeterminada o no).⁷ En el caso de los períodos de corrupción por los cuales también pasan los entes vivos, parece que no se toma en cuenta en esta interpretación de la historia, a no ser como algo que tiene que ser evitado a toda costa.⁸

Esa concepción de lo histórico (*Geschichtlich*) es justamente a lo que Heidegger se refiere como el objeto (*Gegenstand*) de la Historia en tanto ciencia (*Historie*), y es en oposición a ella que está la noción que él propone. Por ello, para seguirlo en sus argumentos, no hay que partir de una interpretación de la historia como la mencionada arriba. Para nuestro autor, en pocas palabras, la historicidad, y la historia (*Geschicht*), del

⁵ Nótese la semejanza en los vocablos que corresponden a “enviar”, “destino”, “historia” e “histórico”.

⁶ *Sie ist weder nur der Gegenstand der Historie, noch nur der Vollzug menschlichen Tuns. Dieses wird geschichtlich erst als ein geschickliches*, Heidegger, (2000: 28).

⁷ Cfr Schiller, Friedrich (1992); también véase Rivadeo (1987: Introducción). Sin embargo, debo aclarar que esta idea de la historia no cancela la libertad del ser humano, sino que se nutre precisamente de y se va conformando por ella (Cfr *infra* 3.2.2).

⁸ O bien aceptado con resignación; Cfr Spengler (1966).

hombre radica en que éste es fundamentalmente un ser temporal y finito ontológicamente (no sólo en el terreno de lo inmanente); y se asimila como tal, adecuándose a ello y a su destino tanto individual como colectivo.⁹ Este destino propio del hombre, complementa la manera de entender lo temporal que le es inherente, y se opone a la interpretación de esto temporal como algo lineal, en la manera de entender al tiempo como cronología. De esta forma, el hombre histórico en el discurso heideggeriano no es el que vive en una época y contexto socioeconómico determinados que lo definen. La historicidad del hombre no es lo determina a ser, actuar y pensar de cierta manera; más bien radica en el darse cuenta de su propio ser temporal, y actuar libremente de acuerdo con eso.¹⁰

Además, no hay que dejar de lado que Heidegger mismo sugiere que la comprensión de lo histórico como objeto de la ciencia de la Historia, también es provocado por el provocar y el salir de lo oculto de la *Gestell*; en otras palabras, también forma parte de lo destinado para el hombre. El sino del hacer salir lo oculto del que se habla aquí tiene que ver completamente con la manera de comprender lo real también en el ámbito de las ciencias.¹¹ Así, parece confirmarse que la *Gestell* y su influencia en la existencia humana, en todos los ámbitos que ella abarca, no es en ningún modo accidental, sino que sí tiene que ver con la naturaleza misma del hombre (en tanto el destino o sino aparece como inherente al hombre).¹²

3.2.2 Técnica y libertad (como se deja ser a lo verdadero)

Es necesario recalcar que Heidegger no está sosteniendo que la *Gestell* sea ella misma el destino del ser humano. Más bien ella es tan sólo una de las posibles formas, la predominante ciertamente, en que se manifiesta el sino, que se encuentra en todo hacer salir de lo oculto. Lo destinado para el hombre es el estar siempre empujado a entender su mundo de alguna manera, es decir a descubrirlo y desvelarlo, lo cual se logra siempre por razón de algún modo de hacer salir de lo oculto. De allí que pueda sostener que es

⁹ Según veo, a grandes rasgos, el destino individual puede entenderse como la propia muerte, en tanto que el colectivo incluye un rumbo común que siguen los hombres en su andar existencial (*Vid El ser y el tiempo*, 74 “La constitución fundamental de la historicidad”).

¹⁰ Cfr Heidegger, *El ser y el tiempo*, Segunda sección, Capítulo V; y “De la esencia de la verdad”, en Heidegger (2000: 151-171).

¹¹ *Vid supra* 2.3.3.

¹² *Cfr supra* 2.3.4.

igualmente propio del sino la *poiesis*, que es el traer a la presencia a algo que no lo estaba y permanecía oculto.¹³

También es importante tener presente que el destino de que se viene hablando aquí no implica la imposibilidad de actuar más que de una manera o la determinación plena de nuestro ser histórico, al grado de dejarlo sin posibilidad de decisión.¹⁴ Es gracias a su sino que el hombre llega a ser libre, pues es el único modo en que puede desenvolverse como alguien que *escucha*,¹⁵ sin llegar a someterse. Esto quiere decir que solamente asumiendo la temporalidad y la mundanidad que conforman su ser (limitado), el hombre se encuentra en una auténtica posibilidad de ver las cosas como ellas son esencialmente, es decir tras el descubrirlas o sacarlas de lo oculto. Mejor dicho, sólo en cuanto el hombre asume su ser limitado¹⁶ es que puede dejar que lo real se le muestre así como es, sin artilugios ni manipulaciones sobre ello; aunque eso no significa que sólo esté a merced de lo que las cosas hagan con él. No hay que olvidar que en todo esto está involucrada la verdad, pues ella es lo que se descubre o desvela de las cosas (*aletheia*). La libertad, es lo que posibilita que el hombre se encuentre con eso que se descubre y actúe de esta o aquella manera al respecto. Cabe recordar que dentro de este actuar humano se encuentran también el pensar y el decir, lo cual muestra con más claridad el nexo entre ella y la potencialidad del hombre de decir la verdad de algo, correspondiente con eso mismo. La verdad y la libertad humana están ligadas muy íntimamente y dependen en gran medida la una de la otra y viceversa.

Lo que puede parecer extraño de todo esto es que la libertad de que habla Heidegger no parece tener mucho que ver con el cómo se entiende comúnmente la libertad, es decir, que tiene su origen en la voluntad del hombre o que es una facultad suya que debe cuidar ante todo y no perder ante nadie por ser lo que lo distingue del resto del mundo. La libertad a que se refiere nuestro autor está fuertemente relacionada con el comportarse respecto lo que ya no está oculto de las cosas tal como ellas son, a lo *despejado* o libre en términos heideggerianos, de la realidad; es decir con la *aletheia*. Es con este salir de lo oculto, con esta verdad, que la libertad está ligada de manera más íntima.

¹³ Vid *supra* 1.4.

¹⁴ En eso parece haber cercanía con las ideas predominantes, aunque la diferencia parece estar en el comportamiento del hombre ante los límites, si es que se supone que los tiene en la interpretación usual.

¹⁵ Me valgo del término “escucha” para referirme a la actitud que puede adquirir el hombre gracias a su libertad y su destino porque pienso que el sentido de escuchar implica participación en un diálogo sin modificar el contenido de lo que dice el interlocutor y que no implica pasividad de ninguna manera.

¹⁶ Pues ni su temporalidad es ilimitada ni su mundo infinito ni, consiguientemente, su libertad irrestricta.

La libertad para Heidegger, así, “no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes.”¹⁷ No es, de ninguna manera, la emancipación de todo que a lo más conduce a la nada,¹⁸ ni mucho menos en la mera subordinación a leyes externas. La libertad y el acontecimiento de la verdad se condicionan mutuamente: sólo pueden ser al mismo tiempo y en el mismo terreno: el hombre y su hacer o actuar; y esto implica a la región del sino o lo destinado. Sin embargo tenemos que considerar que lo anterior no expresa que mientras el hombre sea libre va a tener la verdad en las manos y no se va a equivocar. Hay que considerar que la verdad (*aletheia*) contiene en sí misma un ocultamiento unido al desocultamiento que ella es.¹⁹ Sostiene Heidegger que siempre que hay desocultamiento, hay algo que está siendo ocultado y viceversa. No se da el uno sin el otro; y eso es lo que hace que el hombre pueda equivocarse al interpretar o entender algo y quedarse en el error.²⁰ También es parte del destino del hombre el confundirse y errar alejados de lo que es; aunque tampoco esto debe entenderse como una coacción inevitable. Tanto el acertar como el equivocarse en el actuar conforme a la verdad son posibilidades para el ser humano de igual manera (no necesaria).

3.2.3 El peligro de la esencia de la técnica es el peligro supremo

La esencia de la técnica moderna se halla en la *Gestell*, la cual es una forma específica del hacer salir lo oculto. Al tener esto en cuenta y saber que es el sino fundamental para la libertad del hombre, se puede ver con claridad que lo destinado no nos obliga ni a estar a favor del avance de la técnica ofuscadamente, ni a rebelarnos en contra de ella reprobándola sin más. Estas dos actitudes terminan siendo lo mismo, pues no se abren a la esencia de la técnica y no permiten que se muestre como lo que ella es, y así, no podemos actuar libremente ante lo que representa. Estas actitudes no son libres ante lo ocultado y lo desocultado por la técnica. Ambas se mantienen dentro del horizonte de interpretación que impide ir más allá de la definición instrumental de la técnica. Sólo si se *escucha* lo que es la *Gestell*, como esencia de la técnica moderna, sin prejuicios en lo tocante a nuestra posición

¹⁷ *Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch blosse Gesetze* Heidegger (2000: 29).

¹⁸ *Cfr* Sartre (1990).

¹⁹ *Vid.* Heidegger, “Sobre la esencia de la verdad”.

²⁰ *Vid* nota 53.

al respecto, podremos asumir algún papel frente a ella. El estar abierto a la esencia de la técnica, dejándola ser tal como es y como se muestra y sin una interpretación previa ya consumada, es lo que nos insta (*einen Anspruch genommen*) a actuar libremente, más allá de la cerrazón de la interpretación acabada.

Al llegar a esto, Heidegger advierte, que tampoco hay que cantar victoria, pues en tanto el sino sigue siendo el de hacer salir lo oculto, la posibilidad de acomodarse a lo que es solicitado y sacado de lo oculto como existencias, y tomarlo como punto de partida en la comprensión de lo real en su totalidad, siempre ronda al hombre. Y así, en tanto lo sacado de lo oculto, en este caso, es considerado como existencias, la posibilidad de darnos cuenta de la propia pertenencia al desocultamiento queda obstruido. El entender todo como existencias, recordemos, supone que ellas están disponibles para el uso por parte del hombre, según su gusto o necesidad.

Este estar oscilando entre las dos posibilidades mencionadas, la que apunta al desocultamiento y la que lo hace hacia el ocultamiento, es lo que hace que el hombre se encuentre en peligro. Peligro porque puede permanecer lo más alejado de la verdad y de la esencia de las cosas. “Sea cual sea el modo como prevalece el sino del hacer salir lo oculto, el estado de desocultamiento en el que se muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo oculto y lo malinterprete.”²¹ Sin embargo, en la interpretación de la técnica como un mero medio que es dominado y controlado por el hombre, el peligro es supremo dice Heidegger; es decir, cuando domina el hacer salir lo oculto abarcado por la *Gestell*.

El peligro es supremo debido varias cosas: por un lado está el asunto de que se cree que todo está subordinado a la causalidad y todo se explica desde allí,²² incluso lo que no pertenece en absoluto a ese ámbito.²³ Parece inconcebible la existencia de algo más allá de la causalidad.

²¹ *In welcher Weise auch immer das Geschick der Entbergung walten mag, die Unverborgenheit, in der alles, was ist, sich jeweils zeigt, birgt die Gefahr, dass der Mensch sich am Unverborgenen versieht und missdeutet.* Heidegger, (2000: 30; Cfr “Sobre la esencia de la verdad”).

²² *Vid supra* 1.3.

²³ “... incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía... puede descender al nivel de una causa, haciéndose *causa efficiens*.” *So kann, wo alles Anwesende sich im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, sogar Gott für das Vorsehlen alles Heilige und Hohe, das Geheimnisvolle seiner Ferne verlieren. Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, sur causa efficiens, herabsinken.* (*Idem*).

Por otro lado está el asunto de que al interior de lo dominado por la *Gestell* también está la comprensión de lo real como un tejido de fuerzas cuantificable y medible (como en el terreno científico), la cual dice nuestro autor que admite la retirada de la verdad hacia todas direcciones. Si todo lo real es pura cantidad y medida, se puede llegar a las más extremas conclusiones, identificando todo con todo,²⁴ además de que nos hace pensar que podemos saber todo mediante cálculos y así imponer nuestro control sobre la realidad.

También, y principalmente, están todas las implicaciones que trae consigo el entender lo real como existencias. El hombre se ve nada más como el que las solicita y es justamente esto lo que le impide percatarse de su propia situación como parte de las existencias. El hombre, no logra ver más allá de la inmediatez en que se ve a sí mismo como el controlador de todo lo real, pues cree lo real sólo es a través de su producción (extracción, modificación, etc.).

Agrega Heidegger que esto último es lo que lleva al hombre a pensar que en todos lados se encuentra él mismo: el sujeto es productor del objeto y, al conocerlo se conoce a sí mismo. Sin embargo es esa misma situación la que le impide al hombre dar consigo, pues impide la visión de la exhortación (*Anspruch*) que nos libera y nos lleva al terreno de lo destinado que conforma al hombre (pues abarca a su libertad, su historia y sus límites naturales). Sin una visión del sino, es imposible el encuentro consigo mismo del hombre, está diciendo Heidegger, al estar su ser conformado por la técnica en cierta medida.

3.3 Entra la poesía.

3.3.1 Una alternativa poética

El peligro de que se ha venido hablando no solamente hace que el hombre no pueda dar consigo mismo de la manera ya mencionada. No nada más lo aleja de dar cuenta de esa modalidad de descubrimiento; también cierra el camino a cualquier otra posibilidad del *aletheuein*. “La estructura de emplazamiento oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la *í* *u* hace venir-delante^u deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido

²⁴ Vid supra 2.2.

en el sentido opuesto a aquello que es.”²⁵ La influencia de la *Gestell* y las solicitaciones de existencias provocadas por ella, es tan grave y peligrosa, que hace que ella misma no nos aparezca tal como es. Consecuencia de ello es que no entendamos a la verdad como ese desocultamiento sino como algo más, es decir como construcción o producción, o sea alguna consecuencia de nuestras propias facultades técnicas; de allí la importancia fundamental que se le da a las cuestiones metodológicas en la modernidad.²⁶ Eso aparte de la completa omisión de las otras vías para llegar a la verdad en el sentido de *aletheuein*, lo cual también es sugerido por Heidegger al comienzo de esta cita.

Así, se hace más claro que el peligro no radica en la técnica y sus manifestaciones o productos, sino en el sacar lo oculto que la fundamenta. Y como la esencia del hombre²⁷ (principalmente en lo que corresponde a su carácter de libre) está ligada de manera muy íntima con la esencia de la verdad, con lo cual también está relacionada la *Gestell*²⁸ en cuanto desocultamiento, la amenaza es de que el hombre pierda de vista gran parte de su ser, diluído dentro de todos los complicados procesos técnicos, económicos, sociales y culturales. Se desprende del discurso heideggeriano que la *Gestell* está a punto de modificar la esencia humana (por lo menos a sus propios ojos, lo cual no es menos preocupante), justamente porque ella domina y abarca prácticamente todos los aspectos de la vida humana.

Con lo anterior, Heidegger parece haber llegado a una aporía irrebasable; empero, precisamente dentro de todo este contexto fatídico, nuestro autor recuerda las palabras de un poeta, de Friedrich Hölderlin:

²⁵ *Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der i das Anwesende ins Erscheinen her-vor-kommen lässt. Im Vergleich hierzu drängt das herausfordernde Stellen in den entgegengesetzt-gerichteten Bezug su dem, was ist.* Heidegger, (2000: 31)

²⁶ Vid Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*; véase también las críticas de Heidegger al proceder cartesiano en cuanto al entendimiento del mundo como *res cogitans* y la manera en que se llega a él, justamente el método que apunta a la claridad y distinción de las matemáticas (*El ser y el tiempo*, Primera parte, primera sección, III, B).

²⁷ Es común que se hable del pensamiento de Martin Heidegger como opuesto o en contra de las doctrinas y las tradiciones esencialistas de pensamiento, por lo menos en lo que refiere al hombre. De allí su llamado a centrar la atención en la existencia humana y no en la esencia. Sin embargo considero que la existencia considerada por el autor no se contrapone a la noción de una esencia humana, sino que más bien aquélla es justamente esa esencia. Lo que no hay que perder de vista es que la característica fundamental de esta “esencia” que descansa en la existencia es el estar siempre abierta e indeterminada hasta cierto punto, es decir que está siempre por hacerse. En eso radica su oposición a los esencialismos cerrados, no en la ausencia de esencia del hombre.

²⁸ Vid Heidegger, “De la esencia de la verdad”, referido también en supra. 3.2.2.

<<Pero donde está el peligro, crece
también lo que salva>>²⁹

Esta manera de Heidegger de introducir súbitamente la cita de un poeta cuando ha venido hablando de los asuntos del peligro de la esencia de la técnica moderna puede parecer un gran salto, un cambio de tema radical. Ante esto parece conveniente detenernos a reflexionar un poco lo que quiere hacer con ese “salto” y si de verdad lo es.

De entrada, con la cita, se puede sospechar por dónde quiere llevar Heidegger la solución a los problemas que ha venido planteando, en el supuesto caso de que realmente él mismo lo considere como solución e independientemente de cómo esté pensándola:³⁰ por los terrenos de la creación poética. Es interesante reflexionar ¿por qué cita precisamente a un poeta? ¿Por qué razones no citó un pasaje de algún pensador famoso y reconocido por sus aportaciones en los terrenos de la ciencia o bien de la filosofía? Parece claro, considerando todo lo que se ha venido diciendo hasta el momento, que los discursos de este tipo de personajes muy probablemente se encontrarían inscritos dentro de la visión de la realidad que se encuentra limitada por la esencia de la técnica moderna, cuya más evidente manifestación es la definición corriente según la cual se entiende a la técnica como un medio controlado y dominado por su usuario, el hombre. En el caso de los científicos, serían sus perspectivas e ideas, las que consolidarían la manera de entender lo real, tanto en el nivel de objetos *teóricos* de ellas como en el de energías solicitables y usables en otros terrenos, como ya dije en el capítulo anterior. Las consideraciones de la filosofía moderna, por su parte, subyacen incluso estas visiones científicas, gracias a las consideraciones epistemológicas que dominaron las contiendas entre unas y otras corrientes y cuyos resoluciones siempre estuvieron de la mano con las de las ciencias. Inicialmente parece que es por eso que Heidegger buscó la posible alternativa al panorama que se encargó de dibujar hasta aquí en los terrenos del arte y la poesía, que forman parte del conjunto de las vías de llegar a la verdad y descubrirla, olvidadas gracias a la provocación de la *Gestell*.

²⁹ <<Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch>>

Estos versos se encuentran en la primera estrofa de su himno *Patmos* (IV, 199 y 227).

³⁰ Con esto quiero decir que quizás lo que diga o proponga a continuación Heidegger no significa forzosamente que piense que hay alguna especie de alternativa que cambie el destino o el sino del hombre, que lo conduzca a un mundo mejor ni mucho menos.

Con todo, lo anterior no parece ser razón suficiente para acudir al discurso poético de Hölderlin. ¿Quién asegura que sus palabras no están también influidas y dirigidas por la gran estructura de provocaciones de la *Gestell*? Hasta ahora no se ha dicho nada acerca de la poesía, aparte del hecho de que de alguna manera está emparentada con todo lo que se ha dicho. Antes de continuar atendiendo al discurso heideggeriano, podemos ver qué dice al respecto; aunque en el escrito de que ahora me ocupo no aborda el tema con mayor hondura.

En otro lugar,³¹ el propio Heidegger se encarga de profundizar en este tema con más cuidado. En ese texto, el autor comienza planteando la pregunta que le va a servir de guía en aquella ocasión. La interrogante es la que le da nombre a ese escrito, la cual, de manera completa, reza así: <<¿y para qué poetas en tiempos de penuria?>>.³² Es muy importante poner atención al hecho de que esta cuestión se encuentra planteada precisamente en el poema intitulado “Pan y vino” del mismo Friedrich Hölderlin. Antes de emitir algún juicio respecto a esta pregunta, parece conveniente esperar un poco para acercarnos con Heidegger a ver qué pueden decir las palabras del poeta, que lo hacen ser a quien aquél recurre dentro de indagaciones tan fundamentales como las que nos hemos ocupado de revisar en esta investigación. Quizás se descubra algo inesperado en lo que dice Hölderlin.

A continuación hago una breve mención sobre los asuntos abordados por Heidegger en la conferencia mencionada con la finalidad de ver la razón de citar y hacer algún caso a Hölderlin y si nos persuade de ello. Es probable que dentro de la ofuscación en que nos encontramos, provocada por el peligro de que se ha hablado hasta aquí, podamos encontrar alguna pista que nos conduzca a un lugar no tan adverso.

3.3.2 Poesía en tiempos de penuria

A muy grandes rasgos, Heidegger pregunta, siguiendo a Hölderlin en su elegía que lleva por título “Pan y Vino” (*Brot und Wein*),³³ por el sentido de la labor de los poetas en un determinado tiempo: según esto los tiempos en que surge la pregunta son caracterizados por la penuria (*dürftiger Zeit*). ¿Qué quiere decir esto? El adjetivo alemán *dürftig*, que es el que

³¹ “¿Y para qué poetas?”, en Heidegger (1996: 241-289).

³² *Wozu Dichter in dürftiger Zeit*.

³³ Todo lo dicho en este apartado está basado en las palabras de Heidegger en su conferencia “¿Y para qué poetas?”.

califica al tiempo (*Zeit*) a que hace referencia la pregunta, mienta pobreza, escasez o insuficiencia. ¿De qué puede carecer una época como para que se diga de ella que es pobre e insuficiente? La pobreza puede ser en cuanto a bienes materiales, o en cuanto a facultades intelectuales o anímicas (sean conocimientos, sentimientos, emociones, creencias o discursos). Debido a que la pobreza y la escasez material que se puede ver en algunos estratos sociales en prácticamente todas las épocas, no parece que la primera opción sea a la que refiérese Hölderlin.

Es probable entonces que la insuficiencia o mengua a que se refiere el poema sean cercanas a la segunda alternativa, o bien de algo que las abarque a ambas. La penuria de los tiempos, dice Heidegger, tiene que ver con la falta de algo que unifique al conjunto de lo real. El hombre vive en el mundo como en algo disgregado, azaroso y desordenado. En él, las cosas están separadas unas de otras y cualquier comunidad entre ellas sólo puede ser accidental o bien determinada por la voluntad de quien las observa o estudia. Por eso se busca explicarlo todo mediante discursos científicos. En contraparte, anteriormente, el fundamento de esa unidad de lo real estaba sustentada en algo divino, ámbito hacia el cual lo sagrado encamina al hombre. Los dioses eran los garantes de la conexión de unas cosas con otras y del orden que ello implicaba o encarnaba.³⁴ La falta de eso divino que mantenga la totalidad de lo real ocasiona un abismo que le aparece al hombre, lo cual le causa terror y angustia o bien exceso de confianza en las propias capacidades.³⁵ Desde allí se puede ver la conexión que existe entre el peligro de la esencia de la técnica moderna y el discurso poético de Hölderlin. Heidegger explica, entonces, que la pobreza a la que se refiere Hölderlin se debe a que, en la era que se inaugura con el advenimiento del cristianismo y de la cual formamos parte aún, no hay nada que reúna de manera manifiesta a la totalidad del mundo, es decir, a los hombres entre sí y a las cosas que lo rodean. La mejor muestra de la penuria de los tiempos, en el sentido en que dice Heidegger, se encuentra poniendo atención a todo el panorama dominado por la *Gestell* que se ha revisado hasta aquí.

³⁴ Cfr. Aristóteles (2003), en particular lo que refiere al motor inmóvil que sustenta el movimiento de la *physis*.

³⁵ Para ejemplificar este exceso de confianza en el propio poder del ser humano, piénsese en Bacon y su confianza en los instrumentos, tanto metodológicos como técnicos, para construir un orden en donde no lo hay, es decir, en la naturaleza.

Una vez aceptada la penuria de los tiempos que ve Heidegger señalada en Hölderlin, el discurso de nuestro autor continúa diciendo que ni siquiera la suposición de un nuevo dios o religión lograría un cambio, puesto que, para que esa divinidad pudiera ejercer alguna influencia necesitaría de un terreno apropiado, en que los mismos mortales son capaces de sentir lo sagrado que señala hacia la divinidad. Sin embargo dentro del contexto de la definición instrumental de la técnica, nada puede tener carácter sacro, puesto que todo termina siendo producido o supuesto por el hombre (por la provocación a que se ve subordinado).³⁶ Este es un asunto que no tiene salidas o escapatorias fáciles, al parecer. Según lo dicho, el retorno de lo divino que garantice el orden del mundo necesitaría de un cambio a nivel mundano e inmanente al hombre. La penuria de los tiempos en la que se circunscribe la pregunta por la finalidad de los poetas implica todo lo mencionado.

Agrega Heidegger que la única forma en que pueden cambiar los mortales (recordemos que el hombre es mortal) se da cuando se encuentran con su propia esencia, la cual, según lo dicho anteriormente le permanece velada al momento. Los hombres nos encontramos en un abismo que evidencia la ausencia y la falta de los dioses; pero toda ausencia, entendida como ocultamiento, va de la mano con un desocultamiento o presencia.³⁷

En este caso, la presencia a la que se refiere Heidegger con esto sería, entonces, la presencia de lo sagrado; y son justamente los poetas los que se encargan de señalarnos hacia el rastro que hubieron dejado los dioses con su ida. El cantar de los poetas en tiempos de penuria (que no son cualesquiera poetas) es un cantar que pone atención a la pista de los dioses. De allí que habría que demorarnos a escucharlos en su hacer, que está acomodado al destino de los tiempos. En otras palabras, los poetas no se encuentran fuera del abismo que caracteriza los tiempos, más bien elaboran sus discursos justamente a partir de esas condiciones; señal de eso es que las emociones que transmiten en sus poesías, no son en primera instancia alegres, sino más bien desgarradoras, lo cual puede ser señal de la penuria vivida por todos pero asumida por ellos excepcionalmente. En ese contexto de radical penuria en relación con lo divino es que los poetas se ocupan de prestar atención a las indicaciones y señales divinas, de manera que las pueden transmitir de manera bella a los

³⁶ Vid nota 83.

³⁷ Cfr Heidegger, "De la esencia de la verdad".

demás. Los poetas en tiempos de penuria son quienes pueden mostrarnos el camino que conduce hacia lo divino.

Espero que, con lo dicho sea suficiente para, por lo pronto, aceptar el rumbo que toma ahora el discurso heideggeriano en torno a la esencia de la técnica moderna. Attendamos, pues, a lo que continúa diciendo en el texto que nos ocupa primordialmente, que es un intento por ver lo que quieren decir las palabras del poema *Patmos* de Hölderlin y que hablan del peligro.

3.3.3 El peligro atenta contra las esencias

<<Pero donde está el peligro, crece también lo que salva>> dice Hölderlin. Lo primero que hace Heidegger es preguntar por el significado de salvar y cómo se podría entender que aquello de que se trata este salvar se encuentre también en la *Gestell*. Por salvar entendemos normalmente la acción de sacar de un peligro a algo que se ve amenazado, a mantenerlo seguro tal como es o como se encuentra en el momento en que se presenta la amenaza. Otra manera en que lo podemos entender usualmente es como el superar algún obstáculo con que nos topamos en algún proyecto que nos hemos planteado o camino que hemos decidido recorrer. Estas nociones no están erradas; aunque dice nuestro autor que en el contexto en el que habla él, salvar quiere decir algo más que sólo eso. Significa sobre todo: “ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer propio.”³⁸

De acuerdo con eso, parece que el mantener seguro a lo que se está salvando, lejos del peligro que lo amenaza, se logra precisamente encontrando o descubriendo su esencia. Conforme a lo que hemos venido descubriendo, la esencia que se está descubriendo es la de la técnica; pero ¿eso a quién pondría a salvo? Se dijo antes que esa esencia de la técnica moderna, en tanto peligro, forma parte del destino del hombre y que es justo por eso que representa un peligro para él. Por lo tanto, a quien habría que salvar con estas develamientos de esencias es al hombre; pero no se le podría salvar sino hasta que se encontrara su propia esencia, no sólo la de la técnica moderna. ¿Cómo salir de este aprieto?

³⁸ <<Retten>> ist: einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen. HEIDEGGER, (2000: 33).

Quizás en cuanto el peligro que amenaza al hombre forma parte de su propia esencia,³⁹ pues es un modo de *aletheuein* y, en tanto eso, está íntimamente vinculado con la esencia temporal, histórica y libre del hombre.⁴⁰ Y solamente viendo eso es que se puede aspirar a encontrar la esencia del hombre, que se oculta más y más conforme avanza el imperio de la esencia de la técnica.

Es probable que a lo anterior sea a lo que se refiere Heidegger cuando dice que “donde algo crece, allí tiene echadas las raíces y desde allí prospera”⁴¹, primeramente por lo que es evidente: que lo que salva emerge de allí de lo que es el peligro; pero no es solo eso. Además, en tanto este peligro brota justamente del destino esencial del hombre, *las raíces* de lo que salva tendrían su fundamento también en la propia esencia del hombre, en su sino esencial: en el hacer salir de lo oculto, aunque no necesariamente en la modalidad de la *Gestell* provocadora.

Es así que Heidegger anuncia lo que ha de ser el último paso de su andar en dirección a lo que son la técnica y su esencia y que ha de permitirnos ver más claramente el peligro que ésta constituye: un último regreso al preguntar por la técnica, en cuya esencia está la clave de todo.

3.3.4 Algunos problemas con los géneros y con ocultamientos

Heidegger inicia esta última parte de su reflexión afirmando, en una pregunta,⁴² que hace falta primero meditar acerca de cómo se está entendiendo la esencia de la que ha venido hablando (la *Gestell*). La esencia es aquello que las cosas son; pero este simple enunciado no parece decirnos nada. Cuando se pregunta ¿qué es un perro? En primera instancia, se ve que es un perro: un perro es un perro, lo cual no aclara lo preguntado. Cada cosa es lo que es; y sin embargo, ante una pregunta por lo que algo es no nos solemos quedar tan sólo en repetir el nombre de eso por lo que se pregunta. Un perro en efecto es un perro; pero también se puede decir que un San Bernardo es un perro y, aunque aquí tampoco se esté

³⁹ Vid 2.3.4.

⁴⁰ *Cfr supra* 3.2.

⁴¹ *Wo etwas wächst, dort wurzelt es, von dorthier gedeiht es.* Heidegger (2000': 33).

⁴² “Pero ¿cómo vamos a ver lo que salva en la esencia de la técnica mientras no consideremos en qué sentido de la palabra <<esencia>> la estructura de emplazamiento es propiamente la esencia de la técnica? (*Wie sollen wir jedoch das Rettende im Wesen der Technik erblicken, solange wir nicht bedenken, in welchem Sinne von <<Wesen>> das Gestell eigentlich das Wesen der Technik ist?* (Idem).

respondiendo a la pregunta por lo que un perro es, parece que sí se estaría dando respuesta a la pregunta por lo que es un San Bernardo. En este último caso no nos quedamos en la misma situación que en la anterior, aunque para decir que propiamente hemos visto algo de lo que el San Bernardo es tendríamos que suponer que ya sabemos lo que es un perro o de hecho ya saberlo. Sólo en este caso, parecerá que sí estaríamos diciendo lo que un ente (el San Bernardo) es. ¿Acaso decimos que la esencia de un San Bernardo es ser un perro? Así parece; entonces, la esencia de un San Bernardo es ser un perro. Haciendo una analogía podemos decir que un perro es un can, pues can es a perro como perro es a San Bernardo; es el género al que pertenece la especie de eso por lo que se está preguntando. Y así se podría ir ascendiendo de género en género para saber lo que cada cosa es, atendiendo a la especie a la que pertenece. En estos casos se está entendiendo lo que los entes son por el género al cual pertenece su especie. Y si lo que ellos son es su esencia, según lo dicho, entonces la esencia es el género que abarca a cada cosa. Heidegger nos dice que ciertamente así se acostumbra hablar tradicionalmente; pero en todos esos posibles casos, se parte de un supuesto conocimiento de lo que los géneros son o, de lo contrario, no se estaría añadiendo más que nombres distintos y agregados a esos entes a los que nos referimos; y no parece que lo que las cosas son tan sólo sea una suma de nombres de cuyos significados no se tiene la más remota idea. Nótese que no me refiero a significado como a una definición o conjunto de conceptos y palabras, sino a las cosas que son designadas por los nombres.

Además de esa carencia de conocimiento a la que parece llevar el referirnos a la esencia de las cosas como el género a que pertenecen, existe otro problema. En el caso de la esencia a la que hemos estado atendiendo ahora no parece ajustarse a esa costumbre, es decir, la *Gestell* o estructura de emplazamientos y provocaciones no parece ser el género al cual pertenece cada una de las cosas a las que nos referimos como técnicas. Las máquinas, los aparatos, los artefactos, los métodos y los hombres que ponen a funcionar a cada una de estas cosas no son estructuras de emplazamiento y provocación como lo es la *Gestell*. Mucho menos lo son los productos que se obtienen de todo ello, y también podemos referirnos de algún modo a ellos como técnicos. Los automóviles, los libros, los refrescos, las computadoras, los calcetines, la energía eléctrica que enciende nuestras lámparas, los juguetes, etc. finalmente son productos técnicos, pues sólo mediante la utilización de las

más diversas técnicas (en el sentido de modos de llevar a cabo), así como de aparatos y máquinas, los podemos tener frente a nosotros tal como los utilizamos. De la misma manera, una brillante jugada de un futbolista o un tenista, el golpeo un boxeador o bien un espléndido manejo de un instrumento musical, por parte de un baterista o un xilofonista, o de un arma por un militar o un matón, decimos que es el producto de una magnífica técnica por parte del ejecutante. Ya antes se dijo⁴³ que a todas esas cosas, calificadas por nosotros como técnicas, más bien son útiles o medios de los que aparentemente nos valemos para llegar a un fin (con la excepción de los productos, aparentemente, los cuales serían los fines en busca de los cuales se usan los medios); pero la definición que se deriva de esto ha sido puesta en cuestión por toda la indagación heideggeriana que seguimos al momento. Hemos llegado a ver que ser medios o útiles, no es la esencia de esas cosas, así como no lo es de la técnica (que es la que las abarca a todas); pero ello no obsta a que efectivamente sea el género a que todos esos entes pertenecen. El hombre hace con y mediante todas ellas.

Por lo tanto, la *Gestell* es esencia de la técnica moderna en algún sentido diferente al ya mencionado. ¿En qué sentido se le está llamando esencia a la *Gestell*? Ya se vio que todos los medios, los productos y los hombres que ocasionan el funcionamiento de los útiles de cada caso particular sí tienen algún papel que desempeñar dentro del todo que la técnica moderna es. Lo tienen mientras permanecen estando extraídos, provocados, almacenados o conmutados dentro de la gran estructura que involucra tantos ámbitos de la vida del hombre. Todos ellos, incluido el hombre, juegan el papel de existencias, recursos o mercancías, que promueven el avance o desarrollo de esa gran instalación o sistema técnico. Y es de esa manera justamente que pertenecen a la *Gestell*: son provocados, extraídos, almacenados o conmutados siempre hacia su reproducción y mantenimiento propios. El modo de hacer salir de lo oculto que es la *Gestell* los abarca a todos en ese sentido, y es eso precisamente lo que nos ha hecho reconocerla como la esencia de la técnica moderna.

También se ha visto que el destino o sino del hombre de alguna manera está detrás de todo esto, ya que la *Gestell* es una manifestación de él. La *Gestell* es sólo una manera en que puede darse el salir de lo oculto, entre otras, aunque Heidegger no las haya mencionado hasta aquí en *La pregunta por la técnica*. La *poiesis* de las bellas artes y de la poesía es

⁴³ *Supra* capítulo 1.

quizás otra manera de entender al hacer salir de lo oculto (*aletheuein*), pues justamente presenta aquello que crea ante los ojos.⁴⁴ Pero más bien parece que *poiesis* apunta a lo mismo que el *aletheuein*, por lo menos en el caso de la *techne*. La *poiesis* sería la manera en que la *techne* pone al descubierto lo que permanecía oculto. La técnica, entendida en el sentido moderno, viene de la *techne* y, en ese caso, su esencia sería la manera específica en que lleva a cabo ese *poiein*. Así, la *Gestell* es considerada como cierta manera de *poiesis*, en tanto también trae delante algo: recordemos que la provocación de la *Gestell*, nos presenta a lo real como *existencias*. En tanto ella provoca al hombre a entenderlo todo como *existencias*, al mismo tiempo que como medio o instrumento para algo más, parece normal que también altere a aquello en lo que descansa la *Gestell*: la *poiesis*. Esto sería la manera en que se da el ocultamiento que siempre acompaña al desocultamiento.⁴⁵ Y ambos se dan en la esencia de la técnica o debido a ella.

3.3.5 De la ambigüedad de la *Gestell*

La esencia de la técnica nos lleva, según Heidegger, a buscar otra manera de entenderla como esencia que la ya mencionada. Para buscar esa otra manera, Heidegger recurre a un par de ejemplos cotidianos de la lengua alemana. “Ya cuando decimos <<las cosas de la casa>> (*Hauswesen*: la esencia de la casa), <<los asuntos del estado>> (*Staatswesen*: la esencia del estado), estamos pensando, no en lo general de un género sino en el modo como la casa y el estado prevalecen, se administran, se despliegan y decaen.”⁴⁶ Los verbos que el autor utiliza en alemán son *walten*, *verwalten*, *entfalten*, y *verfallen*, de los cuales, me parece que únicamente la idea de lo que el segundo quiere decir está completa con la traducción del traductor. En el caso de *Walten*, quiere decir algo así como hacer lo que se debe hacer, o bien a pasar por algo más de lo que se es. En ambos casos, parece hallarse la idea de comportarse como lo que algo es, es decir como lo que le corresponde; pues para actuar como algo más se tiene que asumir el comportamiento de aquello por lo que se quiere hacer pasar. Es lo que hacen los buenos actores. En el caso de lo que se debe, se

⁴⁴ Aunque para entender esta noción de crear es necesario no confundir con una creación a partir de la nada (Cfr *supra* 1.4).

⁴⁵ Cfr Heidegger, Martin, “Sobre la esencia de la verdad”.

⁴⁶ *Schon wenn wir <<Hauswesen>>, <<Staatswesen>> sagen, meinen wir nicht das Allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen.* Heidegger, (2000: 34).

entiende que es actuar según corresponde a eso que se es: un perro debe actuar como perro y un árbol como árbol o todo sería un desorden.

En cuanto a *entfalten*, además de entenderse en el sentido de desplegar, como algo que se extiende, no se ha de dejar de lado la idea de desarrollo como en el caso de los organismos que llamamos vivos. Y en el caso de *verfallen*, en efecto tiene la idea de decaer; pero siempre con la idea de expirar o caducar, es decir, por la misma constitución que le es propia al ente (la casa o el estado en el ejemplo). Cada ente pasa por un proceso de expiración o corrupción correspondiente a su propia manera de ser.

Hay que recordar que Heidegger usa estos cuatro verbos para referirse a lo que, según él, se quiere decir cuando se habla de la casa y del estado (*Haus* y *Staat*), al añadirles en alemán *Wesen* (término que por sí mismo traducimos por esencia) lo cual nos señala a que la esencia de las cosas incluye todo lo que les es natural: mantenerse siendo lo que son (ser lo que son, en otras palabras), desarrollarse según ello y caducar o fenecer en algún momento.

La esencia de las cosas, por lo tanto, incluye todas estas actividades propias de cada ente. Pero Heidegger añade que la actividad de *wesen*, es decir la noción de la esencia entendida como actividad,⁴⁷ que abarca a las anteriormente indicadas, quiere decir lo mismo que *währen* (término traducido al castellano como *durar*). Durar, al igual que *währen*, significa subsistir en el tiempo, ser lo que se es y hacer lo que se hace, visto desde la perspectiva del tiempo, en el cual nos encontramos todos los entes. Por ello, las cuatro acciones abarcadas por la actividad de la esencia, se dan mientras los entes de que se trata en cada caso duran, subsisten o se mantienen tal cual son.

Lo que es la esencia entendida como actividad, entonces, es lo que siempre dura de las cosas y se mantiene en todas ellas: es lo que perdura, dice Heidegger. La esencia de la técnica moderna perdura en todo aquello que es técnico y forma parte de ella, precisamente en el actuar y cambiar de cada uno de esos entes; pero eso no es todo. Heidegger agrega, recurriendo una vez más a los términos alemanes, que este durar de que viene hablando (*währen*) está conectado con el verbo que significa otorgar (*gewähren*), que lo que dura es lo que se otorga o es otorgado. La partícula *ge*, en alemán, da siempre el sentido de pasividad en los verbos que se utiliza. Las formas participias de los verbos se construyen

⁴⁷ Cfr con la *energeia* y la *entelecheia* aristotélicas.

con esa partícula, y los verbos que la tienen en todas sus formas, casos y tiempos, y que provienen de otro verbo que no la tiene, suelen tener el sentido contrario a éste. Más allá de los términos, ¿cómo se puede entender el nexo entre lo que dura, la esencia, y lo otorgado?

Regresando al caso de la esencia de la técnica, lo que dura (*währen*) de la técnica sería la *Gestell*; pero también ella sería lo que es otorgado, según esto último. La manera de entender lo real como *existencias* y como útiles sería lo otorgado y lo que dura; pero, nos recuerda Heidegger, ya se ha dicho que más bien esa forma de sacar de lo oculto y de entender es una provocación. ¿Acaso pueden conciliarse el provocar y el otorgar como lo mismo en el mismo caso? En cuanto al durar, parece que la provocación sí dura, pues se mantiene provocando todo a cada momento; pero Heidegger no deja de anunciar la aparente falta de correspondencia entre lo que se otorga y lo provocado.

Otorgar es conceder, permitir, dar, autorizar o entregar. En tanto el sujeto de la acción de otorgar no es el hombre sino la esencia de la técnica moderna, en este supuesto, no requiere de ninguna voluntad de él para darse. Es notando que el provocar también es la manera en que lo real sale de lo oculto gracias a la técnica moderna, que dice Heidegger podemos decir que es alguna manera de otorgar. Lo que es otorgado, no es algo inventado o creado por aquél a quien es otorgado; más bien, aquel a quien es otorgado está recibiendo algo que la acción de otro le permite recibir. Por lo tanto, la provocación de la *Gestell* es otorgada al hombre como un salir de lo oculto, que es parte de su sino. El sino no depende de la voluntad del hombre y es por ello que se puede decir sin error que le es otorgado

Lo anterior puede sonar extraño, pues la *Gestell* y su influencia en la vida del hombre son parte del peligro.⁴⁸ ¿Cuándo decimos sobre un peligro que es otorgado a aquello para lo cual representa un peligro? Es justamente en este punto donde se recuperan las palabras de Hölderlin: lo otorgado al hombre no necesariamente es el peligro. Lo que salva se encuentra en el mismo terreno que el peligro; y a la vez es lo que hace que el hombre pueda corresponder a su esencia: al cuidar y resguardar a lo desocultado y a la manera en que sucede, precisamente porque su esencia libre consiste en estar de acuerdo con la verdad (*aletheia*) tal como ella se muestra. Según ya se dijo, la libertad del hombre es mayor, o más auténtica, mientras mejor corresponde al desocultamiento. Lo que salva es lo que ha de llevar al hombre a mantener a los modos del hacer salir de lo oculto como ellos

⁴⁸ Vid 3.2.

mismos son: tanto al propio de la técnica moderna (la provocación de la *Gestell*) como al que salva y a los otros, si es que son posibles.

La esencia de la técnica moderna guarda en sí misma la posibilidad de ver lo que ella es como un modo de traer a descubierto lo real; pero se ha dicho que eso mismo es lo que salva del peligro. Se puede decir que traer a descubierto lo real a X es un “traer allí adelante” (un *poiein*, una *poiesis*), en el caso de la *techne*. Sin embargo, mientras nos quedemos con la definición instrumental de la técnica todo eso permanece velado, lo cual también es propio de su esencia (pues ya se ha visto que la propia *Gestell* es la que vela lo que es además de sacar otros aspectos de él. La esencia de la técnica es una manera de manifestarse del *aletheuein*, de la verdad en ese sentido, de permitirnos ver (en tanto nos otorga) cómo entendemos lo real; pero una manera que amenaza con presentársenos como la única, desterrando todo otro modo de hacer eso mismo. Esas dos situaciones le son propias a ella por más contradictorias que parezcan.

Lo que nos corresponde a nosotros, dice Heidegger, es saber qué es lo que salva y custodiarlo o mantenerlo, es decir, conservar el primer sentido mencionado de la esencia de la técnica al resguardo de la amenaza del segundo. Pero ¿cómo se lleva a cabo lo que salva de que viene hablando Heidegger? ¿Cuál es la manera en que se le puede distinguir para impulsarlo en nosotros mismos? Sugiere nuestro autor que, al estar todo hacer humano de alguna manera afectado y abarcado por la influencia de la *Gestell*, probablemente la emergencia de lo que salva esté en alguna forma de sacar de lo oculto más inicial. Si el sacar de lo oculto puede decirse que es un modo de *poiesis* en este caso, en otro tipo de *poiesis* puede estar la clave. A continuación explico cómo me parece que Heidegger hace estos planteamientos.

3.4 Arte y técnica

3.4.1 El arte y la belleza como verdad

Después de todo el panorama que nos ha pintado, Heidegger regresa a los términos griegos, para encontrar algo más, algo no tan terrible.

Techne, según nos dice, no es nada más lo que ahora conocemos como técnica. También es *techne* el tipo de *poiesis* del cual se encargan los artistas, conforme al cual se llega al descubrimiento de la verdad en tanto la belleza luce en eso que se encuentra. En

relación con esto, hay que considerar que para los griegos lo bello (*to kalon*) no se queda solamente en las apariencias puramente sensibles, sino que tiene un vínculo muy cercano con lo verdadero de los entes en los cuales se descubre.

Para nosotros puede resultar extraño en demasía que se vincule a la belleza con la verdad, pues estamos acostumbrados a que la verdad sea independiente de todo juicio estético, dentro de cuyos límites hablamos de lo bello solamente. Es interesante apuntar que me valgo de los términos “juicio estético” para señalar dos cosas, por un lado la ausencia de nexo que pensamos que hay entre belleza y verdad y, por otro, las insuficiencias que acarrea consigo el pensar a la estética como la disciplina encargada de los asuntos de la belleza y el arte con respecto al ser humano.⁴⁹ Entender lo que tiene que ver con la belleza y con el arte a partir de la estética tiene el problema de que ésta, en tanto disciplina de conocimiento, implica todas las deficiencias que hemos visto con Heidegger que son inherentes a todas las disciplinas modernas:⁵⁰ la consideración de aquello de que se ocupa como objeto, el aislamiento de éste de las otras partes de la realidad y su calidad de metódica. Por cierto, esta última es la que principalmente hace evidente que la estética misma está subordinada a las provocaciones de la *Gestell*, lo mismo que las ciencias físico-matemáticas de que ya se habló.

Por otro lado, además, parece muy normal que nos refiramos a lo verdadero totalmente desvinculado con belleza. Para nada pensamos que los resultados de un experimento de química o de fisiología, de una ecuación, de un problema matemático, o de una investigación de cualquiera de las llamadas ciencias sociales son bellos. La belleza es de las últimas cosas que se tienen en mente cuando se piensa en lo verdadero. En ese sentido, tampoco las verdades con que indudablemente nos topamos en la vida diaria (los llamados hechos o sucesos que se presentan en la realidad política, económica, social y mundial) parecen ser consideradas como bellas; más bien todo lo contrario.⁵¹ Sin embargo “bello” no quiere decir color de rosa ni nada parecido. Una obra de arte puede ser bella

⁴⁹ La manera de entender estética de la que hablo aquí se puede sintetizar como la ciencia o disciplina de conocimiento que tiene como objeto a la belleza y a los sentimientos que hace nacer lo bello en nosotros (Vid. Thines, George y Lempereur, Agnes (1975: 326-327).

⁵⁰ *Supra* 2.4.

⁵¹ Es interesante darnos cuenta que estas cosas también son consideradas verdades, a pesar de que aparentemente se encuentran totalmente alejadas de las verdades matemáticas o científicas, que son el paradigma de verdades. Sin embargo justo eso es el motivo de tantas disputas en torno al *status* de científicas que tienen o no las ciencias sociales, me parece.

(*kalon*) por su manera de expresar o representar la situación de la que trata en cada caso, aunque esa misma situación o cosa no carezca de defectos o problemas que pueden incomodar de alguna manera a los espectadores. Baste pensar en la experiencia que se tiene al contemplar representada una tragedia o alguna narración con tintes trágicos y sin final feliz. Aquello con lo que se topa el espectador en su contemplar no es en primera instancia un sentimiento de agrado y bienestar, ciertamente, mas tampoco se trata de algún enfado con la completitud de la obra en cuanto esa obra. Simplemente es un sentimiento como de angustia con que se encuentra el espectador al encontrarse en lo representado con algo de la naturaleza o de sí mismo, que no suele considerar cotidianamente,⁵² pero que no le desagrada en lo que se refiere a tal representación. A lo sumo puede desagradarnos, en una obra hecha con habilidad y excelencia, el darnos cuenta de las limitantes que tiene el poder humano frente a la inmensidad de sus deseos y anhelos, lo cual puede acarrear gran frustración.⁵³

Las artes que apuntan hacia lo bello, también son un modo de descubrir, análogo al de la técnica moderna, sólo que su especificidad radica justamente en el tipo de verdad que se descubre y en la manera en que esto sucede. La verdad descubierta bajo la influencia de la esencia de la técnica moderna, además de que nos parece sometida a nuestra voluntad y decisión,⁵⁴ prescinde de todo contacto o cercanía con la belleza de los entes cuya esencia descubre. En lo abarcado por la *Gestell*, más bien se suele entender todo desde una parcialidad de cada ente que sólo apunta a su posible eficiencia o rentabilidad. Se subordina cualquier posibilidad de belleza de cualquier tipo a la aplicación técnica que puede tener o al valor de cambio que puede significar cada ente producido o manipulado. La belleza, por

⁵² Hay que pensar en que, dentro del desenvolvimiento del hombre en su realidad cotidiana, no resulta conveniente que los individuos se la pasen pensando o considerando todas las posibilidades en que cada situación se puede dar. Siempre es más fácil dejar de lado muchas cosas o suponer tantas otras para poder llevar a cabo las diversas actividades que nos ocupan. En el caso de la realidad influida y abarcada por la *Gestell*, toda emoción provocada por recuerdos, sentimientos o pensamientos resulta estorbo para un desarrollo más eficiente de toda la estructura técnica. El arte y la poesía, por cierto, suelen animar o incitar la aparición de las emociones justamente.

⁵³ En el apartado siguiente (3.4.2), me dedico a explicar un poco mejor cuál es la relación que Heidegger ve entre la belleza y la verdad del ser, que es lo que justifica el tratamiento del tema del arte en esta investigación (Eso lo hago con base en otro texto heideggeriano, *Introducción a la metafísica*). Así se logrará entender mejor la razón de que allí se encuentre justamente *lo que salva* de que habla el poema de Hölderlin con lo que coincide Heidegger. Mientras tanto, en el resto de el presente apartado sigo refiriéndome a lo bello o la belleza, para lo cual pido al lector simplemente que no identifique belleza con algo que es placentero o *bonito* nada más.

⁵⁴ Debido a que tan sólo forma parte de lo producido gracias a los medios que utilizamos.

su parte, pasa a ser no más que un tipo de ostentación debida a la vanidad de los hombres y, por consiguiente, no puede tener ninguna repercusión en el ámbito de los discursos verdaderos.⁵⁵

En contraparte, la propuesta heideggeriana parece señalarnos, por un lado, que un camino para llegar a la verdad es el de la belleza, pues, como ya sugerí, las creaciones bellas logran hacernos ver cosas o elementos del mundo que efectivamente se dan y que no pueden sernos comunicados de ninguna otra forma, sean estos placenteros o dolorosos. Las artes bellas nos presentan la realidad con tal **gracia** que, con todo y las distintas destrezas y habilidades de los diferentes artistas, logran hacérsola ver justamente como ella es. Hay que tener bien presente que eso no quiere decir que todo arte o poesía deba ser realista o apegada estrictamente al mundo **aparente** con el que nos encontramos en todo momento. Bien puede ser el caso de que una obra de arte, poética o musical, nos haga ver o descubrir verdades que no se encuentran en las cosas concretas tal como ellas son (por lo menos en su superficie o inmediatez); pero que no por ello demeritan la integridad de tales verdades. Tan sólo piénsese en cualquier obra literaria que no solamente retrata las cosas externas a manera de fotografía, sino que se ocupa de muchos otros niveles en donde se manifiesta lo real, en todos ellos de manera bella.

Entonces, dice Heidegger que por lo menos en los inicios de la cultura occidental “las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres.”⁵⁶ El arte no era otro tipo de realidad o de mundo que ese del cual era representación, no estaba separado de la cotidianidad en que se vivía sino que era parte de ella quizás en una medida semejante en que la técnica lo es ahora del nuestro. Por ello el arte no era considerado algo más que *techne*. Las artes, más que una forma de escapar de la

⁵⁵ Cabe destacar que la verdad suele ser entendida principalmente en el ámbito de los discursos. De allí la dificultad con la que nos podemos enfrentar al leer que Heidegger, basado en los griegos, habla de la verdad como descubrimiento en las cosas (por ejemplo el propio de la técnica moderna o el del arte del que se habla en este caso). En ese sentido, no es que no se pueda hablar de verdad en los discursos, sino que la verdad de estos depende de la conexión que ellos guardan con las cosas o situaciones de que hablan justamente (Cfr. Aristóteles (1982: 29-77). Podríase hablar con verdad incluso de lo que nos desvelan la técnica y el arte; pero esto sólo a condición precisamente de reconocer la liga que hay entre lo dicho y lo descubierto directamente en ellas, es decir, antes de hablar al respecto.

⁵⁶ *Am Beginn des abendländischen Geschickes stiegen in Griechenland die Künste in die höchste Höhe des ihnen gewährten Entbergens. Sie brachten die Gegenwart der Götter, brachten die Zwiesprache des göttlichen und menschlichen Geschickes zum Leuchten.* Heidegger, (2000: 38).

realidad hacia mundos mejores, eran una manera de hacer evidente la verdadera situación de los entes, fuera ésta motivo de congoja, de bienestar o de burla; además de que no se pretendía hacer ciencia de ellas, en el mismo sentido de la estética actualmente.

En el expresar y representar bellamente las cosas que nos rodean, así como las experiencias que tenemos de y en ellas, es en lo que consiste el hacer salir lo oculto de las artes. Y es en esa reivindicación de la belleza y la verdad que ella desvela, lo cual constituye lo que salva, que descansa en el seno mismo del peligro que es la esencia de la técnica moderna. Este salvar sucede siempre y cuando se considere a la actividad artística más acá de consideraciones estéticas, que adolecen de todo lo ya mencionado, además de que hacen pensar lo estético como algo elevado y separado de la realidad cotidiana. En las artes y en la poesía se encuentra el modo de *poiesis* o descubrimiento más temprano del que se hablaba con anterioridad.⁵⁷ Y este modo de descubrimiento puede ser tan asombroso que muestra aspectos del mundo y de la naturaleza (tanto humana como en general) que pueden ser en verdad inquietantes, y de los cuales, tradicionalmente prefiere no hablarse.

Para entender mejor la recuperación heideggeriana de la poesía dentro del ámbito del descubrimiento de la verdad, al grado de referirse a ella como *lo que salva* del peligro que significa el dominio de la *Gestell* según ya se dijo, me parece necesario un acercamiento al exámen de otro texto poético por parte del mismo autor. En ese otro lugar, Heidegger muestra la evidencia de la incapacidad del discurso explicativo, aunque pretenda ser verdadero y apegado a las cosas, para transmitir lo mismo que la poesía logra con magnificencia.

En su *Introducción a la metafísica*,⁵⁸ Heidegger se encarga de reflexionar en torno al primer coro de la tragedia *Antígona* de Sófocles, obra que, según él, ejemplifica bien la manera en que los autores griegos entendían y expresaban la realidad. Con la aproximación a la interpretación que nuestro autor propone de este texto poético considero que se han de encontrar mayores luces en lo que respecta al papel *salvador* del discurso poético, además de que también se pone de manifiesto la situación del *peligro*. No hay que dejar de lado que Heidegger realiza este acercamiento al coro buscando esclarecer lo que sólo mediante la poesía se logra comunicar.

⁵⁷ Vid apartado anterior.

⁵⁸ Heidegger, (2003: Capítulo 4, III).

3.4.2 Guíanos de regreso al hogar al que pertenecemos

Primero que nada, y antes de abordar propiamente lo dicho por Heidegger en cuanto al coro de la *Antígona*, me parece indispensable recordar lo que ya he mencionado de la consideración de algunos poetas como poetas en tiempos de penuria. Arriba,⁵⁹ retomando otros textos del autor, se especificó que la poesía que él ve como la que salva no es la de cualquier individuo al cual nos podamos referir con el nombre de *poeta*. Solamente la obra de aquellos que él “define” como poetas en tiempos de penuria puede tener tal cualidad.⁶⁰ Hay que recordar también que la penuria de los tiempos la interpreta Heidegger como identificable en cierta medida con lo que provoca y produce la influencia de la *Gestell* en todos los ámbitos. Los tiempos son de penuria a causa de la pobreza que se desprende de encontrar la unidad de lo real en lo que se extrae y se puede aprovechar en beneficio de la gran estructura técnica que es aquella, depreciando todo lo demás. Esa unidad es artificial, impuesta por la *Gestell* de manera violenta, provocando e imponiendo, y no descansa en la visión de algo que trascienda de alguna manera al mundo y colabore a mantenerlo y sostenerlo como puede ser lo divino.

Nos puede parecer extraño, entonces, que el texto que se revisa sea el de un poeta antiguo como es Sófocles. ¿Acaso este trágico griego es un poeta en tiempos de penuria? ¿También carece del nexo con lo divino? Me atrevo a decir que no es así. Hay que considerar que, según dice Heidegger, la mentada penuria de los tiempos, en la cual está inmerso Hölderlin, así como el peligro que trae consigo el dominio de la esencia de la técnica moderna descansa en gran medida en la tradición de pensamiento occidental, inaugurado por Platón y Aristóteles. Hölderlin es un poeta en tiempos de penuria por todo esto, y Sófocles no se encuentra en esa situación. Sófocles es anterior al imperio de la visión del mundo dominada por la esencia de la técnica; se puede decir que se encuentra desvinculada de ella. Y es precisamente ésa la razón de que ese poeta trágico sea recuperado por Heidegger.

Esta tragedia griega no se encuentra influenciada por la tradición iniciada por aquellos dos pensadores. De allí que muestre la verdad de lo humano sin los prejuicios asumidos por ella, y la verdad que nos pone frente es la de la tragedia como parte inherente y

⁵⁹ Vid supra 3.3.

⁶⁰ Vid supra 3.2.1, 3.2.2.

fundamental de la vida humana; pero vayamos despacio y revisemos los argumentos de Heidegger acerca del coro de la *Antígona*. Para ello me parece pertinente citar dicho coro, la traducción del griego es la que presenta el propio Heidegger, que a su vez es traducido del alemán a nuestro castellano por Angela Ackermann Pilári:⁶¹

Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo,
Sobrepasa al hombre en pavor.
Él se pone en camino navegando por encima de la espumeante marea,
En medio de la invernal tempestad del sur,
Y cruza 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 rines 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 experiencia 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

⁶¹ En el Apéndice al final del trabajo incluyo la versión original, en griego, del coro, por motivos de espacio no me ha parecido pertinente ponerla aquí. El lector podrá comparar así a su gusto.

Aquel que siempre considera el no-ser como el ser
A favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza
Ni confunda su divagar con mi saber
Quien cometa tales acciones.

Al principio de su interpretación, Heidegger anuncia cuál es el asunto fundamental dentro de este coro y que lo abarcará en todo lo largo, aunque sólo se mencione explícitamente en los dos primeros versos. En esta traducción al castellano, ellos dicen: “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo,/ sobrepasa al hombre en pavor.” Lo que este par de versos indican es que lo característico y quizás esencial en muchas cosas y en el hombre es que son pavorosas o terribles, en griego *deinos*.⁶² Nuestro autor quiere dejar en claro que en este texto no se está hablando de individuos particulares y con personalidad definida, como podría pensarse al tratarse de una obra trágica concreta, con personajes aparentemente bien definidos y personificados. El hecho de que sea un coro y no uno de los personajes de la obra es bastante iluminador, en el sentido de que así se ve mejor el carácter general de las palabras.

Lo que dice este discurso poético es acerca de todos los entes, y dice de ellos que muchos son terribles; pero también que el hombre es el más terrible de todos. Así, lo terrible y lo más terrible es lo que se nos presenta con lo expresado en todo el coro. Explica Heidegger que el primer sentido en que el poeta heleno está utilizando lo terrible se refiere a la manera en que todas las cosas que conforman a la realidad lo son. La totalidad de estos entes se solía designar normalmente como *physis*, como naturaleza, la cual es terrible y asombrosa porque se presenta ante nuestros ojos por sí misma, sin necesidad de que intervengamos para ello. El crecimiento y todos los movimientos naturales se dan independientemente de cualquier decisión o deliberación humana, y en algunas ocasiones lo

⁶² *Deinos* quiere decir algo temido, tremendo, espantoso, funesto, malo, terrible o violento; pero también respetado, venerado, formidable, maravilloso, admirable o asombroso. En el resto del capítulo me referiré a *deinos* como terrible, aunque no hay que perder de vista todos los sentidos que implica, principalmente el que no es algo puramente negativo o doloroso sino que guarda siempre esa ambigüedad entre lo violento y lo maravilloso. *Deinoteron* designaba al comparativo de *deinos*; de allí que se esté diciendo que el hombre es lo más terrible.

hace de formas que pueden aterrarnos. (Piénsese en las “abismales y enfurecidas olas” o en “el toro jamás dominado” o en “las inhóspitas heladas” de que se habla en el coro).⁶³

Precisamente eso inapresable de la naturaleza para todo control humano es lo que se muestra más claramente como terrible, lo cual puede provocar pánico y angustia, nos dice Heidegger. Ante esa inmensidad de las manifestaciones o fenómenos de la naturaleza hacen ver al hombre su propia limitación e impotencia. Eso es lo terrible que tienen “muchas cosas” de todas las que son y nos rodean a los hombres. Esa naturaleza puede incluso sacar al hombre de su mundo habitual y familiar o conocido. Eso también es un gran motivo de angustia para él. Sin embargo es en contra de esto que el hombre se comporta de manera aún más terrible (por eso es *to deinoteron*).

El hombre es lo más terrible porque, ante ese panorama angustiante que se le presenta con la grandeza de lo que lo rodea, se ocupa de actuar con violencia para aplacarla y salir victorioso de las amenazas. Muestra clara de esta oposición violenta que se ejerce en contra de la naturaleza es el desarrollo de la técnica (entendida no solamente como el hacer y la manera de hacer sino como forma de conocer y de entender a lo demás). Mediante ella se intenta imponer un orden al mundo para que resulte asequible al entendimiento humano y tranquilizador para su espíritu.⁶⁴ El hombre es lo más terrible porque a lo terrible que es propio de todo ser natural, opone violencia. (Por ello “somete al yugo al toro”, “doma al animal que anda en los montes” o “fatiga el inalterable sosiego de la Tierra”). Al hacer lo posible por sobrevivir frente a lo aterrador de la naturaleza, mediante la técnica, el hombre no encuentra otra manera de hacerlo más que imponiendo una regularidad u orden que sea capaz de comprender sin alterar su estado anímico, es decir de manera violenta:⁶⁵ siendo lo más terrible o lo que mayor asombro y pavor engendra.

⁶³ Sin embargo no hay que perder de vista que esto terrible o asombroso de la naturaleza no solamente se manifiesta en eso magnífico, sino también en asuntos tranquilos y apacibles, lo cual no es mencionado en este coro por tratarse justamente de una obra trágica (y no una cómica, por ejemplo).

⁶⁴ Heidegger no deja de acentuar que esta actitud violenta del hombre es instada por ciertos elementos de la vida humana, tales como el lenguaje, el temple del alma, la pasión y la construcción (*Vid* Heidegger, 2003: 144). Ello nos señala que la violencia no es algo ajeno al ser del hombre, pese a que éste piense que puede decidir y disponer de todo lo mentado a su gusto como si sí lo fuera.

⁶⁵ *Cfr* “Mas el edificio de este universo, es por su estructura como un laberinto para el entendimiento humano en meditación; en el cual se le ofrecen por todas partes tantos caminos inciertos, tantas semejanzas falaces de cosas y señales, tantos nudos y espirales oblicuas y embrolladas de las naturalezas, y ha de construirse un camino bajo una luz incierta que brilla a veces y a veces se oculta en medio de las selvas de la experiencia y de las cosas particulares”, *Prefacio a la Instauratio Magna*, obra de la cual el *Novum Organum* está pensado como la segunda parte; en Bacon (2003: 48).

Sin embargo, Heidegger da cuenta de que el coro hace visibles algunas otras cuestiones que lo terrible del actuar violento del hombre acarrea. Algunos versos más adelante, una vez que se ha dicho que el hombre intenta contrarrestar aquello imponente de la naturaleza para ponerse a salvo y estar tranquilo, dice que se abre caminos y encuentra recursos por todas partes (*pantoporos* dice en griego, que se deriva de *poros*, camino, recurso o medio). Según la lectura ya mencionada del hombre intentando protegerse de lo natural que se le escapa de las manos y lo dicho hasta aquí en la investigación, el hombre impone caminos (para hacer y entender las cosas) y provoca recursos que le permitan no sucumbir frente a lo *deinos* de las *fuerzas naturales*. De allí que lo que dice el poema inmediatamente después de *pantoporos*, es *aporos*, que viene del mismo término heleno; pero que agrega la partícula *a* que es privativa o negativa. La búsqueda o imposición de vías y recursos para un mejor entendimiento del mundo, lo cual se pretende hacer mediante la técnica, únicamente saca al hombre de su propio contexto y lo manipula en cierto sentido. Fuera de su contexto habitual o familiar, y alcanzado por el pavor y los infortunios (al no poder tener dominio completo de las circunstancias), se podría decir, entonces, que el hombre prefiere cerrar los ojos frente a lo terrible tratando de imponerse cada vez.

Empero tampoco se queda allí la interpretación heideggeriana, a continuación resalta que en el poema se agrega acerca del hombre y en consonancia con lo anterior, que “sobresale en su lugar y lo pierde...” (en griego *hypsipolis apolis*, que sugiere al que está al mando de una *polis*, traducida comunmente por ciudad o Estado). Ello se dice justo después de indicar que el ser humano puede ser llevado a tomar un camino fuera de todo orden asegurado por lo divino y resguardado por sus normas. Nuestro autor resalta el hecho de que *polis* es el lugar en el que se desenvuelve la vida cotidiana y común de los hombres; es en donde se desarrollan todas sus actividades, trabajos y recreaciones. Es en la *polis* en donde el hombre lleva a cabo el cumplimiento de su *destino*, en tanto ser temporal, es decir en donde él es histórico;⁶⁶ es el lugar en el que el hombre despliega su forma de ser.

La *polis* es el lugar en que el hombre se asume, se entiende y se comporta como poeta, como pensador, como gobernante o como cualquier otra cosa semejante. Los hombres logran asumirse como tales, y en efecto llegan a serlo, en la medida en que son creadores y hacedores de su propio *mundo* y de su destino. Por cierto que es esta creencia la

⁶⁶ Vid *supra* 3.2.1.

que, justamente, hace que el hombre mismo no se percate del sentido esencialmente temporal de su ser. El decir poético y trágico de Sófocles habla de lo verdaderamente trágico del hombre: del ser lo más terrible y asombroso dentro del mundo que por su parte también es terrible y asombroso, manifestación clara de lo cual parece ser, entonces, el predominio de la técnica, en sus diversas presentaciones pero principalmente, y abarcándolas a todas, en cuanto modo de saber, de revelar la verdad del ser.

3.4.3 El mundo como el hogar poético del hombre

Después de este muy breve acercamiento a la reflexión que hace Heidegger acerca del decir trágico de Sófocles, me parece que es pertinente dirigirnos a los párrafos finales de *La pregunta por la técnica*. Lo encontrado en el apartado anterior es de gran ayuda para comprender esta manera de concluir.

En conexión con todo lo dicho arriba,⁶⁷ y para redondearlo, Heidegger hace referencia a otras palabras de Hölderlin:

<<...poéticamente mora el hombre en esta tierra.>>⁶⁸

Estas palabras del poeta alemán parecen indicar que mediante la poesía es que el hombre se puede sentir en casa, tras asumir que eso no quiere decir que se evite la tragedia. Pero sólo se puede sentir en casa allí en donde percibe que todo está reunido o conectado de manera íntima con todo, inclusive los aspectos amargos y eso solamente es posible gracias a la presencia de la divinidad.⁶⁹ Incluso lo terrible o pavoroso (*deinos*) de la naturaleza y la violencia ejercida por los hombres en respuesta, forman parte de un todo: eso es lo que nos permite ver la poesía.⁷⁰

⁶⁷ Vid 3.4.1.

⁶⁸ <<...dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.>>.

⁶⁹ Vid supra 3.3.2.

⁷⁰ Espero que ya se note que lo terrible, asombroso o violento, tanto del hombre como de la naturaleza de la cual él forma parte, no es algo que se contraponga necesariamente al modo ordenado de ser de las cosas. El caso de la violencia ejercida mediante la técnica, podría ser una excepción, sólo por el hecho de que termina oponiéndose a las esencias de las cosas.

Las artes y la poesía ciertamente son los terrenos en donde el hombre se puede ver o sentir instado a señalar hacia lo sagrado o lo divino, hacia los dioses,⁷¹ y de esa manera aspirar a escapar de la influencia avasalladora de la esencia de la técnica moderna, lo cual por supuesto no significa que el mundo ordenado (*kosmos*) sea siempre lindo, cursi y libre de cualquier imperfección **aparente**. Ese es el último rastro que parece haber de alguna esperanza frente a todo lo expuesto hasta aquí, pues sólo de esa manera puede el hombre aspirar a encontrar una morada en la cual habitar en este mundo. Esa morada de la cual se ve expulsado por su propio actuar violento.

No obstante lo anterior, este discurso heideggeriano no parece muy alentador, al dejar muy claro que las artes, al estar en el mismo terreno que la técnica, también guardan en todo momento la posibilidad de ocultar lo que salva y facilitar el avance y dominio total de la técnica moderna, que imposibilite cualquier anunciación de lo que salva y recupera lo sagrado. El hombre vive en la constante ambigüedad de estas dos posibilidades, si bien el imperio de una de las dos (la de la influencia de la *Gestell*) tiende a establecerse en todos lados y cerrar el horizonte de interpretación de lo real por parte del ser humano. Me inclino a pensar que nuestro autor ve esto último como lo inminente, lo cual deja las únicas esperanzas de la presencia de lo que salva en el terreno individual y aislado, si es que en efecto todavía es viable.⁷² Las únicas esperanzas que Heidegger parece dejar abiertas, a mi parecer, se encuentran más en el terreno de lo afortunado o agraciado, que no tiene prácticamente nada que ver con lo que decidamos, queramos o intentemos hacer los hombres.⁷³

Heidegger nos deja con la incógnita de cuál de las dos alternativas es más factible, y da a entender que es algo que no se puede saber. Él no es ningún profeta. Sin embargo sí deja claro que la meditación en torno a la esencia de la técnica tiene que abordar el ámbito del arte y la poesía, que es fundamentalmente distinto al de la técnica, aunque guarda similitudes esenciales con respecto a ella. Y es manteniendo la pregunta por la técnica que podemos darnos cuenta de que no todo el destino del hombre está perdido, anticipando que es un hecho que permanecemos en la ignorancia ante la técnica y el arte precisamente por el exceso a que los

⁷¹ Cfr con el discurso socrático en Platón, *Fedro*, 245a-c.

⁷² Esto dejaría de lado, por supuesto, toda aspiración a alguna solución social o global ante los desastres de todo tipo que tiene la influencia de la *Gestell*.

⁷³ Cfr supra 3.2.2.

hemos llevado a ambos.⁷⁴ Sólo conservando la actitud interrogativa al respecto podemos vislumbrar la presencia de lo que salva y esperar algo más.

3.5 La disolución esperada

A lo largo de este capítulo se han ido descubriendo muchas cosas inesperadas y determinantes para la noción de responsabilidad humana frente al desarrollo del mundo técnico. Me parece pertinente recordarlas ahora, debido a la serie de giros que la investigación fue dando. Recapitulemos.

Primero que nada se reforzó la idea de que la esencia de la técnica moderna (la *Gestell*) abarca todo el mundo del hombre tal como se entiende regularmente, lo cual se venía sugiriendo desde el capítulo pasado. Eso hace que los descubrimientos que se van dando generalmente nos extrañen.

En relación con lo anterior, se mencionó que Heidegger insiste en que la esencia de la técnica no es nada técnico, por lo que hay que repensar la forma en que es esencia. Hay que pensar a eso que se encuentra en la totalidad del mundo y lo mueve más allá de la técnica, aunque íntimamente conectado con ella. La *Gestell* es un tipo de *aletheuein*, de sacar de lo oculto, lo cual no depende de las decisiones del hombre. Sin embargo eso no quiere decir que pueda acontecer en algún lugar lejos de lo humano. El hombre y el desocultamiento (incluída la *Gestell*) están vinculados naturalmente, aunque él no lo sepa y no imagine todo lo que eso significa. Entre otras cosas que se han visto hasta aquí, eso quiere decir que el hombre no se da cuenta de que él se considera a sí mismo como un recurso o una mercancía más, lo cual es provocado también por la *Gestell*.

Asimismo, se vio que a esa provocación que padece el hombre por la influencia de la esencia de la técnica, se le podría considerar sin problema como un tipo de encaminar o enviar (*schicken*) a un camino. De allí se derivó la noción de la *Gestell* como un destino (*Geschick*) para el hombre. Tras un breve examen por la relación que guarda esto destinado con la historia y la libertad humanas, que por cierto son entendidas por Heidegger de forma no acostumbrada, se llegó a descubrir que los tres elementos dichos están relacionados

⁷⁴ “... que nosotros, con tanta técnica, aún no experimentamos lo esenciante de la técnica; que nosotros, con tanta estética, ya no coservamos lo esenciante del arte.” *Dass wir das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, dass wue das Wesende der Kunst vor lauter Ästhetik nicht mehr bewahren.* Heidegger, (2000´: 40).

esencialmente con la verdad: el hombre está relacionado con la verdad, es decir con las esencias. Si la técnica es un modo de descubrir lo oculto, entonces el destino está en él y no en la técnica o lo técnico. Una vez más se llega al mismo lugar.

Pero agrega Heidegger que lo destinado tanto puede hacer al hombre descubrir la verdad, como puede propiciar que se le mantenga velada. Con todo esto, aunado a lo que se explicó en los capítulos anteriores, es que Heidegger llega a referirse al destino del hombre, en la especificidad de la técnica moderna, como el *peligro supremo*. Supremo porque, con su influencia abarcante hace que cualquier otra posibilidad de sacar de lo oculto o de conocer las cosas permanezca velada. Se asegura así la permanencia del dominio de la visión que se deriva de la *Gestell*. Por otro, porque al mantener al hombre en la ilusión de ser causante y productor de todo, hace que éste crea que acercándose a todas sus supuestas producciones se puede entender mejor a sí mismo, cuando en realidad no hace otra cosa que mantenerse muy lejos de ello. Debido a esto es que el hombre se ve cercano a perder de vista su propia esencia, que es lo que lo puede relacionar con las de lo demás.

De la misma manera, se vio cómo al interior del propio peligro, en la técnica y en su esencia que es el hacer salir lo oculto, se encuentra la posibilidad de que no todo sea de esa manera. Se vio cómo una alternativa podría encontrarse en otro terreno de la misma técnica y *poiesis*: en la poesía y en las artes. Se revisó lo que quiere decir una pregunta sacada de un poema de Friedrich Hölderlin, la cual reza: “¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?”. Se explicó por qué son caracterizados por la penuria estos tiempos, lo cual tiene mucho que ver, si es que no es lo mismo en cierta manera, con la situación que hemos visto con Heidegger de dominio técnico. La diferencia es que, en lo que Heidegger dice del discurso poético de Hölderlin, pone más atención en la ausencia en ese contexto de las divinidades y de las cosas sagradas, a diferencia de lo que hace en *La pregunta por la técnica*. Con estas ausencias lo que sale a relucir es la falta de unidad de lo real y las separaciones tajantes entre unas cosas y otras, lo cual desola al poeta. Esta situación relatada por Hölderlin y recordada por Heidegger en otros textos, es otra cara de la misma moneda que ha explicado Heidegger cuando hablaba de las ciencias modernas y su manera de entender la realidad como objeto de ellas, ciertamente. Ello ayuda a ver cómo ese discurso poético no está desligado de lo que se venía hablando previamente.

Lo último que se logró ver en este capítulo es de la recuperación del arte hecha por Heidegger más hondamente. Mediante la profundización en su estudio al primer coro de la *Antígona* de Sófocles, llevada a cabo en *Introducción a la metafísica*⁷⁵ se expusieron los vínculos con el mundo humano que tiene la poesía, principalmente en lo que al sentido trágico de él. En este reparar en el otro texto heideggeriano, se logró ver cómo la poesía trágica de Sófocles nos muestra la manera en que la técnica, como modo terrible de actuar (de conocer y de llevar a cabo este conocimiento), desvela al ser, que a su vez es terrible también, ocultándolo al mismo tiempo.⁷⁶

Con todo lo anterior creo que se ha logrado ver mejor cómo sería menester entender la alternativa propuesta por el autor hacia el final de su conferencia y por qué sería conveniente buscarla, en caso de no querer sucumbir ante la esencia de la técnica y su desarrollo. El mayor inconveniente que se presenta, entonces, es que esta alternativa tampoco depende de nuestra voluntad.

La pregunta que surge con toda esta exploración, y que Heidegger no responde, es si las únicas dos opciones que quedan en todo este contexto es o perder el propio ser ante el progreso tecnológico, científico y económico (consecuencia del “imperio” de la *Gestell*); o bien entregarse a la angustia y el temor que provoca el sabernos finitos y temporales. Hacia la parte final del último subapartado, sugiero que quizá estas parezcan las únicas dos opciones debido al carácter adverso que podemos encontrar en las poesías trágicas. Faltaría ver si nuestro autor considera posible dirigir la atención a otro tipo de poesía. Con todo lo visto hasta aquí, parece que Heidegger sí piensa que las únicas opciones que tiene el hombre son las mencionadas.

En todo esto que acabo de enumerar, la noción de responsabilidad queda aparentemente abolida. Primero ante el predominio y avance irremediable de la *Gestell*, y luego ante lo misterioso del arte y lo terrible, asombroso y angustiante hacia lo que apunta. Tal parece que la idea que Heidegger tiene del hombre, o más bien lo que ve en él, es predominantemente la tragedia ínsita a su ser. El hombre no aparece, entonces como responsable del avance de la técnica y de su comportamiento frente a ella, ya porque está

⁷⁵ Capítulo 4, III, pp. 136-151.

⁷⁶ *Cfr.* “Sobre la esencia de la verdad”.

determinado por lo destinado,⁷⁷ ya porque no tiene mucho sentido preocuparse por las consecuencias en donde todo va a dejar de ser en algún momento, incluso él mismo.

⁷⁷ Aquí no hay que dejar pasar que Heidegger no está hablando de un determinismo absoluto, pues el hombre tiene la posibilidad de decidir si actuar de acuerdo a lo que se le impone o no hacerlo. Y de decidir la primera opción, en ello radica justamente su libertad, en que no todos actúan de la misma manera ante lo mismo.

Conclusión

El motivo principal de esta investigación ha sido desde el principio encontrar la noción de responsabilidad que se desprende del exámen heideggeriano respecto a la esencia de la técnica. Para llegar a ese fin seguí a Heidegger en sus razonamientos y argumentos relacionados con su preguntar por la técnica. Con él pude ver paso a paso la manera en que se fue conformando una idea al respecto bastante inesperada, debido a los prejuicios que se suelen tener respecto a las cosas técnicas, su utilidad y su dependencia en relación con los hombres. De acuerdo con estos prejuicios parece ocioso preguntar por la responsabilidad en esos terrenos, pues parece obvio que si la técnica es el conjunto de medios mediante el cual hacemos una multiplicidad de cosas,¹ entonces quienes la utilizamos debemos responder por lo que se produzca o se logre.

La indagación heideggeriana me llevó a descubrir cómo los prejuicios mencionados acerca de la técnica² nos impiden notar siquiera que hay algo más allá de la comprensión que de ellos se desprende. Aunque la técnica sí es algo propiamente humano (pues es una manera en que conocemos y nos conducimos), ello no quiere decir que necesariamente tengamos pleno control y dominio sobre ella. Los hombres no podemos decidir todo lo que el desarrollo técnico traerá consigo ni la manera en que esto nos afectará. En ese sentido, la idea de que depende de nosotros la suerte que nos sobrevenga por todo ello no es otra cosa que una imagen de lo que verdaderamente sucede.

Reflexionando acerca de los problemas y asuntos con los que Heidegger fue enfrentándose, salió a la luz el hecho de que la técnica no es algo accesorio a nuestra forma de ser. La técnica es inherente a cómo somos, aunque de ello no se desprende el hecho de que tengamos que propiciar su avance irrestricto y sin miramientos. La investigación mostró que la técnica abarca todo nuestro mundo. A partir de ella consideramos lo que las cosas son, debido a la liga indisoluble que guarda con lo que entendemos por conocimiento y por ciencia. Según creemos, el avance científico y técnico nos garantiza una mejor vida cada vez, en tanto nos permite ver lo que son las cosas realmente y para qué funcionan. De eso se sigue un máximo aprovechamiento de todo lo que nos rodea para llevar una vida lo más confortable y placentera posible. Con Heidegger podemos ver que eso que

¹ Gracias a ella satisfacemos necesidades de todo tipo, nos divertimos y facilitamos nuestra vida en general.

² Que conforman la concepción a la que Heidegger se refiere como la **definición instrumental y antropológica de la técnica**

averiguamos de las cosas mediante la ciencia y la técnica sólo es cómo funcionan, para qué nos sirven y ya; no nos muestra lo que son las cosas más allá de nuestro interés concreto y aplicable. Si es que existe algo de las cosas que no podamos utilizar de alguna manera, eso no nos suele interesar mucho.

Es por eso que esa entrega al progreso científico y técnico en la que nos vemos envueltos no nos muestra el mundo o las cosas como ellas realmente son. En todo caso, nos las enseñan como conviene que sean para llevar una vida despreocupada y tranquila (o más bien indiferente). La verdad que se deriva del estudio científico y técnico del mundo no es falsa; ciertamente es verdad porque se ajusta a lo que vemos. No obstante lo que vemos es sólo lo inmediato, tan sólo la superficie de lo que podemos conocer del mundo. Y esa superficie está garantizada por la visión instrumental que asegura en el discurso nuestro control. Siguiendo los argumentos de Heidegger, se observa que ni siquiera esta visión prejuiciada que tenemos de ella es producto de nuestra voluntad: no es algo que algún hombre, o grupo de hombres malignos haya decidido implantar según su conveniencia y sus deseos de autoridad y poder, a quien debemos de culpar por nuestra ceguera al respecto y odiar según mayores sean las fatalidades que la técnica acarrea. Tampoco podemos reunir una especie de consejo para implantar una nueva visión del mundo. Es la propia esencia de la técnica la que provoca que entendamos todo así. De allí que la denomine como *el peligro*.

Se vio con Heidegger que el peligro está en que esa influencia de la esencia de la técnica moderna sobre nosotros ocasiona algo más alarmante que el puro implante de un mundo técnico: al mantener ciego al hombre de todo esto, le hace olvidarse de su propia esencia, de lo que él mismo es. El peligro verdadero es el olvido de todo, el creer que no hay nada más en el mundo que la técnica, ni siquiera el propio ser humano, pues éste no es más que una parte (probablemente la más importante) de la gran estructura que es la técnica.

El hombre está, según todo este discurso heideggeriano, a punto de perderse a sí mismo en toda la confusión a que conduce la técnica (confusión que, paradójicamente aparece como un orden perfectamente inteligible y coherente dentro de sí mismo).³ Otra

³ Así, cualquier posibilidad de ver algo más allá de los límites que marca la técnica es imposible. La investigación de Heidegger por la esencia de la técnica, por sus fundamentos, se halla claramente más allá.

peculiaridad de este panorama que Heidegger presenta es el hecho de que la esencia de la técnica moderna hace que ésta se le presente al hombre como ilimitada, con alcances inimaginables. Por ello él se dedica a mantener y desarrollar el supuesto imperio de la técnica en todos los terrenos. Aunque dicho imperio le aparece como propio, cuyo control y dominio puede mantener y, según ya se vio, esto no es más que una opinión falsa.

Sin embargo, hacia el final de la investigación he repasado la que parecería ser la alternativa que el autor propone ante este panorama fatal. Heidegger, en un giro inesperado en su discurso, recurre a la poesía y al arte como los que muestran un camino diferente al de la técnica. Inicialmente puede parecernos, con esto, la idea de que el arte y la poesía nos pueden llevar a otro mundo, a otra realidad en la que todo estará mejor. Sin embargo no es así. Más bien creo que lo que dice el autor que nos ayuda a ver la poesía es justamente lo que la técnica oculta: la falta de dominio y de control humanos ante el destino. El hombre es un ser limitado que no puede esquivar todas las cosas que le surgen en el camino; la vida es trágica y no lo podemos evitar. Eso es lo que la poesía nos muestra, que es lo mismo que fue surgiendo en el preguntar por la esencia de la técnica.

La poesía hace evidente el olvido de la pregunta por el ser,⁴ ocultada debido a la visión instrumental o técnica. De allí que la pregunta por la técnica que Heidegger lleva a cabo, no es una interrogante simplona por una circunstancia que se presenta en su vida. *La pregunta por la técnica* parece ser, con todo lo dicho, el único inicio posible, a decir de Heidegger, de la auténtica pregunta que interroga por el ser. A esa pregunta fundamental, la más fundamental de todas puede conducirnos el mantener la pregunta por la técnica y por la poesía (quizá más allá de la tragedia), y esforzarnos en pensar en torno a ellas. “Porque el preguntar es la piedad del pensar.”⁵

No obstante lo anterior, no hay que precipitarse y hay que regresar a cómo queda situada la noción de responsabilidad en todo el contexto por el que anduvo la investigación heideggeriana. Inicialmente se piensa que la responsabilidad de las cosas logradas debido a la técnica solamente puede atribuirse a sus usuarios, que son los que se encargan de mantenerla funcionando en beneficio de todos. Los responsables de la técnica, su avance y

⁴ Cfr Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*.

⁵ *Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*. Heidegger, (2000:40).

sus consecuencias somos los hombres, pues todos participamos de ella (todos somos sus usuarios de una u otra manera).

Después de que se observó que la concepción corriente es insuficiente para comprender lo que es la técnica en su esencia, la idea de responsabilidad quedó en duda. Y esa duda se agudizó conforme se avanzaba, e incluso podría decirse que se aclaró; pero en un sentido inesperado: la responsabilidad fue desapareciendo poco a poco. Esta situación llegó a su máximo punto al plantearse que la esencia de la técnica se encuentra en la *Gestell*, y que ella es una manifestación de el descubrimiento de la verdad, el cual, aunque es natural, no sigue a la voluntad de quien la descubre.

Con la responsabilidad diluida en medio del todo abarcado por la esencia de la técnica moderna, se da la apariencia de que el hombre sí está a merced de lo que el desarrollo y predominio de la técnica provoque en él. Y aunque Heidegger se adentró hacia el final de su conferencia en el tema del arte, que de entrada parecía dar esperanzas de algo distinto en cuanto a la responsabilidad, no sucedió otra cosa que ratificar su ausencia. El arte y la poesía, aunque son explicados como “lo que salva”, también se encuentran fuera de la competencia de la responsabilidad humana.

El hombre, aunque no está del todo perdido y aún puede darse cuenta de la otra modalidad de la *techne*, ello tampoco depende de su decisión, a decir de Heidegger; y como el dominio de la *Gestell* es prácticamente absoluto, casi todo indica que, en efecto no hay nada que hacer, principalmente cuando puede ser que “lo que salva” también caiga dentro del conjunto de influencias de la *Gestell* y funcione a favor de ésta. Por ello habría que demorarnos con mayor cuidado a pensar en el camino que nos ofrecen el arte y la poesía.

Finalmente ahora es claro que la propuesta heideggeriana en lo que respecta al arte y la poesía no es la de una alternativa que nos libere del destino, dentro del cual está la desaparición de la responsabilidad. Lo que nuestro autor ve que tiene la poesía es la posibilidad de mostrarnos que el hombre es un ente trágico y su existencia una tragedia. Ello siempre conectado con que quien decide la fatalidad no es él mismo y tampoco es arbitraria. El destino trágico del hombre, según nos dice la poesía está fundamentado en el ámbito de la divinidad, que tradicionalmente ha sido olvidado y descartado por la ciencia y la técnica. Lo que la poesía puede hacernos ver es que hay cosas que escapan de nuestras manos y de nuestra responsabilidad. Lo que sustenta a todas las cosas y las abarca, lo que

las hace ser, no es algo que el hombre decida, controle y mucho menos que produzca, ni acerca de lo cual tenga que responder.

Sin embargo, queda abierta la pregunta por si la responsabilidad carece de lugar dentro del panorama de la existencia humana absolutamente; o si algún sentido puede tener en ámbitos no explorados por Heidegger aquí. La cuestión por si la tragedia es lo único que muestra la poesía y que prevalece en el mundo humano o no, puede ser el vínculo con otras muchas investigaciones para las que ya habrá momento. Mientras tanto, nos queda la tarea de pensar en lo descubierto por lo pronto.

Αρένδιε

Χορός

- πολλά τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ 335
χωρεῖ, περιβρυχίοισιν
περῶν ὑπ' οἴδμασιν
θεῶν τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν
ἄφθιτον, ἀκαμάταν, ἀποτρύεται
ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος
ἵππειῶν γένει πολεύων. 340
- κουφονόων τε φῦλον ὀρνίθων ἀμφιβαλῶν ἄγει
καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν 345
σπεύρασι δικτυοκλώστοις,
περιφραδῆς ἀνήρ·
κρατεῖ δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου
θηρὸς ὀρεοσιβάτα, λασιαύχενά θ' 350
ἵππον ὀχμάζεται ἀμφὶ λόφον ζυγῶν
οὔρειόν τ' ἀκμήτα ταῦρον.
- καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους 355
ὄργας ἐδιδάξατο καὶ δυσαύλων
πάγων ὑπαίθρεια καὶ δύσομβρα φεύγειν βέλη
παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται
τὸ μέλλον· "Αἶδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται· 360
νόσων δ' ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασταί.
- σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων 365
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,
νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν,
ὑψίπολις· ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν 370
ξύνεστι τόλμας χάριν. μήτ' ἐμοὶ παρέστιος
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὅς τάδ' ἔρδει. 375

Bibliografía

- Arendt, Hannah, (1993) *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- Aristóteles, (1993) *Ética Nicomaquea*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, Gredos.
- Aristóteles, (2001) *Física*, México, Biblioteca graecorum et romanorum mexicana, UNAM.
- Aristóteles, (1994) *Metafísica*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, Gredos.
- Aristóteles, (1982), *Organon I*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, Gredos.
- Bacon, Francis, (2003) *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada,.
- Duhem, Pierre, (2003) *La teoría Física su objeto y su estructura*, Barcelona, Herder.
- Eckermann, (1984) *Conversaciones con Goethe*, México, colección “sepan cuántos...” núm 444, Editorial Porrúa.
- García Olvera, José Francisco, (1991), *Anthropos el misterio del hombre*, México, ENEP Acatlán, UNAM.
- Haensch, Günther, (1999) *Diccionario Alemán*, Barcelona, Herder.
- Heidegger, Martin, (2005) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin, (1952) *Arte y Poesía*, México Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin, (1996) *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin, (2000) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin, (1997) *El ser y el tiempo*, México, Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin, (1994) *Ensayos y Conferencias*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin, (2000) *Hitos*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin, (2003) *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, Martin, (1997) *Plato's Sophist*, Indiana, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, (1994) *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin, (1967) *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin, (2000) *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heisenberg, Werner, (1969) *La imagen de la naturaleza en la Física moderna*, Barcelona, Seix Barral.
- Hölderlin, Friedrich (1976) *Hiperión*, Madrid, Hiperión.
- Hölderlin, Friedrich, (1991) *Poemas*, Barcelona, Icaria.

- Hölderlin, Friedrich, (2004) *Poemas*, Madrid, Hiperión.
- Husserl, Edmund, (1986) *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de cultura económica.
- Jonas, Hans, (1995) *El principio de la responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- Thines, George y Lempereur, Agnes (1975) *Diccionario general de ciencias humanas* Madrid: Catedra.
- Marino, Antonio, (2004) *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México, FES Acatlán, UNAM.
- Marx, Karl, (1968) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalvo.
- Mir, José María, , (2003) *Diccionario ilustrado Latín*, Barcelona, Vox, SPES Editorial.
- Platón, (1992) *Diálogos III*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, Gredos.
- Platón, (1992) *Diálogos V*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, Gredos.
- Real Academia Española, (2001) *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.
- Rivadeo, Ana María, (1987) *Epistemología y política en Kant*, México, FES Acatlán, UNAM..
- Rivero Weber, Paulina, (2004) *Alétheia la verdad originaria, Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México, UNAM.
- Sartre, Jean Paul, (1990) *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto sol.
- Schiller, Friedrich, (1992) “¿A qué se le llama y con qué fin se estudia la Historia Universal?”, en Barroso Acosta, Pilar, Martínez Lacy, Ricardo, *et al* (comp.), *El pensamiento histórico: ayer y hoy del iluminismo al positivismo*, Antología, Tomo II, México, UNAM.
- Sophocles, (1994) *Antigone, The women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, Cambridge: Harvard University Press.
- Spengler, Oswald, (1966) *La decadencia de occidente*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Tippens, Paul E., (1981) *Física Conceptos y Aplicaciones*, México, McGraw-Hill.