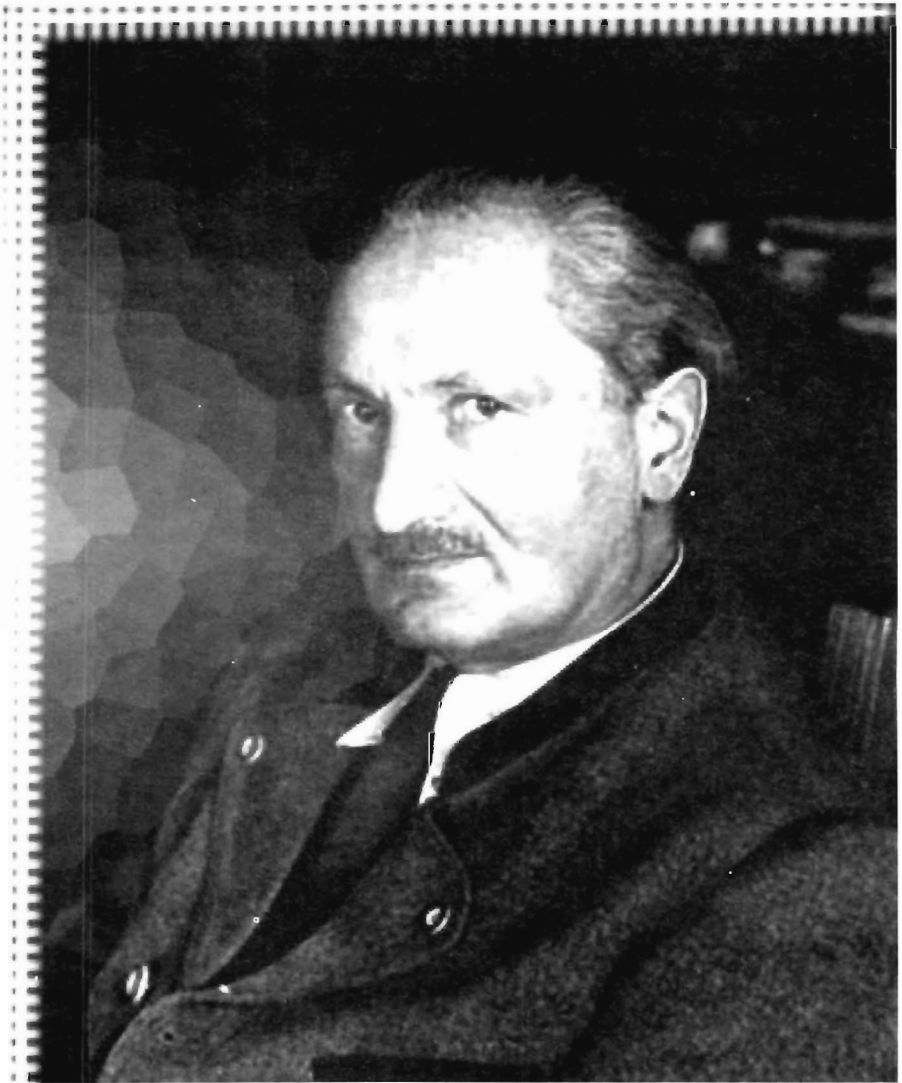


Heidegger

Martin



Heidegger y la pregunta por la técnica

Carlos Rodríguez Rivas
Estudiante de la Licenciatura en Filosofía
cerr_sv@hotmail.com

Resumen

Las siguientes líneas pretenden hacer una aproximación a la filosofía de Martin Heidegger, se ha escogido una problemática – la técnica- que nos parece clave para poder introducirnos de una forma no tan vertiginosa al pensamiento del más connotado pensador alemán del siglo pasado. Por otra parte La pregunta por la técnica sugiere una problemática tradicional en la historia de la filosofía. Lo interesante en este caso es la tematización que hace Heidegger de la cuestión, mas allá de la dimensión antropológica o instrumental eleva la problemática a la dimensión metafísica y con ello inaugura un camino desconocido de aproximación.

Palabras claves: Técnica, ser, Dasein, Kehre, Ereignis, Gestell .

Filosofía y Técnica

Desde la antigüedad la filosofía occidental se ha interesado incesantemente por la técnica, el fino asombro filosófico de los griegos centró su atención en ella, en Platón y Aristóteles encontramos una recurrente insistencia en tal cuestión¹. Tal ha sido el interés de la filosofía por la técnica que para algunos pensadores más cercanos a nuestro tiempo como Heidegger, el problema de la técnica es uno de los elementos radicales de la época moderna, esto de acuerdo a su consideración *histórico-destinal del ser*². Incluso, antes

de Platón y Aristóteles puede rastrearse un interés mucho más mundano por la técnica.

En Esquilo encontramos una interesante explicación del origen de la habilidad técnica en los hombres. En el Prometeo, Esquilo nos muestra la narración de la tragedia de un semidiós llamado Prometeo. Según la mitología griega a Prometeo y a su hermano, Epimeteo, se les encargó crear a la humanidad y proveer a los seres humanos y a todos los animales de los recursos necesarios para su sobrevivencia. Epimeteo procedió en consecuencia a conceder a los dife-

1 Puede verse en el caso de Platón su diálogo el Protagoras y en Aristóteles la Metafísica, la Ética Nicomaquea y la Física.

2 Cerezo Galán, Pedro. "Metafísica, Técnica y Humanismo". En J.M. Navarro y R. Rodríguez (Compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pág. 59. (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

rentes animales atributos como el valor, la fuerza, la rapidez, además de plumas, piel y otros elementos. Cuando llegó el momento de crear al ser humano, un ser que superior a todas las demás criaturas vivas, Epimeteo se dio cuenta de que había sido imprudente al distribuir los recursos, que no le quedaba nada que conceder. Se vio forzado a pedir ayuda a su hermano, y Prometeo se hizo cargo de la tarea de la creación. Para hacer a los seres humanos superiores a los animales, les otorgó una forma más noble y les dio la facultad de caminar erguidos, luego se dirigió a los cielos y encendió una antorcha con fuego del sol. El don del fuego que Prometeo concedió a la humanidad era más valioso que cualquiera de los dones que habían recibido los animales. El fuego en este contexto representa la habilidad técnica, la posibilidad de fundir metales y construir medios que amplíen las capacidades físicas humanas. Prometeo, por haber robado el fuego, es castigado por Zeus y condenado a permanecer eternamente encadenado a una roca. Como puede constatarse en la tragedia de Esquilo, la habilidad técnica desde muy temprano en occidente ha sido atribuida al hombre como algo natural y antropológicamente fundante.

Pero ya a Platón le preocupó mucho las consecuencias de esa habilidad técnica, tan así que en su versión del mito de Prometeo, que aparece en el Protagoras, Platón nos dice que Zeus se vio obligado, para evitar la destrucción de la raza humana, añadir a la habilidad técnica el pudor y la justicia³.

No obstante, la técnica moderna es radicalmente diferente de la antigua, si bien, tanto para el griego como para el hombre moderno, la técnica es medio para un fin y un hacer transformador de su entorno, hay un aspecto fundamental que las diferencia, y es precisamente la relación que establece la actividad técnica, como medio, entre el hombre y la naturaleza; pero si somos más acuciosos podemos descubrir en la actividad técnica una dimensión ontológica que ya ha sido señalada por Aristóteles, en el sentido de que la técnica es dadora de ser. Para Aristóteles la técnica es una *forma de poiesis* o producción, pero con la limitante de no ser natural sino artificial, es decir, que la técnica produce *ousias* (sustancias) imperfectas puesto que no tienen su ser en sí mismas. Recuérdese que para el horizonte griego, y desde luego para el mismo Aristóteles, el mundo de las *ousias* o sustancias propiamente es el mundo natural.

En el mundo moderno no podemos hacer esa separación tajante entre mundo natural y artificial, de hecho es muy cuestionable referirse a un mundo natural en sí, nuestro mundo está ontológicamente constituido no por sustancias naturales, sino por un medio artificial creado para la sobrevivencia de la especie. De ahí que la técnica, en su dimensión ontológica y no solo antropológica, presente un gran interés para la filosofía.

Por ello encontramos una recurrente insistencia en la historia de la filosofía por la técnica, por ejemplo, para

3 Platón, Protagoras, 321 c2.

Marx de los manuscritos de economía y filosofía, la actividad técnica como dimensión fundamental del trabajo es creadora del mundo, el mundo no es más un mundo natural a secas, sino un mundo humano que se ha constituido como tal a partir del trabajo:

[...] La producción práctica de un *mundo objetivo* (las cursivas son del original), la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente [...] Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como ser *genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.⁴

Como puede verse Marx pone de relieve en la actividad productiva, que implica en el hombre una actitud técnica, la acción dadora de ser a nuestro mundo; de ahí la crítica marxiana a toda metafísica entendida como un discurso englobante y totalizador que tiene por modelo de los entes a los entes naturales, porque la realidad en todo caso ha dejado de ser ontológicamente independiente de la actividad humana. O también como en el primer tomo del *Capital*— que retoma la idea de los manuscritos—, en contraposición a la metafísica tradicional se propo-

ne una ontología social, que en tanto social e histórica, muestra como se presentan los entes en la sociedad capitalista, a saber, como mercancías.

Siguiendo con Marx, cabe resaltar la importancia de los medios técnicos o del instrumental técnico dispuesto para la producción como parte de las fuerzas productivas en su filosofía de la historia, valga para esto citar un pasaje del Prólogo a la Contribución de la crítica a la economía política:

[...] en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; *estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas* (las cursivas son nuestras) [...] El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. [...] Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, éstas se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. [...] *Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que puede contener*, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de

4 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, págs. 113-114.

existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad.⁵

En este texto Marx conduce la problemática a otra dimensión, la de la historia; el desarrollo técnico —de las fuerzas productivas— es fundamental para el quiebre de las relaciones de producción, lo que debería generar, al menos en teoría, un momento revolucionario que propicie el paso a una nueva forma de organización social. Esta consideración de Marx descansa, creo, en la confianza de que las nuevas relaciones de producción, producto de la revolución social, garanticen un uso solidario y adecuado de los medios técnicos para que en la nueva sociedad no se produzcan los excesos del antiguo modo de producción; desde luego que Marx no ignora los abusos del capitalismo en cuanto a lo técnico, no obstante, el atar el desarrollo histórico de la humanidad a la evolución de las fuerzas productivas no deja de sonar al ideal ilustrado de la racionalización y progreso de la sociedad a través de la técnica; Marx es presa de algunos ideales modernos que son muy cuestionables, tómese a cuenta la idea ilustrada del progreso que resuena en su filosofía de la historia.

En efecto, nuestra concepción moderna de la técnica está vinculada a la idea ilustrada del progreso; para todo buen

ilustrado la confianza en el poder de la razón es su signo distintivo, la razón debe conducir a la humanidad al progreso y a la libertad, pero esta libertad no es solamente subjetiva, por el contrario, la libertad debe ser garantizada objetivamente por una organización de la sociedad que sea racional. El mundo en su totalidad es el lugar en el que debe reinar la razón, pero el mundo en el siglo XVIII es aún muy primitivo, por ello el desarrollo técnico debía, en la mente del ilustrado, humanizar el mundo, es decir racionalizarlo; esto conlleva un progreso inminente, una liberalización de la razón expresada en los productos de la ciencia y plasmada en el desarrollo técnico.

Esta vinculación de la técnica con el progreso, lleva implícita una idea de racionalidad que está vinculada insoslayablemente a la ciencia, pues es ésta la condición de posibilidad del desarrollo tecnológico; desde luego, los conocimientos científicos producen beneficios materiales objetivos a la humanidad, el saber científico es por tanto glorificado por su dimensión utilitaria. Esta consideración utilitaria, en el sentido de esta idea progreso y libertad, le da al conocimiento científico un realce por sobre los demás saberes; ya en los orígenes mismos de la conciencia moderna puede rastrearse un arraigo a estas convicciones, ya Descartes en el Discurso del Método afirmaba que “conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos, podríamos emplear-

5 K. Marx, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial Política, 1966, pág. 37-38.

los en su uso más propio, haciéndonos maestros y señores de la naturaleza”

Los intelectuales ilustrados depositan su confianza en la razón, convencidos de que a mayor extensión de los ámbitos de aplicación de la razón, en todos sus aspectos teóricos y prácticos, correspondería un mayor progreso de la sociedad, tanto en sus aspectos cognoscitivos como morales.⁶

En fin, nadie dudaría en afirmar que la técnica es un fenómeno definitivo de nuestra época, y consecuentemente, la clave de nuestro mundo histórico⁷; en definitiva nuestro mundo no es un mundo natural, al margen de la actividad del hombre, la técnica ha creado nuestro mundo, el hombre a través de sus posibilidades técnicas ha intervenido a la naturaleza y paulatinamente la ha ido acomodando a sus fines existenciales, de tal suerte que la técnica es una forma de praxis, una forma de relacionarse con la realidad, de habérselas con las cosas modificándolas.

De ahí que definir nuestro mundo como un mundo técnico no resultaría extraño para nadie, no creemos que hubiera dificultades a la hora de concebir la técnica como un valor que se inscribe en el ámbito en el que se desarrolla la actividad creadora e intelectual del hombre y considerarlo, además, como un valor definitorio de nuestro mundo⁸. A tal punto

la técnica nos condiciona que nuestra existencia no fuera posible al margen de ella, la reproducción material de nuestra vida depende totalmente de medios técnicos, sería imposible sostener a la población mundial retrocediendo a los medios más primitivos de agricultura o de vivienda.

Sin embargo, no hay que ser muy exhaustivos para darse cuenta que la técnica no sólo genera progreso, la ecuación aplicación técnica igual progreso y libertad cae por su propio peso, y esto es evidente tomando en cuenta que el desarrollo tecnológico es la base fundamental de las empresas bélicas en la actualidad, como dice Walter Benjamin, “solo la guerra hace posible movilizar todos los medios técnicos del tiempo presente, conservando a la vez las condiciones de la propiedad”. Bastara echar un vistazo a los intereses que se esconden tras el velo “civilizador y democrático” que cubre las empresas bélicas para darse cuenta que no tienen nada de liberador, por el contrario encierran un interés de dominación geopolítica evidente. La guerra implica un alto desarrollo de la técnica y desde luego de la ciencia. En efecto, hay una evidente relación entre ciencia y técnica, de hecho en la actualidad parecen copertenecer, el avance de la ciencia ha permitido la elaboración de un gran instrumental técnico que ha sido aprovechado por la

6 Juan Antonio Nicolás, “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, en *Realidad*, San Salvador, No.96, 2003, pág. 768.

7 Ignacio Ellacuría, “El concepto filosófico de tecnología apropiada”, en *ECA*, San Salvador, No. 366, abril de 1979, pág. 214.

8 Olabuenaga García, Alicia, “De la técnica a la techné”, en <http://serbal.pntic.mec.es/munoz11/page3.html>

industria, posicionando a quienes poseen estos medios técnicos en un lugar privilegiado tanto política como económicamente. También pareciera que los avances técnicos condicionan a la ciencia, esto puede verse en los orígenes mismos de la ciencia moderna.

La ciencia y la técnica en nuestro mundo, no son actividades y medios neutrales. De hecho, la concentración de la actividad científica en países desarrollados da cuenta de lo que política y económicamente es el orden mundial. También las grandes empresas multinacionales aprovechan el control de la ciencia y la técnica para imponerse en los mercados nacionales y desplazar en muchas ocasiones a empresas nacionales transformando las economías y el mundo.

¿Acaso bastaría con “poner la técnica en otras manos” para superar este uso interesado de la técnica?

A propósito de esto, debe señalarse que hasta la educación ha sido fuertemente transformada en la era técnica. La visión utilitaria del saber, que señalamos antes, parece haberse coronado y tanto las universidades como la educación media parecen estar orientadas a una formación de especialistas en las áreas técnicas. La profesionalización técnica ha desplazado a las humanidades, ésta ha sido olvidada y parecen una mancha sucia en los planes de estudio de las carreras universitarias. Suele hablarse de la sociedad del conocimiento como la alternativa al subdesarrollo, más bien lo que se busca, para los países

subdesarrollados, es la formación de obreros altamente capacitados dispuestos a formar parte del instrumental técnico que sostiene el aparato productivo.

De ahí que una reflexión filosófica sobre la técnica esté más que justificada, es necesaria una crítica de la técnica moderna que ponga en evidencia las condiciones de posibilidad y los límites de toda acción técnica e instrumental. Este debate se inscribe en la crisis de la modernidad, puesto que es evidente que la técnica moderna es una de las principales dimensiones cuestionadas a la modernidad. La superación, transformación o continuidad del proyecto ilustrado pasa por un replanteamiento de la acción instrumental o técnica, a la base de la solución de esta problemática está la tarea de la filosofía de brindar un nuevo marco normativo que posibilite la convivencia, la solidaridad y entendimiento global.

Heidegger, su filosofía y la técnica

Vista a grandes zancadas la problemática que plantea a la reflexión filosófica la técnica y puesto en relieve la necesidad de pensar hoy dicha cuestión veamos que nos dice, en concreto, la propuesta heideggeriana.

El escrito heideggeriano donde se trata con total claridad la problemática sobre la técnica moderna es *La pregunta por la técnica*⁹, ésta es una conferencia dictada en 1953 en la Universidad Técnica de Munich. El problema de la técnica aparece y reaparece constantemente

9 Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”. En Francisco Soler (Traductor), *Ciencia y Técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1993.

en toda la producción teórica de Heidegger, acaso porque la técnica moderna es lo característico de la era de la supremacía científico-técnica, era, que dicho sea de paso, constituye para Heidegger la consecución del olvido del ser.

Ahora bien, ¿qué significa que la era científico-técnica sea la consecución del olvido del ser?

Esta pregunta es clave para lo que nos proponemos, puesto que al buscar resolverla nos mostrará lo fundamental de la problemática técnica en el horizonte de toda la filosofía heideggeriana. Nos referimos a que Heidegger, como veremos con mayor detalle, en ocasión de la técnica expone las claves de su ontología, las claves de su último pensamiento; esto pone de manifiesto que *La pregunta por la Técnica* no es un trabajo periférico, más bien constituye uno de los textos claves para una comprensión integral de su pensamiento. Por ello, para tener una idea mínima del pensamiento del autor en cuestión, que nos permita poder ubicar de mejor forma la problemática, lo mejor es dedicar un par de líneas a exponer de forma general en que consiste su filosofía siguiendo la tradicional ubicación de dos grandes periodos.

El pensamiento del primer Heidegger suele identificarse con la publicación de su obra más conocida, *Ser y tiempo*¹⁰ (1927) Esta obra marca definitivamente la separación de la filosofía de Husserl; de hecho el pensamiento del primer Heidegger tiene a su base la

destrascendentalización de la subjetividad trascendental husseliana y la configuración de una nueva fenomenología. Ser y Tiempo debía constar de dos partes, la primera parte estaría dedicada a la exégesis del *Dasein* (ser-ahí), con intención de examinar su temporalidad para alcanzar el tiempo como horizonte de la pregunta que interroga por el ser; la segunda parte se dedicaría a la destrucción de la historia de la metafísica.

Parece descabellado, pero Heidegger se propone en *Ser y Tiempo* lo mismo que buscaron hace veinticinco siglos los primeros pensadores griegos: el ser¹¹. O aún mejor, como el mismo Heidegger nos lo dice:

A raíz de mi propio desarrollo filosófico, que tuviera su punto de partida en mi ocupación con Aristóteles iniciada ya en el Gimnasio y continuada nuevamente con él, la pregunta por el *ti to on* siguió siendo, siempre, para mí, la pregunta rectora de la filosofía. [...]Respecto de la confrontación con la filosofía antigua en su totalidad, que fuera aclarándose cada vez más, reconocí un día que, en el inicio de la filosofía occidental y, según esto también, para toda la filosofía posterior, la pregunta resultó ser rectora: ¿qué es el ente en cuanto tal? y que, sin embargo, nunca se preguntó: ¿qué es el ser mismo y en qué se funda y consiste la patencia del ser y su

10 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

11 Esusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, V. III, Barcelona, Herder, 1990, pág. 499.

relación con el hombre?"¹²

La cita muestra con toda claridad la ruta escogida por Heidegger, desde el cuestionamiento por lo ente hasta la preocupación por retomar la pregunta radical por el ser; para éste la metafísica occidental, tanto moderna como antigua, ha pensado sólo al ente en cuanto ente sin llegar a aquello que hace que el ente sea, es decir, al ser. Así, en la Metafísica Antigua y Medieval el «ente supremo» determinaba al ente, aquél podía ser el sumo bien de Platón, el motor inmóvil de Aristóteles o el Dios cristiano. En cambio en la Filosofía Moderna, que pone al hombre como sujeto frente al cual todo es mero objeto, el ente es pensado desde la subjetividad del sujeto. De cualquier forma estamos frente a una actitud de olvido de aquello que es el verdadero fundamento de todos los entes, de ahí la preocupación por elaborar una ontología que no se pierda en lo ente, sino que se esfuerce por dar una respuesta a la pregunta fundamental, la pregunta por el ser.

Pero, ¿cómo es posible después de veinticinco siglos aparecer campante preguntándose por el ser, sobre todo cuando, como diría Nietzsche, el ser es como el humo, es el concepto más oscuro, el más universal e indefinible?

Pareciera que Heidegger está jugando con nosotros una broma; muchos sostienen actualmente que a la filosofía ya no le interesan más esas abstracciones asépticas,

le interesan los problemas y las respuestas concretas que sirvan de orientación a la humanidad en su problemática situación, no esas elevaciones del espíritu, que al final nos dejan abandonados en un espacio etéreo. Pero aún y con todo lo que se argumente, para Heidegger la pregunta ontológica fundamental es la más immanente y la menos trascendente, la investigación que asume, la pregunta por el ser mismo, tiene raíces radicalmente fácticas, es decir, *en-el-mundo*.

Al iniciar *Ser y Tiempo* con la famosa cita de El Sofista de Platón, aquella que se cuestiona por la supuesta comprensión manifiesta del ser, quiere llamar nuestra atención sobre la presunta evidencia del sentido del ser, evidencia que no puede dar cuenta de lo que el ser es. Desde la primera página Heidegger quiere hacernos caer en cuenta de que su investigación tiene raíces fácticas y no trascendentes, puesto que como él mismo lo señala, su meta provisional es la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general.

El punto de partida de *Ser y Tiempo* es, entonces, la preocupación de qué es el ser mismo y en qué se funda y consiste la patencia del ser y su relación con el hombre. Y es que, en definitiva, todos estamos familiarizados con el uso de la expresión ser, la usamos cotidianamente y en todo momento, la estructura gramatical de nuestros idiomas lo demanda cuando decimos "esto es tal

12 Martin Heidegger, "La pregunta fundamental por el ser mismo", traducción de Breno Onetto, en *Heidegger-Studien*, Berlín, No. 1-9, Vol. 2, 2001, pág. 1,2 (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

cosa o la otra”, “eso es una manzana o un pájaro”, y “la manzana es verde o roja” estamos de alguna forma moviéndonos en torno al ser de las cosas; sin embargo, la pregunta por el ser ha caído en el olvido como pregunta temática de una efectiva investigación. Pero no nos engañemos al considerar que el ser es nada más un elemento gramatical fundamental, por el contrario, para Heidegger es necesario superar las limitaciones de nuestro lenguaje para poder aproximarse originariamente al ser.

Pero este uso cotidiano de la expresión ser es precisamente la razón que debe hacernos desconfiar de su comprensión, aunque se supone que su uso implica que lo comprendamos, si nos interrogamos abiertamente por qué es el ser nos percatamos que no tenemos una respuesta para semejante pregunta. El concepto de ser no es el más claro, sino el más oscuro, aún cuando todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya lo que con él quiere decir. Pero su indefinibilidad no nos dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello¹³. Es decir, se vuelve necesario superar el olvido de la pregunta por el ser aunque muchos crean que el ser es algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello es acusado de error metodológico. Por ello, esta pregunta no sólo ha sido olvidada, sino mal entendida, de ahí que Heidegger se proponga realizar una destrucción de la historia de la ontología en términos de olvido del ser para mostrar

que la metafísica no ha podido plantearse correctamente esta pregunta.

Ahora bien, la crítica a la metafísica moderna como parte de la destrucción de la historia de la ontología implica una revisión radical de la Modernidad; la modernidad es en todo caso una época fundada en una determinada concepción metafísica que ha olvidado al ser, la técnica moderna como uno de los radicales de la época moderna forma parte del aparato que impide una relación originaria con el ser, de ahí la preocupación heideggeriana por la técnica.

Ahora bien, ¿por qué interrogarse por el sentido del ser, y no por el ser mismo? Porque para Heidegger el hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que al mismo tiempo el sentido del ser este envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser. Porque Heidegger sabe perfectamente que la pregunta por el ser, para poder hacerse, implica una previa precomprensión del ser, un sentido del ser, porque no podríamos dirigirnos hacia algo que desconocemos absolutamente, entonces no tuviéramos un destino, por lo cual no existiera la pregunta, porque la pregunta implica una dirección, el hacia dónde de la pregunta. Pero, ¿cómo llegamos al sentido del ser? Como hemos dicho, vivimos en una precomprensión del ser que esta expresada en el uso cotidiano que hacemos de esta expresión, pero no tenemos un concepto apropiado del ser, por ello nos preguntamos por su sentido, esta pregunta por el sentido orbita

13 Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, pág. 500.

en una comprensión del sentido porque de no ser así, no tuviéramos esa previa dirección que exige todo preguntar, por ello la pregunta por el sentido debe ser planteada.

Ya sabemos por lo que preguntamos, ahora tenemos que responder al “quien” de la pregunta. Si nos preguntamos por el ser de los entes, entonces, lo más lógico sería preguntarle a los entes por su ser, pero llamamos ente a muchas cosas, por ello ¿en cual ente se debe leer el sentido del ser, desde cual ente deberá arrancar la apertura del ser?

Comprender, conceptuar, elegir son comportamientos constitutivos del preguntar y por ende también ellos son modos de ser de un ente que, curiosamente, somos en cada caso nosotros mismos. Por ello el ente que buscamos es el ser humano. Porque somos nosotros quienes nos vemos desde siempre en una precomprensión del ser, de ahí que sea necesario, como condición de posibilidad de todo preguntar y en este caso de la pregunta ontológica fundamental, el hacernos transparentes a nosotros, al ser que en cada caso puede interrogarse y comprender como formas constitutivas de su ser. Este modo de ser del humano es el existir, porque su ser de alguna forma le viene dado a diario como problema. Porque el problema del ser humano es en todo momento determinar su ser, porque no hay una esencia definitiva del ser humano que lo obligue a estar determinado en su ser, por el contrario, al ser humano su ser le viene dado como posibilidades, por lo tanto debe escoger entre posibilidades de ser, modos de ser, el ser humano está condenado a existir.

El ser del ser humano se define existiendo. De ahí que la pregunta por el sentido del ser demande una previa analítica existencial del *Dasein*. Ser-ahí o *Dasein*, por ser aquel ente que primariamente posee un sentido del ser y en el cual se manifiesta todo sentido del ser.

Ahora bien, que la problemática sobre el ser tenga un momento previo, la pregunta por el sentido, nos remite insoslayablemente a que la pregunta por el ser se convierta, no ya en una huida trascendente, sino una reflexión *en-el-mundo*, Heidegger convierte su problemática en una investigación que remite radicalmente a una estructura *fáctico-temporal* que esta volcada radicalmente al mundo. La pregunta por el ser se vuelve mundana porque ya no es una huida hacia lo trascendente, sino un férreo apego a lo inmanente. Después de todo, como el mismo Heidegger insiste, al *Dasein* le pertenece esencialmente el estar en un mundo. La comprensión del ser propia del *Dasein* comporta, pues, con igual originalidad, la comprensión de algo así como un “mundo”, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo. Heidegger descubre en el *Dasein* no sólo un ente ontológico, no en el sentido teórico, sino en el sentido de que su ser le es dado como problema siempre, como problema existencial, que interviene insoslayablemente en la elaboración de su proyecto de vida y de mundo; por otra parte, el *Dasein* es también la condición de posibilidad de toda pregunta por el ser, y por ende de toda ontología.

Finalmente el “para qué” de la pregunta: ¿para que preguntarse por el

ser? ¿Se queda ella en una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ¿O es, por el contrario la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta?

Heidegger está interesado en el ser porque precisamente es el fundamento de las cosas, porque cuando nosotros afirmamos algo de una cosa estamos refiriéndonos a que eso que afirmamos es verdadero respecto de la cosa de la cual lo afirmamos, pero para que algo sea verdadero necesitamos de un fundamento que fundamente esa verdad; con ello vemos con claridad como la empresa heideggeriana no es tan ingenua como algunos podrían sostener, nos plantea la conexión ser-verdad-fundamento. Heidegger es un pensador, como señala Apel, que ha puesto de manifiesto la constitución del sentido como algo previo al juicio y a toda constitución de verdad, el sentido para Heidegger sería la condición de posibilidad de un mundo: el ser y el *Dasein* -como estructura hermenéutica fundamental- se copertenecen si queremos ser consecuentes con la existencia de un mundo y cualquier saber del mundo.

La pregunta por el ser apunta, según Heidegger, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan al ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueve ya siempre en una comprensión del ser, sino que aquella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias onticas y las fundan.¹⁴ Porque para Heidegger la condición de

posibilidad de toda intelección de un ente se da en el ámbito de inteligibilidad fundado en una precomprensión del ser de tal forma que la comprensión del ser es aquella luz en cuya claridad podemos encontrarnos con los entes a partir de una apertura originaria como *Dasein*.

Como hemos advertido existe, por lo menos, un segundo periodo en el pensamiento de Heidegger, el cual está marcado por una singular producción teórica, quizás sea éste el de mayor producción, pero al mismo tiempo es el más polémico.

Resulta muy difícil establecer temporalmente cuál es el momento del viraje de Heidegger hacia su última filosofía, algunos sostienen que en 1936, dentro del periodo de la Alemania nazi, después de la relectura de Nietzsche se va a producir un viraje en el pensamiento del primer Heidegger, que suele vincularse a una revaloración de la noción de voluntad de poder desde las coordenadas de la investigación sobre el ser, el primer Heidegger es un pensador que eleva la producción al orden trascendental: el ser en su dimensión primaria es producción, es de suyo, activo y productivo. La crítica a la metafísica en *Ser y Tiempo* sostiene que el pensamiento se ha quedado con el ente y no ha llegado al ser, perdiendo con ello la intensidad productiva que el ser tiene, así la condensación platónica del ser en la idea margina el veredear de la verdad. Por ello es que Heidegger prefiere el concepto de *physis* al de sustancia o al de idea, la *physis* es el mismo brotar el mismo surgir producién-

14 Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 34

dose, emergiendo. Entonces, cuando Heidegger relee a Nietzsche se da cuenta que también puede entenderse su filosofía en términos de producción. Es bastante claro que la voluntad de poder tiene un neto sentido actuante, energético y productivo.

Pero, la influencia de Nietzsche en la filosofía de Heidegger tiene mayor alcance. Es bien sabido que uno de los temas centrales del pensamiento de Heidegger es el *Ereignis*, o acontecimiento apropiador, pues entonces Heidegger va a encontrar una afinidad enorme entre su idea del *Ereignis* y la noción de nihilismo en Nietzsche, muchos han visto en Heidegger al continuador de Nietzsche en ese sentido, desde luego, la mordaz crítica de éste a la modernidad apunta hacia ello. Con todo, ya en el texto *De la esencia de la verdad* encontramos una radicalización en el pensamiento de Heidegger. Es decir, podría asumirse el año 1930 como el decisivo para el viraje, para la *Kehre*.

Este viraje consiste en transformar el pensamiento del ser en pensamiento del ser mismo, lo que Heidegger se propone es la desobjetivización de la investigación sobre el ser, ya no se trata de buscar el sentido del ser en un ente particular y privilegiado, el *Dasein*, sino el dejar que el ser sea, que el ser *seree*. La destrucción de la ontología y de toda la historia de la metafísica conduce a Heidegger ineludiblemente a concluir que el ser se manifiesta epocalmente, por lo que la modernidad sería uno de los periodos históricos del ser. La investigación sobre el sentido del ser en el primer Heidegger lo lleva a pensar

que el olvido del ser no es motivado intencionalmente por el hombre, sino un acontecimiento más de la historia del ser. Porque el ser, al ser remitido a la temporalidad, muestra en su historia diferentes formas de manifestarse al *Dasein*, en la era científico-técnica acontece una de esas formas de manifestarse del ser, la radicalización de mostrarse como presencia.

Un ejemplo paradigmático de esto puede encontrarse en "La pregunta por la técnica", allí puede verse, con notoriedad como el viraje consiste en concebir su pensamiento como el desarrollo de una «historia del ser». El objetivo fundamental de esta «historia del ser» radica en la comprensión de los vínculos entre el desarrollo de la cuestión del ser en la filosofía y la historia de Occidente.

Así se comprende porque en una gran cantidad de textos Heidegger considere necesaria una actitud de *sereñidad* que nos permita *estar a la espera* de un desocultamiento más originario del ser. Por el momento, según Heidegger, hay que eliminar todo resto de subjetivismo para dejar que sea el ser mismo quien haga su obra, la de su propia manifestación. Sin lugar a dudas, este viraje producido en el pensamiento de Heidegger ha generado una gran polémica, este parece quitar al ser humano de la partida, sólo queda esperar pacientemente el desvelamiento histórico del ser; se ha dicho repetidas veces que este viraje lleva a Heidegger a un misticismo oscuro, probablemente por lo críptico y a ratos incomprensible de su última producción teórica, no obstante, no es muy difícil rastrear la profunda coherencia de su

radicalización. No hay que olvidarse que es en esta última etapa en la que Heidegger considera que el *logos filosófico* ha caído en una profunda crisis, de ahí su acercamiento a otra formalidad del logos, el *logos poético*, por eso su recurrencia al análisis de la poesía del último Hölderlin.

Estas serían las consecuencias palpables de la transformación realizada por Heidegger de la fenomenología de Husserl, habíamos señalado que en Ser y Tiempo se da una ruptura con el pensamiento del último Husserl, el Husserl de la conciencia trascendental; Heidegger parte de la destrascendentalización de la subjetividad trascendental husserliana, para volver a lo inmanente, teniendo por consecuencia la configuración de una nueva fenomenología, de una fenomenología hermenéutica. En la configuración de esta nueva fenomenológica podemos rastrear las premisas de la posterior radicalización de su pensamiento.

Ahora bien, el remitir la primacia ontológica, es decir; la posibilidad de toda ontología, ya no al *Dasein*, sino al ser mismo nos conduce a una enorme paradoja, solo queda esperar que al ser le de por mostrársenos. Como el mismo Heidegger ha dicho:

Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o

para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente [...] No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperarlo[...] Preparar esa disposición sería la primera ayuda. El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. Esto guarda relación, en mi opinión, con que lo que yo denomino «el ser» –usando una palabra que viene de muy antiguo, equívoca y hoy ya gastada– necesita del hombre, que el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración... el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin¹⁵.

La pregunta por la técnica¹⁶

Ahora bien, ya hemos situado debidamente *La pregunta por la técnica* en el contexto de la filosofía heideggeriana, conviene que centremos ahora nuestra atención en las claves fundamentales del texto. La publicación del texto en 1953 nos da ya un dato importante, de acuerdo a la tradicional ubicación de dos grandes momentos en el pensamiento heideggeriano, *La pregunta por la técnica* se sitúa en la etapa denominada del segundo Heidegger.

15 *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger*, Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996, pág. 23, 24. (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

16 En adelante comentaremos el texto *La pregunta por la técnica* que ya hemos citado, cuando hagamos referencia a otro trabajo lo señalaremos con su respectiva nota al pie.

Es decir, que la interpretación de este texto viene dada por los dos principales temas de la filosofía del último Heidegger, a saber, el *Ereignis* y la *Kehre*.

Por *Ereignis* entendemos lo que se ha traducido como acontecimiento apropiador, es decir, la tematización de una posible manifestación epocal más originaria del ser. La *Kehre*, giro o vuelta, muchas veces se ha entendido como una etapa del pensamiento heideggeriano, sin embargo, la *Kehre* es propiamente un acontecimiento del ser, es la vuelta desde el ser que se ha desocultado desde el pensamiento hacia el origen mismo de ese desocultamiento, hacia lo que ha quedado oculto.

Ahora bien, como bien puede verse a lo largo de la historia del pensamiento la técnica al ser detenidamente pensada ha sido confluyentemente señalada como una actividad humana. De ahí que la mayoría de propuestas filosóficas sobre el tema arranquen de una reflexión antropológica. Para el mismo Ortega la meditación sobre la técnica es una meditación sobre el ser del hombre¹⁷. Y desde luego, hay muchas razones que nos condicionan a esta circunstancia teórica, ¿cómo podría negarse que la técnica es un hacer del hombre? En definitiva, hay dos enunciados que tratan de responder por lo que la técnica es, a saber, <<la técnica es un medio para unos fines>> y <<la técnica es un hacer del hombre>>. En efecto, la definición antropológica e instrumental de la técnica son correctas, la definición instrumental de la técnica,

según Heidegger, es incluso correcta de una modo tan inquietante, que además es aplicable a la técnica moderna, de la que normalmente se afirma, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo. Sin embargo, decir que ambas definiciones, tanto instrumental como antropológica, sean correctas constata, únicamente, lo adecuado respecto de lo que está delante, frente a mí, el fenómeno técnico. De ahí que no necesite desvelar en su esencia lo que está delante. “Sólo donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero”. Entonces, la definición instrumental y antropológica, aún cuando son correctas, no nos muestran la esencia de la técnica.

Por ello, Heidegger va a situar la problemática de la técnica en otra dimensión, en esto consiste gran parte de la originalidad de su reflexión pero también sus serias limitaciones. Heidegger, con ocasión de la técnica, expone las claves de su ontología, su pensamiento radical; por ello la reflexión heideggeriana sobre la técnica moderna debe entenderse emparentada con su crítica de la metafísica y del pensar occidental en general, no obstante, y debe señalarse con anticipación, es precisamente este nexo entre técnica y ontología lo que impide que encontremos en Heidegger una crítica de la técnica moderna.

De hecho el diagnóstico heideggeriano podría enunciarse diciendo que la era técnica es la era de la

17 J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pág. 25.

supremacia del olvido del ser. Por tanto, por este olvido viene dada la urgencia de una reflexión sobre la técnica más allá de los límites antropológicos, pensar la era técnica es pensar el *culmen* de una tradición metafísica en la que se ha priorizado el ser como presencia, es decir, en una determinada forma del tiempo, el presente, lo que nos conduce a centrar nuestra atención en el ente y no en el ser. El ser como presencia es en esencia un olvido, esto es lo que le preocupa a Heidegger, porque en todo desocultamiento que lleva a la presencia algo, queda algo oculto, el desocultar mismo, la Kehre o giro opera precisamente en este punto. A Heidegger no le interesa elaborar un marco normativo que establezca los límites de la acción instrumental o técnica, de ahí que no podamos encontrar una crítica a la técnica moderna en su pensamiento, desde Kant entendemos crítica por el establecimiento de los límites de algo mediante sus condiciones de posibilidad.

Pero ¿cómo sitúa Heidegger la problemática de la técnica en la dimensión señalada —mas allá de la crítica? Desde el inicio mismo del texto nos dice tajantemente: “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica. [...] entonces somos capaces de experimentar lo técnico en su limitación”. Pero la esencia de la técnica, según Heidegger, no es nada técnico, por ello nunca experimentaremos la esencia de la técnica mientras limitemos nuestra mirada

y centremos nuestra atención en lo técnico, es decir, en lo instrumental técnico o lo fáctico técnico.

Por ello, tal como señala Pedro Cerezo Galán:

Cuando [Heidegger] afirma que la esencia de la técnica no es nada técnico, esto es, maquinal o instrumental, pretende superar la citada consideración del fenómeno técnico [en su dimensión antropológica] para situarnos en la verdadera zona de gravedad: su alcance ontológico, es decir, la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser.”¹⁸

El mismo Cerezo Galán nos insiste en la dimensión de problematicidad que se muestra al abordar la técnica en clave metafísica, tal y como lo hace Heidegger, de ahí, que “ha sido mérito de Heidegger llevar la cuestión de la técnica a ese nivel de radicalidad”¹⁹.

La cuestión es que Heidegger afirma que la técnica, más que ser un mero hacer del hombre es una forma de desocultamiento, es decir, de *aletheia*. Siguiendo a Aristóteles, Heidegger considera la técnica como *poiesis*, es decir, como producción. Según Aristóteles la *poiesis* es una traer-ahí-delante, es un desocultamiento que lleva a la presencia algo que no era. La *tecne* es una formalidad del alma, por ello la *tecne* según Aristóteles es también un saber, pero todo saber es un saber verdadero, de

18 Cerezo Galán. “Metafísica, Técnica y Humanismo”, pág.3

19 Idem

ahí que la *tecne* posea esta dimensión *alethologica*, la de desocultamiento.

Pero si relacionamos este desocultamiento peculiar —el técnico— con la historia del ser, nos percatamos que lo propio de la época moderna es su técnica, de ahí que la forma propia de darse el ser en la época moderna sea la presencia. Crítica a la metafísica e historia del ser tienen una íntima relación, pues para Heidegger la metafísica funda una época.

En esta dimensión *alethologica* de la técnica encontramos las razones del abordaje metafísico y ontológico de la problemática; por otra parte ello constata la insistencia de Heidegger en que la técnica moderna no es nada neutro. De ahí que Heidegger insista que cuando de peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica. Y es que la técnica no puede ser nada neutro, porque no es algo que dependa de la voluntad del hombre, más bien, el fenómeno técnico está atado a la consideración del segundo Heidegger de que el olvido del ser, para el caso a través de la técnica, no es culpa del Dasein, sino una manifestación más de la historia del ser.

Pero ¿por qué tanta preocupación por la esencia de la técnica? ¿Cuál es la importancia de distanciarnos de lo fáctico técnico y hacer un esfuerzo teórico por

centrarnos en una relación libre con la esencia? Esta es la clave del planteamiento, lo que Heidegger está tratando de hacer es establecer esa relación libre para desocultar a través de la técnica, la manifestación histórico-epocal del ser. Para fundamentar mejor esta idea, revisemos lo que nos dice el mismo Heidegger:

La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época. Viceversa, en estos fenómenos debe poderse reconocer el fundamento metafísico para una reflexión suficiente sobre ellos. [...] Entre los fenómenos esenciales de la Edad moderna figura su ciencia. Un fenómeno de igual peso por su rango, es la técnica maquinista. [...] La técnica maquinista sigue siendo hasta ahora el puesto más avanzado, más visible de la esencia de la técnica moderna, esencia que es idéntica a la metafísica moderna.²⁰

En la técnica moderna misma se encuentra el enigma de la época, su dimensión metafísica, la clave de todo el decurso histórico. Por la esencial relación técnica y ser, Heidegger quiere apartarnos de lo fáctico técnico, o de los entes técnicos, puesto que ello nos lleva a la consideración instrumental o antropológica de la

20 Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo", en *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, pág. 68.

técnica y no aleja de la esencia alethológica de ésta. La lejanía del pensar respecto de las esencias de las cosas no es una mera elección, es más, estamos en la época moderna predispuestos a centrar nuestra atención en la presencia. No es culpa del ser humano, solo unos pocos como Heidegger pueden trascender la falta de pensamiento en nuestra época y situarse en la dimensión esencial de la técnica.

Porque la técnica es un fenómeno esencial de la época a Heidegger no le parece que la técnica sea algo neutro, no se trata de que podamos disponer libremente y a nuestro antojo, como si de lo único que se tratara es de dominar la técnica, “tener la técnica en nuestras manos”, tanto más urgente cuanto más se nos escapa de las manos. De hecho, el problema es que comúnmente nos consideramos reyes de la técnica y del mundo, cuando en realidad estamos absolutamente al margen de la esencia de la técnica, sólo una relación libre con esta esencia nos permitirá tener una alternativa.

Situado en estas coordenadas teóricas, el texto en cuestión se vuelve mucho más asequible. Retomemos el hilo del texto, ¿cómo llegar a la esencia de la técnica moderna? Para Heidegger, todo preguntar es construir un camino, dicho camino es un camino del pensar, todos los caminos del pensar llevan, de una forma desacostumbrada, a través del lenguaje. Y eso es precisamente lo que hace en el texto, a través del lenguaje llegar a la esencia de la técnica. Ya tenemos que la definición instrumental es correcta, pues entonces, no tenemos otra

alternativa que buscar lo verdadero, la esencia, a través de lo correcto.

Tenemos que preguntar por lo instrumental mismo: ¿qué es lo instrumental? [...] Donde se persiguen fines, se emplean medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad, porque la causa es aquello por lo que se hace un efecto y el medio es aquello por lo que algo es efectuado.

Entonces Heidegger a través de un comentario a la concepción aristotélica de las cuatro causas llega a la conclusión de que la técnica es una forma de *poiesis* y por tanto de *aletheia*, es decir de desocultamiento, existe pues una conexión entre técnica y verdad que ya hemos señalado. Pero esto hace creer que la técnica moderna y la antigua son iguales, pero Heidegger nos dice que no. Que hay algo que hace característico a la técnica moderna.

Con todo, dice Heidegger, el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer ahí delante en el sentido de la *poiesis*. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada.

Entonces lo característico de la técnica moderna es que es un emplazar que provoca, pero no sólo eso, esto tiene una consecuencia más, y es que al ser la técnica una forma de desocultamiento en el sentido de emplazar violentamente a la naturaleza a que me dé lo que le pido, la realidad pasa a ser, ya no un

mero objeto en el sentido de ser "algo ahí frente a mí", sino que las cosas se convierten en existencias.

Esto queda claro en el siguiente cuestionamiento de Heidegger:

¿qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del empiazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que sólo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.²¹

Esto nos aclara por qué el texto sobre la técnica enlaza directamente con lo que Heidegger llama culminación de la historia de la metafísica. La metafísica moderna se caracteriza por la primacía de la realidad sobre el ser, lo que implica la reducción de todo, incluso al hombre, a entes manipulables por la técnica. De tal manera, que lo que domina en la técnica es una forma espuria de desocultamiento, lo que se propone Heidegger es buscar en la esencia de la técnica la posibilidad de una alternativa a esa forma extraña de desocultar, una forma originaria que nos

permita estar atentos al *Ereignis*. Y en efecto debe haber esa posibilidad porque Heidegger sostiene, junto con Aristóteles, que de cualquier forma la técnica es un modo de desocultar, de *aletheia*, de verdad.

En la técnica moderna el desocultamiento ha tomado el carácter de lo que Heidegger llama *Gesstell*, esto significa para Heidegger una especie de dispositivo que está conformado por la disposición del hombre a este desocultamiento pero también por la disposición misma del ser a ello. Esto es lo que denomina la esencia de la técnica moderna, y en esta manifestación epocal es en donde reside, precisamente el peligro, en ese estar ya dispuesto a la consecución de un desocultamiento emplazante sobre la naturaleza.

De tal forma que Heidegger sigue sosteniendo que entre ser y *Dasein* hay una íntima conexión. La esencia de la técnica es precisamente el peligro, pero es también "donde crece lo que salva", porque todo estar dispuesto para algo es esencialmente estar abierto para, y todo estar abierto para es tener la vista en el futuro, lo que implica necesariamente libertad. Ese estar abierto para la esencia de la libertad es estar dispuesto ya siempre para hacer algo, esta apertura a lo que Heidegger llama el destino, el sino, es precisamente donde crece lo que salva, porque de tal forma podemos colocarnos sobre la esencia de la técnica, tener una apertura radical al destino, que como ya nos ha dicho Heidegger es el *Ereignis*, el acontecimiento apropiador en

21 Heidegger. "La pregunta por la técnica", pág. 11.

el que sucede una apertura más originaria del ser. De lo que se trata es, pues, de tener el ojo puesto en el futuro, con esa apertura radical y libre para poder aprovechar el momento adecuado. Para estar atentos a una apropiación de lo oculto en todo desocultamiento.

Esto implica una forma precisa de actitud, que Heidegger nos la aclara en un discurso titulado *Serenidad*:

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.²²

Y más adelante agrega:

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 muy 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.²³

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, el arraigo originario al ser.

Esta conclusión pesimista de la época, la idea de que solo un dios puede salvarnos, es la última consecuencia del pensamiento heideggeriano. Esta es la base de un nuevo nihilismo. Los denominados continuadores de Heidegger sostendrán que del ser no queda más, han muerto los grandes relatos, sólo hay tiempo para el pensamiento débil, algunos anuncian a partir de aquí, el mismo Heidegger, el fin de la filosofía.

Conclusiones

En el desarrollo del texto hemos concluido muchas cuestiones importantes, pero creo que es válido reafirmar los siguientes puntos:

En el mundo moderno es necesario elaborar una crítica de la técnica o

22 Martin Heidegger, *Serenidad*, Versión castellana de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 13. (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

23 Martin Heidegger, *Serenidad*, pág. 14.

de toda acción instrumental, entendiéndola crítica en el sentido kantiano, pues se trata de establecer los límites de toda acción instrumental.

Un concepto importante para pensar la técnica desde los países subdesarrollados es el concepto de tecnología apropiada.

En Heidegger no encontramos una crítica en la técnica. Heidegger al llevar la reflexión sobre la técnica a la dimensión metafísica pierde toda posibilidad de establecer los límites de ésta, pues no es este el cometido y legitimadora del estado de cosas.

de su investigación de acuerdo a sus consideraciones ontológicas.

La conclusión del último Heidegger acerca del final de la filosofía y de la imposibilidad del pensar está cargada de un pesimismo inaceptable. Esta conclusión es válida sólo a partir del seguimiento de las claves fundamentales de su ontología, habrá que seguir el consejo del mismo Heidegger e iniciar desde el principio, con tal de buscar un espacio al pensar y superar cualquier actitud conservadora

Bibliografía

- Aristóteles, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1972.
- Cerezo Galán, Pedro. "Metafísica, Técnica y Humanismo". En J.M. Navarro y R. Rodríguez (Compiladores), Heidegger o el final de la filosofía, Editorial Complutense, Madrid, 1997 (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)
- Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger, Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996. (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)
- Esusebi Colomer, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, V. III, Barcelona, Herder, 1990.
- George Steiner, Heidegger, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica". En Francisco Soler (Traductor), Ciencia y Técnica, Santiago, Editorial Universitaria, 1993.
- Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo", en Sendas Perdidas, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Ignacio Ellacuría, "El concepto filosófico de tecnología apropiada", en ECA, San Salvador, No. 366, abril de 1979.
- J. Ortega y Gasset, Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Juan Antonio Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", en Realidad, San Salvador, No.96, 2003.
- K. Marx, Manuscritos de economía y filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- K. Marx, Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, La Habana, Editora Política, 1966.
- Martin Heidegger, Ser y Tiempo, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Martin Heidegger, “La pregunta fundamental por el ser mismo”, traducción de Breno Onetto, en Heidegger-Studien, Berlín, No. 1-9, Vol. 2, 2001, pág. 1,2 (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

Martin Heidegger, Serenidad, Versión castellana de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. (Edición digital en www.heideggeriana.com.ar)

Olabuena García, Alicia, “De la técnica a la techne”, en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page3.html>

Otto Pöggeler, El camino del pensar de Martin Heidegger, Alianza Editorial, 1986.

Platón, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1972.