

**La ambigüedad de la técnica y la alteración de la esencia del hombre
El camino hacia una meditación
en torno al problema de la técnica en Heidegger**

Betty Martínez Ojeda

**Trabajo de grado presentado bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona
como requisito para optar al título de Magister en Filosofía**

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía
Bogotá, D.C.
Agosto 2010**

...A mi madre, quien habita por siempre en mi corazón...

Agradecimientos

Mis agradecimientos especiales al Director de mi trabajo de grado Dr. Luis Fernando Cardona, por su rigor, paciencia y dedicación, al orientarme en los complejos y bellos senderos de la Filosofía y acogerme generosamente en el Grupo de Investigación “Categorías del Dolor”, en donde se gestaron las principales reflexiones de este trabajo.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo primero.....	5
La urgencia de la pregunta por la técnica	
1.1 Ciencia y técnica como fenómenos modernos.....	10
1.2 El mundo convertido en imagen.....	21
Capítulo segundo.....	32
El camino hacia la pregunta por la esencia de la técnica	
2.1 La pregunta por la esencia de la técnica.....	34
2.2 La estructura de emplazamiento.....	44
2.3 El peligro.....	49
Capítulo tercero.....	56
Lo que se abre en nuestra pregunta por la técnica. La piedad del pensar	
3.1 El camino de un Otro pensar: la meditación (<i>Besinnung</i>).....	57
3.2 La serenidad (<i>Gelassenheit</i>).....	64
3.3 Pero, poéticamente habita el hombre.....	69
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	91

Introducción

Realizar una reflexión sobre el fenómeno técnico en el mundo contemporáneo, a la luz del horizonte de pensamiento del filósofo alemán Heidegger implica emprender un ejercicio complejo de inmersión y comprensión de las múltiples y cambiantes características de la época moderna. La modernidad puede ser entendida como aquella en la cual muchas de las constantes de la vida humana se han transformado de forma definitiva y en donde han emergido unas nuevas, que contribuyen a modificar el mundo conocido hasta ahora, gracias al despliegue de la metafísica llevado a cabo a partir de Descartes. La modernidad insta un inédito pensamiento metafísico que determina la esencia y la verdad sobre lo ente, reconfigurando los principales paradigmas sobre los que se instalan el conocimiento y la vida humana. Dado que cada época establece una determinada comprensión del ser, Heidegger nos invita a preguntarnos de una manera urgente sobre aquellos rasgos generales de la época, que la constituyen de un modo esencial, pues evidencian esta nueva asunción del ser y de lo ente. Pero con ello se abre un nuevo peligro que implica, incluso, a la misma esencia del hombre, y le conduce a su actitud indiferente y huidiza ante la urgencia de afrontar decididamente una forma distinta y libre sobre los fenómenos que le rodean. Aún no hemos abordado desde un pensamiento esencial al mundo como un escenario abigarrado de objetos técnicos, de los cuales hemos generado una incuestionable dependencia, ni hemos asumido responsablemente la inminente amenaza de una confrontación nuclear; pero sobre todo, no hemos meditado sobre la consecuente pérdida de autonomía y control del hombre frente a la técnica, que domina en todas las áreas de la vida humana y que incluso pone en peligro al mismo hombre en su esencia y su libertad.

En este panorama, la técnica moderna es uno de aquellos fenómenos que son dignos de ser cuestionados, pues es lo más grave de ser pensado, ya que si bien es cierto los desarrollos técnicos han apoyado históricamente y sustentado la vida del hombre en su proceso de adaptación, su desbordamiento nos enfrenta, igualmente, a la pérdida cada vez mayor de su control y al incremento desmedido de su uso en acciones calculadas y estratégicas, que de forma patente incrementan un detrimento peligroso para el hombre y la naturaleza, pues se convierten en descomunales ejercicios de poder de unos seres humanos sobre otros y del desmantelamiento de los nichos y recursos fundamentales para la promoción de la vida. Por tanto, es necesario dar un salto liberador e interpelar aquella verdad que nos convoca, allí donde la presencia de la

técnica se hace precisamente más acuciante, es decir, allí donde ha perdido su verdadero sentido y se ha convertido, más bien, en motivo de dolor, desamparo y desigualdad.

Es menester develar su misterio que resulta ser tan enigmático como desconsolador, pues en el mismo sentido en que podemos decir que la técnica ha contribuido de manera radical al proceso evolutivo de la humanidad, ofreciéndole oportunidades cada vez más poderosas para su sobrevivencia, tenemos que reconocer también que ha traído consigo un incremento desmedido de su poder para infringir dolor y sufrimiento, y en muchas ocasiones se ha convertido en fuerza de control de las condiciones sociales y culturales de poblaciones en estado de vulnerabilidad, alejadas de su dominio y conocimiento. No obstante, a la par de estas desbordadas formas de potenciación de los recursos técnicos como riqueza en sí misma, no podemos dejar de lado su inmenso potencial para la producción de bienestar en la cultura, de formas antes nunca vistas. Aunque en sectores minoritarios del planeta, asumiendo su inequitativa distribución y acceso, debemos reconocer que en su desmedido avance se vuelve palpable el inmenso potencial creativo de nuestra especie. Pero este potencial está también amenazado por el incremento de la técnica. Es decir, la esencia de la técnica moderna es tanto misteriosa como ambigua. En este sentido, podemos decir ahora que la técnica va más allá de ser un mero *instrumentum* o herramienta de transformación de la naturaleza, como solemos entenderla habitualmente. Examinar esta ambigüedad a la luz del pensamiento de Heidegger es nuestro propósito, señalando con ello que no se puede asumir su esencia sin reconocer tajantemente que es al mismo tiempo una posibilidad sin límite como también un peligro inminente. Pasar por alto esta paradoja nos lleva a hundirnos en una relación puramente instrumental con este fenómeno, situación que nos deja a su merced, sin que en esta consideración se nos abra entonces la posibilidad de una relación libre para con ella, en la cual le podamos decir sí y no al mismo tiempo. Gracias a ello encontraremos el camino a su verdadera esencia.

En este trabajo se pretende recorrer e interpretar, desde algunos textos de Heidegger, y con el apoyo de otros pensadores preocupados también por el tema, las principales características del fenómeno técnico moderno, mostrando la pérdida de su verdadera esencia y señalando también cómo este evento está afectando de manera visible nuestra condición humana. A través de este examen podremos aproximarnos a una comprensión holística de las características generales de nuestra época, desde los principales rasgos que la definen y que se articulan en una suerte de sistema, que aparentemente constituye una forma de ser de los nuevos tiempos, una lógica

instrumental, que se ha incorporado hasta los más recónditos lugares de la acción humana en el planeta, pero, de manera más preocupante en la forma de pensar del hombre contemporáneo.

En estos tres capítulos avanzaremos por este camino iluminador sobre un tema impensado habitualmente, pero de una enorme importancia y actualidad frente a los retos que debemos asumir para el futuro. En el primer capítulo, nos tendremos en la pregunta por el sentido de la técnica, que a pesar de su inminencia en la vida práctica cotidiana, aún no nos hemos interpelado sobre su real determinación. Igualmente, no hemos meditado todavía sobre su esencia oculta tras un velo de espectacularidad que nos ha cegado y absorbido de tal manera, que sin ninguna resistencia dependemos en magnitudes cada vez mayores de ella. Aquí tendremos que reconocer que la técnica es uno de los principales fenómenos modernos, es decir, no corresponde a las características de la técnica tradicional, por tanto, siendo novedosa, es también desconocida para la reflexión humana en general. La transmutación de su esencia le provee de determinados rasgos, convirtiéndose en la esencia de la ciencia moderna, que transformó la forma de relación de nuestra especie con la naturaleza, pero igualmente, cambió la forma y valoración del conocimiento y la sabiduría, a la que la humanidad estaba acostumbrada. El advenimiento moderno de un nuevo tipo de hombre (*subjectum*) es el signo inequívoco de las bases metafísicas de la época. Por esto, nos preguntamos aquí en qué consiste esta transformación emergente del hombre, que determina de un modo esencial lo que sea el ente o la imagen de lo ente en su totalidad.

En el segundo capítulo, entraremos en el camino de la pregunta por la esencia de la técnica. Heidegger nos señala que preguntar por la esencia de la técnica es indagar por el sentido del *ser* de ella. La perspectiva de *instrumentum* con la que habitualmente relacionamos a la técnica nos impide abrirnos libremente a pensar de una manera más profunda y meditativa, que de la tradicional esencia de la *techné*, como el traer-ahí- delante, la técnica moderna ha pasado a ser una estructura de emplazamiento (*Ge-stell*). Este preguntar por la esencia de la técnica moderna nos encamina a la pregunta por la esencia del hombre, ya que aquella no es un simple hacer humano y por ello interpela al hombre de una manera esencial a ser solicitador sin límite de la naturaleza, convirtiendo todo a su paso en existencias y a él mismo en ellas. Esto constituye para nuestro filósofo un peligro supremo, ya que al verse provocado el hombre a un desocultamiento sin pausa de todo lo ente y ante su postura engañosa de señor de la tierra, el hombre mismo es el que pierde el horizonte de sentido de su propio ser. Allí donde rige la estructura de

emplazamiento se encuentra latente este peligro. La pregunta por la técnica lleva a Heidegger también a la pregunta por la tierra natal y el arraigo. Ante la arremetida de la furia del provocar técnico, el filósofo se pregunta: ¿encontrará entonces el hombre un nuevo fundamento que le facilite una nueva forma de ser y estar en el mundo, a través de su obra, aún en la era atómica? Para responder esta pregunta, la respuesta es alentadora, pues en donde se evidencia el peligro se encuentra también lo que salva.

Finalmente, en el tercer capítulo abordaremos lo que se abre en nuestra pregunta por la técnica: La piedad del pensar. El asumir la meditación como una nueva forma de pensar implica considerar la técnica desde la profundidad de su *ser* en una relación libre, que el filósofo denomina la piedad del pensar. En ocasiones se nos exhorta por la pobreza de nuestro pensamiento, cuando estamos más preocupados por la superficialidad de la vida cotidiana, que por lo que es verdaderamente digno de ser pensado en su profundidad. Para Heidegger, el pensar se abre camino cuando es elevado al nivel de meditación, en donde podemos desplegar algo en la plenitud de su esencia y de esta manera realizar un ejercicio de alejamiento, de desasimiento de los objetos en general para aproximarnos a un verdadero ejercicio de autonomía, frente al dominio técnico. Ésta es la invitación a una actitud de serenidad ante esta amenaza, y así no seremos desbordados, controlados y confundidos por su arremetida, como lo evidenciamos en los tiempos actuales, en niveles insospechados. El pensamiento meditativo es un compromiso que nos alerta frente a este peligro. El poetizar, dice el filósofo, “es lo primero que deja entrar al hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar” (*...Poéticamente habita el hombre...150,196*).

1. La urgencia de la pregunta por la técnica

“El preguntar es la piedad del pensar” (Heidegger)

Si bien tratamos a diario con la técnica, en cuanto usamos, abusamos o desechamos diferentes objetos o aparatos técnicos, aún no nos detenemos a pensar en ella. Sin duda, la técnica y su particular desarrollo en la sociedad contemporánea han jugado un papel decisivo en el proceso de configuración y afirmación de nuestra actual forma de vivir y de nuestra relación cotidiana con el mundo que nos rodea.

En efecto, no hay un solo aspecto de nuestra vida cotidiana que no esté en este momento determinado por la técnica. En el ámbito de las complejas dinámicas de la cultura occidental, todas las esferas constitutivas y estructurantes del orden social se encuentran permeadas por la racionalidad tecnológica y por el dominio de los objetos que determinan el paisaje de la vida social. Por ejemplo, las comunicaciones se han convertido en campo fértil para la incorporación de las más avanzadas tecnologías, que han redefinido de forma nunca antes vista, la interrelación humana. Ellas han agilizado la velocidad y cobertura de la interconexión de los mensajes en tiempo real, obviando las distancias geográficas. Igualmente, en la producción del conocimiento, en la educación virtual, así como en la salud, la movilidad y otros innumerables ejemplos de nuestra actual forma de vida son impensables sin la mediatización tecnológica para efectuar sus posibilidades y fines de eficiencia, efectividad y competitividad. La sobrevaloración de los instrumentos técnicos para la supervivencia redefine en la actualidad los conceptos de necesidad y bienestar, estableciendo la noción generalizada de control y seguridad. Todas estas posibilidades que se nos abren nos muestran que hemos venido configurando nuestra actual forma de vida en y a partir de aquello que la técnica nos ofrece, llegando incluso al extremo más abismoso de depender de ella. Pero a pesar de su importancia, debemos reconocer también que hay algo aquí que pasa desapercibido, la técnica misma.

Podemos también reconocer que este trato con las posibilidades abiertas por la técnica ha sido desde siempre una constante en nuestra historia. La antropología, por ejemplo, nos ha mostrado de manera clara la intrínseca relación histórica entre la técnica y el hombre, relación que definió el trasegar adaptativo humano, desde la aurora de los tiempos, cuando la herramienta actuó como

dispositivo de relación con la naturaleza convirtiéndose en un componente vital para la afirmación de la existencia. La técnica no solamente constituye un conjunto de instrumentos e instalaciones que amplifican las potencialidades del hombre. Por la importancia que representa para la supervivencia se transforma en un componente consustancial a nuestra condición humana. Comprender la técnica desde una visión histórica lleva a la reflexión sobre los inicios mismos de nuestra especie a reconocer el valor ontológico de la técnica en la defensa de la sociabilidad frente a la supervivencia y el beneficio de sus consecuentes componentes éticos y prácticos, como estrategias de creación y reproducción de los principales modelos culturales y de la aprehensión significativa del mundo. En este proceso de configuración humana resulta claro el potencial de la técnica desde su dimensión simbólica, concreta y afectiva. Las principales formas culturales se han materializado y transmitido bajo la esquematización técnica de la naturaleza, y la aprehensión de estos conocimientos son determinantes en la educación de los miembros de los grupos humanos y son valiosos modelos de representación de los contenidos explicativos del mundo y del ejercicio pedagógico de enculturación¹.

Pero más allá de esta constatación histórica, tenemos que afirmar que aún no hemos pensado en la técnica en cuanto tal. Usamos, abusamos y desechamos objetos para nuestra utilidad vital. Todas las acciones que a diario emprendemos cuentan con objetos para su realización o se refieren a ellos. Usamos diferentes objetos para satisfacer necesidades vitales o, simplemente, para ampliar nuestras posibilidades y demandas de felicidad. Y en medio de esta situación abusamos también de estos objetos con la ingenua expectativa de que respondan a nuestras exigencias desmesuradas, pues depositamos en ellos nuestras posibilidades de felicidad. Y en la medida en que dichas expectativas no son cumplidas o son aplazadas, desechamos estos objetos. El mundo está contaminado y lleno de basura².

¹ Una característica fundamental de la evolución homínida es su dependencia del aprendizaje cultural. Mediante la cultura la gente crea, recuerda y maneja las ideas, controlando y aplicando sistemas específicos de significado simbólico y práctico. Todas las personas comienzan inmediatamente a través de un proceso de aprendizaje consciente e inconsciente, objetiva y subjetivamente, a hacer suya una tradición cultural mediante el proceso de *enculturación* (cfr. Kottak, 1997:18).

² Para el ambientalista Tadeo Vargas, el problema de los residuos y su eliminación se ha convertido en un problema global que ocasiona un gasto social importante, al igual que uno económico a los gobiernos y uno también ambiental para toda la población. Por ejemplo, en países altamente desarrollados como Estados Unidos el costo de la recolección de los residuos urbanos supera los 4,000 millones de dólares al año, en Asia es de 25,000 millones y se estima que esta cifra se duplicara en una generación, en Latinoamérica el costo es muy parecido al Asiático y los problemas de salud que conlleva las malas instalaciones, la poca reglamentación y su aplicación efectiva, hacen que

Frente a este panorama no nos queda otra alternativa más que pensar en la técnica. Sin duda, éste ha sido un camino que se ha venido desarrollando desde mediados del siglo XX en el campo de la reflexión responsable al interior de las ciencias, las humanidades, el arte y la filosofía. Ortega y Gasset, por ejemplo, ya en 1933 en su obra *Meditación de la técnica*, resalta su preocupación por entender el fenómeno técnico como inseparable de la existencia humana, señalando su extrema importancia al declarar que sin técnica el hombre no existiría, ni habría existido nunca (cfr. Ortega y Gasset, 1982: 13). Al realizar un recorrido por la trayectoria del desarrollo de lo que denomina los “actos técnicos” (Ortega y Gasset, 1982:31) en los distintos estadios de nuestra historia, el autor muestra el inmenso potencial de la actividad técnica desde las fases primitivas, hasta la invención de la máquina, época en donde el instrumento pasa de ser un medio de ayuda al hombre a ocupar un sitio privilegiado, en donde el hombre cumple simplemente con la función de complementar o suplementar a la máquina. La característica autónoma de la técnica, desarraigada de la condición humana, ha llevado entonces al hombre a creer que su función es separada de él como ser natural y que, por tanto, no depende, ni atiende a sus propios límites y parámetros. Al aparecer la técnica con una capacidad ilimitada e incomprensible:

Hace que el hombre puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca – como la lógica más formalista-, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos. (Ortega y Gasset, 1982: 82).

Desde otra mirada, distante de este humanismo propio de Ortega y Gasset y sin embargo a tono con él, Habermas se ocupa particularmente de la relación entre el progreso técnico y el mundo de la vida, señalando con ello cómo esta discusión pueda estar incorporada en los términos de una discusión racional en sociedades ampliamente afectadas por el desarrollo tecnológico, en áreas tan vitales como la comunicación, producción, administración y, en general, en las más

la cifra sea aun más alta, que en los países desarrollados. Seguimos perpetuando la mentalidad del consumo y el derroche, basados en una vieja formula que necesita ya actualizar técnicas y visiones, como lo es la de reciclar, reusar y considerar a la basura como un recurso. El crecimiento desmesurado de los residuos de nuestra sociedad industrial, cada vez más consumista y cada vez más derrochadora y productora de residuos, está poniendo en peligro la capacidad de los recursos naturales para proveer nuestras necesidades y de las generaciones futuras inmediatas, como lo son nuestros hijos y nietos (Recuperado el 18 de agosto de 2010).

importantes esferas de la vida social. Para Habermas, el horizonte del progreso técnico está determinado por los intereses sociales que propenden a la reproducción de las condiciones imperantes, pero con la ausencia evidente de un pensamiento reflexivo sobre la real afección del fenómeno y sin una confrontación política, como movimiento social, sobretodo, en sistemas técnicamente más desarrollados; por esta razón, encuentra urgente la acción de concientizar sobre la mediación existente entre el avance técnico y la práctica de la vida. Y señalando esta necesidad, quiere indicar que de no hacer esta mediación:

Como consecuencia de ello, cada día irrumpen nuevas oleadas de potencial técnico en la práctica social cogiéndola desprevenida; estos nuevos potenciales de ampliado poder de disposición técnica hacen cada día más manifiesta la desproporción existente entre los resultados de una racionalidad al máximo de su tensión en unos fines perseguidos sin reflexión alguna, unos sistemas rígidos de valores y unas ideologías caducas (Habermas, 1984: 128).

Siguiendo su perspectiva crítica, Habermas señala que aunque se cumpliera el llamado “sueño cibernético las consecuencias socioculturales del avance irrefrenable de la técnica, sin una intensión planificadora amenaza la misma especie humana, por ello se encuentra conminada, urgentemente a conjurar su destino social y a aprender a dominar el progreso técnico ”(Habermas, 1984: 128).

Igualmente, Evandro Agazzi encuentra en la absolutización de la ciencia y la tecnología su ideologización. Este efecto se produce por el reconocimiento de los éxitos cognoscitivos de la primera y prácticos de la segunda. Esta noción de efectividad extrema, sobretodo de la tecnología, como modelo paradigmático del operar humano, coloca a la técnica en los parámetros más exigentes de la racionalidad (cfr: Agazzi, 1996: 129). Su importancia radical se sitúa, fundamentalmente, en ser el dispositivo por excelencia de la adaptación humana, en el sentido de trastocar la norma originaria, como especie viviente, de adaptarse a cualquier ambiente, para constituirse en la creatura capaz de construirse su propio hábitat, superando las más contingentes y adversas condiciones, llevando incluso a la exigencia de la adaptación permanente a los entornos que el mismo hombre transforma. Por esta razón, resulta urgente

Reconocer que hoy el ambiente del hombre está constituido por el *mundo tecnológico*. Por ello, como ya se ha insistido, toda propuesta “ecologista” que

propugne una vuelta a un estado de naturaleza es profundamente errada, en la medida en que no reconoce que el verdadero “ecosistema” del hombre, es decir, aquel en el que no sólo vive, es el mundo tecnológico, respecto del cual no es posible volver atrás (Agazzi, 1996: 136).

Sin embargo, Agazzi encuentra en la característica del *autocrecimiento*, propia del sistema tecnológico, la razón de su verdadera problemática, ya que su progresión desmedida sucede desbordando la intencionalidad del hombre “el cual incluso se halla reabsorbido en este proceso fagocitante, que suscita temor, ya que la lógica interna de este desarrollo puede conducir a consecuencias fatales para la misma supervivencia de la humanidad” (Agazzi, 1996: 140).

En este sentido, Agazzi señala la diferenciación, en medio de la gran complejidad que representa el sistema tecnológico, entre lo que implica la *civilización industrial* y la *civilización tecnológica*. La primera se caracteriza por el uso de la máquina como instrumento, que el hombre puede usar o no, a voluntad. Pero la civilización tecnológica constituye una red de relaciones simultáneas y complementarias de la actividad humana, que constituyen “un modo de vivir, de comunicarse, de pensar, un conjunto de condiciones por las cuales el hombre es dominado ampliamente, mucho más que tenerlas a disposición” (Agazzi, 1996: 141)³.

Pero más allá de estas consideraciones críticas sobre el sentido y aporte de la técnica al proceso de configuración de nuestra actual forma de vida, provenientes tanto del humanismo, la filosofía crítica de la sociedad o de la hermenéutica, es necesario tener presente que una posición de distancia crítica no implica por ella misma asumir la exigente tarea de pensar en la técnica, es decir, de preguntar por ella, pues esto sólo se puede alcanzar cuando nos decidimos a enfrentarnos a su esencia.

Este trabajo del pensar está aún por desarrollar, pues, siguiendo en este punto a Heidegger, la tarea del pensar se levanta sólo cuando nuestro preguntar llega a la esencia de aquello por lo que preguntamos. Pensar en la técnica significa entonces preguntar por su esencia. Así, en el presente capítulo nos detendremos a examinar de la mano de Heidegger el sentido de esta pregunta.

³ Por eso, “muchas críticas de la civilización tecnológica, justamente porque viene identificada implícitamente con la civilización industrial y casi siempre sin ser consciente de ello, son bastante inadecuadas, así como lo son muchas ilusiones optimistas acerca de corregir o guiar el desarrollo tecnológico, del cual se continúa creyendo que su núcleo esencial es el fenómeno industrial” (Agazzi, 1996: 141).

Pero antes de abordar esta tarea de manera expresa, se hace necesario detenernos a considerar al despliegue desenfrenado de la técnica como un fenómeno esencialmente moderno, pues muchas de las perspectivas críticas y hermenéuticas sobre la sociedad tecnológica coinciden en este punto.

1.1 Ciencia y técnica como fenómenos modernos

Nuestra mirada particular sobre el fenómeno técnico se centra en la era moderna. En términos generales, podemos decir que esta era está determinada por el pensamiento metafísico fundamentado en la decisión de la búsqueda de la esencia de lo ente y en la determinación de la verdad sobre lo ente, iniciada por Descartes. Para Heidegger, nuestra reflexión sobre la modernidad debe tener como punto de partida su caracterización precisa frente a otras épocas históricas del desarrollo de la humanidad, pues lo que determina a una época en cuanto tal es siempre una cierta comprensión del ser. Toda época se determina siempre de un modo metafísico. Pero para poder alcanzar esta determinación se hace necesario precisar, en primera instancia, aquellos fenómenos en los cuales esta comprensión del ser se nos revela, y, después, examinar en qué radica dicha comprensión del ser, que hace que la modernidad sea comprendida, según Heidegger, como la época de la imagen del mundo.

Para Heidegger, accedemos a lo que se pregunta, cuando atendemos a los rasgos generales de aquello que se ha puesto en cuestión; así, cuando preguntamos por la modernidad, nuestra meditación se debe concentrar, en un primer momento, en aquellos fenómenos que nos abren a la determinación esencial de la modernidad. Por esto, nos detendremos ahora en caracterizar los fenómenos esenciales de la época moderna.

Nuestro filósofo presenta a la ciencia moderna como la primera de estas fuerzas características, en las cuales se hace posible reconocer su fundamento metafísico y, en general, las características esenciales de nuestro tiempo. Sin embargo, se hace necesario ahora comprender la diferencia esencial entre lo que hoy llamamos ciencia y la ciencia antigua, precisando que dicha diferencia no radica en una mera cuestión de progreso, de acumulación y perfeccionamiento histórico, sino más bien en una particular forma de abordar lo ente, pues en ella se determina caminos distintos de indagación y explicación del mundo natural. Si bien, la exactitud y el rigor son características distintivas de la ciencia moderna, a diferencia de la *cientia* medieval o de la *episteme* griega, no

se puede afirmar de manera simple que estos elementos hayan estado totalmente ausentes en épocas anteriores, pues la interpretación de lo esencial y de lo ente que se tenían en la antigüedad no son las mismas de las alcanzadas en nuestra época actual, pues no se trata aquí de establecer una mera diferencia específica, sino más bien de poder alcanzar una diferencia esencial, ya que toda época llega a ser lo que es en y a partir de una cierta comprensión determinada del ser.

Lo que con ello se quiere indicar es simplemente que la ciencia moderna es radicalmente diferente de cualquier otra comprensión posible del conocimiento humano.

Podemos incluso afirmar que antes del espectacular despliegue del pensamiento griego, encontramos campos infinitos de desarrollo del conocimiento humano, como la magia, el mito y la religión, que buscaban afirmar en antaño un cierto ordenamiento y explicación del mundo. Pero con esto no podemos aún comprender la especificidad propia de la ciencia moderna, pues ella es algo real y completamente diferente a todo lo que conocíamos antes y determinábamos como conocimiento. La ciencia moderna es sencillamente un fenómeno moderno.

En este sentido y partiendo de esta distinción heideggeriana, recordaremos que nuestra reflexión se centra en la llamada ciencia moderna y, por ello, preguntamos por su esencia, la cual consiste en el centramiento de la pregunta y meditación en aquella actividad de previsión sistemática de los campos en los cuales puede desenvolverse su actuar, la investigación. Es a través de la investigación que la ciencia indaga permanentemente sobre los fenómenos del mundo, a través de la planificación metódica con la intención de abrir espacios en los cuales han de determinarse los rasgos fundamentales del mundo mismo, pues la investigación pone en la mira lo que el mundo mismo es. Este actuar corresponde a la característica proyectiva de la ciencia y al despliegue de sus principales componentes, tal como lo señaló incluso el filósofo Mario Bunge (cfr. 1996: 22), ya en la segunda década del siglo XX, cuando realizaba un inventario de las principales características de la ciencia en su tiempo: facticidad, claridad, precisión, objetividad, verificabilidad, provisionalidad, sistematicidad y utilidad. Por tanto, el proyecto investigativo de la ciencia debe vincular estos rasgos previstos con la intención de ampliar el conocimiento en un sector delimitado del campo de lo ente, pues el proceder científico sólo puede realizar la tarea de la investigación como una investigación determinada aplicada a un objeto determinado.

En este contexto, por ejemplo, las directrices pedagógicas de la Educación definen como su más eminente propósito formativo alcanzar la competencia en la formulación de preguntas específicas

aplicadas a fenómenos naturales, sociales e históricos, en los cuales se transforma el axioma antiguo del amor a la verdad por el de su búsqueda en sí misma, en cuanto paradigma teleológico del actuar científico; y esta búsqueda se erige ahora como una dimensión nueva y generalizada de la condición humana (cfr. Tamayo, 1999: 10).

En esta perspectiva moderna de comprensión del conocimiento como actividad propia de la investigación científica emerge, como valor fundamental de su proceder, el rigor o la incorporación de lo que se ha previsto para la indagación en el campo abierto y determinado de objetos, esto es, en un ámbito determinado del ser, el cual es asumido y asegurado por la actividad planificadora. Esta planificación apunta a develar un espacio desconocido, que ha sido empero determinado de ante mano.

Para aclarar lo anterior nuestro filósofo apela a ejemplificar este proceder anticipador a partir de la física matemática, la cual puede ser considerada como la más antigua y la más normativa de las ciencias modernas. La física moderna se entiende como una de aquellas ciencias que aplica por excelencia las matemáticas en el sentido más estricto, y este hecho es así debido a que ontológicamente ella es matemática. Es decir, retoma el significado que para la ciencia griega tenía el conocimiento, que se produce, incluso, previamente a la mera contemplación de lo ente, o en la aproximación a los fenómenos, pues para esta forma de interpretación del mundo, el hombre puede acceder al carácter esencial de dichos fenómenos, solamente porque en ellos hay algo que los antecede. Lo ya conocido con anterioridad y que es evidente tiene entonces tal connotación de trascendencia, que se tiende a determinarlo como la esencia de las cosas. De esta manera Heidegger, refiriéndose a los números, puede afirmar ahora: “Por lo tanto, son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de de las matemáticas esté determinada por lo numérico” (*La época de la imagen del mundo*, 1996: 78,72). Las ciencias modernas son matemáticas no por que se expresen numéricamente, sino porque lo son ya de un modo esencial en el sentido clásico del término, a saber, porque desarrollan un conocimiento anticipador a los fenómenos.

En este orden de ideas, la física es el conocimiento de lo corpóreo y material en su movimiento de acuerdo con las que lo leyes que rigen. Recordemos, que ya el mismo Kant había comprendido esta situación paradójica, cuando en el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* afirma que

en cuanto la adquisición objetiva del conocimiento debe tenerse presente que en las ciencias se avanza gracias conocimientos *a priori*, ya sea desde un conocimiento teórico, a través de la determinación de sus conceptos, o a través de su realización como razón práctica. En cualquiera de los dos casos, la razón determina los objetos *a priori*, es decir, ella procede anticipándose al objeto, en un primer momento, excluyendo la determinación o afectación de otras fuentes o relaciones. Por esta razón, Kant afirma que “la matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos *a priori*; la primera con entera pureza, la segunda, con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón” (*Crítica de la razón pura*, B X; 17).

En este sentido, según Kant, la matemática ha propiciado, por primera vez, una revolución en el pensamiento que le permite determinarse como una ciencia segura ya en el mundo griego. Por otro lado, la física, se ha abierto más recientemente al entendimiento de que la razón sólo comprende aquello que previamente ha determinado y que le permite anticipar sus propios juicios y leyes. Por tanto, si actualmente la física tiene un sentido matemático y se le adjudica una esencia numérica es gracias a que ello provee la noción previa e inmediata de lo ya conocido, *lo a priori*, y esto *a priori* es lo que precisamente da rigor al proceder científico. En particular, la física matemática reafirma su rigor en la exactitud: “Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza, han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento” (*La época de la imagen del mundo*: 79,73), para lo cual, es menester apelar indefectiblemente a la precisión del número y del cálculo. En la modernidad, el cálculo de magnitudes se ha convertido en la actividad determinante de la vida social, y es aplicado incluso indiscriminadamente al campo de la dimensión subjetiva de lo humano, ya que la existencia de la totalidad de los fenómenos del mundo está garantizada así por su medición y aseguramiento. Esta forma de proceder anticipándose es, para Heidegger, el primer rasgo fundamental de la ciencia moderna y por ende determina su esencia, al convertirse ésta en investigación. Recordemos aquí que los científicos modernos, como Galileo, “entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo” (*Crítica de la razón pura*, B, XIII; 18).

Sin embargo, Heidegger reconoce de manera clara que, si bien las ciencias de la naturaleza deben determinar de manera *a priori* sus objetos y que, por tanto, proceden de manera rigurosa y con la exactitud que caracteriza a esta forma de proceder, las ciencias del espíritu o las ciencias históricas “tienen que ser inexactas si quieren ser rigurosas” (*La época de la imagen del mundo*: 79,73). Su rigor se encuentra más bien en otra parte. Su inexactitud corresponde entonces a su misma condición esencial, cuyo sector de estudio se sitúa en la indeterminabilidad de lo humano y la característica simbólica y abstracta de sus más fundamentales realizaciones⁴.

En este orden de ideas, toda ciencia moderna como tal, sea cual fuere su campo de estudio, debe estar condicionada por el rigor. Esta condición es una de sus características fundamentales. La ciencia moderna lo es tal por ser una ciencia rigurosa. En este contexto, el rigor es entendido como la concordancia de lo proyectado con el mismo sector de objetos que ha sido determinado con antelación en el ámbito de la naturaleza. Pero, para que esta planeación se torne objetiva es necesario desplegar toda la diversidad de posibilidades que subyacen en los fenómenos naturales. El paso de lo desconocido a lo conocido, y su garantía de existencia, está dado por la determinación del método, que para nuestro filósofo, se constituye en el segundo rasgo esencial de la investigación y por ende de la ciencia moderna. El método permite una fijación en la constante dinámica de los hechos, y su objetividad por tanto, radica en su delimitación; pero también debe representar, paradójicamente, la variabilidad y constante transformación de fenómenos. Nada en la naturaleza es estático. Para Heidegger, el método consigue, por su intensión de aclaración de lo desconocido, la presentación de un sector de objetos y la representación de la variación de los fenómenos, como parte de su capacidad de proyección. Gracias al proceder metódico de la ciencia moderna, podemos ver ahora que, como lo señala Kant, la razón aborda “la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes y, en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”

⁴ Recordemos aquí que el principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete”, que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está asegurado el progreso ulterior. Semejante progreso no resulta obstruido o imposibilitado por ninguna laguna del material sensible. (cfr. Cassirer, 1998: 35).

(*Crítica de la razón pura*, B XIII; 18). La fijación, pero a la vez la capacidad metódica de prever el cambio de los fenómenos, constituyen las reglas (cfr. *La época de la imagen del mundo*: 80,74). De otro lado, las leyes determinan el horizonte de las condiciones cambiantes, hacia donde apuntan dichos fenómenos. Reglas y leyes constituyen entonces el campo de consolidación de un mundo constante, que pretende toda investigación y que determina la tendencia moderna de aseguramiento.

Tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias históricas el método tiene como fin asegurar este tipo de representación, en donde se objetiva y proyecta lo constante para demostrar su condición; sin embargo, la dificultad para explicar la variabilidad de fenómenos exige dispositivos distintos (variaciones de método) para abordarlos y reducirlos a una comprensión universal y necesaria. En este contexto, y siguiendo ahora a Cassirer, la ciencia moderna permanece inmodificable en su actitud de determinar de un modo riguroso la reducción de los fenómenos a la exactitud numérica (cfr. 1998: 189). Con esta reducción el número dejó de ser considerado como un cierto poder místico o como una esencia metafísica, para convertirse ahora en un instrumento del conocimiento, de su cálculo y representación; gracias a ello, el modelo del simbolismo numérico se traslada a todos los ámbitos de acción de las ciencias, pues “estas palabras describen, en forma muy clara, la actitud general de la mente científica. El científico sabe que subsisten amplios ámbitos de fenómenos que no ha sido posible reducir todavía a leyes rigurosas y a reglas numéricas exactas. Sin embargo, se mantiene fiel a este credo pitagórico general: piensa que la naturaleza, tomada en su conjunto y en todos sus campos particulares, es "un número y una armonía" (Cassirer, 1998: 190)

Para Heidegger, en la intención del método de aclarar los campos que aún nos son desconocidos es en donde radica la necesidad del experimento. Este es un nuevo elemento que señala la evidente diferencia entre las ciencias antigua, medieval y griega, frente a la ciencia moderna. Dado el carácter investigativo de esta última, se incluye el experimento como su rasgo distintivo, en el sentido de representación de una condición, que puede ser seguida y calculada para el dominio pleno de los objetos cambiantes. En el proceder antiguo, en ausencia del experimento sistemático y planificado, la mera observación de las cosas en sí mismas o experiencia ocupó su lugar preponderante. Por ejemplo, Aristóteles asimila la experiencia a la memoria y al conocimiento con el número de nociones propiciadas por la experiencia. Al respecto afirma en su *Metafísica*: “en los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos

de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia al parecer se asimila a la ciencia y el arte” (980 b -981 a; 70-71). En este contexto, el experimento moderno difiere esencialmente de esta anterior forma de conocimiento, en tanto el experimentar investigativo es una actividad sistemática y metódica que parte del establecimiento anticipado de una ley y de su proyección exacta en el rasgo fundamental de la naturaleza, cuya representación preliminar constituye la hipótesis y su finalidad será su propia reafirmación o negación.

Como toda ciencia moderna, las ciencias del espíritu y particularmente la historia, deberá ajustarse a la validación de su quehacer a través de una equivalencia del sentido de lo experimental, que en este caso Heidegger denomina “crítica de fuentes” (*La época de la imagen del mundo*: 82,76). Esta crítica se adecua así a la exigencia metódica de la representación, aunque con una noción distinta del rigor científico promovido en las ciencias de la naturaleza. La historia entonces, delimita su rasgo fundamental en torno al cálculo de lo comprensible a través de la comparación de aquello que es constante en el pasado y de su representación. De esta manera, la historia en cuanto acontecer (*Geschichte*) se convierte en objeto de una determinada disciplina (*Historie*). El actuar de la historia va hasta donde puede ir la explicación de los acontecimientos; y en este contexto la historia es tomada como objeto de investigación metódica, y es incorporada y medida en el ámbito de las ciencias modernas. En cuanto tal, su método, esto es, la crítica de fuentes, es determinado bajo el modelo de un instrumento de objetivación, y con ello proyecta los efectos visibles del pasado, midiéndolos desde lo habitual y homogéneo, para así explicarlos finalmente como excepciones. Para Heidegger, lo verdaderamente grande de la historia, como lo singular, lo diferente, lo simple, permanece siempre inexplicable, ya que nunca se pueden entender estos acontecimientos singulares por sí mismos, pues para su adecuada comprensión se requiere alcanzar una permanente comparación entre elementos diversos, en donde se busca reducir a lo múltiple aquello que es único en su grandeza para representarlo en su comprensión.

Igualmente, Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, refiriéndose a la paradójica pérdida de la significación de la ciencia para la existencia humana en su conjunto, a pesar del incremento de la rigurosidad científica, anota que el hombre moderno se ha dejado deslumbrar por la *prosperity* (cursiva del autor) que ofrecen las ciencias de su tiempo, desviando el auténtico sentido de la humano (Husserl, 1989: §2, 6). En este contexto, se pregunta: ¿qué tiene que decir la ciencia sobre la razón o sin razón de los seres humanos como sujetos de libertad? En la medida que en que se incrementa la subjetividad del

hombre, se incrementa también la objetivación de la naturaleza y la historia, impulsada por la investigación en virtud a su extrema tendencia a la constatación. Por esto, el mismo Husserl afirma:

La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido, si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente- y se deshacen como olas fugitivas? (Husserl, 1989: § 2, 6).

Frente a este panorama tan diverso y complejo en el sector de objetos, sobre el cual se proyecta el accionar metodológico, incluso, bajo la condición de gran variabilidad en su acceso y resultados como ocurre en las ciencias del espíritu, existe un nuevo elemento común a todas las formas de conocimiento científico y una necesidad esencial para toda ciencia moderna en tanto investigación, a saber, la especialización. La especialización resulta del mismo desarrollo de la actividad investigativa como tal y de la aplicación de sus propios métodos, que deben ser particulares a la condición de cada fenómeno. En tanto profundice en su dominio, sus resultados prepararán a la investigación a un nuevo proceder anticipador, generando así una dinámica constante de superación de sus metas limitadas a un campo específico de la realidad. Pero esto no implica la fragmentación del sector de objetos para ser analizado como partes independientes, ya que la ciencia moderna necesita la organización de los resultados de cada conquista del conocimiento de forma progresiva, haciendo acopio en cada caso de la producción de conocimiento alcanzado en su conjunto. En este contexto, podemos decir ahora que la ciencia en cuanto especializada necesita ser comprendida también como empresa, pues sólo así puede ser proyectada como una actividad secuencial y unificada de planificación e intervención constante en un determinado campo abierto de lo ente, ya sea de la naturaleza o de la historia.

Sin embargo, Heidegger diferencia la concepción de empresa investigadora de la pura actividad empresarial productora de elementos acumulables, en la cual se ignora, incluso, con frecuencia la

investigación científica como tal⁵. En este contexto, queda claro que, para Heidegger, la investigación científica es, en efecto, empresa de un modo esencial a diferencia de la mera empresa, pues ya no se afianza en la constante dinámica aclaradora del proyecto, sino en el producto de la acción propiamente dicha, sin la verificación constante que deviene esencialmente del rigor científico. Pero, en tanto más puramente se convierta la investigación en empresa, estableciendo con ello una intervención determinada en un sector de objetos, aparecerá también, por primera vez, el peligro de convertir la ciencia en una pura actividad empresarial, en donde ya no se distinguirá, como parece ocurrir ahora, ciencia y empresa, o quizá, la investigación científica desvanecerá, incluso, su esencia perdiéndose así en la búsqueda de su propio rendimiento efectivo. Sin embargo, el equilibrio entre estos dos tipos de empresa moderna, o según lo afirma específicamente Heidegger, el equilibrio entre lo esencial (la investigación científica) y lo inesencial (la empresa investigativa), ha permitido la estabilidad del proyecto moderno de conocimiento. La característica de empresa permite la unidad de las ciencias y muestra como éstas empiezan a apropiarse de su esencia y se consolidan como institución, en lo que a criterio de nuestro filósofo, es el inicio de la etapa más crucial de su historia. Señales de esto son la organización, planeación y control de regulaciones, estrategias, métodos e

⁵ Por ejemplo, el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia, Colciencias, busca integrar e impulsar los grupos que se encuentran dentro del sistema integrado de “instituciones” “empresas” e “investigadores” en un Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, en general, busca fortalecer aquellas organizaciones públicas o privadas gestoras, administradoras, promotoras de conocimiento, es decir, busca articular todas aquellas formas que tienen por mandato producir conocimientos, adelantar actividades científicas y tecnológicas, para propiciar la circulación, uso y apropiación de conocimientos pertinentes para el desarrollo del país. Con ello, se quiere armonizar el sector educativo (organizaciones productoras de conocimiento como universidades, institutos tecnológicos y otros centros de educación públicos y privados; hospitales universitarios administrados por centros de enseñanza superior, entre otros), las organizaciones del sector público relacionadas con la CTI (Superintendencias, Ministerios, SENA, DNP, Corporaciones Regionales, entre otras), las Organizaciones tomadoras de decisiones del orden nacional, regional y local (Presidencia de la República, Congreso de la República, Ministerios, Gobernaciones y Asambleas Departamentales, Alcaldías y Concejos Municipales y Distritales), las instituciones privadas o mixtas sin ánimos de lucro (Centros de investigación, Centros de servicios científicos y tecnológicos, Incubadoras de empresas, Centros de desarrollo tecnológicos, Fundaciones, Asociaciones de profesionales, Academias, entre otras), los medios de comunicación y las organizaciones internacionales cuyas instalaciones se encuentren dentro del país. Así se busca igualmente propiciar las comunicaciones y las relaciones entre la diversa gama de instituciones que conforman este grupo de interés, en especial entre las organizaciones del SNCTI, y de éstas con diversas instituciones pertenecientes a esta comunidad y a otras, como la de “investigadores” y la de “empresarios”. De esta manera se busca lograr articular oferta y demanda de conocimientos y actividades y cumplir con ello las metas de desarrollo del país. Para ver el sentido de este proyecto se recomienda visitar el portal de Colciencias: <http://www.colciencias.gov.co/web/instituciones/home>

intercambios de fuerzas de trabajo, de forma generalizada y calculada, para dar cumplimiento con el dictamen de eficiencia y rendimiento exigidos. Todo es ahora algo planificable y medible⁶.

De tal manera, el proceder anticipador, el rigor científico y el carácter de empresa, son rasgos fundamentales del proceder propio de la ciencia moderna. Ellos definen su especificidad frente a otras formas de ciencia en el pasado, y la determinan como un fenómeno único que caracteriza a la época moderna, otorgándole su definición esencial.

En este contexto y como consecuencia de dicha transformación, surge también un nuevo tipo de hombre, el investigador. En esta perspectiva, la erudición por sí misma se advierte como una actividad estática, frente a la dinámica de la actividad investigativa. Es así como, la sabiduría, entendida en términos clásicos es ahora sustituida por la eficacia en términos de producción objetiva del investigador. Así como un vendedor tiene mercancías que ofrecer en la sociedad de mercado, el investigador tiene ahora productos visibles que lo acreditan en el gran mercado del saber y del conocimiento (sociedad del conocimiento) (nota a pie sobre el concepto de visibilidad). El investigador es quien desempeña un ejercicio de publicidad en este novedoso tipo de empresa que es la ciencia, y es quien también agencia los proyectos de manera efectiva, imprimiéndoles su carácter riguroso, con el fin de lograr su máximo rendimiento, a saber, la compra de sus productos para retroalimentar la empresa, pues así se accede a recursos cada vez más grandes y frescos. Esta actividad es desplegada de manera prioritaria, por encima de cualquier forma de erudición pura, es decir, afirma Heidegger: “Desaparece el sabio” (*La época de la imagen del mundo*: 84,79), para dar paso al investigador, quien funge como gestor de este proceso de objetivación. Para ello, es necesario el acopio de recursos apropiados para la visibilización de los resultados puestos a la mirada pública, para lo cual, el investigador se ve en

⁶ Desde los años noventa las políticas públicas de apoyo al fortalecimiento y consolidación de Grupos de Investigación en el país, a través del Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colciencias, se encaminan primordialmente a generar un modelo de medición de la producción intelectual de estos grupos. Con la intervención de un “grupo de expertos” se convoca anualmente a esta exigencia de clasificación, por medio de la cual la acción investigativa es visualizada y reconocida. Dentro de los principales objetivos de este modelo se encuentran: “generar estadísticas precisas y confiables, de tal manera, que puedan existir un cálculo del umbral estadístico y la aplicación de un módulo de medición preestablecido, para la obtención del índice ScientiCol, con el cual se define la ubicación del grupo en la escala de parametrización”. Colciencias a través de este plan estratégico define como su máximo objetivo el “*Producir resultados de conocimiento. Un grupo existe siempre y cuando demuestre producción de resultados tangibles y verificables, fruto de proyectos y de otras actividades de investigación convenientemente expresadas en un plan de acción (proyecto) debidamente formalizado*” (Cursiva original del documento). Cfr: Convocatoria nacional para la medición de grupos de investigación en ciencia, tecnología e innovación Año 2010.

la necesidad de asociarse a la empresa editorial. Este otro tipo de organización empresarial, a la cual Heidegger le otorga el carácter de negocio, es el que a través de un proceder planificador, una producción en serie y finalmente una distribución masiva de productos de consumo (compra), realiza el objetivo anticipado sobre las consecuencias del trabajo investigativo, para lograr su máximo despliegue de reconocimiento y eficacia⁷. Son las empresas editoriales aquellas que definen, en últimas, qué se debe producir para una demanda prevista y diagnosticada del público, al cual hay que llevar la producción encargada de la investigación.

Es así cómo finaliza y se da comienzo a un nuevo ciclo en esta dinámica constante de eficacia y crecimiento cada vez mayor, que no solamente involucra un desmedido acopio de recursos económicos, sino también una transformación esencial de quien ejerce tal actividad intelectual. Veamos el sentido de esta transformación con más detenimiento. La tradicional imagen del sabio, asociada al reconocimiento de la erudición en sí misma, ha cedido el paso a la aparición de un nuevo productor del conocimiento, el sujeto investigador, que se identifica por su trabajo en proyectos. Esto implica, para Heidegger, un desplazamiento hacia la esfera técnica, en sentido esencial. Emerge entonces un nuevo tipo de hombre. Un hombre productor de conocimiento, que trastoca la romántica idea de la sabiduría en el sentido clásico, por la de rigor y eficacia, en cuyo quehacer se vislumbran rasgos marcados de un actuar técnico. Tal actuar, planificado, controlado, llevado plenamente en su realización hacia la utilidad generalizada de lo público, implica así mismo un carácter anónimo para cada individuo, pues tanto más alto es el grado de preponderancia de la empresa especializada, tanto más se pone en cumplimiento la esencia de la ciencia moderna y su fundamento metafísico, opacando con ello al propio sujeto de acción del conocimiento. Pero con este ocultamiento el mundo mismo, objeto inmediato de toda la empresa

⁷ La necesidad de divulgación de la investigación y la innovación científica conlleva a la generación de nuevas empresas de gestión, altamente eficientes en el campo. Es el caso de las empresas editoriales, que requieren y mueven grandes cantidades de recursos económicos en aras de dar cumplimiento con esta nueva dinámica de consumo, sustentada en la mercantilización de la producción intelectual, convertida en inversión prioritaria, bajo el riesgo de la desaparición de los investigadores como agentes, en un ámbito en donde el producto del proceso se convierte en un elemento crucial de existencia y reconocimiento. Por tanto, como quedó establecido en el último Foro Iberoamericano de Divulgación y Comunicación científica en Brasil (2009), en el que se abordó el tema de la sustentabilidad de la edición, se indicó la necesidad de modelos de sostenimiento económico bajo las directrices del mercado, entre los que se puede mencionar: el tradicional, organizado por grandes editoriales particulares o editoriales de sociedades científicas, que se sostienen a través de costosas suscripciones y la comercialización bajo las directrices de oferta y demanda, o la modalidad de *author pays*, sistema mediante el cual el autor del producto investigativo es quien paga por ese espacio editorial (cfr. Storani/ Campo, 2009).

cognitiva, se ha convertido también en algo vaporoso, en imagen. Dada la magnitud de estos desplazamientos, se hace necesario ahora detenernos en ellos.

1.2 El mundo se ha hecho imagen

Para poder dimensionar el verdadero alcance de este desplazamiento, Heidegger en su conferencia sobre *La época de la imagen del mundo* considera que todo conocimiento, en tanto investigación, indaga hoy en el amplio espectro de lo ente para efectos de su representación. Sin embargo, el filósofo se pregunta acerca de cuáles son las características de dicha representación, cómo y en qué medida esto se hace posible. Para atender a este problema general establece dos posibilidades, la primera, por medio de la anticipación calculada de los fenómenos de la naturaleza o en segundo término, en el caso de la historia, cuando este cálculo se realiza a posteriori. De esta forma, lo ente se convierte en objeto de representación explicativa y así mismo tiene existencia real, es decir, la ciencia se convierte en investigación, cuando logra esta objetivación de sectores específicos de lo ente. De todo fenómeno que logra de esta manera ser representado, puede decirse que *es*.

Aquí nos encontramos con uno de los rasgos más característicos de la ciencia moderna, la búsqueda de certeza. En este caso, la verdad ha tomado el giro hacia la correspondencia con la certeza de la representación. Aquello que es representado, y de esta manera objetivado, es lo que existe. Recordemos que éste es el eje sobre el que reposa la metafísica cartesiana, determinando la historia de la metafísica occidental y con ello a la misma edad moderna. Partiendo de la pregunta originaria, platónico-aristotélica, sobre lo esencial de lo ente, Descartes estableció una particular concepción de la verdad y de lo ente, haciendo posible el desarrollo de una metafísica anclada ahora en el modelo moderno del conocimiento. Esta metafísica se funda en la demostración de la realidad de los fenómenos en virtud de su objetivación, es decir, en la representación de los mismos como forma de aseguramiento de lo ente. Lo real aparece ante sí representado, en la medida en que sólo el pensamiento ofrece las certezas necesarias instauradas como verdad. Para Heidegger, este modelo de pensar constituye la consumación de la metafísica occidental y en ello radica, justamente, la grandeza del pensamiento moderno, pero también su profunda ambigüedad.

Descartes al instaurar la dualidad metafísica (*cogito-Dios*), deja abierta la ambivalencia entre los primeros principios (*cogitatum - causatum*). Un principio que efectivamente acepta el cartesianismo proviene de la antigua tradición metafísica que sitúa a Dios como primer principio, pero al lado de dicho principio se acepta un nuevo principio que se erige desde el *cogito*. La reformulación más amplia de este principio se presentará más tarde como la primacía de la subjetividad devenida humana, que en cuanto tal es considerada el principio de inteligibilidad de todo lo que es, en donde la idea de Dios se asume como uno de sus producciones y el ser se comprende a partir de su propia condición humana, pues “se da cuenta del ser a partir del *ego* humano, abandonado a sí mismo” (Grondin: 2006, 199).

Como podemos ver, Descartes abre de manera consecuente el camino para la comprensión del hombre como *subjectum*. Esta interpretación constituye la piedra angular de las reflexiones sobre la modernidad desde las llamadas ciencias sociales y humanas⁸. Tal concepción de hombre implica situarlo dentro de nuevas relaciones frente al conocimiento del mundo, de los demás seres humanos y de sí mismo, las cuales se han transformado por la sensación de control de la naturaleza y de la historia, propiciada por las certezas en esta nueva forma de pensamiento. Por ejemplo, Foucault consecuente con esta transformación del individuo y la emergencia del sujeto, en su obra *Hermenéutica del sujeto*, alude a una definición de sí mismo que emerge como una constitución propia y autónoma y como una nueva práctica de conocimiento:

Es necesaria la memoria para llevar a cabo el paso que va de la ignorancia al saber (paso que se produce siempre gracias a la mediación del otro). Aquello hacia lo que el individuo debe tender, ni es un saber convertido en el sustituto de su ignorancia, sino un estatuto de sujeto que en ningún momento de su existencia ha llegado a conocer. Tiene que sustituir al no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo. Tiene que constituirse en tanto

⁸ Es así como, desde las Ciencias Sociales, particularmente desde la Sociología, Alain Touraine en su *Crítica de la modernidad* define la constitución del sujeto moderno enmarcada en lo que el denomina La modernidad triunfante, en un mundo regido por leyes racionales e inteligibles para el pensamiento del hombre, en donde: “El sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal, se lo llame leyes de la naturaleza, sentido de la historia o creación divina. Es el llamamiento a la transformación del Sí mismo en actor. El sujeto es Yo, esfuerzo para decir Yo, sin olvidar nunca que la vida personal está llena por un lado de Ello, de líbido, y, por el otro, de papeles sociales. El sujeto no triunfante nunca. Si tiene la ilusión de triunfar, es porque ha suprimido al individuo tanto como la sexualidad o los papeles sociales, y se ha convertido en Superyo, es decir, el Sujeto proyectado fuera del individuo. Se abole a sí mismo al convertirse en la Ley, al identificarse en lo que es más exterior, lo más impersonal” (1993: 269).

que sujeto, es aquí en donde el otro tiene que intervenir. Me parece que nos encontramos así con un tema que es bastante importante en toda la historia tanto de esta práctica de uno mismo como, de forma general, de la subjetividad en el mundo occidental. (1993: 59).

La interpretación cartesiana de este nuevo tipo de hombre moderno, el *subjectum* que busca afirmarse como sí mismo, instaura las bases metafísicas de las ciencias modernas. Heidegger refiriéndose específicamente a la antropología, encuentra en ella una supresión de la filosofía o más bien su utilización banal. Mientras aquella se posiciona en su estatuto científico, como claro ejemplo del ejercicio de representación del sector de objetos en el ámbito de la cultura y de lo humano, la filosofía, calificada como mera erudición, según el criterio del filósofo, se ha plegado a los requerimientos de una interpretación de lo ente, en tanto visión del mundo como tal, haciendo caso omiso de su inminente necesidad de preguntar siempre por el ser. Ni la Antropología, ni ninguna otra ciencia moderna, podrán trastocar esta condición establecida, siendo ésta hija de este principio esencial que se desenvuelve a lo largo de la historia de la modernidad. Más adelante, nuestro filósofo ofrecerá las claves para la superación de la metafísica occidental, mediante la recuperación del preguntar originario o preguntar por el sentido, es decir, por la verdad del ser.

Podemos decir entonces, que en la edad moderna emerge un nuevo hombre, emancipado ya de los atavismos medievales y en la plenitud de su subjetividad. Sin embargo, paradójicamente, como nunca antes este sujeto ha estado expuesto a tan altos grados de objetivación. Al liberarse el hombre de la tradición y convertirse en sujeto, su propia esencia es la que se ha transformado. Por ello, es importante preguntarse ahora en qué consiste esta transformación y cuál es su relación con la esencia de la Modernidad; esto nos remite entonces a la reflexión sobre lo que significa que el hombre convertido en *subjectum* se convierta en ente sobre el que se fundamenta el ser y la verdad de todo lo ente, es decir, se convierte en referencia del mundo, en donde mundo significa todo lo ente en su totalidad, incluyendo tanto los fenómenos naturales como los de la historia. Esta transformación de la esencia del hombre es posible gracias al cambio de la concepción de lo ente o de la imagen de lo ente en su totalidad. Parecería que cada época está relacionada con una cierta imagen del mundo que se construya como representación, por ejemplo, la que pudo haber sido la imagen de la época antigua o de la medieval. Sin embargo, nuestro filósofo se pregunta:

¿este preguntar por una imagen del mundo no es exclusivamente un fenómeno moderno? Preguntarse por una imagen de las cosas es asumir de un modo moderno la interpretación del mundo, a través de la representación que se tiene de él.

Atendiendo a esta forma de preguntar, Heidegger concluye que no existen propiamente imágenes del mundo relativas a épocas específicas, es decir, como si fuese posible algo así como una imagen antigua del mundo o una imagen medieval del mundo. Ser imagen es el carácter peculiar de una época particular, en este caso la modernidad, lo que hace posible que se pueda concebir el mundo en imagen. Ya que, por ejemplo, en la Edad Media el ente (*ens creatum*) es determinado por otro tipo de concepción relacionada con la creación divina (*analogía entis*) correspondiente a una causa suprema trascendente al mundo. Ente, significa en este caso, un grado en el orden de lo creado que corresponde a su causa creadora. En otra época, en el mundo griego, Parménides afirma que la percepción del ente pertenece al ser, y es éste el que la determina. Es así como, el ente viene a la presencia del hombre como a aquel que está presente y se abre a lo que percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de ser representado, Heidegger señala que contrariamente a esto, es el hombre y su esencia los que son observados por lo ente. El ser del hombre griego radica en esta forma de percibir y estar expuesto al mundo, para ser contemplado por él, con lo cual no podría, convertirse, de este modo, el mundo en imagen.

Sin embargo, Heidegger advierte también cómo en el mismo mundo griego se evidencia el antecedente que luego se retomará en la edad moderna para convertir el mundo en imagen, cuando Platón, por ejemplo, determina la entidad de lo ente como *eidos* (aspecto, visión). La diferencia entre la percepción del mundo griego y la moderna interpretación del mundo es expresada con el término representación (*representatio*). Representar, desde el punto de vista moderno, significa entonces traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que situado frente a nosotros. Es decir, lo ente tiene que presentarse públicamente siendo imagen en el ámbito de lo manifiesto de forma generalizada, en donde el hombre ocupa el lugar de representador de lo ente, como una posición decidida y prevista por él, como forma de aseguramiento de lo ente para un supuesto avance de la humanidad, que él mismo a decidido asumir como agente actor del proceso. Y, en este sentido, el término imagen del mundo no significa una mera reproducción de él, pues es el propio mundo o sea lo ente en su totalidad lo que aparece respecto a nosotros, es decir, “estamos al tanto de algo”, pero no solamente desde un punto de vista informativo sobre su existencia, sino desde el mismo hecho de tenerlo situado y determinado de tal manera que se

pueda disponer de él, como sistema. Esta característica de cohesión sistémica es la esencia de la imagen, entendida no como la unificación superficial de los fenómenos, sino como la unidad estructural de lo representado, en donde lo ente se despliega en su objetivación. Tal concepción de sistema fue imposible en la Edad Media, en donde lo esencial era el orden del mundo en tanto creación divina, igualmente no fue posible en el mundo griego. Como lo vimos anteriormente, sólo hasta el advenimiento de la investigación científica moderna se pudo hablar de sistema en el sentido de empresa, en donde los distintos componentes aparecen en relación de reciprocidad para su funcionamiento y dominio. De este modo, cuando lo ente se convierte en objeto de esta forma de representación, se puede decir que el ente pierde su ser.

Toda actividad humana se instaura como valor, y en tanto interpretada desde la perspectiva de su representación se incorpora de esta manera en la cultura. Es aquí donde el hombre se asegura como *subjectum*, enmarcado en el mundo que convirtió los valores en objetos. Por esto razón, Heidegger afirma: “el valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo” (*Época de la imagen del mundo*: 91, 86).

En este punto, en el cumplimiento de la objetivación máxima del mundo en la modernidad, el hombre convierte el ámbito de sus capacidades en la medida de todas las cosas, de su cálculo, previsión y dominio, de las cosas que usa y necesita y que, por tanto, asegura al hacerlas presentes. Lo ente entonces se entiende como aquello que está presente a partir de sí mismo e incluido así en la esfera del hombre. Ésta es una novedosa forma de interpretar lo ente, en la cual, precisamente su componente de novedad reiterada es lo que caracteriza esencialmente a la época. Lo nuevo es la cualidad por excelencia del mundo convertido en imagen, la cual se busca de forma constante mediante los procesos de investigación científica, ampliándose a todas las esferas de lo humano. El proceso por el cual el mundo se convierte en imagen es el mismo por el cual el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente y que constituye la posición metafísica fundamental planteada por Descartes, pues es el proceso donde la forma del *subjectum* aparece como aquello que yace siempre ante nosotros, libre de límites para la objetivación de la representación generalizable y vinculante para todos.

A este llegar a aparecer de lo presente ante el hombre que se encuentra igualmente presente, ante lo que aparece, Heidegger le denomina desocultamiento. El hombre en tal acción de desocultar, como sujeto representador, imagina lo ente como siempre susceptible de representación a través

de la imagen. En este orden de ideas, la imagen del mundo alude a la característica de representabilidad de lo ente, a través de la cual se capta de forma inequívoca la verdadera esencia de la edad moderna, al convertir lo ente en objeto y de esta manera adjudicarle su carácter de ser. Este representar significa situar algo a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo, asegurarlo a través del cálculo y la planeación para tener la certeza de su presencia constante, no como un desocultamiento para conseguir algo, sino más bien para su plena aprehensión y comprensión dentro del ámbito del proceder anticipador. Lo ente deja de ser lo que está presente para ser lo que está situado frente. De este modo, podemos decir que la representación es una objetivación apropiadora que implica tomar posición para obtener la certeza fundamental de que algo es, por el aseguramiento de su presencia constante y fija y por su carácter vinculante. Esta certeza es subjetiva y yace en la profundidad del *subjectum*, es decir, en su misma esencia.

En la modernidad se incrementa la extrema objetivación del mundo, pues nada escapa al control y a la determinación sin límites; la posibilidad de actuar y decidir sobre este ámbito de representación es lo que caracteriza al hombre moderno como sujeto, el mismo puede decidir sobre su propia condición, ya sea como individuo como comunidad o como grupo. Sin embargo, el peligro consiste en que, a pesar de que se reconoce dentro del ámbito de lo colectivo, el hombre cae permanentemente en el subjetivismo extremo. Pero, justamente en esta situación extrema, el hombre encuentra la posibilidad de expresarse autónomamente en contra del subjetivismo, a favor de las metas de la comunidad, con lo cual se evidencia la doble condición esencial que marca a la modernidad: la subjetivación del hombre y la objetivación del mundo. Cuanto más el mundo aparece como objeto ante la presencia y la aprehensión del hombre, tanto más éste se subjetiva, transformando la contemplación del mundo en una antropología. En este escenario, cuyo centro de acción es el *subjectum* erigido sobre todos los demás fenómenos, surge el humanismo en cuanto antropología estético-moral en sentido histórico. El humanismo concebido de esta manera es una postura filosófica que da valor a lo ente a partir del hombre para su utilidad. Como tal, su propósito es asegurar la autoseguridad del *subjectum*, en esta dinámica de preservación del control y la certeza.

En el siglo XVIII se introdujo el término visión del mundo, comprendido como la posición del hombre frente al mundo convertido en imagen; pero en cuanto tal no se trata de una actitud pasiva frente a los fenómenos que aparecen ante él. Por esta razón, ya en el siglo XIX se habla

fundamentalmente de una visión de la vida, en el sentido de que el mundo es objetivación, pero en relación ahora con la vida, es decir, en tanto es vivido, lo cual propicia la producción de diferentes visiones del mundo de este modo adquiridas. Visiones que constituyen fuentes de luchas y tensiones que deben ser dirimidas a través del juego de poderes sin límites ofrecido por el cálculo, la planeación y el aseguramiento y el extremo rigor con las cosas, características propias de la investigación en la consumación de la esencia de la edad moderna, que se determina desde lo evidente. Cuando la visión del mundo es asegurada de esta forma, es posible entonces la decisión del hombre respecto a la pregunta por la esencia de la verdad del ser, que a voluntad recaerá ahora sobre una esencia divina o sobre la misma esencia del hombre en sentido originario.

La esencia de la modernidad se hace patente en la representación constante de lo cotidiano, tanto a gran escala, como en lo más pequeño, por ejemplo, en las cifras de la física atómica o la genética. Precisamente, la grandeza de la Edad Moderna es la superación de lo gigantesco, por ejemplo, tal como sucede con las grandes distancias a través de la aeronáutica o la radio, en donde se hace incluso la representación de mundos extraños e imaginarios. En estas representaciones se da ya una ciega pasión por la exageración, expresada con el término americanismo, como expresión más evidente de la esencia metafísica más representativa de la Edad Moderna. En la *Introducción a la metafísica*, Heidegger señala que, “desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la organización del hombre normal” (*Introducción a la metafísica*: 42). Lo gigantesco es aquello por lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad, la de la grandeza, de la cual es posible su cálculo total. Pero a la vez da pie al surgimiento de la idea de lo incalculable, que es propio de todas las cosas y que constituye el permanente reto de desvelamiento por parte del *subjectum* en el mundo convertido en imagen. Heidegger afirma que la sombra o lo incalculable es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta. Esta región oculta, aunque fuera del alcance de la representación, se encuentra manifiesta en lo ente y evidencia el ser oculto en él. Sin embargo, mientras el hombre continúe negándose a la comprensión de su propia época, en una actitud que Heidegger señala como situada entre la prepotencia y la humildad, tampoco llegará a conocer qué es lo que es lo esencial que se oculta en ella, pues se cae en una forma de cegarse frente a las evidencias de su propio momento histórico.

Sólo le queda al hombre el recurso de la meditación para poder preservar eso incalculable, pues se trata ahora de nueva posibilidad del preguntar que lleva al ámbito intermedio del desocultamiento y ocultamiento del ser, en el cual el hombre permanece. Por esta razón, Heidegger finaliza su conferencia sobre la *Época de la imagen del mundo*, retomando al poema de Hölderlin titulado “A los alemanes”:

En verdad, nuestro tiempo de vida
está estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgico el vuelo por encima
de su propia época, tú en cambio permaneces
triste en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces (*La época de la imagen del mundo*: 94, 89)

En su camino del pensar Heidegger muestra la importancia de la ciencia en la fundamentación metafísica de la modernidad, en la cual se pueden observar los rasgos claves de su esencia. Detenerse en la consideración de los cinco fenómenos que caracterizan a esta era, es una de las tareas fundamentales de lo digno de ser pensado hoy.

Como lo indicamos anteriormente, la técnica mecanizada es uno de estos fenómenos que pone en evidencia la metafísica moderna. Sin embargo, nuestro filósofo se distancia de la clásica interpretación de ésta como simple aplicación de las ciencias exactas o como un mero ejercicio pragmático de carácter exclusivamente objetual, es decir, como transformación mecánica de la naturaleza. Dentro de su análisis, define esta dimensión de la técnica como transformadora por sí misma de la práctica humana que lleva implícita una fuerza interna que obliga a la aplicación de la ciencia matemática, es decir, se vislumbra un proceso separado de la característica tradicional con la cual se ha asumido la relación de la técnica con el hombre, ubicándola ahora como desbordada de los mismos límites humanos para constituirse en sí misma como un destino, esto es, como sino de toda relación práctica con la naturaleza, la cual es más compleja, en tanto autónoma. Más adelante, se desarrollará la idea de cómo la técnica moderna es señalada como idéntica a la esencia de la metafísica moderna.

El tercer fenómeno se refiere a la dinámica de re-presentación de la época moderna, a la conversión del arte como objeto, y como tal, convertido en lenguaje desde los parámetros estéticos, “el arte pasa por ser la expresión de la vida del hombre” (*La época de la imagen del mundo*: 76; 69) en orden al humanismo estético-moral que prevalece. El arte y la tecnología se imbrican para constituir el mismo reino de dominación del mundo natural, al transformarse en “instalación”, condenados exclusivamente a agrandar al hombre (cfr. *Meditación*, 40).

Un cuarto elemento, lo constituye la cultura. Ésta es interpretada por Heidegger como la realización del obrar humano y cuya esencia radica en la preservación de aquello que se ha instaurado como estructura de cuidado y vigilancia de los bienes más reconocidos de la condición humana y determinados como los más válidos y elevados. Su misma esencia le implica, un “cuidar de sí misma” para garantizar la realización de esos supremos valores instaurados por ella y que en la época moderna, al ser igualmente objetivada, se convierte en políticas culturales, determinadoras del ethos cultural. La cultura se convierte en la representadora por excelencia de lo ente. Ésta coloca a disposición una imagen supuestamente completa del mundo. En tanto territorio apropiado por la imagen que lo objetiviza, se ubica frente a la subjetividad que emerge (*subjectum*), el sujeto contemplativo de esta visión totalizante del mundo, instaure una teoría del mundo y consecuentemente una teoría del hombre: la antropología, como sector de objetos delimitado que incorpora la teoría de la cultura y del hombre como imagen clásica de la ciencia moderna del siglo XIX, convirtiéndose así en la representadora de la identidad a través de las expresiones culturales.

El último de los elementos es la “desdivinización o pérdida de dioses” (*La época de la imagen del mundo*, 76; 70) comprendida como la adaptación de lo absoluto a la visión moderna, al encontrar el camino de la certeza científica, la concepción de lo infinito y trascendente tiende a desacralizarse, objetivándose en la vivencia religiosa. La religiosidad es subsumida por la cultura y de este modo re-presentada, convirtiéndose igualmente en una visión más del mundo. Este proceso moderno lo interpreta Heidegger desde una doble dimensión; por un lado, como la cristianización de la imagen del mundo, a través de la cual es preciso leer la totalidad de la realidad, y, por el otro, dicha cristiandad es convertida en sí misma como concepción cristiana del mundo. Este estado de indecisión trastoca la religiosidad en vivencia religiosa y provoca con ello la “huida de los dioses” (*La época de la imagen del mundo*: 76, 70), sumergiendo al hombre en la

incertidumbre y vacío. La historia y la psicología abordan desde sus perspectivas analíticas, la sacralidad milenaria del mito y de la religiosidad humana.

A lo largo de su conferencia *La época de la imagen del mundo*, Heidegger nos invita a preguntarnos por las concepciones de verdad y de ente que fundamentan a la esencia de la modernidad. Para ello, nuestro filósofo centra su interpretación de esta época en los cinco principales fenómenos que manifiestan su fundamento metafísico en toda su amplitud. Junto a la ciencia y la técnica, se resaltan también el arte, convertido ahora en dimensión estética, la cultura, transformada en política de cuidado y aseguramiento de su propia reproducción y la desdivinización de los dioses, en donde la religiosidad aparece como simple vivencia religiosa y con ello se cristianiza la imagen del mundo.

En la medida en que considera a la investigación como la esencia de la ciencia moderna, Heidegger resalta su peculiar diferencia frente a sus predecesoras, antigua y medieval. El rigor, el método y la condición de empresa, que se adjudica al despliegue de la investigación, constituyen las evidencias de una nueva forma de conocimiento, que incluye la exactitud como categoría predominante y que define el actual quehacer científico. La planeación, para lo cual la investigación se instaura como el recurso por excelencia de proyección y cálculo sistemático y metódico, cumple con el propósito de convertir al mundo en objeto de dominación y representación. El mundo se convierte entonces en imagen y, con ello, se objetivan las principales manifestaciones de la época. La característica de la edad moderna consiste en la conquista del mundo a través de su representación; tal forma de objetivación permite una visión del mundo en donde el hombre se erige como centro de todo lo ente que yace frente a él, para disponer complementemente de aquel.

A la ciencia y la técnica, Heidegger adjudica el mismo estatuto de importancia respecto a la capacidad de reflejar el resultado visible de la esencia de la metafísica moderna. Siendo la ciencia moderna un sistema regido por la determinación de un proceder anticipador, su interdependencia con la técnica es ineludible. Considerando que el fenómeno por excelencia de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen, los dispositivos de representación ofrecidos por la técnica mecanizada, permiten de forma plena la visibilización y objetivación de su esencia. Sin embargo, este tipo de técnica no es únicamente una aplicación de la práctica del conocimiento para dominar la naturaleza. En sí misma, la técnica es la manifestación más tangible de la esencia

de la metafísica moderna. Para lograr comprender esta nueva interpretación de la técnica, se hace necesario ahora aproximarnos a la pregunta por su esencia, pues en ella el pensar es llamado a lo verdaderamente digno de ser pensado.

2- El camino hacia la pregunta por la esencia de la técnica

Como se indicó en el capítulo anterior, la técnica constituye junto con la ciencia moderna uno de los fenómenos más preponderantes de la modernidad. Más allá de la consideración instrumental de la técnica, que le ha permitido al hombre su supervivencia histórica en el mundo, Heidegger en su conferencia de 1953 *La pregunta por la técnica* nos invita a enfrentarla en su profundidad ontológica, a través de la pregunta por su esencia; esta pregunta implica detenernos en algo más allá de lo que aparece evidentemente ante nuestros ojos y que corresponde a su característica habitual como sustentadora de la vida humana. Ésta es la invitación a recorrer un camino que implica el reto de una forma distinta de pensar.

Para recorrer este camino es necesario no detenerse en las formas habituales de su constatación, por medio de las cuales se ha interpretado históricamente el fenómeno técnico. Sólo atendiendo a esta prevención, la pregunta por su verdadera dimensión esencial puede abrirnos a una relación libre para con ella. Del mismo modo, se debe tener en cuenta que el camino del pensar se transita siempre en medio del lenguaje, que más allá de ser una simple expresión humana, nos aclara el camino hacia la verdad de lo que es, por medio del habla, sin la reducción habitual hacia una simple representación del mundo y de la subjetividad. Por tanto, entender la técnica desde la perspectiva implica poder distinguir entre la concepción tradicional de técnica y su esencia.

Heidegger nos señala la dimensión metafísica de la técnica al aclarar que más allá de su carácter meramente instrumental subyace en ella su verdadera esencia, de la cual no nos hemos percatado por encontrarnos inmersos en un mundo saturado de objetos de los cuales el hombre depende radicalmente, pero de los que se ha olvidado meditar en sentido esencial. Heidegger nos lleva a través de un camino de reflexión que parte desde el origen de lo que implica la definición instrumental y antropológica de la técnica, y se remonta a la búsqueda de su verdadera esencia, que paradójicamente no está ligada a un fenómeno técnico, y que superado como tal nos abre el camino a la comprensión del ser que se devela, para ser interpretado más allá de lo puramente objetivo. Este camino heideggeriano nos pone ante la necesidad de la resignificación de lo que significa pensar, pues el pensar ha estado determinado por el olvido del ser, que ha marcado de manera particular la época moderna. Es menester ir más allá de la obiedad con la que solemos

abordar nuestra relación con el mundo. De este modo, la pregunta se vuelve esencial y el pensamiento nos dona la posibilidad de indagar por el sentido, esto es, por el verdadero sentido de la técnica.

Preguntar por cuál es este sentido, hace posible indagar por el ser de ésta. El peligro radica en que la visión moderna determina lo verdadero y esencial en la posibilidad práctica de los fenómenos; esta única forma de aparecer ante sí responde al interés real del pensamiento calculador y automatizado, generado por la relación esencial entre ciencia y técnica, que desecha la confrontación diáfana con la verdad que se patentiza en la técnica.

En la presente reflexión, mostraremos cómo la esencia de la técnica es un destino dentro de la historia del ser, del ser olvidado por la aceptación de la técnica como dispositivo o instalación y en cuanto tal como *instrumentum*, visión epocal seductora que instauro lo que está adelante como fundamental y oculta lo verdadero que subyace en ella. Como recordaremos, la modernidad establece como precepto que lo que aparece delante es correcto y constatable, es decir, es correcta la técnica por medio de la cual se manifiesta lo ente. Lo correcto no necesariamente es lo verdadero, pero sí nos impele a continuar un camino a seguir, preguntarnos por lo allí abierto. ¿Qué es lo ente en sí mismo? ¿Qué es lo instrumental en sí mismo? Heidegger, al avanzar en la formulación de la esencia de la técnica como el *hacer salir lo oculto* (*La pregunta por la técnica*: 24,30), muestra cómo el mundo objetivado presenta a la naturaleza de tal manera como una gran despensa de energía para la industrialización en serie y convierte así al hombre mismo en un recurso más de este sistema. Todos los fenómenos son existencias potenciales de esta inédita forma de relación con la naturaleza, todo lo ente entraría en esta categoría de posibilidad de extracción y almacenamiento. El hombre, convertido en sujeto, es empero el único que objetiviza la naturaleza con el potencial solicitador de la técnica moderna, pues es el protagonista del sistema provocador. Pero, ¿quién es el que desoculta? ¿El hombre? o ¿la técnica?

En el presente capítulo, abordaremos inicialmente el tema central sobre la pregunta por la esencia de la técnica y cómo esta pregunta toca irremediabilmente los umbrales de la esencia de lo humano. Heidegger realiza una síntesis del proceso occidental por medio del cual la técnica moderna encara la producción industrial implicando otros fenómenos transversales de la cultura objetivados, como la opinión pública o los medios masivos, que identifican a la sociedad contemporánea. Igualmente, examina el emplazamiento del hombre solicitado por la industria,

que a su vez está provocada por las necesidades originarias y por aquellas creadas por la misma exigencia del consumo. Veremos cómo el hombre está provocado a provocar y está interpelado, a su vez, por la técnica que se pone a disposición de este provocar, convertida en mucho más que un mero artefacto. Cuando el mundo es convertido en objeto todo lo posible se convierte en existencia. A esto que interpela y provoca Heidegger le denomina “estructura de emplazamiento” (Ge-stell). Tal definición, que corresponde a lo que Heidegger considera la verdadera esencia de la técnica, se abordará en un segundo momento de este capítulo. La estructura de emplazamiento determina al hombre en el destino de hacer salir lo oculto, convirtiendo de manera voraz al mundo en objeto de apropiación. Es justamente este impensado destino lo que llevará al hombre al peligro de perder su esencia libre, más aún, nos preguntaremos por la pérdida de su propia esencia. Este problema lo examinaremos en un tercer momento.

2.1 La pregunta por la esencia de la técnica

¿Pero qué entendemos aquí por esencia? Para abordar este problema, nuestro filósofo nos refiere el ejemplo de la búsqueda de la esencia del árbol; encontramos que aquello que es esencial a todo árbol, no es, como tal un árbol, que se pueda encontrar entre los árboles. De igual manera, la esencia de la técnica no se encuentra en la técnica misma como experiencia de algo inmediatamente dado. En nuestro trato cotidiano nos topamos con objetos técnicos, pero nunca directamente con la esencia de la técnica; claro está que cada uno de estos objetos nos pone en presencia de la esencia de la técnica. Por esta razón nuestra pregunta quiere sacar a la luz la esencia de la técnica que se encuentra en cada uno de los objetos técnicos. Es decir, es necesario recorrer el camino hacia ella con cuidado y atención; lo que implica ir más allá de su mera representación y del modo más inmediato de darse, a saber, los objetos técnicos. Así como un árbol es árbol, aunque la esencia del árbol no se reduzca a un árbol determinado, la esencia de la técnica ni es algo técnico ni se reduce a un determinado objeto técnico. En el momento actual es imposible sustraernos a la presencia de la técnica, en una época desbordada por su impacto y primacía, poniéndonos a su pleno dominio⁹. Estamos encadenados, a juicio de Heidegger, a su

⁹ Señala Jünger (1995,32) como en la crisis de la modernidad aparece la técnica convertida en su máximo logro y, junto a ella, se pone en evidencia el absoluto fracaso de la comprensión científico-técnica de la vida humana. La objetivación del mundo no solamente se despliega sobre el cuerpo del planeta dejándolo inerte, sino que se expresa también en el dolor de la “persona singular significativa”, es decir, el equipamiento de invulnerabilidad frente a la

pleno dominio, tanto si la reconocemos en su magnitud, como si somos indiferentes a ella. No preguntar por la técnica, entendiendo la urgencia de hacerlo, implica abandonarnos simplemente a su poder y destino. En no atender la urgencia de la pregunta radica precisamente el peligro de no comprender su verdadera esencia, y caer deslumbrados en el despliegue de su seducción, ante la cual hoy se ha perdido toda resistencia. Aún no hemos abordado aquello que es inminente de ser meditado por la gravedad de sus implicaciones sobre la condición humana, haciendo caso omiso a la reflexión sobre la ciencia moderna, cuyo avance no necesariamente corresponde a una manera de pensar adecuada y responsable ante nuestro destino.

La afirmación heideggeriana de que la ciencia no piensa (¿Qué significa pensar?: 13) nos alerta sobre el peligro de sustraernos sistemáticamente a encarar las dificultades más importantes de nuestra época. Dicha aseveración suena extremadamente extraña, si se asume que de suyo la ciencia es un sistema de pensamiento; pero, para Heidegger, entre el verdadero y fecundo pensar y las ciencias existe un abismo insalvable, un abismo que se evidencia en que aunque si bien hemos logrado modificar a través del poder de la técnica y adecuar nuestro entorno y a nosotros mismos en él, tenemos también que reconocer la verdad que emerge del grito de Nietzsche, cuando exclama: “el desierto crece” (*Así, hablaba Zaratustra*, 291).

Con ello podemos constatar que la época moderna nos enfrenta a la técnica de forma irrefrenable, pero hemos dejado yerma nuestra capacidad de pensar a profundidad en su verdadero impacto. Es imposible, dice nuestro filósofo, sustraerse a su impacto y afección. No podemos ser neutrales ante su impacto y dominio. Así, “en todas las regiones de la existencia del hombre está cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas” (*Serenidad*: 24). Pero ante todo, y sobre todo, es urgente que levantemos la pregunta por su esencia. Pero para levantar esta pregunta, se hace necesario atender a la representación que habitualmente tenemos de ella. La representación tradicional de la técnica se basa en dos enunciados que se han tomado como ciertos y naturales, sin una consideración más detenida. El

enfermedad, al dolor y la muerte, temidos y negados a lo largo de nuestra historia. La técnica, convertida ahora en símbolo supremo del poder sobre el mal, permite conjurar el miedo bajo el ritual de la entrega del cuerpo a la penetrante mirada de los dispositivos tecnológicos, pues hasta el cuerpo se entiende ahora como un lugar de intervención tecnológica. Por otro lado, Evandro Agazzi confirma que en realidad, el dominio de la naturaleza no se persigue tratando, por así decirlo, de “plegaria” a las necesidades del hombre, utilizando al máximo de forma astuta sus secretos ahora develados, sino más bien sustituyéndola mediante constructos artificiales: *las máquinas*. En la medida en que las máquinas van poblando el universo de los hombres, el ecosistema del hombre deviene de puramente técnico en tecnológico, y cada vez más; con todas las consecuencias de orden intelectual, cultural y social, que han sido ampliamente ilustradas y criticadas (1996: 137).

primero afirma que *la técnica es un medio para unos fines*, mientras que el segundo nos dice que *es un hacer del hombre*. Las dos se encuentran relacionadas en el sentido de que la planeación hacia unos propósitos, utilizando los medios para llevarlos a cabo (aparatos, máquinas y demás dispositivos), es realmente producto de la actividad humana. En ambos casos se asume a la técnica como un *instrumentum* o instalación. Este tipo de representación es definida por el mismo Heidegger como instrumental y antropológica. Pero la pregunta por la esencia de la técnica debe ir más allá de esta representación simplista e inmediata.

Sin embargo, la técnica oculta su verdadera esencia detrás de esta doble perspectiva y por ello, se hace necesario asumirla de una manera distinta. Por ello, la invitación de Heidegger consiste en realizar un cierto ejercicio de alejamiento, es decir, de toma de distancia de esta manera habitual de comprensión de la técnica. La comprensión instrumental del fenómeno técnico es de tal forma naturalizada que es aplicada indiscriminadamente tanto a la técnica artesanal como a la técnica moderna, aún reconociendo la diferencia sustancial entre las dos, pues la técnica moderna, a pesar de ser un fenómeno radicalmente distinto a la *techne*, continúa siendo un medio para unos fines. Por ello, es así solicitado su dominio, en tanto que su avance, coloca al hombre siempre lejos de su total aprehensión.

Siendo correctas las afirmaciones anteriores, en tanto que evidentes, no logran manifestar la verdadera esencia de este fenómeno. Por lo cual, Heidegger afirma que no necesariamente lo correcto es aún lo verdadero. La verdad es la que yace en su esencia y es alcanzada, cuando logremos entablar una relación libre con la técnica. Libre de una determinación meramente evidente que se enreda en la visión puramente instrumental. Sin embargo, lo correcto nos lleva por el camino de la verdad en tanto nos interroguemos, de una manera distinta, por el significado de sus medios, sus fines y sus causas y, fundamentalmente, por lo que implica lo instrumental en sí mismo. Un medio es aquello por lo cual se efectúa algo para ser alcanzado. Llamamos causa a lo que produce un efecto, igualmente, como causa puede entenderse aquello por lo cual se condiciona el tipo de medios empleados, para efectuar algo. En su análisis sobre la teoría aristotélica de las causas, Heidegger retoma desde la Filosofía tradicional, la determinación de cuatro formas de causa: en primer lugar, encontramos la causa *materialis*, que se refiere a la materia de la cual está hecho algo. La causa formal, es decir, la forma que adquiere dicha materia para constituir el objeto. La causa final o el destino que se dará al objeto y finalmente, la causa

efficiens, el efecto que produce el objeto es su forma final. Si lo instrumental se ajusta a estas cuatro condiciones de la causalidad, estaremos situando a la técnica como medio.

Consecuente con la característica de cuestionamiento en Heidegger, se señala cómo a pesar de que se acepta de manera evidente la verdad de la cuádruple causalidad, es necesario aún preguntar por ella en una profundidad más honda, es decir, en su dimensión ontológica. Por ejemplo: ¿qué significan las cuatro causas? ¿Cómo pueden tener tal interrelación? Atendiendo a estas preguntas, podemos develar el verdadero significado de la técnica como fenómeno instrumental, pues mientras no se aborden en su total profundidad, nunca se podrá acceder a su esencia, quedando siempre en la superficie de su definición habitual.

Causa significa aquello que determina que algo sea de un modo u otro en el resultado final, como consecuencia de sus efectos. En este sentido la causa *finalis* es aquella que determina todas las anteriores. Esta doctrina, de las cuatro causas, tiene su origen en el pensamiento griego aristotélico; sin embargo, su definición inicial no está relacionada con su acepción actual de efectuar; y en cambio está más relacionada con la causa, en el sentido romano de ser responsable de algo. Por tanto, cada una de las causas se encuentran concatenadas, se pertenecen unas a otras, son responsables unas de otras, es decir, existe una cierta dependencia estructural entre ellas. Tal relación se ejemplifica con la creación de la copa de plata. Este material del que está hecho el objeto es corresponsable de la copa; ésta solo es posible por la existencia de la plata, que le ha servido de materia. Pero esto que aparece en virtud de la disposición de la plata para la copa, tiene el aspecto específico para el cual fue creada así y no de otro modo. Es así como, el utensilio para el sacrificio ceremonial, sólo es posible gracias al aspecto físico del objeto que en el ejemplo nos plantea Heidegger como una copa, y a su vez a la plata, que junto a los anteriores es corresponsable del objeto destinado como utensilio sacrificial. Finalmente, existe un elemento definitivamente responsable sobre todos los demás y que se encuentra más allá del fin establecido como objeto. A partir de este último, se inicia lo que verdaderamente va a constituir su destino final, su meta, más allá de su producción y para lo cual, todas las anteriores son corresponsables.

Nuestro filósofo nos invita a continuar preguntándonos, a pesar de haber aceptado tan incuestionablemente la teoría de la causalidad, desde épocas tan antiguas, sobre el verdadero significado de ella, de su carácter tan unitario, pues cada una de las causas que intervienen en la creación de algo determinándolo gracias a que son corresponsables unas de otras. Entre tanto no

se profundice en el sentido de lo que implica el ser causa de algo y se continúe llamando de manera errónea, como obrar o efectuar algo, sin tener en cuenta su verdadera acepción griega, como aquello que es responsable de algo, continuará el alejamiento del verdadero fundamento de la técnica, hundiéndose únicamente en su definición más pragmática y cotidiana.

Lo que tradicionalmente se malinterpreta como meta o finalidad, corresponde, en términos de Heidegger, al sentido que cada paso de la producción lleva consigo para cumplir con el destino de la responsabilidad sobre el fin último, que va más allá de la mera producción y es lo que significa el hacer aparecer, es decir, la responsabilidad del traer-ahí- delante. Esta característica es la que hace de las cuatro causas originales una unidad como cuatro modos del ser responsable, que llevan a algo a aparecer y ocasionar al advenimiento, en una concepción del ocasionar distinta a la usualmente entendida. Este ocasionar conlleva un rasgo fundamental y esencial de la causalidad en el sentido griego, pues indica el llevar en la dirección de lo que aún no está presente hacia lo presente. Este traer-ahí-delante no está solamente presente en la esencia de la técnica artesanal, sino el traer-a-aparecer, el traer-a-imagen del arte o como señala nuestro filósofo el emerger-de-sí, en el sentido más alto, como la floración de la naturaleza.

Este traer-ahí-delante siempre tiene un sentido de desocultar aquello que no se encuentra evidentemente ante los ojos, lo ocultado viene a la condición de desocultado, para lo cual hemos utilizado el término romano *veritas*, asumiendo verdad como aquello que es efectivamente representado. Aquí, por primera vez, Heidegger responde a la pregunta por la esencia de la técnica, precisamente con aquello que indica el traer-ahí-delante, o sea, el hacer salir lo oculto. Se hacen plenamente evidentes los cuatro modos del ocasionar, en el sentido restringido en donde la causalidad otorga el carácter instrumental de la técnica, como su rasgo fundamental y su representación como medio y define así su capacidad de producción. Pero es evidente que la técnica moderna no es exclusivamente un simple medio para efectuar algo, pues este problema se hace evidente, el pensar detenida y cuidadosamente sobre el verdadero sentido del desocultamiento que nos acerca a la verdadera esencia de la técnica, es decir, a la verdad del ser.

Pensar el término técnica de una manera profunda nos lleva a su significado más original: *techné*, que involucra nos solamente el hacer artesanal de la técnica tradicionalmente conocida, sino también es relativo a la producción artística en general. Como señala Heidegger, la técnica es también algo determinante para las bellas artes, en el sentido más elevado en el que podemos

asumir este traer-ahí-delante, pues se relaciona también con algo *poiético* en el sentido de producción creadora, más que reproductora. En una segunda acepción del término, Heidegger nos remonta a la época de Platón, cuando la palabra *techné* alude a la palabra conocer, en sentido amplio. Cuando algo es conocido es desocultado, sale a la luz, se hace evidente. Para Aristóteles, el término es un modo de sacar de lo oculto, pues muestra aquello que acaece y por esta misma característica, es posible traer-ahí-delante a través de las cuatro formas de ocasionar, que hemos mencionado anteriormente. La fabricación, entonces determina o reúne las condiciones para que un objeto pueda tener una finalidad específica en un modo acabado. Lo más importante de la *techné* es su capacidad de hacer salir lo oculto, pero no como fabricación, como un mero hacer a través de medios, sino como aquello que al desocultar nos coloca en el acontecimiento de la revelación de la verdad.

Sin embargo, nos encontramos aquí en un punto en donde la aplicación de esta forma de entender la *techné* como definición esencial para la técnica tradicional, no es aparentemente válida para aquel tipo de técnica en el cual Heidegger se centra para realizar sus reflexiones, a saber, la técnica moderna en cuanto productora de energía. Lo que mueve urgentemente a la pregunta por la esencia de este último modo de técnica es precisamente su diferencia esencial; la diferencia más radical es la de utilizar, como lo mencionamos en el capítulo primero, las ciencias exactas para su cálculo y planeación. La producción de aparatos técnicos ha producido una suerte de relación estrecha entre técnica y física experimental, que se hace evidente en la magnitud desbordada de objetos tecnológicos, pero que a pesar de su desarrollo irrefrenable no responde a la pregunta esencial que ha quedado formulada, aquella que indaga por la esencia del fenómeno técnico.

¿En qué consiste entonces la esencia de la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas? De una manera desprevenida e ingenua, podemos pensar que la técnica moderna corresponde fundamentalmente a la misma esencia de la técnica humana en términos históricos, es decir, el traer-ahí- delante sería el sentido de aquello que a través del tiempo expresa el quehacer humano práctico.

Pero, para Heidegger, es necesario detenernos en la gran distancia que existe entre estos dos tipos de técnica, la *techné* que se remonta al mundo griego y la técnica moderna. La técnica moderna es otro tipo de fenómeno, no comparable con su antecesora. El hacer salir lo oculto que

predominó en tiempos pasados no se evidencia de manera básica en un traer-ahí- delante. El hacer salir lo oculto de la ciencia moderna conlleva un inclemente solicitar de energía a la naturaleza, de forma permanente. Nuestro filósofo nos hace patente esta diferencia con dos ejemplos claros: el primero hace alusión al viejo molino de viento, cuyo movimiento queda supeditado al soplar del viento, que no requiere ningún tipo de almacenamiento para su uso posterior. El hacer salir lo oculto de la ciencia moderna lleva consigo, más bien, la extracción desmedida de materiales de la naturaleza con el fin último de su almacenamiento. Ejemplo de ello es la extracción del carbón y mineral. “El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón” (*La pregunta por la técnica*: 16; 19). De esta manera, finaliza la idea bucólica del cuidar la tierra para el abrigo del hombre. El labrador ha sido desplazado por la maquinaria de cultivo industrial. Esta otra forma de cultivo es un *emplazar* a la naturaleza en el sentido de una provocación permanente a través de una provocación mecanizada para la alimentación en grandes proporciones, para el consumo, el almacenamiento y la usura: “La usura de todas las materias, incluida la materia prima “hombre” para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por lo vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real” (*Superación de la metafísica*: 70, 92). Todos los elementos de la naturaleza reciben el mismo tratamiento en la medida que van siendo desocultados para ser colocados frente al emplazamiento calculador del aprovechamiento técnico.

Este emplazamiento provocador de la naturaleza tiene un doble sentido, así como hace evidente, también *ex – pone*, promoviendo la máxima posibilidad de aprovechamiento, como su principal propósito, pero con la determinación de utilizar el mínimo gasto en esta acción. El material que se encuentra emplazado tiene de suyo la intencionalidad para la cual ha de ser almacenado y convertido así en reserva. Por ejemplo, el carbón, que al permanecer en depósito, incorpora la necesidad que va a ser satisfecha con la producción de calor almacenado en él. La materia prima es almacenada y determinada por su potencial de producción inherente a ella; almacenada sin determinar previamente cuál ha de ser su utilización final y la acumulación prevé exclusivamente recursos para una proyección de consumo indeterminada. Por otro lado, las instalaciones tecnológicas emplazan a la naturaleza que es solicitada. Ejemplo de ello son las centrales eléctricas, que han convertido el paisaje tradicional del mundo rural en una instalación de poder de obtención de presión hidráulica.

La energía obtenida de forma tan monumental ha hecho olvidar al hombre el significado de su potencial energético propio y de su fuerza creativa. Igualmente, le ha negado la posibilidad de un reconocimiento más profundo y una comprensión más plena de sí mismo, de su existencia y del mundo creado por él, en virtud del poder de sus propias posibilidades energéticas que a través del tiempo había logrado encausar gracias a su corporalidad, el potencial grupal desplegado en la sociabilidad y su energía espiritual. Siguiendo a Cardona en su reflexión sobre filosofía y arte como espacios comunes en la existencia humana en el mundo, desde su reflexión sobre al artista plástico alemán Joseph Beuys (2003:35), al identificar la relación interna entre el arte, lo social y el olvido de enormes posibilidades de humanas, por la irrupción de la cómoda y supuestamente segura ciencia moderna y la promesa del consumo indiscriminado afirma: “ Es preciso recordar aquí que, para Beuys, la grasa (*Fett*) es el principio originario y configurador del sí mismo y fuente, por ello, mismo de una profunda energía espiritual. Por esta razón, la grasa es el arquetipo fundamental de la vida y paradigma de lo humano” (62)¹⁰. En este sentido, podemos afirmar que la necesidad descomunal de energías atómicas ha desproporcionado la frágil posibilidad del hombre con su propia supervivencia en el mundo.

Por esto, Heidegger denomina como monstruosa la comparación entre el Rin, como inspirador de los poemas de Hölderlin y el mismo emblemático río, como corriente solicitada para la fuerza mecánica de producción y de fomento de la industria del turismo. La técnica moderna, al transformar la característica de su esencia, convierte el clásico hacer salir lo oculto en un sentido de provocación de la naturaleza, que solamente se alcanza de un modo sistemático y exigente; esta forma inédita de transformación del entorno impele a la naturaleza a suministrar y sacar a la luz aquello que convertido en recurso ha permanecido oculto. Este iluminar no está dado al azar, es empero determinado por un sistema previsto con antelación que implica una serie de acciones técnicamente organizadas, que van desde la transformación de la materia extraída de la naturaleza, pasa por su almacenamiento como existencia, hasta llegar luego a ser distribuida en el

¹⁰ Cardona afirma: Con su obra *Fettstuhl* Beuys indica el camino de la transformación de la relación del hombre con los objetos que configuran su mundo. Los objetos no expresan la mera exterioridad de lo humano; más bien, son la posibilidad dinámica de su ser. Por ejemplo, una silla es la encarnación arquetípica de la constitución interna del hombre, de la conexión de sus energías espirituales. El hombre aquí es definido por la grasa, ya que tanto el animal como el hombre están configurados por la misma fuente de energía vital, la *Fett*. “Beuys se interesa aquí por una propiedad particular de este material compartida por todo lo viviente: bajo el suministro de calor él transforma la condición de mero agregado, pues la sustancia del hombre deviene blanda, moldeable o incluso líquida; al contrario, el frío lo entumece en una forma rígida” (Bauer, citado en: Cardona, 2003: 62).

intercambio económico. El actuar premeditado de este último modo de técnica transmuta el traer-ahí-delante de la forma tradicional en una exigencia desmedida que obliga a la naturaleza al suministro provocado mecánicamente, que extrae metódica y sistemáticamente, de forma planificada, todo aquello que históricamente había permanecido lejos de la mirada humana: “El reino de la tierra sale de lo oculto” (*La pregunta por la técnica*: 16; 20). Esta inminente provocación es un emplazamiento y un solicitar obligatorio de recursos, con una dirección y un propósito determinados, asegura la apropiación por parte de grandes compañías para ser convertidos estos materiales en depósitos, para el máximo beneficio económico.

Esta es la distinción más evidente frente al trabajo artesanal o al trabajo agrícola tradicional, que como recordaremos Heidegger lo relaciona con el abrigar y cuidar. Ahora, nos encontramos ante la objetivación más patente de la relación ancestral del hombre con la tierra transformada en campo de explotación industrial. La búsqueda permanente de las posibilidades de emplazamiento que provoca es un sistema que se prevé siempre para una nueva solicitud. Al espacio de lo solicitado lo denomina Heidegger existencias. Pero la palabra existencia significa algo más que únicamente reserva. Caracteriza el modo como está todo en el mundo concernido por el hacer salir lo oculto; incluso caracteriza al mismo hombre. Estas no se constituyen ya como objeto, sino como aquello que es potencialmente susceptible de ser solicitado. La máquina moderna no corresponde a la esencia de la técnica a la que pertenece. No tiene autonomía sino es a partir de las existencias para lo cual está destinada exclusivamente desde el solicitar de aquello que es susceptible para hacerlo. Es así como, el emplazar que provoca es un sistema que se prevé para unas nuevas posibilidades de solicitud, hasta el desgaste de su emplazamiento, el mundo como totalidad, al parecer, estaría definido como existencia.

En este punto surge ahora una pregunta fundamental: ¿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? La respuesta es evidentemente el hombre, pero a continuación, igualmente, se nos pregunta ¿En qué medida es éste capaz de tal hacer salir de lo oculto? En el primer capítulo habíamos determinado al hombre como el representador del mundo de múltiples y planificadas maneras. Sin embargo, la acción de desocultar no es algo de lo que él pueda disponer a voluntad. Él está igualmente provocado a ejercer este solicitar y emplazar a la naturaleza de manera constante. Señala M. Berciano:

En la moderna técnica se da un constante solicitar, un provocar. Lo solicitado y provocado sigue estando a disposición del hombre para un posterior provocar, todo lo que es encontrado por el desocultar provocante. Todo lo que está de esta forma *Bestand* no está ya ante nosotros como objeto...esto pierde ya su carácter de objeto en sí frente a un sujeto (*Gegen-stand*). No es que deje de ser objeto, pero es despojado de su ser en sí, para reducirse a lo utilizable, a lo dominado, a lo que está a disposición. El papel del hombre en este desocultar o provocar es ambivalente. Es él quien provoca a la naturaleza, pero antes de esto es solicitado el mismo hombre. Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, es provocado para que provoque las energías de la naturaleza, puede acaecer este desocultar solicitante (1995: 30).

Lo anterior plantea una nueva e inquietante pregunta: ¿si es el hombre solicitado a su vez a este desocultamiento y provocación de los recursos naturales, no pertenecería entonces a la misma clasificación de las existencias como tal? Es frecuente en la vida actual hablar en la opinión pública de material humano, de recursos humanos, y otras formas de objetivar al hombre desde la misma perspectiva del cálculo, con el que se mide la materia prima. El hombre es regulado por el sistema y se autoregula a través de las múltiples formas de justificación de la actividad automatizada, producto de la expansión de una lógica técnica del mundo y de la conducta humana¹¹. Pero Heidegger señala que precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, es decir, provocado inicialmente al solicitar, esta razón hace que justamente no se convierta, por lo menos de una manera evidente, en una existencia más. Esto sucede así, ya que la técnica no es un mero artefacto humano que distancia al hombre como sujeto, cuando se encuentra frente a un objeto. Solamente como hombre es posible ser

¹¹ Sloterdijk identifica el acrecentamiento de esta tendencia humana a la autorregulación de la vida social de una manera sistematizada de autocuidado y producción, y que en la vida contemporánea se convierte en la automatización intencionada del mecanismo empresarial: “Desde el *Politikos* y desde la *Politeia* (República) hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos. Si existe una dignidad del hombre que merezca ser articulada en palabras con conciencia filosófica, ello es debido a que los hombres no sólo son sostenidos en los parques temáticos políticos, sino que se autosostienen ellos mismos ahí dentro...los falsos directores del zoo, los pseudo-hombres de Estado y los sofistas de la política harían campaña a su favor utilizando el argumento de que ellos sí están hechos de la misma materia que el rebaño; mientras que el mismo criador apostaría por la diferencia y daría discretamente a entender que él, que actúa con conocimiento de causa, está más cerca de los dioses que los confundidos seres vivos a su cargo” (2006: 75).

interpelado por él mismo para el desocultamiento: “Dondequiera que el hombre abra sus ojos y oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado” (*La pregunta por la técnica*: 18; 22).

Para Berciano, el pensamiento técnico moderno según Heidegger se caracteriza por ver las cosas y la naturaleza en general como algo instrumental¹². Es así como el hombre en su afán de sacar a la luz todo aquello que considera adecuado para él va al acecho de la naturaleza, poniendo en práctica su característica definitoria como sujeto moderno, la observación, la investigación, el cálculo, para poder convertir la naturaleza en zona de representación, esto es, como objeto de investigación. Por consiguiente, la técnica moderna no es un simple hacer humano. La técnica lo interpela en su talante de solicitador, que provoca al hombre de una manera esencial a solicitar de la naturaleza estas existencias definidas supuestamente como necesarias para la subsistencia. A esta interpelación que provoca Heidegger la denomina: *Estructura de emplazamiento (Ge-stell)*.

2.3 La estructura de emplazamiento

Heidegger describe a la esencia de la técnica moderna con el término *Ge-stell* y señala como frente a la acepción griega dada por Platón, como aquello que esencia en todas las cosas y en cada una de ellas, pero que tiene el carácter de lo inhabitual, justamente nombra aquello que nunca podremos percibir por el sentido de la vista, el *Ge-stell* heideggeriano es “casi inofensivo”; pero su uso lingüístico requiere una cierta exigencia de comprensión para no caer en malentendidos frente al término que indudablemente se convierte en el corazón de la reflexión sobre la esencia de la técnica moderna. Para Heidegger la estructura de emplazamiento es aquello que determina al hombre y lo emplaza a la acción de emplazar, es decir, lo provoca a desocultar lo real y efectivo en el sentido de objetivación del mundo como existencias.

Esto es lo que significa la sustancia de la técnica moderna, que paradójicamente no pertenece al fenómeno técnico. Su ambivalencia consiste en adjudicarle la característica esencial de la técnica

¹² Aunque la técnica moderna no se reduzca a algo exclusivamente instrumental; no como objetos en sí frente a un sujeto, sino como objetos provocables, a disposición para ser provocados de nuevo y utilizados. Al servicio de esta visión de la realidad está la ciencia moderna que la delimita a alguno de sus aspectos y permite manipularla y provocarla con seguridad y con dominio. Donde se dan estas características está presente y actuando la esencia de la técnica moderna; esencia que es algo más profundo que estos fenómenos y que se impone también al hombre. De ahí que no lleguen a ella las visiones instrumental y antropológica de la técnica (cfr. Berciano, 1995: 31).

a todo aquello que rodea la actividad práctica humana instrumental. Tal como son todos los aparatos, visibles y concretos, a los cuales Heidegger denomina montaje y que están muy lejos de corresponder efectivamente a lo que la esencia de la técnica implica en la región de lo ente. “Emplazar” conlleva a la determinación de aquello que una vez situado como objeto, debe ser representado¹³ para llevarlo al fin de producir, o sea, hacer que venga a lo presente, aquello que hasta entonces se encontraba oculto, para su aseguramiento y que es el rasgo fundamental mediante el cual la ciencia moderna tiene su correspondencia con lo real.

Por tal razón, se evidencia que no puede constituir un mero hacer del hombre, desde una definición instrumental y antropológica, ni tampoco es abordable desde posturas metafísicas o religiosas. Es indudable que el hombre de esta época moderna está preocupado permanentemente a esta provocación de hacer salir lo oculto en todos los ámbitos de su desenvolvimiento. Pero es la naturaleza, entendida como un reservorio de recursos, el sector más exigido por este actuar irrefrenable. El término emplazar hace alusión en su esencia a aquello que hace posible, a través de la técnica moderna, hacer de lo real algo efectivo como existencia. Como ya se mencionó antes, aquello que permanece como existencia ya no está presente ante el sujeto, pues se encuentra disponible para ser solicitado y, por tanto, no es objeto. Esta característica es una suerte de potencialidad y preparación para que pueda llegar a ser convertido en producto, en el ámbito de lo ente y hace patente la esencia metafísica de la técnica¹⁴.

Para Heidegger, esta modalidad de maquinación productiva no es algo autónomo, pues depende de un sujeto que le inste a solicitar, ya que aquello que es efectivamente posible es solicitado.

¹³ Berciano explica, haciendo eco a Heidegger cómo considera la ciencia lo real. Esto es lo representado en su objetividad, es un esquema causal, en una sucesión de causas previsibles y calculables; lo real es puesto seguro. Esta forma de considerar lo real, es según Heidegger, unilateral. Poner, representar, asegurar, así lo real equivale a posponerlo a degradarlo y a perder de vista su complejidad, para considerar sólo alguno de los aspectos objetivos y calculables. “Representar significa aquí: Desde sí mismo poner algo ante sí y asegurar lo puesto como tal. Este asegurar tiene que ser un calcular, porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tiene la certeza de lo que se va a representar. (1995: 34).

¹⁴ Para Arturo Leyte, la esencia metafísica de la técnica en Heidegger significa entender la técnica no tanto como un hacer, sino principalmente como un “saber”. Pero no un saber como conocimiento sino como un revelar, es decir, un producir que no es un instrumento de nadie, sino un origen a partir del cual se instrumentaliza todo lo demás. En este sentido en el que Heidegger podrá afirmar, ya en los años cincuenta, que la técnica no tiene que ver exclusivamente con las zonas de producción y de las máquinas, sino en general con ámbitos aparentemente tan alejados entre sí como la comprensión de la naturaleza, definitivamente interpretada como objeto, la cultura como cultura que se practica e incluso la política como la política que se hace y los ideales como algo que se han construido para la propia vida. En este sentido, el conjunto de la realidad, más allá de su división en material, social y espiritual, sólo resulta comprensible a partir de la técnica, porque ésta se ha vuelto el modo exclusivo de la verdad, es decir, del descubrimiento que afecta todo lo ente (2005: 226).

Esta estructura es el provocador del actuar articulado entre el hombre y la máquina y es el pensamiento proyectivo y calculador el que determina estos lugares de emplazamiento, a través de la identificación previa de sus recursos, lugares en los cuales el trabajo humano posiblemente actúe. El hombre al estar en disponibilidad permanente de hacer salir lo oculto de forma tan incisiva y sistemática se encuentra potencialmente en estado de latencia, como sujeto social y cultural moderno, por medio del trabajo objetivado a cumplir el destino del desocultamiento técnico en el proceso productivo de la extracción de energías.

La noción del aseguramiento clásico de la modernidad se basa en este dispositivo permanente de hacer del mundo algo “técnicamente utilizable” (*Meditación*, § 11: 42; 30); esa capacidad de asir todo aquello que está en la esfera de lo ente debe estar calculada desde el orden maquinador y anticipatorio que permite el establecimiento poner-en (*ein-legen*). La realización de esta maquinación está en el asir y representar las existencias como tales, para lo cual se apela a la ciencia moderna y a la investigación, con el fin de incorporarlas a su dominio, sin buscar nada más de aquello que aparece ante sí, es decir, no buscar detrás y por encima de lo ente.

Esto es lo que Heidegger denomina “orden maquinador del ente” (*Meditación*, § 11: 42; 33). El hacer salir lo presente, que para nuestro filósofo es el destino del hombre y que le ha interpelado históricamente, acontece más allá de lo puramente instrumental y ha formado parte de su propia condición como ser transformador de la naturaleza y de su proceso de adaptación como especie. Le ha acompañado desde siempre a través de su vivencia:

Dondequiera que el hombre abra sus ojos y oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado y a lo desocultado (*La pregunta por la técnica*: 18; 22).

El solicitar, por tanto, se convierte en el talante (*Gemüt*) del hombre, como forma práctica de estar en el mundo. Es una conducta solicitante que se evidencia claramente en el desarrollo de las ciencias exactas de la época moderna. Éstas preguntan a la naturaleza desde la estructura de fuerzas calculadas y proyectadas con antelación, por medio de los sistemas de previsión de los procesos experimentales que emplazan y transforman el mundo en un conjunto de fenómenos calculables y supuestamente previsibles. La física moderna, por ejemplo, es experimental, porque aún siendo una ciencia teórica emplaza a la naturaleza mediante el experimento, que es una forma

de preguntar de forma calculada a aquello que se “anuncia”, con el fin de prever sin apropiación inmediata. Es decir, dejar previsto lo que será susceptible de apropiación posible.

La técnica moderna se fundamenta en la ciencia físico-matemática, pues ésta prepara el camino de la técnica y de la esencia de la técnica moderna que se oculta en el avance de la ciencia; sin embargo, desde siempre, aún antes de la emergencia de las ciencias exactas, la esencia de la técnica permanecía, esto es, la esencia de la técnica es lo más temprano y antecede a todo el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Aparece oculta en el misterio del mismo talante humano, porque todo aquello que esencia permanece oculto el mayor tiempo posible, esperando ser pensado. Como lo dice Hegel, el pensar siempre llegar tarde como el ave de Minerva que levanta su vuelo al anochecer. La esencia no está en la dimensión de lo que se muestra, es lo último que aparece ante sí. Es posible que nunca sea pensada en el mundo moderno: el reino de la representación.

La teoría física de la naturaleza prepara el camino de la técnica moderna y de su esencia. Pero, aunque de una manera originaria y en estado de latencia permanezca en ella, es en la física moderna en donde adquiere su máximo desarrollo. La esencia de la técnica moderna se ha ocultado siempre independientemente del nivel de avance histórico al que haya llegado ésta, incluso, ni siquiera frente a los grandes avances e impactos provocados por la tecnología atómica, se ha preguntado esencialmente por ella. Todo lo que es esencial siempre permanece generalmente oculto la mayor cantidad de tiempo y siendo de carácter originario, se hace evidente a nuestros ojos con posterioridad. Por esta razón, la invitación de Heidegger consiste en esforzar el pensamiento hacia la disposición de una región más temprana.

Si bien es cierto, la física moderna siendo una ciencia teórica está cada vez más impelida a renunciar a la representación de los objetos, aún continúa entendiendo que la naturaleza debe anunciarse, a través del experimento, como algo constatable y evidente, por medio de la calculabilidad y el cómputo, siendo solicitable como un gran sistema de informaciones. En este tipo de sistema, la causalidad ha mutado de su carácter tradicional de traer-ahí-delante, para convertirse en un obsesivo provocar de existencias a las que se representa para su aseguramiento. Por tanto, para señalar que la esencia de la técnica moderna es la estructura de emplazamiento se hace necesario observarla a la luz de su relación con las ciencias exactas y determinar en ello la apariencia engañosa que se trasluce, cuando se asume la técnica como ciencia natural aplicada.

Al adentrarnos en la reflexión sobre la estructura de emplazamiento, lo primero que debemos descartar es que ésta no es algo técnico o instrumental, pues este desocultamiento de lo real y efectivo para convertirlo en existencias no ocurre fuera del ámbito del hacer humano; sin embargo, tampoco acontece únicamente en la particularidad humana ni está determinada por éste. El hombre está igualmente provocado a esta región esencial llamada estructura de emplazamiento de una manera originaria, razón por la cual nuestras preguntas esenciales por la esencia de la técnica son siempre tardías. Pero, para Heidegger, nunca es demasiado tarde para indagar sobre este tópico que no es manifiesto de manera evidente, pero que permanece en todas las regiones de la estructura de emplazamiento. La misma importante pregunta para el autor es por nosotros mismos y nuestra relación con ella, es decir, pregunta por cómo dependemos y nos prestamos a su reproducción. La esencia de la técnica moderna impele al hombre a estar destinado al hacer salir lo oculto, como un sino al que ha estado determinado históricamente y que evidencia la esencia de toda la historia acontecida¹⁵. Este sino hace que la historia aparezca como objeto y de este modo ingrese, posteriormente, dentro del ámbito de las ciencias.

En el hombre siempre ha estado presente este sino, que es un camino hacia el hacer salir lo oculto, pero no está obligado o coaccionado a ello. Heidegger afirma que precisamente en este cumplir su propio destino es cuando el hombre es verdaderamente libre, cuando escucha de una manera no sumisa y obediente. La libertad del hombre se encuentra en lo despejado de hacer salir aquello que se encuentra oculto; este desocultamiento implica libertad. La libertad es lo que oculta despejando y que devela lo esenciante de toda verdad. La libertad es el acontecimiento de hacer salir lo oculto, que incorpora al mismo tiempo un albergar y un ocultar. Existe un misterio que reposa en la liberación de lo que yace tras el velo que oculta toda esencia y muestra la verdad que yace tras de sí. Este misterio reposa en la liberación de lo que yace tras el velo que oculta

¹⁵ K. Jaspers, respecto a la reflexión sobre este camino, seguido por el hombre a través del tiempo, que le impele al desocultamiento de una manera avasalladora indica que éste ha estado sujeto durante muchos siglos a la naturaleza. Mediante la técnica ha logrado dominarla en buena parte. Pero la nueva naturaleza surgida de la técnica amenaza con avasallar al hombre de una manera que al principio no se esperaba. “Por virtud de la naturaleza del hombre que trabaja técnicamente, la naturaleza se convierte más que nunca en tirano del ser humano. Existe el peligro de que el hombre se asfixie en la segunda naturaleza que él produce técnicamente como suya. La técnica ha cambiado radicalmente la existencia cotidiana del hombre, ha cambiado su entorno. El planeta se ha transformado en una fábrica única. “Con ello se produjo y se produce el desgajamiento del hombre de todo suelo firme. Se convierte en habitante sin patria de la tierra. Pierde la continuidad de la tradición. El espíritu se reduce a fáciles elementalidades adiestramiento para funciones utilitarias”. “De aquí que del individuo se apodere una profunda insatisfacción de sí mismo o se abandone olvidado de sí propio para convertirse en una función de la máquina y entregarse maquinalmente a su mera existencia vital, ya impersonal... (*Origen y meta de la historia*: 1995, 107).

todo lo esenciante; por esto, el hombre es en esencia libre. La libertad despeja el camino para entender el acontecimiento del misterio en donde se oculta la verdad, que no es evidente ni fáctica. Ello abre un espacio para la libertad que orienta a aquello que alberga la esencia. Si el hombre se abre a la esencia de la técnica se encontrará con una interpelación liberadora, si la esencia de la técnica es la estructura de emplazamiento, el hombre se verá abocado al sino de hacer salir lo oculto, que coincide con el destino de nuestra época. Pero en este destino hay también un peligro.

2.4 El peligro

Hemos reiterado cómo la esencia de la técnica se fundamenta en la estructura de emplazamiento y cómo esta provocación innata del ser humano es un sino que ha acompañado a nuestra especie en su camino histórico de adaptación al mundo. En este empeño hemos desplegado toda nuestra capacidad de previsión y creatividad para solicitar e impulsar a la naturaleza, aquello que es menester para nuestra supervivencia. Sin embargo, sucede que en el desplegar de su experiencia práctica de desocultamiento el hombre, de un modo más básico y objetivo, se aboca a la esencia de lo desocultado. El destino del desocultamiento es en todas sus formas necesariamente peligro. El sino de hacer salir lo oculto lleva implícito siempre el peligro como tal y consiste en que estando abocado a desocultar todo lo ente permanece en el peligro de malinterpretar lo no oculto, peligro que consiste en la errónea interpretación de la representación¹⁶. Cuando todo aparece como causa-efecto, se tiende a hacer desaparecer lo esencial, la técnica en su actuar fáctico deviene constatación permanente de lo ente y es allí precisamente en donde radica el peligro en la representación y la determinación como única posibilidad de alcanzar la verdad. Esta

¹⁶ Para Heidegger, uno de los signos del debilitamiento del espíritu en el sentido de su interpretación errónea “comienza cuando los poderes de la empresa espiritual, como la poesía y las artes plásticas, la construcción de Estados y la religión, entran en el círculo de lo posible y promueven el mantenimiento y la planificación *conscientes*. Al mismo tiempo se comienza a distribuirlos en áreas. El mundo espiritual se convierte en cultura, por medio de cuya creación y conservación el hombre singular trata de alcanzar luego una perfección para sí mismo. Aquellas áreas se convierten en campos de libre actuación que establece sus propios criterios dentro de la importancia que éstos a duras penas alcanza. Estos criterios, que deciden la validez de la producción y del uso, se llaman valores. Dentro del conjunto de una cultura, los valores culturales sólo aseguran su vigencia limitándose a su propia validez: poesía por la poesía, arte por el arte, ciencia por la ciencia...sólo se diferencian en el hecho de que la concepción técnico-práctica de la ciencia en tanto saber profesional aún puede atribuirse el privilegio de una posición clara y consecuente en la situación actual, mientras que la interpretación reaccionaria de la ciencia que surge en la actualidad y que la entiende como valor cultural, trata de encubrir la impotencia del espíritu por medio de una inconsciente tendencia a la mentira” (*Introducción a la metafísica*. 2001: 51).

constatación está afianzada en la apariencia, que permite hablar desde el aforismo de Parménides: "Se requiere decir y pensar que el ente es" (*¿Qué significa pensar?:* 104; 135). Cuando esto sucede, se desacraliza el mundo, este peligro, enunciado reiteradamente por Heidegger, radica en enunciar el "es" afirmativo de la representación. La situación engañosa deviene de esa supuesta verificación de la técnica y la ciencia: *El ente se hace objetivación*. La verdad se alejará entonces oculta en el secreto inalcanzable de lo impensado. La apariencia o imagen de la naturaleza, como patentada en la constatación de lo ente, constituye el peligro en la medida que desplaza el verdadero sentido de las cosas, alejándolas de su verdadera esencia. Lo real se reduce entonces a la dimensión estrictamente técnica, a todo aquello que corresponde al utillaje de una "instalación" que pertenece al plano eminentemente práctico y que no trasciende hacia su propia esencia; lo real aquí se le ubica como efecto automatizado del trabajo técnico que cumple el papel de la objetivación de la producción, como acción subjetiva. "La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica" (*Carta al humanismo:* 198).

La estructura de emplazamiento oculta y deforma en sí misma el hacer salir la verdad. El peligro no es la técnica, el peligro radica en su esencia, que no es evidente, y que al actuar como un signo del hacer salir lo oculto, pone en peligro al hombre de hacerlo perder de vista lo verdaderamente esencial. Comprendida así la técnica, como uno de los modos de "hacer que se manifieste lo ente", se encuentran aquí articulados los principales rasgos de la modernidad: la objetivación y la representación como signo de la articulación entre ciencia y técnica en el ámbito moderno, cuando se señala la tendencia del hombre a "convertir todo en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear. En todas partes, esto se realiza sobre la base, según el patrón de explotación científica de cada una de las regiones del ente" (*Tiempo y ser:* 79).

Heidegger ha transformado la palabra *Ge-stell* en el sentido de signo y peligro. La amenaza al hombre no viene para el filósofo de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y aparatos técnicos, el verdadero peligro consiste en la pérdida de su propia esencia. El verdadero peligro reposa en que la provocación constante hacia este desocultamiento que no le permitiría al hombre acceder a una experiencia más radical y originaria del verdadero sentido del ser.

Desde una postura proyectiva, Heidegger, vislumbra a futuro que las ciencias se determinarán y dirigirán por la nueva ciencia fundamental: *la Cibernética*. Con esto, predice el acabamiento de la

Filosofía, al ser convertida en otra ciencia empírica para el sujeto moderno “como objeto experimentable de su técnica” (*Tiempo y ser*: 79). La cibernética es vista como una teoría correspondiente a este plano objetivado a través del cual se podrá dirigir, planear y organizar el trabajo humano. La Cibernética no solamente es una ciencia, llamada por nuestro filósofo “ciencia fundamental”, sino que genera una suerte de patrón a través del cual se despliegan las demás ciencias. El fin de la Filosofía se deduce en tanto sede su posición a la “cientificidad humana”. Esta científicidad operativa tiene un carácter técnico, impidiendo que el pensamiento filosófico se pregunte por la esencia, en este caso, por la esencia de la técnica moderna, y al parecer es ésta la que determina su propia reproductividad y el lugar en relación a ella. La técnica es autónoma. Sin embargo, Heidegger considera a la Cibernética como el “destino del hombre” como ser actuante en la naturaleza y como ser relacional, social y cultural. Ésta modifica todas las formas de ser y estar en el mundo, desde la planificación y organización del trabajo (ser actuante) hasta la más importante forma de esenciación: el lenguaje (ser relacional). En virtud del fenómeno técnico, deviene en automatización el mundo y el hombre en él. Se transforman las artes en instrumentos de información, manipulados y manipuladores; convertidos en lenguajes mediáticos reproductores de la maquinaria proyectiva moderna. Sobre este mismo aspecto, Félix Duque, filósofo preocupado por los temas de la técnica frente a la condición humana y a la naturaleza, afirma como aquella en su extremo avance en la modernidad, desarrolla procesos que afectan y transforman de manera definitiva los entornos humanos tradicionales del mundo social.¹⁷

La misma acción de desocultar oculta a su vez el auténtico sentido de la verdad; éste es el misterio de su esencia, que para Heidegger constituye el “peligro supremo”. Este peligro aparece, en primer lugar, cuando aquello desocultado aborda al hombre como existencias y, en segundo lugar, cuando él mismo no reconoce que es interpelado únicamente como el solicitador de existencias por la estructura de emplazamiento. La postura engañosa de *señor de la tierra*, con la

¹⁷ Félix Duque señala: “La tecnología (*singulare tantum!*) no es una amalgama de técnica, sino la conexión comunicacional de todas las técnicas. Y si ellas, como hemos dicho, generan los tiempos, los planos en que se mueve la vida del hombre, la tecnología abarca entonces todos los tiempos. No es una cosa ni un entorno, sino la generadora de “sitios” (*sities*: parece que actualmente hay más de 800 millones de *sities* en Internet). Podríamos definirla tentativamente como el *plexo* (en alemán *Inbegriff*; en latín *omnitudo*: el espacio lógico de la divinidad racionalista) de integración creciente y consciente (¿recuérdese la *conciencia colectiva* hegeliano-mcluhaniana!) de procesos de innovación comunicacional, programada como motor de transformación *feed-back* de los propios procesos inventivos, en el interior de un esquema global de asignación de “sitios” informativos y en función de las exigencias de conservación, renovación y metamorfosis de esos mismos procesos” (2000: 104).

que interpreta todo lo que existe en el mundo como *artefacto* suyo, no le permite ser consciente de que efectivamente es interpelado. Siendo esta actividad irrefrenable en la búsqueda de reservas para la subsistencia, el hombre pierde el horizonte de sentido de su propio ser, se pierde a sí mismo al perder de vista la apertura de su ser en la ex - sistencia. El dominio de la subjetividad, establece su fundamentación en causas y explicaciones (*Carta al humanismo*: 169) o lo que es igual, sobre su inaprehensibilidad. La forma de encontrarse a sí mismo, será entonces, aproximarse a la vecindad del ser y dejarse interpelar de nuevo por él. Sin embargo, la metafísica se resiste a ello. El pensamiento técnico y calculador moderno, emplaza al hombre en la ex - sistencia = realidad efectiva, desviándolo del camino de la ex sistencia = estar fuera, en la verdad del ser, es decir, del camino de si esencia, donde se manifiesta el ser (*Carta al humanismo*: 179).

Esta seducción provocada por la desviación de la esencia de la técnica, ofrece al hombre inmerso en el mundo convulsionado de la producción en serie la noción de ser *la medida de las cosas*. Adicionalmente, la información masiva lo estimula y agita sin sosiego en un mundo cada vez más comprimido. El fenómeno mediático llena el vacío del accionar maquinador del sujeto, que “no busca nada más detrás y por encima de lo ente” (*Tiempo y Ser*, 42), pero que a través del lenguaje, transforma la cultura en objetos. Con esto se provee al hombre de la sensación de seguridad y estabilidad esperada a través de una organización técnica de la existencia. Tal deformación del sentido de lo humano, convertido en sino y peligro por la transformación del sentido de la palabra *Ge-stell*: estructura de emplazamiento, en su transformación radica la auténtica amenaza al hombre en su esencia al proveerle de una noción superficial del hacer salir lo oculto, que le deja sin profundizar en el verdadero origen de verdad inicial.

Heidegger afirma: “Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está en su sentido supremo, *el peligro*. “Pero donde está el peligro, Crece también lo que salva” (*La pregunta por la técnica*: 26, 36). Considerando de un modo cuidadoso las palabras de Hölderlin. ¿Qué significa salvar? Habitualmente pensamos que significa el rescate de algo cuando se encuentra a punto de sucumbir. Pero, para Heidegger, salvar es mucho más que eso, es ir y buscar algo y conducirlo a su esencia y esplendor. Entonces en la estructura de emplazamiento no solamente se alberga el peligro de la confusión para el hombre, sino también lo salvador. ¿Cómo acontece esto? Únicamente descubriendo con la mirada lo esenciante de la técnica en lugar de limitarnos a lo puramente técnico. Si nos empeñamos en apropiarnos de la técnica como un instrumento, cada vez nos alejaremos más de su verdadera esencia. Tenemos que comprender que la técnica es

ambigua en un sentido profundo. Esta ambigüedad nos presenta una estructura de emplazamiento que provoca la furia del solicitar que desfigura el verdadero sentido del solicitar y de esta manera pone en peligro la esencia de la verdad. Pero, de otro lado, la estructura de emplazamiento acaece también de un modo propicio en lo otorgante que hace posible en el hombre lo que salva hacia el reconocimiento de la verdad. El mirar detenidamente la doble característica de la esencia de la técnica, permite identificar el extremo peligro, para asumir el compromiso de abrigar lo que salva en su crecimiento (cfr. *La pregunta por la técnica*: 30; 38). El hombre en el actuar cotidiano, irreflexivo y mecánico, no podrá nunca reconocer el peligro en su inminencia. El meditar llevará a la consideración de que lo que salva será de una esencia superior a lo amenazado y en tanto próximo a él, en lo que salva encontrará su propia esencia.

A lo largo de este capítulo nos hemos preguntado, junto a Heidegger, por el verdadero sentido de la técnica moderna. Ésta convertida en una forma particular de relación con el mundo, se nos presenta con una característica ambigua que coloca al hombre en un sendero confuso y alejado de su propia definición esencial y que le impele a trasladarse a otra realidad, una realidad en la que se pone en juego la posibilidad de continuar habitando apaciblemente entre el cielo y la tierra con la tradicional elevación del espíritu y el poético construir humano. La pregunta por la técnica nos lleva a la pregunta no solamente por el sentido de lo humano en presente y futuro sino que también suscita la meditación por la tierra natal y el arraigo¹⁸. El consecuente desarraigo de los pueblos y ciudades y el enfrentamiento al desierto de los contextos industriales convierte a los hombres en exiliados en su propio territorio bajo el hechizo del mundo mediático, metáforas del mundo, que no es mundo alguno, ilusiones de proximidad que suplantaron la bucólica tradición del mundo originario. La era atómica declara la felicidad humana desde el camino de la ciencia moderna, pero nunca el hombre ha pensado en el sentido de ella, no ha meditado sobre la causa por la cual la técnica moderna ha liberado esas energías naturales. Esta nueva relación del hombre con la naturaleza a través de la técnica y el pensamiento calculador le ha permitido

¹⁸ Para Alfredo Rocha de la Torre, lo que caracteriza la tentativa heideggeriana de retorno a lo hogareño es la pregunta por la posibilidad del arraigo en lo propio, sin pasar ingenuamente por alto el predominio del dispositivo de emplazamiento y sus exigencias ni, por supuesto, el carácter del desarraigo inherente a la experiencia humana. Hablamos entonces, de un nuevo arraigo, que encuentra en el pensar meditativo sus auténticas y más firmes posibilidades. Al estar fundado en esta forma de pensar puede ser definido, entonces, como un echar raíces en lo propio, permaneciendo abierto al mundo...El hombre avasallado por el predominio técnico y los medios de comunicación masiva es un hombre carente de tierra natal, que se encuentra desarraigado aún cómodamente viviendo en el lugar donde ha nacido (2009: 404).

asumir el mundo como una totalidad, como un objeto irresistible. Las preguntas ahora se tornan más cuestionantes. ¿La técnica moderna logrará controlar la extraordinaria fuerza de la energía atómica y podrá evitar la total aniquilación?

Las gigantescas y veloces mutaciones de la técnica, en todas las áreas, se harán paulatinamente irrefrenables, invadiendo el entorno humano con aparatos e instalaciones que agitarán y convulsionarán, más allá de su voluntad y decisión. Los avances tecnológicos se publicitan y difunden para lograr la admiración general, se convierten en noticia; sin embargo, la noticia no permite ser pensada, usualmente no se medita sobre ella porque forma parte de la cotidianidad, en donde se disuelve el ser en el modo de ser de los otros¹⁹. Audazmente, la técnica arremete contra la esencia de lo humano con una magnitud comparada por Heidegger con una bomba de hidrógeno. Justamente la transformación del mundo se dará cuando la vida humana esté resguardada de la explosión nuclear, una seguridad inquietante y latente. Más inquietante aún es que no se afronte meditativamente la época presente y la que se avecina, si el hombre no enfrenta así el pensamiento calculador, el dominio de la técnica sobre la indefensión humana será imparable.

Cuando el hombre sea despojado del viejo arraigo que le cobijaba, ¿encontrará entonces un nuevo fundamento que le facilite una nueva forma de ser y estar en el mundo, a través de su obra, aún en la era atómica? La reflexión no nos permite vislumbrar esta realidad como cercana, pues los procesos técnicos en los que nos encontramos sumergidos trastocan lo próximo con lo lejano por medio de las representaciones que nos atrapan desde la superficie²⁰. El pensamiento meditativo será entonces un compromiso para asumir los objetos técnicos desde una postura libre, de tal

¹⁹ El mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de ocupación común, se trata entonces del “mundo circundante” público. “En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta el punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte, como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante” (*Ser y tiempo*: § 27: 151; 126-127).

²⁰ Cardona en su artículo *Pensar lo que no debe ser o el arte de la distancia*, hace alusión al análisis heideggeriano sobre el peligro histórico-metafísico sufrido por el hombre actual que “a causa de su encadenamiento al proceso moderno del progreso, le puede faltar todavía una amplitud de mirada para abarcar la constelación de la ambigüedad que caracteriza nuestro presente, y para poner en su mirada el sutil despliegue del mal en la forma del presunto bien”. Cardona al referirse a este cambio de perspectiva afirma: “Recordemos que para captar los tiempos de penuria es necesario poder captar en distancia; la amplitud de la mirada es realmente una inversión de la conciencia” (2006: 210).

manera que podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos a voluntad “dejar que descansen en sí y así evitar que requieran de modo tan exclusivo, confundan y finalmente, devasten nuestra esencia (*Serenidad: 27*). Heidegger nos propone decir un sí y, a la vez, un no a la técnica, para que nuestro encuentro con ella sea “sencillo y apacible” un dejar dentro y fuera de nuestra vida a los objetos, una actitud que el filósofo denomina “La serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas”.

Sin embargo, el sentido de la técnica se oculta justamente, cuando se revela ante nosotros. Esta apertura a su sentido oculto nos enfrenta al *misterio*. La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se relacionan mutuamente. Esta relación podría ser el nuevo arraigo, un permanecer entre la serenidad y la incertidumbre del peligro latente. El deslumbramiento de la técnica moderna es el peligro, la imposibilidad de un verdadero pensamiento meditativo, más aún, una ausencia de pensamiento habría vencido a la esencia misma del hombre, desarraigándolo. El despertar a la serenidad y la apertura al misterio, quizá, serán la única posibilidad de un nuevo arraigo en donde poder echar raíces y encontrarse con la esencia humana, para hacerle frente a la exclamación contundente que aparece ante nosotros: ¡El desierto crece; desgraciado del que oculta desiertos! ¿Cómo es posible revertir este crecimiento?

3- Lo que se abre en nuestra pregunta por la técnica. La piedad del pensar

Como lo anotamos ya antes, Heidegger señala de manera clara que la técnica moderna es esencialmente ambigua y compleja; por lo cual, nos pone frente al peligro de asumir de modo superficial este fenómeno de la historia humana, pues al acogerlo de una manera totalmente instrumental nos alejamos cada vez más de su verdadera esencia. Es menester comprender que la técnica es realmente ambigua en un sentido profundo, y esta ambigüedad nos revela, por un lado, la estructura de emplazamiento que provoca el desbordamiento del solicitar, desfigurando su verdadero sentido y poniéndonos en peligro, en tanto nos ofrece la engañosa idea de que estamos en plena posesión de ella, cuando en realidad, la técnica ha desbordado los límites del control humano imponiéndonos su plena dominio. No poseemos la técnica, sino más bien ella no posee.

La transgresión sufrida sobre la esencia de la técnica pone en riesgo, igualmente, la misma esencia del ser humano, cuando bajo la condición de sujeto inmerso en un mundo objetivado, en el cual todo está determinado, lo ha emplazado a ser un mero representador de lo ente, en el sentido de la apropiación y cálculo estricto de todo lo que yace en el mundo como existencias. Pero, de otro lado, nuestro filósofo señala también la posibilidad para liberarnos de esta grave situación existencial que caracteriza al hombre contemporáneo, pues así como está presente el peligro, igualmente, aparece lo que salva. Esto que salva es precisamente lo que lleva al hombre hacia el reconocimiento de la verdad del ser, que justamente subyace en lo que es desocultado.

Una vez se ha abierto este camino iluminador, a través de las preguntas esenciales y liberadoras, es necesario comprender que dicha esencia no corresponde a una condición técnica, es decir, que no es nada técnico que pueda ser medible o calculable. Por tanto, se nos presenta la disyuntiva de buscar esta verdad en una región intermedia, en donde, aunque abrumados por la arremetida de lo técnico, aún no hemos alcanzado la experiencia de la esencia de la técnica. Heidegger nos invita a formular estas preguntas con la actitud interrogativa de otro lenguaje y otro pensar. Sin embargo, nos dice el filósofo que paradójicamente cuanto más profunda sea la actitud de preguntar, al pensar la esencia de la técnica y en tanto más nos acerquemos al peligro, será mayor la claridad con que aparezcan los caminos que llevan a lo que salva y más profundo e intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar (*La pregunta por la técnica*: 32; 40).

En el presente capítulo, abordaremos esta posibilidad develada por el mismo Heidegger como la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella desde este otro pensar, la Meditación. Así, en un segundo momento, nos adentraremos en la actitud de Serenidad a la que se nos invita, ante el desbordamiento del fenómeno técnico, para intentar dar una respuesta a la búsqueda de un nuevo arraigo en donde podamos todos acceder a una vida más sosegada en un poético habitar del hombre...

3.1 El camino de un Otro pensar: la meditación (*Besinnung*)

En una época dominada por el hacer técnico, es necesario que emprendamos, por primera vez, el arduo esfuerzo *sigético* del pensar meditativo para asumir la técnica en la profundidad de su ser, es decir, que preguntemos de manera decisiva por su esencia. Este ejercicio es un cierto acto de piedad²¹, pues preguntar es para nuestro filósofo la verdadera devoción del pensar (*La pregunta por la técnica: 37*).

Heidegger nos conmina a rechazar la ilusión de creer que pensamos, cuando lo hacemos de forma cotidiana y desprevenida. En muchas ocasiones señala la pobreza de nuestro pensamiento²² (*gedanken-arm*), pues hoy se asume todo con tanta velocidad que se olvida todo en el mismo instante, dejando yerma nuestra capacidad de pensar. Por tanto, si consideramos que en la esencia del hombre está el pensar, como destino y determinación, tal como hasta ahora lo ha afirmado la

²¹ Remedios Ávila afirma en este sentido: “No hay voluntad de sistema, pero sí de mantener las preguntas que, como hombres, nos constituyen, aunque cada uno de nosotros habrá de apropiárselas de un modo personal e ineludible y cada época histórica tendrá que elaborarlas a su modo y hacerlas suyas. Sólo olvidando que somos un signo de interrogación, una pregunta, perdemos espesor y humanidad; por eso, es preciso seguir manteniendo las preguntas que constituyen el ámbito específico de la metafísica – ser y sentido -, y sus contrarios – nada y absurdo -. Aun a sabiendas que nunca encontraremos una respuesta adecuada para ellas. “Preguntar es la piedad del pensar”, decía Heidegger. Y todavía hoy, a pesar de lo controvertido de su figura, esa frase resuena en nuestros oídos como un hallazgo feliz y afortunado. A pesar de la naturaleza trágica de la metafísica, de su estatuto problemático, en ese humilde acto de interrogar que es la piedad, radica su grandeza” (2005: 30).

²² Heidegger en su texto *La pobreza*, profundiza en el sentido de esta indigencia, que no está relacionada con la carencia de objetos determinados por la necesidad apremiante de la vida fáctica, sino lo que verdaderamente nos convierte en pobres de pensamiento y coacciona nuestra libertad y que representa una necesidad no evidente en su urgencia: “Pero si el giro es pensado más profundamente, entonces todo queda girado. La libertad es la Necesidad en la medida en que lo liberante, lo no-necesitado por la necesidad apremiante, es lo necesario. Ser-pobre quiere decir: no carecer de nada más que de lo Libre-liberante. Con toda seguridad: eso de lo que carecemos no nos pertenece como propio, de tal modo, es verdad, que nos importa que pueda pertenecernos como propio. Eso de lo que carecemos, nosotros, no lo tenemos, pero es lo que nos tiene. Puede incluso tenernos de una manera tal que nuestra esencia dependa únicamente de eso de lo que carecemos, porque ella le pertenece en exclusividad desde el momento en que cierta vez (antaño y en el futuro) le fue apropiada (2008: 111).

filosofía occidental, debemos también reconocer que cuando se ha perdido esta capacidad, se deja vacía su propia esencia. En este sentido, la invitación heideggeriana a meditar en la esencia de la técnica, asumiendo con ello su ocultamiento histórico en y a partir de su comprensión instrumental, es lo que nos permitirá enfrentarnos, en cuanto seres humanos, a la meditación de nuestra propia esencia. Meditar sobre aquello que constituye uno de los fenómenos esenciales de la modernidad (*La época de la imagen del mundo*: 75; 69), la técnica, significa comprender la urgencia histórica de levantar de manera decidida la pregunta por nuestra esencia. Esta pregunta no consiste simplemente en señalar el sentido posible en el conjunto práctico de la vida humana o pensarla como un elemento más de las realizaciones culturales a través del tiempo. La pregunta fundamental nos abre al horizonte de aquello que debe ser cuestionado de manera radical y que como tal nos interpela de manera esencialmente histórica, en una época de grandes adelantos y producciones científicas y tecnológicas, frente a una afirmación sorprendente: “todavía no pensamos” (*¿Qué significa pensar?* 10). Sin embargo, reconocer esto es el único camino que nos queda aún hoy para reencontrarnos con nuestro destino esencial. Este preguntar permite trascender del ente hacia el ser a través del “salto que conduce al claro del ser, un aclarante abismo” (*Meditación*, § 20: 87; 92).

En la sentencia de Heidegger “*El ser (Seyn) es, el ente no es*” se indica cómo a partir del ente, en la forma como éste fue dado previamente, se encuentra también el camino hacia la verdad del ser, que solamente será dada en el salto develador hacia esta verdad. De este modo, reconoceremos ahora que la esencia de la técnica no está dentro del mundo técnico y que, por esta razón, nunca alcanzaremos su verdadero ser a partir de la simple experiencia práctica humana o con el cotidiano hacer del hombre que busca alcanzar el dominio de su esencia. Por esto, se hace necesario entonces dar un salto en el pensar que nos ubique en el origen, a través de la memoria, es decir, dar este salto liberador de sus representaciones e interpelar a aquella verdad que nos convoca allí donde la presencia de la técnica se hace, precisamente, más comprometedora con la existencia humana.

Para Heidegger, este nuevo pensar significa también un nuevo aprendizaje, en donde nos despojemos de aquellas formas habituales con las cuales pretendemos conocer el mundo.

Aprenderemos por fin, a escuchar la oculta plenitud de de la esencia que integra el habitar²³. La modernidad le ha ofrecido al hombre la certeza de la *ratio*, la razón, en cuanto en ella se hace patente el pensar y nos abre a la definición habitual del hombre como animal racional. Esto implicaría que el pensar es nuestra esencia, por ser el lugar de lo verdadero en nuestra condición finita, ya que somos capaces de llevar a cabo el pensamiento, como especie, manteniendo así nuestra esencia vigente. Cuando Heidegger se refiere a la expresión mantener (*verhalten*) lo hace desde la acepción de custodiar, apacentar, pastorear (*¿Qué quiere decir pensar?:* 95; 123); por tanto, al afirmar que en el pensar meditativo se mantiene la esencia del hombre, o sea el pensar, lo que se quiere indicar es que retiene en la memoria, pues el peligro más grande de todos es el olvido. La memoria convoca el pensamiento, lo reúne. ¿Pero qué es lo que se piensa de una manera tan precisa que es menester tenerlo en el recuerdo? Aprender a pensar, en este orden de ideas, implica ajustar este actuar a lo que se espera esencialmente de ello.

Para Heidegger, el pensar se aprende, cuando se eleva a la meditación y ella debe cumplir el cometido de pensar aquello que es digno de ser pensado, lo que el filósofo determina como gravísimo, lo preocupante, lo que ha quedado relegado al olvido. El hombre aprende en cuanto lo que hace le lleva en cada momento a lo esencial y este acto es catalogado por Heidegger como meditar. Todo lo grave, afirma, ya de por sí, debe ser susceptible de ser meditado. Nuestra pregunta entonces se plantea como: ¿Qué es lo que en nuestra época es lo suficientemente grave para ser meditado? La respuesta es contundente, pues no se trata de enumerar una serie infinita de objetos a ser considerados; más bien lo que afirma nuestro pensador es algo muy simple: *Lo gravísimo es que todavía no pensamos* (*¿Qué significa pensar?:* 10). Esta es la manifestación más grave de nuestra época. Bajo la apariencia de una gran movilidad intelectual, la gran tendencia es hacia el obrar humano y no hacia el pensar. Incluso dice Heidegger la Filosofía, que tradicionalmente ha sido la abanderada de las formas más altas de pensamiento, no ofrece hoy garantía de que nos encontremos pensando, pues ella ha caído también en la malinterpretación de

²³ Heidegger ilustra la clase de aprendizaje requerido, según sea la índole de lo esencial que necesitamos aprender cuando afirma: "Un Aprendiz de carpintería, por ejemplo, uno que aprende a fabricar armarios y objetos similares, ejercita aprendiendo no solamente la habilidad en el uso de herramientas. Tampoco se limita a familiarizarse con las formas usuales de los objetos que ha de confeccionar. Si es que llega a ser un auténtico carpintero sabrá, sobre todo, corresponder a las diversas clases de madera y las formas posibles que encierra todavía latentes; se ajustará, pues, a la madera tal como ésta con la oculta plenitud de su esencia integra el habitar del hombre. Esta relación con la madera imprime su sello en todo el oficio. Sin esta relación se queda estancado en un activismo inane. Su ocupación se determinará entonces únicamente por el negocio. Todo oficio, toda actividad humana está siempre expuesta a este peligro. La poesía se exceptúa tan poco de ella como el pensar" (*¿Qué significa pensar? :* 20).

su esencia. Dice el filósofo, incluso, que el hecho de que nos ocupemos de la Filosofía puede ser una actitud que ofrezca una engañosa apariencia de que estamos pensando, cuando en realidad “estamos filosofando” (*¿Qué significa pensar?:* 11).

En la actualidad los hombres no nos dirigimos específicamente a aquello que debería ser meditado, pues la característica de profundidad que esto exige ha sido huidiza y olvidada, entre ellos el fenómeno técnico, esto que merece ser pensado más bien no ha aparecido de manera clara en su urgencia, es decir, contamos con la técnica pero no meditamos junto a ella. Ya Heidegger había advertido la sentencia: la ciencia no piensa, puesto que lo único que hace es desplegar la representación del mundo, según el método de la investigación; sin embargo, la ciencia está determinada al pensar, pues es su característica fundamental desde una visión general de un quehacer por excelencia verdaderamente humano. Pero la relación entre las ciencias y el pensar, según el criterio heideggeriano, se hace evidente como un abismo sobre el que no se puede tender ningún puente. Ante esta distancia insalvable la única posibilidad es un salto²⁴, proyectado por un aprender a pensar de forma esencial y diferente al mero representar un objeto. Sin embargo, todo aquello que es menester ser pensado se sustrae de la mirada del hombre para su advenimiento, pero este sustraerse debe ser el acontecimiento esencial por el cual, al ser tocado por lo real, lo trascendental que se sustrae debería ser lo evidente por lo enigmático, para estar en el camino hacia su develamiento. Porque aquello que se retira es lo que más íntimamente debe interpelar al hombre para ser pensado y debe ser atraído, por ello, por concernirle esta búsqueda incesante a la característica de su propia esencia humana.

Lo que se aleja, de esta forma, no desaparece, nos atrae, si nos encontramos en el camino correcto para su encuentro y porque hacerlo implica adentrarnos en nuestra propia esencia. En calidad de caminante el hombre señala primigeniamente su esencia; es ser aquel que señala lo que no es evidente de manera superficial, para ser meditado en su verdad. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos recordar que todo aquello que señala tiene la característica de ser signo. De este modo,

²⁴ Heidegger respecto a la concepción de “salto” señala: “Si, por el contrario, se pregunta por el Ser, entonces el planteamiento no inicia aquí, en el ente, es decir, eventualmente, de éste o aquél, ni tampoco del ente como tal en su totalidad, sino que se cumple el *salto a la verdad* (claro y ocultamiento) del Ser mismo. Aquí se experimenta y se pregunta a la vez esto que se despliega anticipatoriamente y yace escondido en la pregunta-guía hacia *la apertura para el despliegue como tal*, es decir, la verdad. Y en la medida en que el Ser, es experimentado como el fondo del ente, la pregunta así planteada, es *la pregunta de fondo*. De la pregunta – guía a la pregunta de fondo no hay jamás un curso inmediato, unívoco, que aplicar la pregunta –guía, una vez más al Ser, sino únicamente un salto, es decir, la necesidad de un otro inicio...que lo haga visualizable y susceptible” (*Contribuciones a la Filosofía*, § 34: 75).

dentro del destino del hombre de señalar siempre aquello que se oculta, pero sin lograr nunca interpretarlo de una manera definitiva, el hombre es un signo sin interpretación. Por esto, Heidegger retoma la estrofa del himno de Hölderlin a Mnemosyne: “Un signo somos sin interpretación/ Sin dolor estamos nosotros casi/ Hemos perdido la lengua en lo extraño”.

Pensar está relacionado íntimamente con la memoria (*Mnemosyne*), la memoria piensa en lo pensado, pero no hace alusión a cualquier cosa intrascendente, sino a aquello que debe o merece ser pensado desde el principio; por ello, es realmente un volver a lo orígenes. Para Heidegger, “la memoria es la conmemoración de aquello-que –hay-que-tomar-en- consideración antes que todo lo demás. Antes que la lógica, toda poesía se basa en la remembranza, por tanto, toda poesía nace de la devoción del recuerdo. Es evidente la relación que encuentra el filósofo entre el pensar y el poetizar²⁵.

Hemos reflexionado acerca de lo que significa pensar y hemos concluido que para Heidegger consiste en desplegar algo en la plenitud de su esencia (*Carta sobre el humanismo*: 161). Sin embargo, no todo pensar apunta a cabalidad a lo que efectivamente debe ser pensado, aquello que nos coloca frente a lo que verdaderamente merece ser pensado y que nos impele, como destino de nuestra esencia, porque debe ser pensado no desde y para siempre, “sino que da que pensar en el sentido más amplio y definido” (*¿Qué significa pensar?*, 122), que nos convoca y compromete en una época de inmensos retos y peligros para los humanos, aunque en ocasiones estos le vuelven la espalda al hombre y se le desvanece, aquello *gravísimo*, o sea aquello que nos requiere como fuerza de gravedad. Pero el hombre se sustrae constantemente de lo que debe ser meditado en sentido esencial, por permanecer absorto en un mundo pensado exclusivamente para el espectáculo superficial de lo fáctico. Se nos conmina a rechazar la ilusión de creer que pensamos. Por tanto, si en la esencia del hombre está el pensar, como destino y determinación, perder esta capacidad significa dejar yerma su propia esencia. *La huida ante el pensar*, característica del hombre contemporáneo, no se evidencia, ni admite pues se equipara a la producción de complejas

²⁵ Heidegger reafirma esta esencial relación entre el pensar y el poetizar al señalar: “Un pensar así empezaría por trasladarnos a una interlocución con el poetizar del poeta, un poetizar cuyo decir, como ningún otro busca su eco en el pensar. Si nos atrevemos a ir a buscar la palabra poética de Hölderlin y a llevarla a la región del pensar, entonces, sin duda alguna, debemos guardarnos de equiparar de un modo irreflexivo lo que Hölderlin dice poéticamente con aquello que nosotros nos disponemos a pensar. Lo dicho poetizado y lo dicho pensado no son nunca lo mismo. Pero lo uno y lo otro pueden, de distintas maneras, decir lo mismo. Pero esto sólo se consigue si se abre de un modo claro y decidido el abismo que hay entre poetizar y pensar. Esto ocurre siempre que el poetizar es alto y el pensar es profundo. También esto lo sabía Hölderlin” (*¿Qué significa pensar?*: 17).

estrategias, investigaciones y cálculos desde una perspectiva económica que nunca medita en busca del sentido que reposa en todo lo que es.

Nos encontramos entonces frente a dos tipos de pensar, el pensar calculador y la reflexión meditativa. El pensamiento meditativo no tiene el estatuto del entendimiento común, implica exigencia, entrenamiento y cuidados delicados para que llegue a madurar más allá de la reflexión puntual de lo inmediato y lo próximo. Pensar de esta manera la técnica implica un ejercicio de alejamiento, de toma de distancia de la habitual aprehensión de este fenómeno, ir más allá de lo evidente para tener un acercamiento a la claridad de su verdad, como ejercicio de libertad. El filósofo japonés Shizuteru Ueda, encuentra una similitud profunda entre la comprensión de la libertad, entendida desde el Zen, con la libertad asumida por Heidegger, en las dos acepciones encontramos efectivamente un gran acercamiento, frente al alejamiento y desasimiento de las cosas próximas y la importancia, igualmente, del lenguaje en dicho propósito. Al respecto afirma:

En el Zen se trata de libertad en el sentido de estas completamente “abierto”, completamente libre de cualquier impedimento. Podría ser algo parecido a lo que se refiere Heidegger cuando discute la libertad (*Freiheit*) en el sentido de apertura (*Offenheit*)...La libertad del Zen es el sentimiento de que esas restricciones has de ser superadas y de que nuestra existencia debe ser abierta. En este sentido el dicho de Dōgen, reza así: “Déjate ir y te llenarás hasta la saciedad”. Esta “saciedad” es el sentimiento de apertura infinita que tiene lugar cuando uno se “deja ir”. Simultáneamente a este acto de comprensión o entendimiento, se da una especie de “cambio radical de postura” desde el sentimiento de ilimitación original, relacionado con el hecho de que dicho entendimiento sólo es posible a través de las palabras. Cuando se comprende algo por medio de las palabras, el sí mismo, el “yo” que realiza la comprensión entra en escena y tiene lugar un entrelazamiento o una adhesión entre la yoidad y las palabras...cuando las palabras en sí mismas no caen en el olvido (2004: 29).

Esta nueva forma de pensar lo que afecta al hombre de forma esencial permite vislumbrar otro camino por el cual pueda acceder a aquello, como la esencia de la técnica, que le ha dado la espalda y a huido de su mirada, dejándolo a merced del desbordamiento de lo objetivo de lo ente. El ser del ente no se ha considerado como urgente para ser pensado, ni siquiera ante la presencia

abigarrada de un mundo convertido en una multiplicidad de objetos. Asumiendo con Heidegger que aún no pensamos de la manera apropiada para nuestra esencial condición humana, nos continuamos preguntando: ¿qué quiere decir pensar? ¿Qué significa meditar?

Al establecer el estado inadvertido del hombre ante lo verdaderamente urgente de ser pensado en la era moderna, hemos igualmente concluido que es necesario adentrarnos en un profundo cuestionamiento sobre el llamado de atención que Heidegger nos señala frente a la actitud desprevenida y cómoda del hombre ante las amenazas del fenómeno técnico, el cual perdió el control por parte del hombre y le ciega ante el más grave de los peligros, la creciente incapacidad de pensar en su avasallamiento y dominio. Lo que para Heidegger representa lo verdaderamente digno de ser pensado es realmente lo que exhorta nuestra propia esencia. Nuestro filósofo afirma: “El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura, sino un regreso al hogar” (*Ciencia y Meditación*: 49; 64). Este camino que nos invita a transitar consiste en retenernos en el umbral del meditar (*sinnan, sinnen*), que implica algo más que la simple conciencia de algo. Si únicamente estamos en la conciencia de algo, aún no hemos alcanzado el estado de meditación.

La meditación consiste en alcanzar la serenidad para con aquello digno de ser cuestionado. Por la meditación llegamos a esa región, que aunque hemos habitado desde siempre, no la hemos experimentado completamente, ni la hemos visto de forma verdadera.

Lo que resulta claro entonces es que “la meditación es en esencia distinta a la toma de conciencia del saber de la ciencia” (Ibid: 49; 65) e incluso a los saberes de la cultura en los cuales nos formamos, es decir, nos pre-figuramos, donde desarrollamos unas disposiciones preexistentes. Meditar es empero tan simple como sentarnos²⁶.

La meditación, por primera vez, nos lleva al camino de nuestra residencia, la que construiremos y moraremos, de la forma que previamente habremos determinado. El hombre podrá corresponder

²⁶ La similitud de la meditación en la tradición Zen con la propuesta meditativa heideggeriana, respecto a la apertura hacia lo infinito, en la quietud frente a sí mismo y a los objetos se refleja en las palabras de Ueda: “El énfasis de la meditación Zen está en el hecho de mantener los ojos medio abiertos. Los ojos, aunque parezcan abiertos, no miran nada en particular, simplemente, están abiertos a una apertura luminosa, una apertura que no pertenece a la clase de apertura en la que el yo es el centro. Al estar sentados con las manos y las piernas inmóviles, sin mirar nada en particular, estando en presencia de la luminosidad, no se es el centro sino que, sencillamente se está abierto a la apertura infinita. Puede que esto nos parezca un estado ensimismado pero, en realidad, es mucho más significativo que eso: es un estado de no confrontación, en el cual ninguna cosa es considerada como un objeto” (2004: 38).

a lo descomunal de esta edad moderna, cuando empiece a meditar, estando paradójicamente en el camino de la esencia de la ciencia.

Señala Heidegger que, a diferencia de épocas anteriores, en la actual la meditación tiene un carácter provisional, más paciente y más pobre que la cultura, practicada antes, esta pobreza, sin embargo, es la promesa de una riqueza del esplendor de los tesoros que nunca se dejan calcular²⁷.

Aunque los medios de las ciencias nunca permitirán llegar al verdadero camino de su esencia, todo ser pensante, ya sea científico o investigador, podrá ser capaz y de hecho estará en la responsabilidad de abrirse a los distintos campos de la meditación, ya que la humanidad necesita como nunca del ejercicio meditativo, este ejercicio será siempre en la disponibilidad de preparar a la exhortación, como único recurso de salvación²⁸. La propuesta de un pensamiento meditativo y sigético permite develar, desde la pregunta, aquello que justamente por encontrarse tan próximo no lo advertimos con facilidad, “porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo” (*Serenidad*: 26). Este es el camino de la meditación. El pensamiento meditativo nos conmina a comprometernos (*enhilasen*) con aquello que merece ser pensado, es una vía de apertura más allá de las representaciones unidireccionales para asumir la técnica como lo que es. Este comprometernos es realmente una nueva forma de habitar (*wohnen*). ¿Cómo poder abrirnos a esta forma peculiar de habitar?

3.2 La serenidad (*Gelassenheit*)

La creciente falta de meditación del hombre actual, consume su propia esencia esto se hace patente en: *su huida al pensar* (*Serenidad*: 18). Sin embargo, nunca faltarán las múltiples justificaciones en el número cada vez mayor de investigaciones y progresos científicos que mostrarán la inconmensurable abundancia de avances en la civilización actual, que evidencian las propiedades innegables de pensamiento humano. Para Heidegger este tipo de pensamiento tiene

²⁷ Heidegger afirma por esto: “Los caminos de la meditación cambian siempre según el lugar del camino en la que empieza la marcha, según el trecho que ésta mide, según el panorama hacia lo digno de ser cuestionado que se abre estando de camino” (*Ciencia y Meditación*, 49:65).

²⁸ Respecto a la necesidad de la humanidad de recurrir al ejercicio de la meditación, Heidegger señala: “La humanidad necesita de la meditación, pero no para resolver un estado de desconcierto accidental o para romper la aversión al pensar. Necesita de la meditación como un corresponder que se olvide en la claridad de un preguntar incansable a lo inagotable de lo que es digno de ser cuestionado, un preguntar a partir del cual en el momento adecuado, el corresponder pierde el carácter del preguntar y se convierte en un simple decir” (Ibid, 50:66).

la peculiaridad de exponer una intensión siempre calculada frente a los resultados que se esperan de la actividad práctica humana, ejemplo de ello es la técnica. Se trata entonces de un pensamiento decididamente calculador, aunque carezca de elementos mecánicos para desarrollarse, es una forma de ver el mundo y en él, lo ente, con una perspectiva eminentemente economicista. Por tanto, existen dos formas de pensar: el pensar calculador que “no es un pensar meditativo, que vaya en pos del sentido que impera en todo lo que es” (*Serenidad*: 18) y la reflexión meditativa, de la que hemos hablado anteriormente. Sin embargo, esta última, la cual parece ser la causa de huida del pensar del hombre actual, no es reconocida suficientemente, por carecer de una utilidad práctica, ni aporte alguno en términos de producción económica como tal, aunque se reconoce que tiene una característica “demasiado elevada” para el entendimiento común y exige un esfuerzo superior que no todos los hombres están en disposición de practicar, ya que exige un entrenamiento hasta que por fin llegue a madurar.

Heidegger hace la distinción entre la meditación y la mera reflexión, para la cual estamos más dispuestos los seres comunes, es un pensar de lo más próximo y cotidiano que tiene que ver más con el entorno particular que nos rodea. Interpretando al poeta Johann Peter Hebel, Heidegger afirma:

Para que florezca verdaderamente alegre y saludable la obra humana, el hombre debe poderse elevar desde la profundidad de la tierra natal en el éter. Éter significa aquí: el aire libre del cielo alto, la abierta región del espíritu” (*Serenidad*, 20).

Surgen entonces las preguntas más inquietantes: ¿Se da todavía ese apacible habitar del hombre entre el cielo y la tierra? ¿Hay todavía tierra natal de fecundas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo? Los medios tecnológicos irrumpen en la vida de los pueblos y las gentes, proporcionándoles una representación editada del mundo, en una suerte de lejana proximidad. Teniendo en cuenta la influencia de las tecnologías de información Heidegger afirma:

Otros muchos, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades, obligados a establecerse en el desierto de los barrios industriales. Se volvieron extraños a la vieja tierra natal. ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están aún más desarraigados que los exiliados. Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión.

Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es un mundo alguno. Todo con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre – todo esto le resulta hoy más próximo que propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que usanza y las costumbres del pueblo; Más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido (*Serenidad*: 20).

Por esto, los seres humanos nos preguntamos con preocupación ¿qué está sucediendo con la civilización actual? Los mismos problemas aquejan a aquellos que han migrado de su tierra natal, pero igualmente también lo sufren aquellos que han quedado en sus terruños originales, pues el mundo está abordado por los dilemas de la técnica en su ser más íntimo. Heidegger hace evidente, de esta manera, que la pérdida del arraigo no consiste únicamente en el alejamiento de la tierra natal, sino en una nueva forma de afrontar el mundo desde una perspectiva negligente y superficial, como todo lo transformado con el espíritu de la época y se pregunta con un tono casi pesimista²⁹: ¿aún quedará un futuro próspero para el hombre en una fértil tierra donde poder elevar su espíritu sin la arremetida de la organización y la empresa automatizada? El filósofo caracteriza esta época tan convulsionada como la era atómica, cuyo signo es la producción de la bomba atómica como signo aterrador de los tiempos. Para Derrida, la amenaza es invisible ya que la era nuclear ha instaurado unos modos especiales de comunicar y persuadir³⁰.

A pesar de creer que no todos los efectos de esta nueva y descomunal energía son negativos, pues podrían ser utilizados para obtener ciertos resultados benéficos, la apropiación de las grandes fuentes de energía atómica son vistas como posibilidad de la nueva felicidad humana, en palabras de Heidegger, cuando recuerda la proclama pública en la entrega del premio Nobel en el año 49

²⁹ Apartándose de un mero lamento pesimista, Heidegger afirma: “El dolor del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarrar hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías. La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad” (*Superación de la metafísica*: 66,67).

³⁰ Jacques Derrida frente a este fenómeno de aceleración que no permite avizorar lo abismal afirma:” Lo inaudito, aquí, sería lo abismal y “no ver” el precipicio podría equivaler asimismo, para el sonámbulo al que me refiero, a caer en él sin ver y sin saber. Pero ¿cómo morir de otro modo? ...La “era nuclear” determina un cierto tipo de coloquios, su tecnología de la información, de difusión y del archivamiento, su ritmo de habla, sus métodos de demostración y, por consiguiente, sus argumentos y sus armamentos, sus modos de persuasión o de intimidación” (1989: 141).

en la isla de Mainau (Lago de Constanza) cuando se dijo: “ La ciencia- o sea, aquí, la ciencia natural moderna – es un camino que conduce a una vida humana más feliz” (*Serenidad* : 22). Para Heidegger, por supuesto, esta afirmación no nace de una meditación sobre nuestra época, según lo que hemos planteado con anterioridad, porque nos hemos olvidado del preguntar. Por tanto, los medios masivos de información llevan al hombre a otra realidad, una realidad modificada para la satisfacción de ciertos intereses económicos y prácticos, bajo la ilusión de alcanzar la felicidad prometida. Nada ni nadie se puede resistir ya a la inclemente voracidad del solicitar. Heidegger señala el alcance de esta voracidad de la siguiente manera: “La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas”. (*Serenidad*: 23)

Este poder de la técnica, nunca antes visto, determina la relación del hombre con lo que es. La energía atómica, que había permanecido oculta a los ojos humanos, en poco tiempo se ha constituido en una riqueza en casi todos los lugares de la tierra. La gran preocupación radica, para nuestro filósofo, en ¿cómo podrá la humanidad controlar el enorme poder de esta energía, que puede destruirlo todo en un instante, aún sin estar involucrados en procesos bélicos? Posiblemente nadie podrá detener esta catástrofe, pues el peligro radica en la velocidad con la cual avanza el proceso de producción de las energías atómicas y no es muy clara su utilización. Se hace evidente que su poder se escapa a la voluntad y dominio del hombre. Esta certeza permite a Heidegger afirmar: “Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano” (*Serenidad*: 25). La preocupación mayor consiste en que es el mundo el cual se está tecnificando, y con este por supuesto el hombre, y ante semejante transformación tan radical no es patente una preparación meditativa, que permita afrontar los retos tan novedosos y dramáticos de esta época. Así, vemos al hombre indefenso y desconcertado frente ante estos peligros que amenazan a la naturaleza y a su propia esencia. En este sentido, se hace urgente entonces el advenimiento de un pensamiento meditativo en todas las áreas de la existencia humana.

¿Cuál será el nuevo arraigo, en la era atómica? La amenaza latente no es fácil de evidenciar en medio de tantos lenguajes y ruido. Pero aceptar el camino iluminador de la meditación, implica liberarnos de las representaciones que nos determinan para aceptar el compromiso (*einlassen*) de aquello que evidentemente nos requiere como humanos, con extrema urgencia. Tenemos que reconocer que los aparatos técnicos, las instalaciones, máquinas y demás avances tecnológicos en

todas las áreas han representado un enorme beneficio a la humanidad y, por tanto, Heidegger se niega a atacar de manera ciega el mundo técnico. Los objetos técnicos son un desafío y una forma de sobrevivir en la actualidad. No obstante, no nos hemos dado cuenta de la dependencia que hemos generado con ellos tanto que en palabras del filósofo: “Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos” (*Serenidad*: 26). Ante esta realidad, se nos conmina a obrar de una manera novedosa. La invitación radica en utilizar la técnica de una manera más apropiada, en el sentido de mantener una relación libre con ella, de tal manera, que sea posible desembarazarnos (*loslassen*) de ellos a voluntad. Dejar que los objetos descansen en sí, fuera de nosotros, liberarnos del concernimiento tan absorbente que tienen en nuestras vidas. Podemos a voluntad decir “sí” y “no” a su uso, de manera que no nos dominen de forma exclusiva y no dependamos de forma absoluta de ellos, como lo indica Heidegger: “hasta que nos dobleguen, confundan y finalmente, devasten nuestra esencia” (*Serenidad*: 27).

Es así como, nuestra vida y nuestro mundo se convertirán en algo sencillo y apacible, utilizando los objetos técnicos en nuestro entorno cotidiano, pero dejándolos descansar en sí mismos, como algo que efectivamente no es algo absoluto e imprescindible. Heidegger denomina a esta actitud con la palabra: *Serenidad* (*Gelassenheit*)³¹ para con las cosas. De esta forma dejaremos de entender la técnica como algo exclusivamente técnico y empezaremos a transitar el camino hacia el encuentro de un nuevo sentido en las cosas, el verdadero sentido que hasta ahora ha permanecido oculto. En todos los procesos técnicos podemos intuir un sentido hacia el actuar pero así mismo otro hacia la abstención humana ante ellos. Ante el inmenso poder de la técnica atómica, lo que inquieta a nuestro filósofo, es justamente que su sentido parece ocultarse cada vez más, este ocultarse y que por este mismo hecho nos impele hacia su encuentro es lo que

³¹ El término *Gelassenheit* es el título de la obra de Heidegger en alemán y se traduce normalmente al castellano como *Serenidad*. La significación acuñada, analítico-sintética de *Gelassenheit*, que proviene en el texto de los variados significados del verbo *lassen* (dejar, ceder, soltar) y de sus compuestos no hace desaparecer, no reemplaza el aura de significaciones de la palabra *Gelassenheit* presente también en su uso “común”, aura que coincide ampliamente con el de *Serenidad*. Si queremos aproximarnos, a través del verbo dejar al sentido al cual apuntan los compuestos de *lassen* en el texto heideggeriano, podemos decir que este *lassen* indica tanto un “dejar de” como un “estar dejado”: un dejar de la actitud con que el hombre occidental se dirige al mundo y a las cosas, y un estar dejado a la “comarca” en cuanto “esencia(r) oculta/o de la verdad “ al cual está “transpropiada/o” el ser humano. Algunos traductores vierten *Gelassenheit* por desasimiento y desprendimiento. Tendríamos igualmente en “consonancia” con *Serenidad* y sereno, los términos *Disasimiento* y *disasido*”. (*Serenidad* :10)

denomina *la apertura al misterio*. Es aquí donde realmente se encuentra la verdadera propuesta de Heidegger frente al inminente riesgo del olvido del pensar:

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza. La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece (*Serenidad*: 28).

El peligro que se encuentra en la tierra en la vida actual no consiste tanto en la posibilidad inminente de una guerra atómica, como se pudiese suponer, más bien, se encuentra en que en los tiempos venideros la amenaza mayor se instala en el hechizo y seducción que el pensamiento calculador puede ejercer sobre los hombres, cegándolos hacia otras posibilidades, dejándolo indiferente a lo que verdaderamente se debe pensar, es decir, encontraremos, según la perspectiva heideggeriana, una ausencia total de pensamiento esencial. La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no acaecen desprevenidamente, son más bien un ejercicio cuidadoso, incesante y vigoroso en donde las creaciones humanas puedan echar raíces. ¿Qué significa aquí echar raíces?

3.3 Pero, poéticamente habita el hombre...

Para dilucidar este asunto, Heidegger retoma las palabras del poeta alemán Hölderlin, para reflexionar acerca de la relación entre dos términos, al parecer muy distantes: el habitar y el poetizar, sobre todo, en un mundo sometido a una tendencia más de carácter materialista, cruzado por la lógica de la técnica, por las contingencias de la vida moderna y la exigencia constante del éxito y la abundancia, apartándose del idílico pensar de la poesía. Sin embargo, el filósofo llama la atención sobre la importancia de meditar con mayor profundidad las palabras del poeta, con la intención de encontrar las claves de una forma distinta de existencia humana, donde el lenguaje poético pueda descifrar el encriptado sentido del ser. Inicialmente aclara que morar no necesariamente indica tener una morada o habitación, desde la clásica concepción de lo objetivo, como tal, ni que tampoco lo poético se agota en el despliegue de la pura imaginación poética. Si

pretendemos entender entonces como pueden estos dos términos articularse, debemos pensarlos desde su esencia, en donde lo diferente encuentra cercanía. Es necesario dejar de lado la habitual noción con la cual representamos el habitar como sinónimo de alojamiento, ya que para Hölderlin habitar implica propiamente el estar del hombre, en donde lo poético tiene una relación esencial con su existencia. Poetizar, entendido de este modo, es un dejar habitar en serenidad, un construir.³² Esta exigencia del pensar nos presenta una doble dimensión, en primer lugar, pensar la existencia del hombre desde la esencia del habitar y, en segundo lugar, pensar la esencia del poetizar en tanto dejar habitar, en cuanto es el construir por excelencia. Desde este punto de vista, si buscamos la esencia de la poesía, nos encontraremos con la esencia del habitar.

Al retomar las palabras del poeta, Heidegger abre un espacio de comprensión más esencial que el habitual sobre el concepto de “salvación”. El peligro y su salvación crecen y echan raíces en el silencio de lo oculto: en el misterio. La salvación implica comprometerse (*enhihasen*) en el sentido de soltarse, del dejarse llevar, de la indigencia del pensar hacia el claro del ser. Esto es lo que nuestro filósofo denomina apropiación (*ereignen*). Esta apropiación de una actitud escuchante de lo que es esencial en lo ente es realmente sonido y silencio a la vez. Lo que es sonido y silencio a la vez es “el rayo envuelto en canción”, Hölderlin en el verso más citado de toda su obra escribe en 1798:

Pero a nosotros, poetas, corresponde
resistir la tormenta de Dios, desnuda la cabeza,
y coger con las manos el rayo
del Padre y transmitir al pueblo

³² El construir al que hace alusión Heidegger se puede comprender desde la reflexión sobre su significado en el origen de la palabra, en el alemán antiguo: *buan*. Entonces, ¿qué significa aquí construir y cuál es su relación con el habitar? “Esta antigua palabra significa que el hombre *es* en la medida en que *habita*; La palabra *bauen* significa al mismo tiempo abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña. Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir... El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo “habitual”... Pero si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas: 1) Construir es propiamente habitar. 2) El habitar es la manera como los mortales son en la tierra. 3) El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, cuando somos los que habitan” (*Construir, habitar, pensar*: 111).

envuelto en canción el don del cielo (*No es este un tiempo para poetas*)³³.

Esta envoltura es otra forma de habitar el mundo, en donde el pensar y el poetizar se vuelven uno solo. Esta apertura es otorgada por el lenguaje que *más* allá de ser un decir, simplemente como representación, es realmente un escuchar previo: “Hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar” (*El camino al habla*: 232). En esa intención salvadora, cuando nos preguntamos acerca de dónde el hombre toma la interpelación para llegar a la esencia de una cosa, se nos responde: de la exhortación del lenguaje. Únicamente cuando se presta atención, pero una atención dirigida a la misma esencia del lenguaje, es cuando se aproxima a la esencia de las cosas. La dificultad radica en poder discriminar el lenguaje que esencia de los lenguajes mediáticos utilizados como formas de expresión de la representación y como dispositivos de objetivación de la realidad. Cuando el lenguaje es tomado como otro objeto más para ser utilizado como mecanismo de presión y convencimiento de mercado, como los lenguajes publicitarios, para el consumo desbordado, programado y dirigido, el lenguaje se va de casa. El lenguaje al que alude Heidegger es aquel decir que habla en el elemento que poetiza, pues “cuando más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado, es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta” (*Poéticamente habita el hombre...*141; 184). La salvación inicia cuando el hombre aprenda a escuchar el lenguaje y su exhortación, que es la primera y última exhortación, como señal que va directamente dirigida a él. Si el hombre es atento y cuidadoso a lo que escucha, será llevado a la esencia de una cosa y a través de ello podrá ser libre, en tanto más abierto a la escucha, más allá de los simples y superficiales enunciados.

Pero reconocer el peligro no asegura una salvación. El compromiso del pensamiento meditativo nos alerta a no bajar la guardia, nos impele al cuidado y cobijo constante y vigilante, pues nos exhorta a no perder de vista aquello salvador frente al peligro que no es evidente, está oculto en el misterio. Este peligro es más grave en tanto engañoso, ya que la estructura de emplazamiento aparece como el simple y necesario desocultamiento de lo existente, para el supuesto beneficio de la humanidad en general.

³³ Antonio Pau comenta el sentido de la estrofa: “Aislado, incomprendido, perseguido como una solitaria pieza de caza, el poeta tiene que transmitir – contra la poesía, en lucha con su vocación – “el rayo”, “el don del cielo”. Un rayo – un mensaje- que le hace “conmoverse en lo hondo” y a pesar de ello el poeta mantiene “el corazón firme” (*das Herz doch fest*)” (2008: 263).

Por tanto, Heidegger se interroga acerca de cuál es el origen por el que un hombre es interpelado por la esencia de una cosa y su respuesta nos lleva directamente al punto originario del lenguaje, ya que de acuerdo con su esencia, el lenguaje es la casa del ser (Carta al humanismo: 188), que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo, por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, esto es, como morada del ser humano. Es desde el lenguaje desde donde el hombre es exhortado a la búsqueda esencial. Ante lo anterior, y como se había resaltado previamente, el mundo está contaminado de lenguajes, pero lenguajes de superficie y representación. Cuando el hombre aparece así, como dueño, señor y productor irrefrenable de lenguajes y no medita en la relación inversa, no atiende a lo más simple, a saber, que el lenguaje es el señor del hombre; y cuando se desatiende este hecho, se suceden extrañas transformaciones, como aquella en la cual el lenguaje se convierte en medio de expresión. En tanto “el lenguaje se convierte en mero medio de presión” (...*Poéticamente habita el hombre*...141:184). Pero en realidad, el que habla es el lenguaje, el hombre habla cuando escucha el hablar del lenguaje. A través del lenguaje es como realmente podemos acceder a la esencia de las cosas, pues es lo primero y lo último que nos lleva por el camino hacia la verdad; pero esto sólo lo puede hacer no cualquier tipo de lenguaje o palabra cotidiana, como si fuese un objeto. El lenguaje que nos lleva por el camino de la verdad es el poetizar³⁴.

Efectivamente, el habitar del hombre es una actividad que es digna de exaltar por las múltiples obras a las que ello conlleva, cuida, cultiva y abriga la tierra, (colere, cultura) éste es el modo a través del cual construye y se ha construido a sí mismo de manera plena en el mundo. Pero, igualmente, erige aquello que no es susceptible de crecimiento, todo aquello que es producto de la mano de obra humana, en la dimensión de lo técnico; no solamente ha sostenido una relación recíproca con la naturaleza, sino que también ha transformado artificialmente su hábitat. Más aún

³⁴ La importancia del lenguaje para Heidegger y su relación directa con el poetizar se evidencia en la siguiente afirmación: “De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos podemos llevar al lenguaje, el lenguaje es la primera de todas. El lenguaje es lo primero, y también lo último, que con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa...cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo en vistas a su corrección o incorrección” (Ibid: 141:184).

corta nuestras amarras³⁵. Para nuestro filósofo, esto significa nuestra radical distancia de la esencia del habitar. El construir edificios, herramientas, sembrar y demás obras del producir, aunque son una consecuencia esencial del habitar, no son su fundamento. El hombre habita esencialmente, cuando es capaz de habitar de una forma nueva, construyendo y permaneciendo dispuesto a este construir. Para Heidegger, Hölderlin preserva a lo “poético” de una mala interpretación, ya que al referirse a ello no lo hace desde la perspectiva de un género literario, en donde la fantasía vuela y se aleja de lo real. Por el contrario, al enfatizar en “esta tierra” lleva al hombre a habitarla de una manera distinta y plena; lo lleva propiamente a la esencia del poetizar. El poetizar y el pensar solamente se encontrarán si reconocen la diversidad de su esencia, ya que para Heidegger en lo indiferenciado existe la concordancia de la diferencia, para encontrar en ello lo salvador.

Ahora bien, los méritos en el trabajo del hombre, solamente se alcanzan en el arduo trajinar de la fatiga diaria y es cuando puede mirar hacia lo alto e intentar llegar a aquello que le es casi inalcanzable: “¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre/ Mirar hacia arriba y decir: así quiero yo ser también? Sí” (“...*Poéticamente habita el hombre...*”: 144; 188).

Al mirar hacia arriba, mide el cielo y la tierra, como medida del habitar humano. A esta medida la denomina Heidegger: dimensión. Ésta no es una dimensión espacial ni geométrica sino aquello a lo que al hombre se le ha dejado entrar. En esta medición con lo celeste “es como el hombre es hombre... El hombre se mide con la divinidad, siempre lo ha hecho, ella es la medida con la cual determina las medidas de su habitar, su residencia bajo el cielo” (“... *Poéticamente habita el hombre...*”: 145; 190). Al medir de esta forma su estancia en el mundo, es como logra ser capaz de *ser* en la medida de su esencia. Esta medida es la evidencia de que efectivamente mora y

³⁵ Janke señala que los cambios históricos que se agitan en nuestra época, en las concepciones de lo sustancial cuando afirma: “A esto nos conduce la fórmula “*praecisio mundi*”...Llamamos preciso lo que se resume en lo esencial, lo determinado distintamente, lo medido exactamente, lo dicho concisa y claramente. Este término señala desde una perspectiva de filosofía de la historia, hacia un acontecimiento del mundo que merece ser cuestionado: “¿No será que la cada vez más descomunal aclaración del mundo desfigura el habitar humano en el mundo? ¿Las precisiones de una creencia dogmática en las ciencias no llegan incluso a cortar órganos vitales de nuestra existencia? ¿Y no será entonces, que con la organización técnico industrial del cosmos, aumenta realmente la situación que ha sido diagnosticada hace mucho como alienación? ¿No se va estrechando quizá más el universo cuanto con mayor precisión lo exploramos, hasta volverse un mundo residual, que ya no es el mundo del hombre?” (1988: 28).

perdura en su morada, en una relación con lo trascendente de su existencia. Esta dimensión es lo poético del habitar, en la cual se lleva el habitar a su dimensión fundamental en relación con la esencia del hombre. Poetizar es medir, pero un medir distinto al que habitualmente estamos acostumbrados, pues no hace referencia a un medir geométrico–espacial, no tiene nada que ver con el pensamiento calculador ni con las magnitudes de la ciencia moderna, sino que es aquello por lo cual, por primera vez, el hombre recibe la amplitud de su esencia. Ya que el hombre es en tanto su esencia puede estar medida de esta forma, es decir, acogida en una dimensión entre la tierra y el cielo, pero con esta nueva dimensión de medida: el poetizar, que se convierte así en una toma-de medida que le sitúa en su esencial habitar. Esta medida, llamada por Heidegger: una extraña medida, lleva implícito un misterio, el cual debemos asumir para seguir habitando en esta región de la poesía. El comprender la poesía como una medida, no implica la clásica demostración de la ciencia moderna, pues justamente al no estar sujeta a ella, le acerca a la verdad, en tanto su escuchar sea atento y cuidadoso a las palabras del poeta.

En la dimensión de la salvación anunciada por Heidegger aparece, como vemos, la categoría de lo divino, retomada de los versos de Hölderlin, donde la divinidad que en tanto desconocida, como todo aquello que forma parte de lo esencial, puede ser la medida del hombre, ya que al aparecer como lo que *es*, su revelabilidad constituye así mismo un misterio esencial que develar. Extraña y turbadora medida, afirma Heidegger (“...*Poéticamente habita el hombre...*”: 147; 192) para la habitual forma de representación actual, correspondiente al actuar científico, al hacer patente y asible aquello que se desea apropiar. Por tal razón, entiende que el poeta no alude, como dijimos, a una medida basada en lo cuantitativo y numérico, ni al patentizar objetivamente a través de una representación en imagen, como en “un echar mano o en un coger” (“...*Poéticamente habita el hombre...*”: 148; 193), ya que lo que advierte como medida es un dejar llegar a lo Asignado como –medida. Se pregunta Heidegger: ¿Cuál es la medida para el poetizar? Responde: La divinidad, respuesta que apoya con la siguiente estrofa del poema *En dulce azul florece...* (Stuttg.Ausgabe 2,1 p.210):

¿Qué es Dios? Desconocido, sin embargo
lleno de propiedades está el rostro
del cielo de él. Así los rayos
la ira son de un Dios. Tanto más
invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño...”

El poeta con la palabra enuncia aquello desconocido: “Hace brillar y sonar lo que ha llamado” (“... *Poéticamente habita el hombre...*”: 149; 195), y de esta manera lo develado es llamado al ocultarse y lo hace evidente en lo invisible para que precisamente permanezca oculto en su esencia. Si recordamos, en nuestro primer capítulo, afirmábamos que el aspecto y la apariencia de algo es, para el hombre contemporáneo, la “imagen” y que su esencia consistía en dejar patente algo. El poetizar habla en imágenes (*Bilden*), las imágenes poéticas son (*Ein-Bildungen*), no como fantasías o ilusiones sino como el resultado de llevar algo a imágenes, es decir: imaginaciones o sea aquello que permite vislumbrar lo extraño a través de lo familiar. Para el poeta el cielo es la medida y por tanto plantea la pregunta: “¿Hay en la tierra una medida?”.

Heidegger, responde: “no hay ninguna”, porque en el poetizar, en su verdadero sentido, es decir, en la toma-de-medida para todo medir, no es equiparable a las disposiciones prácticas y técnicas del levantamiento de edificios y construcciones, sino como lo que realmente es, como la medida de la dimensión del habitar, como el construir originario. El poetizar, dice el filósofo, “es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar” (“...*Poéticamente habita el hombre...*”: 150; 196). Por tanto, hemos llegado a la conclusión de que el hombre no habita la tierra, simplemente por la práctica técnica de labrar la tierra o construir y tantas otras actividades fácticas con las cuales se ha adaptado a su entorno. Para Heidegger, el hombre solamente construye, en su sentido esencial, cuando realiza esta toma-de-medida que poetiza. El construir solamente se suscita en tanto existen los poetas, porque son ellos los que toman la medida de la esencia del habitar humano en la tierra. Si al iniciar se mencionaba la distancia existente entre los dos términos en mención: habitar y poetizar, ahora se puede afirmar, que no solamente no se excluyen, sino que se pertenecen el uno al otro. Nos preguntamos aquí, con nuestro filósofo, ¿Habitamos nosotros poéticamente? Esta pregunta se convierte realmente en una demanda, ante la evidente indigencia de nuestro pensamiento actual, ante la urgencia de lo que nos amenaza en nuestra propia esencia humana, cuando al parecer huimos al verdadero pensar. Nuestro habitar impoético es posible que se relacione con una incapacidad de tomar medida, por el advenimiento de una extraña arremetida de la tendencia a: “sobremedir de un furioso medir y calcular” (“...*Poéticamente habita el hombre...*”: 151; 197). El habitar humano se fundamenta en el poetizar, sólo así, el hombre mora poéticamente sobre la tierra y tendrá una “vida que habita” de forma plena en su esencia.

De este modo, examinamos aquello que desde el poetizar, salva. Una clara muestra de la importancia de acercarse a la esencia oculta de las cosas por medio del lenguaje, que abre el camino hacia el claro del ser, que cada vez, más misterioso se nos sustrae y cada día más lejano se esconde de nuestra meditación. El peligro de transformar todo lo ente en instalación para la producción, aborda todas las áreas de la existencia en un desocultar sin límite ni ponderación, ante el crecimiento del desierto de un pensamiento indigente y ante la amenaza de su expansión sin límite, estamos abandonados a no escuchar ni meditar en ello. Pero, ¿cómo un hacer salir lo oculto más inicial, sería capaz tal vez de llevar a lo que salva al esplendor de lo que luce?

Para aproximarnos a esta repuesta deberemos acercarnos a las concepciones de técnica y arte. Pero el arte en su más auténtica sentido, no procede de lo artístico como tal, como fenómeno incorporado a la cultura, también se ha convertido en instrumento de representación. La edad moderna instauró el arte como una forma más de industria; como una existencia para la explotación de las industrias culturales. Éstas, al transformar el sentido del arte y convertirlo en creaciones culturales para el intercambio económico, desdibuja la relación del hombre con esta forma de *hacer salir lo oculto*, que trae ahí delante, perteneciendo siempre a la *poiesis*, nombre propio dado a todo arte de lo bello, la poesía, lo poético. La tecnificación del arte es la estrategia de disponibilidad de éste para el servicio de lo organizado, pero a la vez es el acabamiento de su esencia. Transformado en la representación máxima de lo ente, la naturaleza se congela en imagen y se adecua al requerimiento de la instalación que define lo bello y lo estético, para la esfera de lo público. La técnica y su maquinación le sustrae al arte la posibilidad de ser *obra de arte* para convertirlo en parte de la estructura de maquinación de lo ente y de su irrefrenable condición de imitación. Ejemplo de ello, son para Heidegger, la fotografía y el cine que corresponden a esta organización de lo “asible del ente” (*Tiempo y ser*: 41). Este arte llevado a la lógica de consumo y a la masificación, se convierte en moda y producto de mercado, y con ello, la representación de la vivencia se manifiesta como “cursi” (Kitsching) y encarna la determinación de las valoraciones del mundo social, desde los filmes y la televisión. El “Kitsch” es el vaciamiento de la esencia del arte, cuyo fin de imitación tiende a asegurar un argumento simbólico reafirmado en la moda y las tendencias establecidas desde los lenguajes públicos mediatizados, ya que son efímeras formas de deleitarse estéticamente con aquello propiciado por la trivialización que ofrece la técnica y los lenguajes en la era moderna. Todo esto es la muestra patente del abandono del ser por lo ente a través del congelamiento en imagen de la naturaleza

que aparece “bella”, en tanto cumple el objetivo de instalación, previsto por un “estilo maquinador”. Este estilo, obsesionado por la reafirmación constante de la “calidad”, como condición previa y necesaria de la característica técnica de aseguramiento, es la constante absoluta del “arte industrial”. El “tacto seguro” (*Tiempo y ser*: 41) como hegemonía sobre cualquier consideración abstracta y la imagen entronizada como la forma paradigmática de la belleza estereotipada.

La historia en la época moderna está sujeta a lo maquinador de lo ente, definiendo así su propio acabamiento. La *producción artística* corresponde a un dispositivo de “instalación” y es *expuesta* de tal manera que se plantea a través de ella la totalidad de lo planeado como accesible para todos. Este lenguaje calculador es la manifestación del ejercicio de poder por el dominio de lo objetivo. En este sentido, Heidegger describe el museo como el lugar de exposición con propósitos instructivos y de argumentación vinculante a las razones de la organización del sistema, argumentos para los cuales están dispuestos los acontecimientos desde una planeación previa, para dar cuenta de estas razones. Despliegue que el filósofo encuentra definido por la extensión numérica del largo, ancho y altura. La instalación aquí toma la forma de la fusión entre arte y técnica para dar cuenta desde lo estético, de la supuesta funcionalidad práctica de la belleza, en una concordancia con el “paisaje” y con las necesidades y medidas de lo público, bajo una mirada técnica-utilizable y comercializable.

En un mundo cruzado por la idea obsesiva del aseguramiento, todo aquello que represente la forma de prever y determinar, es una forma de poder y de dominio. Por tanto, la técnica calculadora desborda las fronteras de lo artístico para establecer (*ein-legen*) a través del cálculo, el origen de la instalación desde la aprehensible. Como uno más de los fenómenos culturales, la esencia maquinadora del ente se define sin dejar espacio para el encuentro de nada más detrás y por encima de ella. Aquí nuevamente nos encontramos con el peligro de la opacidad que representa esta engañosa búsqueda de la verdad, desde lo dispuesto como lo real-vivencial que nos impide confrontarnos con aquello que se impone desde la cultura de lo masivo y que desde la superficie aparece como “lo verdadero”, cegándonos en el despliegue de velocidad sin límites que deviene como exigencia productiva de la misma esencia de la técnica. Por lo cual, no podemos ver, ni experimentar el “vacío”, parece que el pensamiento maquinador también requiere de un hombre maquina, requerido fundamentalmente por la necesidad de protección. Este abandono del ser del ente, llevado a cabo por las nuevas formas de constitución del arte en la

era de la técnica, descansa en la primacía del hombre como *subjectum* y como *vida*, en donde aparece la obra de arte de “expresión” de la vida y debe satisfacer la indispensable utilidad del goce de lo bello, por primera vez en armonía con la ciencia y la técnica, transformándose en el nuevo lenguaje con el cual se representa la organización del ente.

Pero este lenguaje no permite que moremos en la verdad del ser. La esencia original del arte era un único múltiple salir de lo oculto “Era piadoso, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad” (*La pregunta por la técnica*: 31; 39). Compartiendo originariamente el mismo nombre, técnica y arte se aproximan en su esencia, en el *hacer salir lo oculto* que trae ahí delante y que comparten fundamentalmente como definición, desde lo bello y lo poético. ¿En qué momento la técnica perdió lo poético? y ¿cuándo desplazó al arte de su propia esencia?

Lo poético lleva lo verdadero al esplendor de aquello que aparece de un modo más puro, es lo que hace salir aquello que esencia al entrar en lo bello. Es poético todo hacer salir lo oculto; por tanto, la esencia de la técnica por estar tan cercana originariamente con la esencia del arte debería estar imbricada con lo poético en todo hacer salir lo que esencia al entrar en lo bello. Así mismo, al igual que a las bellas artes, a la esencia de la técnica podría determinarse como “aquel poético hacer salir de lo oculto”. Técnica y arte, serán entonces auténticos con su destino ontológico y, como lo vislumbra Heidegger, podrán coincidir algún día en la misma región, “el arte”, en virtud del acaecimiento de la técnica y de la estética que aleja al hombre del encuentro de la verdad esencial, pero que a la postre, mostrarán por su misma condición, el claro que permitirá conjurar el peligro de una existencia siempre velada a la profundidad de esa verdad. Esta forma de existencia del hombre contemporáneo no es un habitar poético, es un habitar desde la superficie de opinión pública y de la idea de lo colectivo como forma civilizadora.

Conclusiones

A lo largo de estos tres capítulos hemos llevado a cabo un recorrido muy rápido por los principales hitos de la reflexión heideggeriana acerca de uno de los fenómenos más impactantes y determinantes de la época moderna: la técnica. Siguiendo la lectura de las principales obras de Heidegger sobre el tema, encontramos un hilo conductor que nos lleva de la mano a pensar, inicialmente, la era moderna como ese periodo de la humanidad en donde se transforma decisivamente el pensamiento metafísico hacia la búsqueda de la verdad en la esencia de lo ente. No obstante, se aclaró cómo este camino nos lleva, finalmente, a la comprensión de lo que subyace a estos fenómenos contemporáneos y nos enfrenta al ser que se nos revela, siempre y cuando decidamos acoger la propuesta de un pensamiento nuevo y distinto que logre transformar la tendencia globalizada de un mundo y un sujeto dominado por la objetivación de todo lo que aparece como real. Hemos reflexionado sobre la época moderna como el paradigma del desarrollo científico, sobre el mundo convertido en imagen y sobre el hombre ante el peligro de convertirse en una existencia más, determinado como el representador de todo lo ente.

Al constatar que la época moderna nos enfrenta de forma irrefrenable a la técnica y que esta relación histórica de la humanidad se ha convertido de forma evidente en dependencia y sujeción a su poder y dominio, Heidegger nos advierte reiteradamente que la esencia de la técnica es un destino dentro de la historia del ser, pero señala, igualmente, el peligro inminente que nos amenaza al haber relegado al olvido la búsqueda de la verdad que permanece oculta. En el desbordamiento cada vez mayor de su poder, el hombre se ha condenado cada vez más a la pérdida de su voluntad y capacidad de decisión.

Desde esta mirada, pensar la esencia de la técnica implica pensar al hombre no sólo como creador de herramientas, sino como sujeto interpelado y exhortado por su esencia. De lo anterior surgió la pregunta que define el recorrido de esta reflexión en términos de preocupación por el verdadero sentido de este fenómeno práctico de nuestra especie y el verdadero alcance de su efecto en la condición humana. Es menester reconocer en un primer momento, la importancia de la evolución técnica en esta larga y contingente estancia adaptativa de nuestra especie a las condiciones cambiantes de sus nichos naturales y sociales. La técnica no solamente ha cumplido un papel

práctico de amplificación de sus potencialidades para la supervivencia, sino que se ha convertido también en la objetivación constante de su intencionalidad de creación y transformación permanente de las condiciones extremas de su existencia.

Aún antes del advenimiento del *Homo Sapiens*, ya el uso de utensilios, producto de la acumulación de conocimiento y destrezas compartidas y comunicadas de generación en generación, le permitió al hombre la increíble travesía por el planeta, las eras y las dificultades propias de la adaptación, durante millones de años, desplegando el desarrollo de toda la diversidad cultural de la cual la humanidad ha hecho gala, en innumerables formas de expresión. La técnica, además de facilitar, sofisticar y asegurar la vida a través del tiempo, hace posible también la representación objetiva de sus ilimitados potenciales de imaginación, en todo tipo de rituales, ceremonias y escenarios sacralizados por el asombro y la adhesión colectiva. Ha permitido la creación de espacios de transición entre la dimensión concreta de la existencia y aquella metafísica, a la cual tuvo acceso cognitivo al alcanzar el actual nivel de desarrollo de su capacidad de abstracción. Desde la máscara ritual, hasta la construcción de complejos sistemas arquitectónicos de enterramiento (Choza, 1988:143), incluyendo, cámaras funerarias, templos y todo tipo de emplazamientos monumentales, son todas ellas algunas muestras fehacientes de la extraordinaria preponderancia de la técnica en la difícil tarea de fijar en el tiempo y en el espacio la volátil consistencia de los universos simbólicos, pero así mismo, le ha permitido al hombre la toma de posesión de *sí* mismo (Choza, 2002: 31) a través de toda suerte de modificaciones corporales, tatuajes, adornos, tocados e investiduras rituales. Todo esto lleva implícito las huellas de la asignación significativa propiciada por la actividad técnica, que hizo posible el “traer ahí delante” primigenio, el “desocultamiento” de lo abstracto para signar y asegurar el territorio del *yo que deviene* comunicación e intercambio de sentido³⁶.

A la postre, la nueva síntesis de técnica y ciencia dio lugar “en un primer momento, a un incremento de la autoconciencia humana sobre su poder respecto del cosmos y un optimismo en relación a las posibilidades futuras de la humanidad que encuentra su expresión en la noción de

³⁶ Respecto a las actividades rituales, en la cuales el manejo de técnicas para la acción semántica y la aprehensión significativa, cobra importancia Choza señala que “parece claro que el ocre rojo se colocaba donde previamente no lo había, y que con ese rito se expresaba o se significaba algo, no solamente sobre el espacio, sino, más en concreto, sobre el lugar, las actividades y las cosas que pertenecían “naturalmente” a él. Mediante los ritos el espacio y los lugares emergían del caos y se articulaban de un modo comprensible, o sea, transitado, conmensurable, con los movimientos del propio cuerpo” (2002: 32).

“progreso” y en general en los ideales de la ilustración. Y en un segundo momento, se dejarán sentir en el seno mismo de la ciencia-técnica moderna, las quejas por su deshumanización, señalando que lo que es solamente útil y práctico tampoco sirve para la vida” (Choza, 1988: 143).

Si bien hemos logrado modificar nuestro entorno y modificarnos a nosotros mismos en él, a través del despliegue del poder de la técnica tendremos que reconocer también el grito de Nietzsche, cuando exclama: “el desierto crece” (*Así, hablaba Zaratustra*: 291). Este grito revela nuestra acuciante situación ante la técnica. No podemos pasar por alto semejante exclamación, pues de hacerlo le estaríamos dando la espalda a nuestra propia situación, y con ello aumentaríamos nuestra desolación y abandono. Por esto, es preciso ahora detenernos una vez más en esta exclamación.

A diferencia de la técnica artesanal tradicional, que es un *traer-ahí-delante* o el *emerger-desde-sí*, la técnica moderna transgrede su principio ontológico y, de la mano de la ciencia exacta (*La pregunta por la técnica*: 82) hace posible que el mundo emerja como objeto y la naturaleza como un gran lugar de emplazamiento y explotación. La objetivación del mundo convierte a la naturaleza en una gran despensa de energía para la industrialización en serie. Lo instrumental se convierte en una obsesiva herramienta para *hacer salir lo oculto*, forzando al máximo la capacidad de donación de la naturaleza hasta su agotamiento en el inclemente ejercicio de apropiación de todo aquello que es invisible ante los ojos y la comprensión.

La maquinaria de extracción energética y el uso desmedido de la energía sobre los enclaves naturales de recursos determinan la incidencia del proyecto moderno de occidente, que busca imponer su marca distintiva y de dominio a todas las culturas hasta ahora invisibilizadas por las fuerzas del mercado, propiciando su colapso. Los avances de este poder dejan así asoladas amplísimas zonas del planeta, por donde campean el hambre y la desolación. Pero éstas son expresión de una indigencia más radical, pues pobreza y desolación “se sustentan sólo del ininterrumpido aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable, de lo ya presente ante la mano, que a través del progreso admite un acrecentamiento. Pero el progreso carece de futuro, porque sólo sigue promoviendo lo vigente en su propio camino” (*Aportes a la filosofía*, § 53: 103; 112).

Ante este panorama de indigencia, la tierra aparece cansada y reseca; con ello, la técnica moderna cobra sus últimos bastiones de impulso en medio de *los millares de sombras desplazadas y dolientes, errantes entre polvorientos campos*. Así, “la usura de todas las materias, incluida la

materia prima “hombre”, para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real” (*Superación de la metafísica*: 70; 92). Es decir, estamos ante la usura desmedida de lo ente.

Se trata de un espectáculo diario de *desocultamiento, representado y comercializado* ávidamente por los medios masivos de comunicación, que en su afán de recrear el mundo a través de la imagen, transforman la tragedia del hambre en espectáculo. ¡El desierto crece! Y es más yermo en tanto refleja la nula capacidad de la pregunta sobre estos males. El desierto crece, y su expansión se acrecienta por el silencio frente a la inequidad. Este silencio no es otra cosa más que el “debilitamiento del espíritu en el sentido de su interpretación errónea” (*Introducción a la metafísica*, 50); pero este debilitamiento se enmascara en el desmesurado etcétera de lo siempre idéntico y lo indiferente, es decir, se transforma lo cualitativo en cuantitativo. Pero, en medio de la desolación, “¡Hay de aquellos que ocultan desiertos!” (Zaratustra: 291).

Lo gravísimo de nuestra época se manifiesta entonces en el hecho simple de que todavía no estamos pensando. (*¿Qué significa pensar?:* 32). Aunque tengamos múltiples y variados informes de diagnóstico sobre nuestra situación social, política, económica, ecológica, etc.³⁷, en los que se presenta el estado paupérrimo de nuestra actual existencia en esta tierra, falta aún levantar las preguntas esenciales que son el lugar apropiado donde el pensar se puede experimentar como verdadera devoción. Pero, el pensar se abre, cuando nuestra mirada se atiene a los fenómenos indignos y los que fomentan todo cuanto hay de fútil, esto es, a los signos del nihilismo (*Introducción a la metafísica*: 43), cuya raíz debe ser buscada necesariamente en una ausencia más radical, el no pensar. El “ocaso de Occidente” avanza y ensombrece globalmente al mundo, al que le ha extraído indiscriminadamente toda su capacidad de cobijo y ha desmantelado sin descanso³⁸. Es decir, “el ocaso se cumplimenta al mismo tiempo en el derrumbamiento del

³⁷ El Informe de Acción Humanitaria 2009 de Unicef, se concentra en los conflictos armados, el clima y el hambre. Calcula que en 2007 unos 850 millones de habitantes del mundo sufrieron desnutrición. Ese número se acerca hoy a los 950 millones de personas. Pese a que las consecuencias inmediatas del aumento de los precios de los alimentos resultan bastante obvias, ya que ponen a los niños y niñas en peligro de sufrir hambre y enfermedades, el incremento del costo de los mismos tiene también otros efectos. Uno de ellos es el aumento de la vulnerabilidad de los niños y niñas durante los conflictos prolongados debidos a crisis políticas y al Sida. http://www.unicef.org/spanish/har/index_47543.html Recuperado el 7 de septiembre de 2009.

³⁸ Recordemos que, por primera vez en la historia, hay más de mil millones de personas que sufren de hambre en el mundo. Esta cifra es realmente alarmante, pues se trata de una sexta parte de la población mundial, mientras el resto goza de una riqueza descomunal. Esto ha sido informado por la FAO (Organización de las Naciones Unidas

mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra, que procede a la Metafísica. Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo” (*Superación de la metafísica*: 52; 69). De lo maravillosamente simple y apacible (*Serenidad*: 27) que había sido en el pasado nuestra experiencia del mundo, deviene en sombría imagen de agotamiento. En este sentido, podemos decir ahora que el agua, la tierra y el aire, espacios intervenidos hasta la saciedad por los dispositivos técnicos, ya no guardan ningún secreto, nada oculto, pues hasta los más pequeños resquicios han sido descubiertos y expuestos al apetito de la mirada, la posesión y el intercambio. El mundo sencillamente ya no nos sorprende.

En esta dinámica, se desplazan poblaciones enteras por la fuerza de exclusión del sistema de apropiación de los recursos. Pero, estas migraciones permanentes, en búsqueda de su supervivencia, son más dramáticas en tanto conllevan una desterritorialización simbólica, que pone en vilo la delicada urdimbre de las culturas particulares, colocando así a la existencia histórica de los pueblos en estado de extrema fragilidad y acallando toda posibilidad de resistencia. Es decir, la vulnerabilidad de innumerables grupos humanos por la extinción de los recursos y la mala distribución de las existencias es una muestra fehaciente del giro trasgresor sufrido por la técnica en su esencia, esto es, del ocultamiento de su esencia. Sin embargo, pese al indiscutible desarrollo tecnológico, el hambre y la miseria van en aumento. Se trata de una paradójica realidad de los tiempos actuales, en la cual el desequilibrio social se establece por acciones altamente tecnificadas. Más allá de la comprensión de la mayoría de los humanos, para los cuales los fenómenos tecnológicos han adoptado un extraño y siniestro giro mítico, la misma técnica que agota y desgasta puede convertirse en la salvadora del gran desastre planetario. Pero esto sólo puede ocurrir, si nos atrevemos a preguntar por su esencia, que aún hoy nos es extraña.

para la Agricultura y la Alimentación). La crisis económica, según ellos, es la principal causante de esta situación. También los crecientes precios de los alimentos desempeñan un papel, lo que constituye una combinación peligrosa, según afirma el director de la FAO Jacques Diouf. La crisis alimentaria representa un serio riesgo para la paz y la seguridad mundial. Por esto, el funcionario internacional sostiene que es imperioso llegar a un amplio acuerdo para combatir rápidamente este problema. La gran mayoría de los afectados por la hambruna habita en los países en desarrollo. A menudo son los más afectados por la crisis financiera. Sólo 15 millones de personas sufren hambre en países desarrollados. La FAO cuenta con que el número de personas que sufren hambre en el mundo crecerá en un once por ciento este año como consecuencia de la crisis. <http://www.rnw.nl/es/espa%C3%B1ol/article/informe-sobre-el-hambre-en-el-mundo>. Recuperado el 23 de junio de 2009.

Es así como, en la crisis de la modernidad aparece la técnica convertida en su máximo logro y, junto a ella, se pone en evidencia el absoluto fracaso de la comprensión científico técnica de la vida humana. La objetivación del mundo no solamente se despliega sobre el cuerpo del planeta dejándolo inerte, sino que se expresa también en el dolor de la “persona singular significativa” (Jünger, 1995: 32). En esta forma de expresión se reflejan de manera más penetrante y auténtica todas las formas del dolor, para lo cual “la técnica es nuestro uniforme” (Jünger, 1995: 59), es decir, el equipamiento de invulnerabilidad frente a la enfermedad, al dolor y la muerte, largamente temidos y negados a través de nuestra historia. La técnica, convertida ahora en símbolo supremo del poder sobre el mal, permite conjurar el miedo bajo el ritual de la entrega del cuerpo a la penetrante mirada de los dispositivos tecnológicos, pues el cuerpo se entiende ahora como un lugar de intervención tecnológica.

En este giro inusitado del fenómeno de la esencia de la técnica, aparece el inminente aumento de los dispositivos de avizoramiento de las regiones tradicionalmente ocultas a los ojos y al entendimiento humano, que implican nuevas formas de entender su propia condición y naturaleza, alejando cada vez más al hombre de la posibilidad de pensarse a sí mismo. Se transgrede la intimidad en una suerte de anillo de Moebius, en donde lo público se convierte en sospechoso y lo privado en espectáculo. Es decir, la técnica contemporánea ha llevado a límites impredecibles la capacidad de *traer-ahí-delante*. El cuerpo humano deviene en una existencia más que requiere ser analizada y fragmentada hasta las más ínfimas de sus partículas: la sangre, el espermatozoide, los órganos y los elementos más básicos que aportan nuestra diferencia específica. A través de los incontenibles desarrollos técnicos, como la manipulación genética y la clonación, se lleva hasta los más arduos extremos la comprensión de la vida. En este sentido, podemos decir que “una sangre desterritorializada fluye de cuerpo en cuerpo, donde no es posible distinguir componentes económicos, tecnológicos e incluso, con los trasplantes, entre los vivos y los muertos, entre las especies y las prótesis enturbian la frontera entre lo mineral y lo animal” (Lévi, 1999: 22).

El gran avance de los aparatos de ampliación y penetración de los recónditos espacios del cuerpo permite la exposición pública de lo más íntimo del componente corpóreo de nuestra condición humana, produciendo así el extrañamiento y alejamiento cada vez mayor de la conciencia sobre sus propios sensorios de identidad. Se trata entonces de un incremento de formas extremas de

desocultamiento, que penetran hasta lo que parecía ser antes su más monolítico componente: el cuerpo.

El *material humano* o los *recursos humanos* se sitúan en esta perspectiva actual, en donde su naturaleza se mide y calcula desde magnitudes insospechadas. El cuerpo mismo es ahora objeto de cálculo y planificación detallada. Igual que se provoca a la naturaleza como una *trama de fuerzas calculables*, el cuerpo humano es explorado y fragmentado en imágenes, apiladas en los anaqueles de un laboratorio como guía para una futura intervención planificada. Así, “cada nuevo aparato añade un estilo de piel, un cuerpo visible al cuerpo actual. El organismo es puesto al revés como si fuera un guante. El interior pasa al exterior manteniéndose, de todos modos, dentro, pues la piel también es el límite entre uno mismo y el exterior” (Lévi, 1999, 22).

En nuestros tiempos, el hombre es reconocido y valorado por la capacidad de sincronía de su subjetividad y corporeidad con las velocidades y estéticas impuestas desde la lógica artificial del *instrumentum*, que establece cánones de belleza generalizados por medio de transformaciones extremas, posibilitadas por tecnologías avanzadas. Con esto se busca promover la efectividad y competencia, pocas veces exigidas y alcanzadas antes, dando siempre respuesta a la necesidad de cumplimiento de estándares de *perfección* global desplegados en la máxima expresión de su objetivación. Estamos en una época en la cual el ser humano perdió la capacidad de sentirse pleno, al parecer se encuentra en un estado permanente de carencia. Su esencia se desvanece en medio de explosión de imágenes con las cuales se representa.

Por otro lado, este alejamiento abrupto del sentido destinal de la técnica conduce al hombre a precipitarse allí donde él mismo es tomado tan sólo como mera existencia. La apariencia engañosa que le provee la noción de estar en todas partes, como *señor de la tierra*, no lo sitúa efectivamente en ninguna parte, se desvanece su existencia en una polifonía de imágenes y discursos: “El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo” (*La pregunta por la técnica*: 98).

En la cotidianidad, aparentemente asegurada por el sistema técnico-científico, nuestra condición de existencia reposa en la posibilidad de vernos solicitados por la dinámica de provocación

permanente de un actuar articulado con la máquina, es decir, de un actuar que obliga al sujeto a negarse a sí mismo, pues debe aprehender ese *otro* lenguaje, ya que la máquina se ha convertido en nuestro interlocutor válido; es decir, negamos nuestra corporeidad finita, cuando el cuerpo deviene obsoleto en el mundo de lo abstracto y simulado del ciberespacio, pues allí todo es virtual. Se trata entonces de la emergencia de una cierta *inteligencia artificial* que, por medio de un pensamiento abstracto generalizado y en un espacio plenamente indeterminado, establece nuevos lugares de estancia, expansión y tránsito, en una extraña concepción de mundo y de naturaleza. Este espacio está sustentado ahora en un soporte técnico, en donde el hombre se encuentra emplazado en condiciones abstractas de realización. En semejante escenario han mutado de manera definitiva hasta los parámetros espacio temporales sobre los que antes se habían establecido nuestras formas ontológicas de ser y estar en el mundo.

Así, el advenimiento de nuevos conceptos de tiempo y de espacio y una distancia cada vez mayor de los marcos de sentido con los cuales se interpreta el mundo constituyen una gran amenaza latente a la constitución más interna de nuestro *ser*. Pero este desocultamiento calculado y planeado trae consigo también el despliegue de una desaparición generalizada y exterminio masivo. La técnica no solamente ha desviado su horizonte de sentido hacia un desocultar sin límite ni pausa, ella nos ha mostrado también su lado más oscuro: la desaparición y el exterminio. Grandes poderes reclaman la posesión de la técnica y hacen uso indiscriminado de su ilimitado potencial de destrucción, ya sea para la defensa a ultranza de sus posiciones de dominio o para expandir su esfera de intervención. Si el rasgo fundamental de la técnica es lo instrumental, es clara la tendencia contemporánea a la producción masiva de aparatos técnico-electrónicos y la creación, cada vez mayor, de instrumentos de muerte y exterminio, con su creciente capacidad para infligir dolor y sufrimiento.

Para Heidegger, la estructura de emplazamiento, *Ge-stell*, es a la vez sino y peligro. El peligro no solamente radica en los aparatos, máquinas e instalaciones técnicas de la era atómica, posiblemente mortales, afirma Heidegger, pues el auténtico peligro ha abordado ya al hombre en su esencia, en la medida en que amenaza con arrastrarlo a un solicitar compulsivo como única forma de desocultamiento y a la guerra como forma de aseguramiento de existencias. Así, se encuentra impelido a las formas más radicales de aplicación de la fuerza con miras a obtener sus propósitos, llevándolo a perder su propia esencia libre. La guerra, como dispositivo de dominación, ha propiciado las más sofisticadas e impensables formas de producción de

exterminio y de sufrimiento, por ejemplo: minas antipersonales, armas de destrucción masiva: nucleares, biológicas y químicas, bombas de racimo, munición de uranio empobrecido o también llamadas *bombas sucias*, que por su concentración de radioactividad producen malformaciones congénitas y daños a largo plazo, agentes nerviosos, bombas de fragmentación y tantas otras maneras de dañar de forma inminente o lenta al *enemigo* efectivo o potencial.

Es así como, vemos que el hombre se ha concentrado en la particularidad técnica y no en su verdadera esencia, es decir, ha puesto en la mira de su consideración su indiscutible capacidad de violencia y devastación, llevando al extremo la amplificación de los métodos de guerra que subyacen peligrosamente bajo los discursos de una prometida paz. Así,

El pensar guerrero mundial, desde la suma voluntad de poder del animal de presa y desde la incondicionalidad del armamento, es respectivamente signo del acabamiento de la época metafísica. Guerras mundiales como también paces mundiales (en el doble sentido judeo-cristiano) significan actos maquinadores que se corresponden, que en esta época ya no pueden ser medios para cualquier objetivo y meta – pero tampoco ellos mismos objetos y metas, sino incluso aquello en que lo real y ente tiene que acabarse, cuya fuerza y distinción consiste en el olvido del ser (*Meditación*, § 10: 39; 28-29).

En este sentido, podemos decir entonces que los avances científico-tecnológicos devienen cada vez más efectivos en el sentido de la extensión de su potencial de producción de muerte, desaparición, desplazamiento e invisibilización, o a través del mecanismo del terror colectivo o individual. Con esto, se incrementa el aniquilamiento pleno de los más importantes componentes de la alteridad. El uso indiscriminado de la técnica en la guerra establece la atmósfera de miedo de lo indeterminado e invisible, como una forma indefinible e irresistible de ejercer dominio: “La propagación moralmente obscena de la conmoción y el terror, entre una población extenuada e indefensa a la que se ha bombardeado despiadadamente...” (Habermas, 2006: 33), sumada a la práctica de los más aberrantes métodos de tortura, maquinarias de exterminio masivo, sistemático y fríamente calculado, son claros ejemplos de la distorsionada utilización del fenómeno técnico para la extinción y el silenciamiento.

La técnica desterrada de su capacidad de creación se articula mecánicamente a la producción en serie de todo tipo. Pero desde la investigación que devela a la transformación, almacenamiento,

distribución y conmutación de todas las diversas formas de existencia (*La pregunta por la técnica*: 88), lo que provoca está ahora *dirigido, asegurado y controlado* mediante dispositivos bélicos y de represión. La herramienta convertida en arma permite constituir el mismo reino de dominación en el mundo natural y cultural, condenada así a desplazar el sentido de la humanidad con ella. Por tanto, la pregunta por el *ser* cada vez más pierde su trascendencia en virtud de la radical importancia de la representación objetual y el deseo de volver todo accesible desde la apropiación, invisibilizando o desapareciendo a todo aquello que se interponga en su medio.

Nadie, afirma el filósofo, se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una flagrante agresión contra la vida y la esencia del ser humano, esto es, una agresión que comparada con la explosión de la bomba de hidrógeno, igualmente, resulta ser descomunal. Pero, frente a este panorama desolador, “¿hay todavía tierra natal de fecundas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo?” (*Serenidad*: 20).

El más preocupante de los matices de la pérdida o transmutación de la esencia de la técnica lo constituye el cambio radical que se lleva a cabo, al convertirse en una sofisticada *maquinaria* de expansión del interés calculador y automatizado que afirma por doquier los descomunales ejercicios de poder. La técnica se transforma hasta convertirse en una *existencia* más para la apropiación selectiva, demarcando profundas escisiones entre quienes la producen, “sociedades inteligentes” y aquellas dependientes, “sociedades consumidoras”. La superficial adhesión a la técnica desde la lógica puramente instrumental ha traído consigo el enmascaramiento de los resultados destinales de la modernidad, haciendo invisible el enigmático significado de la “*estructura de emplazamiento*” y de “*provocación*”, más allá del bucólico propósito del “*desocultar*” o “*hacer salir lo presente*”, es decir, de ir al encuentro de lo ente.

La ciencia, aliada indiscutible de la técnica en la modernidad, se ha transformado ahora en empresa investigadora, convirtiendo al mundo en imagen de representación. En esta transformación el hombre, comprendido ahora como sujeto cognoscente, se reconoce poseedor de las certezas objetivas ofrecidas por estas formas de representación del mundo, facilitadas y creadas por el avance ilimitado del potencial instrumental. La ciencia es el destino de occidente, pero se trata de un destino carente de meditación, es decir, un pensamiento yermo que peligrosamente niega cualquier otra forma de pensar, que no sea el mero cálculo.

Por este vínculo cada vez más estrecho entre ciencia y técnica, el hombre deviene en un obsesivo solicitador y representador de la naturaleza, impelido en todo momento ha convertirse en su depredador, a costa incluso de la sobreexplotación de los frágiles recursos naturales, convertidos hoy en existencias acumulables y disponibles para el inmediato futuro. Pero el sombrío recorrido que acabamos de seguir ha pretendido poner de relieve aquella realidad impensada y ya naturalizada, que para Heidegger constituye el verdadero peligro, cuyo develamiento corresponde a la esfera de la responsabilidad de un pensamiento verdaderamente liberador, que pueda develar la esencia de la técnica, sin prescindir de su necesaria interrogación, es decir, que pueda decir sí y no al mismo tiempo (*Serenidad: 27*).

Así como el peligro se encuentra en la negación de la búsqueda de la esencia de la técnica, que deja la mirada del hombre restringida a la seducción de lo meramente técnico, aparece igualmente ante él lo salvador, es decir, aquello que emerge en el mismo acontecimiento esenciante de la técnica, cuando reconocemos el peligro constante de perder de vista lo profundo que en ella se esconde, por la urgencia cotidiana de su manipulación mecánica e instrumental. En este sentido, el peligro y su salvación crecen y echan raíces en el silencio de lo oculto, a saber, en el misterio. Al retomar las palabras del poeta, Heidegger señala un espacio en el que puede ser pensado aún lo indicado en aquel concepto tradicional de *salvación*. Es decir, nuestro filósofo encuentra que en la misma estructura de emplazamiento se alberga lo salvador, esperando emerger a partir del agotamiento mismo de la deformación del desocultar práctico y calculador; pero esto sólo puede ocurrir, si nuestra mirada logra detenerse en aquello simple que hay en todo lo descomunal que nos rodea.

Lo salvador quebranta toda metafísica establecida a partir de los conceptos de presencia y objetivación. La salvación que así se abre es la posibilidad de un cambio de morada, gestado a través del salto provocado por un *otro* pensar, el pensar meditativo y sigético (*Meditación*) que hará superar el abismo sin puentes del olvido del ser, dejando atrás el control supremo del mundo efectuado. La salvación implica comprometerse (*enhiilassen*), en el sentido del soltarse, del dejarse llevar, de la indigencia del pensar hacia el claro del ser. Esto es lo que nuestro filósofo denomina apropiación (*er-eignen*). Este *advenimiento apropiador* que presenta lo esenciante de lo ente es tanto sonido como silencio. Se trata entonces de inaugurar otra forma de habitar el mundo, en donde el pensar y el poetizar se vuelven uno solo. Esta apertura se hace posible a

través del lenguaje, que más allá de ser un *decir*, es ahora un escuchar previo, pues “*hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar*” (*El camino al habla*: 232).

En el pensar, como en el lenguaje poético, como en la memoria originaria, se encuentra el recordar que actúa sobre lo que es más merecedor de pensarse, de donde pueda surgir un verdadero compromiso para asumir los objetos técnicos desde una posición enteramente libre, pues con esto podemos así *desasirnos (loslassen)* de ellos a voluntad, dejar que descansen en sí, evitando que nos requieran de forma tan exclusiva, nos confundan y que, finalmente, devasten nuestra propia esencia. En este contexto, el filósofo nos invita a decir un *sí* y un *no*, a la vez, a la técnica, para que nuestro encuentro con ella sea *sencillo y apacible*, es decir, se trata de provocar un dejar dentro y fuera de nuestras vidas a dichos objetos.

Esta actitud implica atrevernos a tener *serenidad (Gelassenheit)* para con las cosas. Ello no implica empero indiferencia, sino compromiso. Si bien el desarraigo de los pueblos y el enfrentamiento al desierto de la guerra y el sufrimiento convierten a todos los hombres en exiliados en su propio territorio, el despertar a la *serenidad* y a la *apertura al misterio* quizá pueda, por otro lado, generar la posibilidad de un nuevo arraigo en donde por fin todos podamos echar raíces, pues, como lo dice el poeta de la tierra, Johann Peter Hebel:

“Somos plantas - nos guste o no admitirlo – que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto” (*Serenidad*: 30).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- HEIDEGGER, M. (2008). *La pobreza*, Traducción: Irene Agoff. Amorrortu. Buenos Aires.
- (2006). *Meditación*, Traducción Dinna Picotti, Biblos, Buenos Aires.
- (2003). *Tiempo y ser*, Traducción Manuel Garrido, Tecnos, Madrid.
- (2003). *¿Qué es Metafísica?*, Traducción Elena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- (2001). *Introducción a la Metafísica*, Traducción Ángela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona.
- (1998). *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- (1996). “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos de bosque*, Traducción: Elena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid: 75- 109.
- (1994). “...Poéticamente habita el hombre...”, en: *Conferencias y artículos*, Traducción Eustaquio Barjau, Serval, Barcelona: 141;181-152;198.
- (1993). “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*, Traducción Eustaquio Barjau, Serval, Barcelona.
- (1993). “Construir, habitar, pensar”, en: *Ciencia y Técnica*. Traducción Francisco Soler. Ed. Universitaria. Santiago de Chile: 159-179.
- (1987). “El camino al habla”, en: *De camino al habla*, traducción

Ives Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona.

(1979). *Serenidad*, Traducción Ives Zimmermann, Odós, Barcelona.

(1958). *¿Qué significa pensar?*, Traducción Haraldo Kaneman, Nova, Buenos Aires.

(1954). *Carta al humanismo*. Traducción A. Wagner de Reyna. Universidad de Chile: 159-232.

Literatura secundaria

AGAZZI, E. (1996) *El bien, el mal y la ciencia*. Traducción Ramón Queraltó, Tecnos, Madrid.

ARISTÓTELES (1992) *Metafísica*. Traducción Francisco Larroyo. Porrúa. México.

ÁVILA, R. (2005) *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Ed. Trotta. Madrid.

BERCIANO, M. (1995) *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*. Universidad de Oviedo.

BUNGE, M. (1996) *La ciencia, su método y su filosofía*. Panamericana. Bogotá.

CARDONA S, F. (2006) “Pensar lo que no debe ser o el arte de la distancia”, en: *Universitas Philosophica*, Nº 47: 195-216.

(2003) “La muerte me mantiene despierto. De la analítica heideggeriana a la plástica beusyana”, en: M García-Baró/ R Pinilla (editores), *Pensar la vida*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid: 35-68.

CASSIRER, E. (1968) *Antropología Filosófica*. Traducción de Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. México.

- CHOZA, J. (1988) *Antropología Filosófica. Las representaciones del sí mismo.* Biblioteca Nueva. Madrid.
- DERRIDA, (1989) *¿Cómo no hablar?* Ed. Proyecto A. Barcelona.
- DUQUE, F. (2000) *Filosofía para el fin de los tiempos.* Akal, Madrid.
- GRONDIN, J. (2006) *Introducción a la Metafísica.* Traducción Antoni Martínez Riu. Ed. Herder. Barcelona.
- HABERMAS, J.(1986) *Ciencia y técnica como ideología,* Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E. (1989) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Traducción Jacobo Muñoz, Crítica, Barcelona.
- JANKE, W. (1988) *Post Ontología.* Traducción Guillermo Hoyos V. Facultad de Filosofía. Universidad Javeriana. Bogotá.
- JASPERS, K. (1995) *Origen y meta de la historia.* Traducción Fernando Vela. Revista de occidente. Madrid.
- JÜNGER, E. (1995) *Sobre el dolor.* Tusquets. Salamanca.
- KANT, I. (1970) *Crítica de la razón pura.* Traducción Pedro Ribas, Clásicos Alfaguara, Madrid.
- KOTTAK, C. (2000) *Antropología. Una exploración de la diversidad humana.* Traducción José Lisón. Mc. Graw Hill. Madrid.
- LÉVY, P. (1999) *¿Qué es lo Virtual?* Traducción Diego Lévy. Paidós. México.
- LEYTE, A. (2005) *Heidegger.* Alianza editorial. Madrid.
- ORTEGA Y G. (1982) *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre técnica y filosofía.* Alianza Editorial. Madrid.
- PAU, A. (2008) *Hölderlin. El rayo envuelto en canción.* Trotta. Madrid.
- ROCHA, A. (2009) “La constitución del arraigo en la obra tardía de Martín Heidegger”, en: A Rocha (editor), *Martín Heidegger. La experiencia del camino.* Ediciones Uninorte, Barranquilla, 402-432.

SLOTEDIJK, P. (2006) *Normas para el parque humano*. Traducción Teresa Rocha Barco. Siruela. Madrid.

TAMAYO, M. (1999) *La investigación*. Icfes. Bogotá.

UEDA, S. (2004) *Zen y filosofía*. Traducción Raquel Bouso. Herder. Barcelona.

Jacques Diouf: <http://www.rnw.nl/es/espa%C3%B1ol/article/informe-sobre-el-hambre-en-el-mundo>. Recuperado el 23 de junio de 2009

http://www.unicef.org/spanish/har/index_47543.html. Recuperado el 7 de septiembre de 2009.

Tadeo Vargas: <http://www.estrucplan.com.ar/articulos/verarticulo>.

Recuperado el 18 de Agosto de 2010

Colciencias: <http://www.colciencias.gov.co/web/instituciones/home>