

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 34



**EL PROBLEMA DE LA
TÉCNICA
EN LOS AUTORES *KR* (vol. I)**



UrKultur



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

**Escuela de Pensamiento
Metapolítico**

Elementos

**de Metapolítica para una
Civilización Europea**

Director:

Sebastian J. Lorenz
sebastianjlorenz@gmail.com

Número 34

**EL PROBLEMA DE LA
TÉCNICA
EN LOS AUTORES KR (I)**

Sumario

La pregunta sobre la Técnica en los
revolucionario-conservadores,
por *Sebastian J. Lorenz*, 3

Mesianismo tecnológico Ilusiones y
desencanto, por *Horacio Cagni*, 5

El hombre entre el nihilismo de la
técnica y la responsabilidad ético-
política, por *Franco Volpi*, 11

La Edad de la Técnica: reflexiones sobre
Heidegger, Jünger y Schmitt,
por *José Luis Villacañas Berlanga*, 17

Heidegger y el problema de la técnica,
por *Felipe Boburg*, 37

Ortega y Gasset, meditador de la
técnica, por *José María Atencia Páez*, 43

Jünger: Antropología de la Técnica,
por *Patricia Bernal Maz*, 58

Técnica y Naturaleza humana según
Arnold Gehlen,
por *Amán Rosales Rodríguez*, 71

La pregunta sobre la Técnica en los revolucionario-conservadores

Sebastian J. Lorenz

La crítica a los logros alcanzados por la tecnología había constituido, sin duda, un ingrediente básico del *Zeitgeist* alemán antes del estallido de la primera guerra mundial. En su *Filosofía del dinero* Georg Simmel se lamentaba de que el entusiasmo por la técnica había dado lugar a una sobreestimación de los medios, alcanzando, en su valoración, el mismo nivel absoluto que correspondería a los fines a los que deberían servir.

Esa consideración de la técnica como una nueva especie de aprendiz de brujo encontró también su eco entre algunos conservadores revolucionarios, como lo demuestran el *Prometeo* de Hans Freyer o el *Catolicismo romano* de Carl Schmitt. No obstante, ambos pensadores nunca llegaron a ese antimodernismo radical del que hicieron alarde Stapel o Zehrer, proclives a unirse a Ernst Niekisch en su clamor contra la técnica, devoradora de hombres; más bien, al reconocer el carácter esencialmente político de la técnica, afirmaron que era precisamente el ámbito de lo político el más apropiado para hacer valer sus principios y poner el entramado tecnológico al servicio de sus fines.

Dado que la técnica, decía Carl Schmitt, ha puesto fin al proceso de las neutralizaciones, el sentido definitivo sólo resulta cuando se muestre qué forma de política es bastante fuerte para apoderarse de la nueva técnica y cuáles son las verdaderas agrupaciones amigas y enemigas que crecen sobre el nuevo

suelo. Ernst Jünger, quien vio en la técnica el marco en que se desenvolvía la vida del trabajador, propugnaba la aceleración del proceso tecnológico, ya que, según él, sólo la totalización de la técnica permite una dominación total.

No todos los conservadores revolucionarios mostraban la misma proclividad a abrazar tan incondicionalmente los logros de la técnica, sino que adoptaron posturas más bien moderadas que revelan las ansias de ver una sociedad profesional basada en el principio de competencia. Incluso Oswald Spengler, que tanto clamaba por un arte de "cemento y acero", tendía más a ver en la deserción de la élite la causa por la que el hombre se convierte en esclavo de la máquina.

Como señala Stefan Breuer, los que con tanto orgullo se consideraban jóvenes conservadores ocuparon la posición ideológica propia de los viejos liberales, procediendo en gran parte de la burguesía. Al fomentar, no obstante, las premisas del capitalismo industrial, preparaban el suelo en el que germinaba aquella sociedad de masas cuyas consecuencias políticas combatían. Y no fueron escasos los que, habiendo encontrado en la técnica un poderoso instrumento de dominación política de las masas, contribuyeron a allanar el camino para el triunfo del totalitarismo.

En otros casos, la preocupación por la técnica fue esencialmente filosófica, interpretándose desde un perspectivismo histórico. Así, por ejemplo, Oswald Spengler y su reflexión sobre *El hombre y la técnica*, el proceso de ascenso y final de la "cultura maquinista", el término del monopolio de la técnica y el juego de las fuerzas inorgánicas de la naturaleza en el trabajo humano. En otro plano ecofilosófico, el caso de Martin Heidegger, para el que la producción técnica explicaba la devastación ecológica y la sobreexplotación de las energías naturales, por un lado, y el establecimiento de un orden artificial de

nivelación y uniformidad en el mundo, por otro.

Por otra parte, nos encontramos con planteamientos totalmente contrarios a la tecnificación, como el caso de Friedrich George Jünger en *La perfección de la técnica*. Según Steuckers los intereses de Friedrich-Georg se vuelcan hacia las temáticas de la técnica, de la naturaleza, del cálculo, de la mecanización, de la masificación y de la propiedad; sus argumentaciones giran en torno a la tecnificación global. Como filigrana, se percibe una crítica a las tesis que sostenía entonces su hermano Ernst en *El Trabajador*, quien aceptaba como inevitables los desenvolvimientos de la técnica moderna. Su posición antitecnicista se acerca a las tesis de Ortega y Gasset en *Meditación de la Técnica*, de Henry Miller y de Lewis Mumford (quien utiliza el término "megamaquinismo").

Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica también nos muestra la indiferencia de Unamuno por las invenciones y, por extensión, por los cambios tecnológicos, especialmente en su relato de ciencia ficción *Mecanópolis* (visión de una ciudad sin humanos donde gobiernan las máquinas), fruto de una repulsión frente a la técnica (motivada por una religiosidad espiritual contra el materialismo y el progresismo) compartida por otros pensadores como Ganivet, Azorín o Maeztu.

Unamuno desconfía del progreso científico cuando no va acompañado del correspondiente progreso espiritual. En su ensayo sobre el *Cientifismo* señalaba: "Es el cientifismo una enfermedad de la que no están libres ni aún los hombres de verdadera ciencia, sobre todo si ésta es muy especializada, pero que hace presa en la mesocracia intelectual, en la clase media de la cultura, en la burguesía del intelectualismo".

Sin ser una de las tesis orteguianas más depuradas, la reflexión de Ortega y

Gasset sobre la técnica es aparentemente contradictorio: describe la técnica como sobrenaturaleza de creación humana, imprescindible para comprender el concepto de "hombre" y "civilización humana", así como su concepción de Europa bajo la fórmula "ciencia más técnica", pero critica la masificación y la especialización de la técnica en las sociedades contemporáneas: la superación de la técnica de masas como paradigma de la posmodernidad.

Ortega comienza la introducción de su curso *Meditación de la Técnica* como si fuera una conclusión: "sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca". Un hombre sin técnica, sin reacción contra el medio, no es un hombre. Sólo los animales son seres "atécnicos", pues su natural objetivo es la simple existencia, mientras el hombre no tiene empeño alguno por "estar en el mundo", sino por "estar bien". Para el pensador español, la tecnificación humana es un movimiento de dirección inversa a todo biologismo, dado que "la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del entorno al sujeto", en definitiva, una "sobrenaturaleza" que interpone una zona de pura creación técnica espesa y profunda entre el hombre y su medio natural circundante.



Mesianismo tecnológico Ilusiones y desencanto

Horacio Cagni

Las contradicciones del progreso, y particularmente la tremenda experiencia de las guerras del S. XX, pusieron sobre el tapete los alcances de la ciencia y la técnica, obligando a pensadores de todo origen y procedencia a interrogarse angustiosamente sobre el destino de nuestra civilización.

Al analizar aspectos emblemáticos como los *gulags* soviéticos, el genocidio armenio por los otomanos, o el *Holocausto* – el exterminio de judíos por el nazismo en la Segunda Guerra Mundial– así como las consecuencias del eufemísticamente llamado bombardeo estratégico angloamericano –que, tanto en dicho conflicto como en otros posteriores, era simple terrorismo aéreo–, se puede concluir que estas masacres en serie son consecuencia de la planificación y organización propias de las industrias de gran escala. La muerte industrial, la objetivación de un grupo social o de un colectivo a destruir, resulta obvio para los estudiosos del *Holocausto* y del aniquilamiento racial, como para aquellos que se dedicaron a la revisión del aniquilamiento social que realizaron los comunistas con burgueses, reaccionarios o “desviacionistas”.

En dichos casos, la presencia del confinamiento en campos de concentración y de exterminio, los *lager* y los *gulags*, resultan imágenes por demás familiares. Menos asiduas son aquellas que corresponden a la destrucción de ciudades y la muerte masiva de población civil, aduciendo tácticas y estrategias de ataque de industrias y centros neurálgicos económicos, administrativos y políticos del enemigo. Si bien nadie duda de la indefensión de los concentrados en los

campos de exterminio, sean armenios, judíos o *kulacs*, resulta cada vez más difícil sostener que las poblaciones de Alemania, Japón, Vietnam, Serbia, Afganistán o Irak sean considerados objetivos militares válidos.

En todos los casos, la distancia que la tecnología pone entre victimarios y víctima asegura la despersonalización de esta última, convertida en simple material a exterminar; los que están hacinados esperando el fin en un campo de concentración ante el administrador de su muerte, como los trasegados civiles que están bajo la mira del bombardero, no son más que simples números sin rostro. La responsabilidad del genocidio se diluye en la inmensa estructura tecnoburocrática, lo que Hanna Arendt llamaba “la banalidad del mal”.

Es útil recordar que, a lo largo de todo el siglo pasado, numerosas voces se alzaron, lúcidamente, para denunciar los límites de la técnica y los peligros del mesianismo tecnológico. La técnica, clave de la modernidad, se constituyó en una religión del progreso, y la máquina resultó igualmente venerada y ensalzada por liberales, comunistas, nazifascistas, reaccionarios y progresistas.

Guerra y técnica. La crítica de Ernst Jünger

Escritor, naturalista, soldado, muerto más que centenario poco antes del 2000, Ernst Jünger ha sido el testigo lúcido y el crítico agudo de una de las épocas más intensas y cataclísmicas de la historia, de ese siglo tan breve, que Eric Hobsbawm sitúa entre el fin de la *belle époque* en 1914, y la caída del Muro de Berlín y de la utopía comunista, en 1991.

Nunca se insistirá lo suficiente que, para entender a Jünger y las corrientes espirituales de su tiempo, que también es el nuestro, la clave, una vez más, es la Gran Guerra. El primer conflicto mundial fue la gran partera de las revoluciones de este siglo, no sólo en el plano ideológico y político sino en el de las ideas, la ciencia y la técnica. Por primera vez todas las instancias de la vida humana se subsumían y

subordinaban al aspecto bélico. Era la consecuencia lógica de la Revolución Industrial, el orgullo de Europa, pero además necesitó de la conjunción con un nuevo fenómeno sociopolítico, que George Mosse definiera con acierto “la nacionalización de las masas”. En todos los países beligerantes, pero sobre todo en Italia y Alemania, culminaba el proceso de coagulación nacional y de exaltación de la comunidad. Países que habían advenido tarde, merced a las vicisitudes históricas, al logro de una unidad interior –como los señalados–, habían encontrado finalmente esa unidad en el frente. En las trincheras se dejaba de lado los dialectos, para mandar y obedecer en la lengua nacional; en el barro y bajo el alud de fuego se vivía y se moría de forma absolutamente igualitaria.

Abrumados ante tamaño desastre, esos hombres “civilizados” se encontraron con que su única arma y esperanza era la voluntad, y su único mundo los camaradas del frente. Atrás habían quedado los orgullosos ideales de la *Ilustración*. El juego de la vida en buenas formas y la retórica folletinesca-parisina quedaban enterrados en el lodo de Verdún y de Galizia, en las rocas del Carso y las frías aguas del Mar del Norte.

La catástrofe no sólo significó el hundimiento del positivismo sino que demostró hasta qué punto había avanzado la técnica en su desmesurado desarrollo, y hasta qué grado el ser humano estaba sometido a ella. Soldados y máquinas de guerra eran una misma cosa, juntamente con sus Estados Mayores y la cadena de producción bélica. Ya no existía frente y retaguardia, pues la movilización total se había apoderado del alma del pueblo. Jünger, oficial del ejército del Káiser, llamó *Mate - rialschlacht* –batalla de material– a esta novedosa especie de combate. En las operaciones bélicas, todo devenía material, incluso el individuo, quien no podía escapar de la operación conjunta de hombres y máquinas que nunca llegaba a entender.

Cuando se leen las obras de Jünger sobre la Gran Guerra –editadas por Tusquets–, como *Tempestades de Acero* o *El*

bosquecillo 125, el relato de las acciones bélicas se vuelve monótono y abrumador, como debe haber sido la vida cotidiana en el frente, suspendida en el riesgo, que insensibiliza a fuerza de mortificación. En *La guerra como experiencia interna*, Jünger acepta la guerra como un hecho inevitable de la existencia, pues existe en todas las facetas del quehacer humano: la humanidad nunca hizo otra cosa que combatir. La única diferencia estriba en la presencia omnimoda y despersonalizante de la técnica, pero siempre somos más fuertes o más débiles.



La literatura creada por la Gran Guerra es numerosa, y a veces magnífica. A partir de *El Fuego* de Henri Barbusse, que fue la primera, una serie de obras contaron el dolor y el sacrificio, como la satírica *El Lodo de Flandes*, de Max Deauville, *Guerra y Postguerra* de Ludwig Renn, *Camino del Sacrificio* de Fritz von Unruh, y las reconocidas *Sin Novedad en el Frente*, de Erich Remarque y *Cuatro de Infantería*, de Ernst Johannsen, que dieron lugar a sendos filmes. En todas estas obras –traducidas al español en su momento y editadas por Claridad– campea la sensación de impotencia del hombre frente a la técnica desencadenada. Pero, más allá de su excelencia literaria, todas se agotan en la crítica de la guerra y el sentido deseo de que nunca vuelva a repetirse la tragedia.

Jünger fue mucho más lejos; comprendió que este conflicto había destruido las barreras burguesas que enseñaban la existencia como búsqueda del éxito material y observación de la moral social. Ahora afloraban las fuerzas más profundas de la vida y la realidad, lo que él denominaba “elementales”, fuerzas que a través de la movilización total se convertían en parte activa de la nueva sociedad, formada por hombres duros y jóvenes, una generación abismalmente diferente de la anterior.

El nuevo hombre se basaba en un “ideal nuevo”; su estilo era la totalidad y su libertad la de subsumirse, de acuerdo a la categoría de la función, en una comunidad en la cual mandar y obedecer, trabajar y combatir. El individuo se subsume y tiene sentido en un Estado total. Individuo y totalidad se conjugan sin trauma alguno merced a la técnica, y su arquetipo será el trabajador, símbolo donde el elemental vive y, a la vez, es fuerza movilizadora. Si bien el ejemplo es el obrero industrial, todos son trabajadores por encima de diferencias de clase. El tipo humano es el trabajador, sea ingeniero, capataz, obrero, ya se encuentre en la fábrica, la oficina, el café o el estadio.

Opuesto al “hombre económico” –alma del capitalismo y del marxismo por igual–, surgía el “hombre heroico”, permanentemente movilizado, ya en la producción, ya en la guerra. Esta distinción entre hombre económico y hombre heroico la había esbozado tempranamente el joven Peter Drucker en su libro *The end of the economic man*, de 1939, haciendo alusión al fascismo y al nacionalsocialismo, que irrumpían en la historia de la mano de “artistas de la política”, que habían vislumbrado la misión redentora y salvífica de unidad nacional en las trincheras donde habían combatido.

El trabajador es “persona absoluta”, con una misión propia. Consecuencia de la era tecnomquinista, es pertenencia e identidad con el trabajo y la comunidad orgánica a la cual pertenece y sirve, señala Jünger en su libro *Der Arbeiter*, uno de sus mayores ensayos, escrito en 1931. Lo más importante de esta obra es la consideración del

trabajador como superación de la burguesía y del marxismo: Marx entendió parcialmente al trabajador, pues el trabajo no se somete a la economía. Si Marx creía que el trabajador debía convertirse en artista, Jünger sostiene que el artista se metamorfosea en trabajador, pues toda voluntad de poder se expresa en el trabajo, cuya figura es dicho trabajador.

En cuanto al meollo del pensamiento burgués, éste reniega de toda desmesura, intentando explicar todo fenómeno de la realidad desde un punto de vista lógico y racional. Este culto racionalista desprecia lo elemental como irracional, terminando por pretender un vaciamiento de sentido de la existencia misma, erigiendo una religión del progreso, donde el objetivo es consumir, asegurándose una sociedad pacífica y sin sobresaltos. Para Jünger esto conduce al más venenoso y angustiante aburrimiento existencial, un estado espiritual de asfixia y muerte progresiva. Sólo un “corazón aventurado”, capaz de dominar la técnica asumiéndola plenamente y dándole un sentido heroico, puede tomar la vida por asalto y, de este modo, asegurar al ser humano no simplemente existir sino *ser* realmente.

Otros críticos del tecnomquinismo

A principios de los años treinta, aparecieron en Europa, sobre todo en Alemania, una serie de escritores cuyas obras se referían a la relación del hombre con la técnica, donde la voluntad como eje de la vida resulta una constante. Así ocurre en *El Hombre y la Técnica*, de Oswald Spengler (Austral) –quien sigue las premisas nietzscheanas de la “voluntad de poder”–, *La filosofía de la Técnica* de Hans Freyer, *Perfección y fracaso de la técnica* de Friedrich Georg Jünger –hermano de Ernst– y los seminarios del filósofo Martín Heidegger, todos contemporáneos del mencionado *El Trabajador*. (El libro de su hermano Friedrich fue editado inmediatamente después de la 2ª Guerra, pero había sido escrito muchos años antes y por las vicisitudes del conflicto no había podido salir a luz; existe versión castellana de Sur). Pero estos interrogantes no eran privativos del mundo germánico, pues no

debemos olvidar a los futuristas italianos liderados por Filippo Marinetti, ni al Luigi Pirandello de *Manivelas*, a los escritos del francés Pierre Drieu La Rochelle –como *La Comédie de Charleroi*– y a la película *Tiempos Modernos*, de Charles Chaplin.

El autor de *El Principito*, el notable escritor y aviador francés Antoine de Saint Exupéry, también hace diversas reflexiones sobre la técnica. En su libro *Piloto de Guerra* (Emecé) hay una página significativa, cuando señala que, en plena batalla de Francia en 1940, en una granja solariega, un anciano árbol “bajo cuya sombra se sucedieron amores, romances y tertulias de generaciones sucesivas” obstaculiza el campo de tiro “de un teniente artillero alemán de veintiséis años”, quien termina por suprimirlo. Reacio a emplear su avión como máquina asesina, St. Ex, como le llamaban, desapareció en vuelo de reconocimiento en 1944, sin que se hayan encontrado sus restos. Su última carta decía: “si regreso ¿qué le puedo decir a los hombres?”

También el destacado jurista y politólogo Carl Schmitt se planteó la cuestión de la técnica. Tempranamente, en su clásico ensayo *El concepto de lo político* – de múltiples ediciones–, afirma que la técnica no es una fuerza para neutralizar conflictos sino un aspecto imprescindible de la guerra y del dominio. “La difusión de la técnica –señala– es indetenible”, y “el espíritu del tecnicismo es quizás maligno y diabólico, pero no para ser quitado de en medio como mecanicista, es la fe en el poder y el dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza”. La realidad, precisamente, demostraba los efectos del mesianismo tecnológico, tanto en la explotación de la naturaleza, como en el conflicto entre los hombres. En un corolario a la obra antedicha, Schmitt define como *proceso de neutralización de la cultura* a esta suerte de religión del tecnicismo, capaz de creer que, gracias a la técnica, se conseguirá la neutralidad absoluta, la tan deseada paz universal. “Pero la técnica es ciega en términos culturales, sirve por igual a la libertad y al despotismo... puede aumentar la paz o la guerra, está dispuesta a ambas cosas en igual medida”.

Lo que ocurre, según Schmitt, es que la nueva situación creada por la Gran Guerra ha dejado paso a un culto de la acción viril y la voluntad absolutamente contraria al romanticismo del ochocientos, que había creado, con su apoliticismo y pasividad, un parlamentarismo deliberativo y retórico, arquetipo de una sociedad carente de formas estéticas. Es innegable la influencia de los escritos de posguerra de Jünger –la guerra forjadora de una “estética del horror”– en la enjundiosa mente de Schmitt. Pero a esa desesperada búsqueda de una comunidad de voluntad y belleza, capaz de conjurar al *Golem* tecnológico mediante una barbarie heroica, no escapaba prácticamente nadie en aquellos tiempos. Hoy es fácil mirar hacia atrás y señalar a tantos pensadores de calidad como “enterradores de la democracia de Weimar” y “preparadores del camino del nazismo”. Esta mirada superficial sobre un período histórico tan intenso y complejo se impuso al calor de las pasiones, apenas terminada la Segunda Guerra Mundial y, luego, más aún desde que el periodismo se apoderó progresivamente de la historia y la ciencia política. La realidad es siempre más profunda.

En aquellos años de Weimar, los alemanes en su mayoría sentían la frustración de 1918 y las consecuencias de Versalles; los jóvenes buscaban con ahínco encarnar una generación distinta, edificar una sociedad nueva que reconstruyera la patria que amaban con desesperación. Fue una época de increíble florecimiento en la literatura, las artes y las ciencias, y obviamente, esto se trasladó al campo político. Por entonces, Moeller van der Bruck, Spengler y Jünger –malgrado sus diferencias– se transformaron en educadores de esa juventud, a través de escritos y conferencias. La estética *völkisch*, popular, que era anterior al nacionalsocialismo, teñía todos los aspectos de la vida cotidiana. La mayoría de los pensadores abjuraban del débil parlamentarismo de la República surgida de la derrota, y en el corazón del pueblo, la Constitución de Weimar estaba condenada. ¿Acaso no había sido un éxito editorial *El estilo prusiano*, de Moeller van der Bruck,

que proponía una educación por la belleza? ¿Y Heidegger? En su alocución del solsticio de 1933 dirá: “los días declinan/nuestro ánimo crece/llama, brilla/corazones, enciéndanse”

Lo interesante es que todos coincidían. El católico Schmitt, cuando en su análisis *Caída del Segundo Imperio* sostenía que la principal razón estribaba en la victoria del burgués sobre el soldado; neoconservadores como August Winning, que distinguía entre comunidad de trabajo y proletariado, y como Spengler con su “prusianismo socialista”; el erudito Werner Sombart y su oposición entre “héroes y mercaderes”, y, además, los denominados nacionalbolcheviques. El más conspicuo de los intelectuales nacionalbolcheviques, Ernst Niekisch, había conocido a Jünger en 1927; a partir de allí elaborará también una reflexión sobre la técnica. Su breve ensayo *La técnica, devoradora de hombres* es uno de los análisis más lúcidos del mesianismo tecnológico, y una de las mayores críticas de la incapacidad del marxismo para comprender que la técnica era una cuestión que escapaba al determinismo economicista y a las diferencias de clase. También es de Niekisch uno de los mejores comentarios de *El Trabajador* de Jünger, obra de la cual tenía un gran concepto. Todos ellos intentaron dotar a la técnica de un rostro brutal, pero aún humano, demasiado humano, único hallazgo del mundo, como sostuvo Nietzsche.

Por supuesto, todas estas energías fueron aprovechadas por los políticos, que no pensaban ni escribían tanto, pero podían franquear las barreras que los intelectuales no se atrevían a traspasar. Estos nuevos políticos poseían esa nueva filosofía: ya no procedían de cuadros ni eran profesionales de la política sino “artistas del poder”, como decía Drucker. Lenin abrió el camino, pero hombres como Mussolini y Hitler, y muchos de sus secuaces, eran arquetipos de esta nueva clase. Provenían de las trincheras del frente, eran conductores de un movimiento de jóvenes, tenían una gran ambición, despreciaban al burgués, si bien confundían sus ideas de salvación nacional con el lastre ochocentista de diversos prejuicios.

El fin de una ilusión

Schmitt coincidía con Jünger en su desprecio del mundo burgués. En la concepción jüngeriana, tan importante era el amigo como el enemigo: ambos son referentes de la propia existencia y le otorgan sentido. El postulado significativo de la teórica schmittiana será la específica distinción de lo político: la distinción entre amigo y enemigo. El concepto de enemigo no es aquí metafórico sino existencial y concreto, pues el único enemigo es el enemigo público, el *hostis*. Preocupado de la ausencia de unidad interior de su país luego de la debacle de 1918, vislumbrando en política interior el costo de la debilidad del Estado liberal burgués, y en política exterior las falencias del sistema internacional de posguerra, Schmitt, al principio, se comprometió profundamente con el nacionalsocialismo. Llegó a ser uno de los principales juristas del régimen. Creía encontrar en él la posibilidad de realización del *decisionismo*, la encarnación de una acción política independiente de postulados normativos.

Jünger, atento a lo que denominaba “la segunda conciencia más lúcida y fría” -la posibilidad de verse a sí mismo actuando en situaciones específicas- fue más cuidadoso, y se distanció progresivamente de los nacionalsocialistas. Sin duda, su costado conservador había vislumbrado los excesos del plebeyismo nazifascista y su fuerza niveladora. También Schmitt comenzó a ver cómo elementos mediocres e indeseables se entroncaban en el régimen y adquirirían cada vez más poder. Heidegger, al principio tan entusiasta, se había alejado del régimen al poco tiempo. Spengler murió en 1936, pero los había criticado desde el inicio.

No obstante, había diferencias de fondo. Spengler, Schmitt y Jünger creían que un Estado fuerte necesitaba de una técnica poderosa, pues el primado de la política podía reconciliar técnica y sociedad, soldando el antagonismo creado por las lacras de la revolución industrial y tecnomquinista. Eran antimarxistas, antiliberales y antiburgueses, pero no antitecnológicos, como sí lo era Heidegger;

éste se había retirado al bosque a rumiar su reflexión sobre la técnica como obstáculo al “desocultamiento del ser”, que tan magistralmente explicitara mucho después.

Otro aspecto en el cual coincidían Jünger, Schmitt, y también Niekisch, era en su consideración cómo la Rusia stalinista se alineaba con la tendencia tecnológica imperante en el mundo. Al finalizar los años treinta, dos naciones aparentaban sobresalir como ejemplo de una voluntad de poder orientada y subsumida en una comunidad de trabajadores, malgrado sus principios y sistemas políticos diferentes: el III Reich y la URSS stalinista (en menor medida también la Italia fascista). Pero, obviamente, sus clases dirigentes no eran permeables a las consideraciones jüngerianas o schmittianas, pues la carcasa ideológica no podía admitir actitudes críticas. A Jünger y a Schmitt les ocurrió lo mismo: no fueron considerados suficientemente nacionalsocialistas y comenzaron a ser criticados y atacados. Schmitt se refugió en la teorización – brillante, sin duda– sobre política internacional.

En cuanto a Jünger, su concepción del “trabajador” fue rechazada por los marxistas, acusándola de cortina de humo para tapar la irreductible oposición entre burguesía y proletariado –es decir “fascista”– tanto como por los nazis, quienes no encontraban en ella ni rastros de problemática racial. En su exilio interior, Jünger escribió una de sus novelas más importantes. *Los acantilados de mármol*; constituye una reflexión profunda, enclave simbólica, sobre la concentración del poder y el mundo de sencadenado de los “elementales”. Mediante una prosa hiperbólica y metafórica, denuncia la falacia de la unión de principios guerreros e idealistas cuando falta una metafísica de base. Por supuesto que esta obra, editada en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, fue considerada, no sin razón, una crítica del totalitarismo hitleriano, pero no se agota allí. El escritor va más lejos, pues se refiere al mundo moderno donde ninguna revolución, por más restauradora que se precise, puede evitar la caída del hombre y

sus dones de tradición, sabiduría y grandeza.

Jünger siempre ha sido un escéptico. En *La Movilización Total* hay un párrafo esclarecedor: “Sin discontinuidad, la abstracción y la crudeza se acentúan en todas las relaciones humanas. El fascismo, el comunismo, el americanismo, el sionismo, los movimientos de emancipación de pueblos de color, son todos saltos en pos del progreso, hasta ayer impensables. El progreso se desnaturaliza para proseguir su propio movimiento elemental, en una espiral hecha de una dialéctica artificial”. Contemporáneamente, Schmitt señalaba: “Bajo la inmensa sugestión de inventos y realizaciones, siempre nuevos y sorprendentes, nace una religión del progreso técnico, que resuelve todos los problemas. La religión de la fe en los milagros se convierte enseguida en religión de los milagros técnicos. Así se presenta el S. XX, como siglo no sólo de la técnica sino de la creencia religiosa en ella”.



Si ambos pensadores creían en un intento de ruptura del ciclo cósmico desencadenado, rápidamente habrán perdido sus esperanzas. Los propios desafiantes del fenómeno mundial de homogeneización –cuyo motor era la técnica originada en el mundo anglosajón de la revolución industrial–, como el nacionalsocialismo y el soviétismo, mal podían llevar adelante este proceso de ruptura cuando constituían parte importante, y en muchos casos la vanguardia, del progreso tecnológico. No hay escapatoria posible para el hombre actual y el principio totalitario, frío, cínico e

inevitable que Jünger vislumbró desde sus primeras obras, y que siguió desarrollando hasta su final, será la característica esencial de la sociedad mundialista.

El desenlace de la Segunda Guerra Mundial, con su horror desencadenado, liquidó la posibilidad de entronización del tan mentado “hombre heroico” y consagró el “hombre económico” o “consumista” como arquetipo. Este evidente triunfo de la sociedad fukuyamiana se debió no sólo a la prodigiosa expansión de la economía sino esencialmente, al auge tecnológico y a la democratización de la técnica. Ello no implica, no obstante, que el hombre sea más libre; se cree libre en tanto participa de democracias cuatrimestrales, habitante del shopping y esclavo del televisor y de la computadora, productor y consumidor en una sociedad que ha obrado el milagro de crear el ansia de lo innecesario, la aparente calma en la que vive esconde aspectos ominosos.

La tecnología ha despersonalizado totalmente al ser humano, lo cual se evidencia en la macroeconomía virtual, que esconde una espantosa explotación, desigualdad y miseria, así como en las guerras humanitarias, eufemismo que subsume la tragedia de las guerras interétnicas y seudorreligiosas, vestimenta de la desembozada explotación de los recursos naturales por parte de los poderes mundiales. Desde el FMI hasta la invasión de Irak, el “filisteo moderno del progreso” – Spengler dixit– es, bajo sus múltiples manifestaciones, genio y figura.

En sus últimos tiempos, Jünger estaba harto. Su consejo para el rebelde era hurtarse a la civilización, la urbe y la técnica, refugiándose en la naturaleza. El actual silencio de los jóvenes –sostenía en *La Emboscadura*, mejor traducida como *Tratado del Rebelde*– es más significativo aún que el arte. Al derrumbe del Estado-Nación le ha seguido “la presencia de la nada a secas y sin afeites. Pero de este silencio pueden surgir nuevas formas”. Siempre el hombre querrá ser diferente, querrá algo distinto. Y, como la calma que precede a la tormenta, todo estado de quietud y todo silencio es engañoso.

El hombre entre el nihilismo de la técnica y la responsabilidad ético-política

Franco Volpi

Para una filosofía de la técnica

Tras la toma de conciencia del hecho que la técnica se ha convertido en uno de los factores dominantes en nuestro mundo, se ha desarrollado en torno a ésta un campo de reflexiones bien definido: la filosofía de la técnica.

A juzgar por cuanto acontece en las áreas culturales en las cuales este tipo de investigación se ha organizado con sus corporaciones, sus revistas, sus congresos, y ha ya obtenido el reconocimiento de disciplina científica, se evidencia un riesgo: el de que se produzca una enésima filosofía en genitivo. Quiero decir: una reflexión que seguramente solicita una acentuada atención hacia el fenómeno del cual se ocupa, y que sustancialmente desempeña una función solamente secundaria y subalterna, escasamente orientativa.

Ahora bien, es cierto que la filosofía se ha desarrollado siempre bajo varios protectorados: el de la religión y la teología al inicio, el de la política, el de la historia y el de las ciencias humanas a continuación, siendo hoy en día especialmente el de la lógica y la epistemología. Así pues, no hay nada de malo si también hoy la técnica alberga su cuestionar. Pero el riesgo que se corre con esta nueva disciplinarización –y en general el riesgo de las numerosas filosofías de genitivo que surgen en cantidad: filosofía de la medicina, filosofía del deporte, filosofía de la moda, filosofía del diseño, filosofía de esto y aquello– es el de reducir la reflexión filosófica a una noble anábasis, a una retirada estratégica de las grandes cuestiones para refugiarse en problemas de detalle.

Desde siempre, en cambio, la filosofía se ha distinguido como forma excelsa de pensamiento transversal, capaz de inventarse razones para dudar de lo evidente, de ir hasta la raíz y mirar al interior. Se impone ahora el preguntarse: ¿es posible una filosofía de la técnica en nominativo? ¿Es posible hacer de la técnica un problema filosófico fundamental invitando a reflexionar sobre aquello que ella, con las transformaciones que ha provocado, significa para el hombre y su autorrepresentación cultural?

Todos estamos familiarizados con la variopinta vegetación de objetos e instrumentos de los cuales la técnica cotidianamente nos rodea. Todos conocemos el bullicio del progreso que envuelve al hombre moderno, y la sensación de desconcierto que se siente el domingo cuando la Máquina descansa. Todos vemos lo hábil que se muestra el hombre moderno para levantar naves industriales, y lo incapaz que parece para edificar un templo o una iglesia. Nos preguntamos entonces: ¿Es posible abrazar la transformación técnica del mundo dentro de una experiencia simbólica? ¿Y cuál? ¿O por el contrario la técnica es un sistema asimbólico que escapa a nuestro control, una "maquinación" que sustrayéndose al hombre lo domina?

Si se quisiera reconstruir la historia de la moderna filosofía de la técnica -como en general se hace para dotar a las disciplinas científicas apenas nacidas de antepasados- se podría considerar como su acto de nacimiento el célebre *Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?* que Rousseau presentó en el año 1750 en respuesta al interrogante presentado a concurso por la Academia de Digione. Es un ejemplo excelso de filosofía de la técnica en nominativo. Pero, sin ir tan lejos, basta mirar a las máximas expresiones de la filosofía de la técnica del "Novecento": también éstas han tenido este carácter fundamental.

Piénsese en las consideraciones de Werner Sombart sobre *Técnica y Cultura* (1911) o en los *Pensamientos sobre la técnica*

que Romano Guardini concibió en forma de *Cartas desde el Lago de Como* (1927). O incluso en *El Trabajador* (1932) de Ernst Jünger y en *La Perfección de la técnica* (1946) del hermano Friedrich Georg; en las *Meditaciones sobre la técnica* (1939) de Ortega y Gasset y en *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936) de Walter Benjamín. O, incluso, tras la guerra, a la crítica de la racionalidad tecnológica de Adorno, Horkheimer y Marcuse, y en aquella opuesta, pero complementaria, del último Heidegger. Y después en *El alma en la edad de la técnica* (1949, 1957) de Arnold Gehlen, en *La Técnica, riesgo del siglo* (1954) de Jacques Ellul, en *El hombre está anticuado* (1956-1980) de Günther Anders o incluso en *El principio de responsabilidad* (1979) de Emmanuele Severino. Con su fuerza y radicalidad, todos estos análisis han señalado el surgimiento del problema.

El conflicto entre técnica y humanismo

En realidad, en muchos aspectos las consecuencias que la transformación científico-tecnológica del mundo provocaría se habían puesto de manifiesto ya con la primera y la segunda revolución industrial. Sin embargo, en lugar de un compormiento cauteloso, prevaleció en aquel momento el optimismo del progreso, una filosofía confiada que asignaba *tout court* a la ciencia y a la técnica una función de liderazgo en el desarrollo del hombre, junto con la convicción de que así se habrían podido resolver sus problemas presentes y futuros. La ciencia y la técnica fueron acogidas como factor de progreso, de emancipación, como un elemento homogéneo y funcional al humanismo. Las primeras reflexiones filosóficas sobre la ciencia moderna -por ejemplo en Comte- hacen incluso de ella una suerte de nueva religión de la humanidad.

También en nuestro siglo -no obstante las obras citadas- las cosas no han cambiado. Se puede decir que la filosofía se ha encontrado sustancialmente no preparada frente al fenómeno de la técnica, y que por ello no ha prestado una consideración particularmente atenta al problema de su incontrolado desarrollo. En

un primer momento, de hecho, no ha hecho guardia. Al contrario, ha continuado considerando ingenuamente la racionalidad científico-tecnológica como aliada de humanismo progresista.

Esta perspectiva optimista se derivaba del convencimiento de que la ciencia y la técnica eran dos realidades netamente distintas. La primería consistiría en el desarrollo y acumulación de teorías, esto es, de un saber puro. La segunda, en cambio, en la aplicación práctica de la primera. La ciencia sería pues en todo caso un bien, algo bueno en sí, y la técnica, a su vez, sería de por sí neutra, y ello plantearía únicamente el problema de su uso correcto; su valor depende únicamente del empleo que hagamos de ella. Una diferencia, ésta, de la que queda huella incluso en el lenguaje que opera una distinción entre los "descubrimientos" de la ciencia y las "invenciones" de la técnica, entre la individuación de aquello que es ya por naturaleza según una ley propia y aquello que es artefacto, producido por el hombre.

De este modo la ciencia y la técnica, largo tiempo entendidas como un componente esencial de la cultura humana, han sido puestas *tour court* de la parte de la lucha contra el oscurantismo y la alineación, a favor del progreso y la emancipación. Ellas aseguran al hombre el vivir bien o, cuanto menos, una vida mejor, una calidad de vida superior. Son, por tanto, entendidas como "valores", que son protegidos, de acuerdo con el principio fundamental de la libertad de la investigación científica y según el derecho de todos a participar en el beneficio del desarrollo científico y tecnológico. Si las cosas están así, entonces, desde el principio, no se hace necesaria una particular vigilancia frente al crecimiento y el desarrollo de aquella que, en un cierto momento, se ha empezado a llamar simplemente "tecno-ciencia". Incluso allí donde se proyecta una crítica radical del mundo tecnológico -como en la Dialéctica del Iluminismo de Adorno y Horkheimer o en Eros y civilización de Marcuse- más que la técnica como tal se critica su organización política de tipo capitalista.

Pero poco a poco, especialmente en el curso de los últimos decenios, la posición de la ciencia y de la técnica en nuestro mundo y en su autorrepresentación cultural ha comenzado a cambiar. Alcanza ahora ya desde hace algún tiempo una dimensión planetaria y global; ciencia y técnica se presentan cada vez menos como un simple componente, entre otros, de nuestra realidad, y se han convertido, en cambio, en la potencia predominante y exclusiva, a la cual acompaña un crecimiento del poder de intervención sobre la naturaleza y una ilimitada búsqueda de dicho crecimiento.

Esta evolución ha sido perseguida en nombre del bien, y ha producido efectivamente conquistas enormes, una de las cuales, sin duda, la capacidad cada vez mayor de sufragar el carácter defectuoso del hombre natural. Como ya Herder señalaba en el contexto de su filosofía de la historia, y como Arnold Gehlen ha corroborado en el cuadro de su fundación antro-po-biológica de las instituciones, el hombre es un "animal incompleto" (Mangelwesen): está desprovisto de un instinto seguro que guíe su comportamiento y sus acciones. La consecuencia es que él experimenta las situaciones de la vida como problema, y en tal experiencia se encuentra expuesto a la libertad de deber inventar el mundo de sus posibilidades, que se abre entre dos extremos igualmente insidiosos: la turbulenta naturaleza de sus impulsos y lo infinito de su razonar.

La técnica sufraga pues el carácter defectuoso del hombre natural, como Ortega y Gasset subrayaba cuando, en contra de la *Physis* anhelada por Heidegger como sede acogedora del habitar humano, afirmaba la hostilidad de la Naturaleza y la necesidad de que el hombre contrarreste ésta con la técnica (3). Ésta produce sin embargo una capacidad cada vez más potente de manipulación que se aplica a cada cosa, incluida la realidad humana. El universal "hombre", la entidad metafísica durante algún tiempo objeto de abstractas definiciones filosóficas, hoy ha sido transformada en una realidad concreta, disponible en el laboratorio en la forma del genoma y susceptible de ser tratada y modificada. En resumen, la ciencia y la

técnica no reconocen más límites que el técnicamente posible, y en esta perenne tentación suya del posible son doblemente proyectadas: de derecho en virtud del principio de la libertad de investigación, de hecho porque aumentan nuestra libertad individual y colectiva en una medida impensable hasta no hace mucho tiempo.

La tecnociencia como peligro

Llegados a este punto, su desarrollo empieza a entrar en conflicto con el humanismo progresista bajo la égida del cual habían podido crecer. Chocan en particular con la idea de "persona" y de "naturaleza humana", fuertemente connotada por una semántica religiosa y moral. A partir de entonces, todo cambia.

La asociación entre la ciencia y el progreso no encaja ya del modo inmediato en que lo hacía antes. Los artificios de la ciencia, convertida siempre en más técnica y manipuladora incluso al nivel de la investigación de base, contrastan con el esencialismo y el substancialismo de la cultura humanístico-cristiana. La tecnociencia hace estallar las bases de la tradicional concepción del hombre y no está en grado, en cuanto asimbólica, de proporcionar elementos para una antropología a la altura de los problemas que plantea. Nos damos cuenta de que ésta nos enseña cómo realizar una infinidad de cosas, pero es incapaz de enseñarnos cuáles hacer. Del mismo modo también las fórmulas hasta hace poco abanderadas, como aquella de la alianza entre las dos culturas, o la referente a una feliz armonía entre el pensamiento humanista, literario y filosófico, y el saber científico y técnico, se muestran vacías. La pureza y neutralidad cognitiva de la tecnociencia no son ya ni obvias ni evidentes: el peligro potencial se advierte no sólo en el plano de las aplicaciones, sino ya al nivel de la investigación de base. Hasta el punto que se plantea la cuestión de si no sería oportuno introducir moratorias o incluso prohibir determinadas investigaciones y experimentos, limitando así una de las conquistas fundamentales e imprescindibles de la modernidad, el principio de la libertad de investigación.

En resumen, si durante el siglo XIX y a inicios del siglo XX la ciencia y la técnica fueron consideradas como directamente funcionales y favorables al progreso humano, hoy surgen dudas acerca de tal identificación inmediata entre el progreso científico-tecnológico y la realización cultural y espiritual del hombre. La "epistemofilia" y la "tecnofilia" han dejado paso a una postura inspirada en la cautela y en la vigilancia. Nadie duda que el crecimiento del imperio tecnológico ofrezca una infinidad de aspectos positivos y fascinantes, y ofrezca una infinidad de nuevas potencialidades. Pero al mismo tiempo es difícil calmar las inquietudes y las preocupaciones acerca de la minuciosa eventualidad de que, más que promover la realización del hombre, la tecnociencia termine por desenraizarlo de su mundo natural y cultural, despaunderando los recursos simbólicos.

No resulta necesario ser heideggeriano para compartir la alarmada constatación según la cual "lo que es verdaderamente inquietante no es el hecho de que el mundo se convierta en un mundo completamente técnico. Mucho más inquietante es que el hombre no esté en absoluto preparado para afrontar esta transformación del mundo". Y de nuevo, también en palabras de Heidegger, la constatación de que "el movimiento planetario de la técnica moderna es una potencia cuya grandeza, históricamente determinante, no puede ser de hecho sobrevalorada. Es para mí hoy un problema decisivo el cómo se pueda asignar un sistema político -y cuál- a la edad de la técnica".

Independientemente de la perspectiva desde la cual Heidegger examina y critica la técnica, lo decisivo aquí es el problema que él señala: la esencia de la técnica y su gobernabilidad por parte del hombre.

La preocupación ético-política

Con el fin de presentar cómo la realidad de la técnica escapa ya a la gobernabilidad humana, tanto a la de la ética como a la de la política, puede ser clarificador considerar qué imagen de la ciencia y de la técnica está implícitamente presupuesta en documentos políticos de

valor universal que han caracterizado la historia contemporánea.

Se puede observar cómo, por ejemplo, las declaraciones de derechos del hombre - incluso renunciando a un explícito fundamento filosófico (con excepción de la "Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano" de 1789)- presuponen, no en menor medida, cierta visión del mundo, y por ello, cierta concepción de la ciencia y de la técnica.

Inicialmente éstas clasifican la ciencia y la técnica directamente bajo el signo de un humanismo progresista, sin preguntarse acerca de su naturaleza y sus consecuencias. En particular, en la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" (1789) y en la "Declaración Universal de los Derechos del Hombre" (ONU, 1948), se muestra claro el problema, y por tanto lo que dichos documentos pretenden proteger son las libertades fundamentales del individuo. Se quiere controlar y garantizar que el contrato social sea bien respetado, en el sentido que el individuo se vea protegido de los abusos del poder político, de las amenazas totalitarias del *Leviatán*, de un posible exceso de fuerza por parte del mismo. El poder que se presenta como potencial peligro es de tipo político, no técnico o científico. Incluso cuando se hace referencia a ciertas investigaciones científicas y a los medios técnicos empleados, no son la ciencia y la técnica como tales el objeto de condena sino el uso perverso que de ellas se ha hecho y, por tanto, en última instancia, el régimen político que de tales perversiones ha sido responsable.

En las declaraciones de los años sesenta se observa un desplazamiento de la atención. Por ejemplo [...] se pone de manifiesto una preocupación dirigida no tanto hacia las libertades políticas fundamentales, como sobre todo a los derechos de naturaleza económica, social y cultural. Incluso en tal caso las amenazas provienen del poder político, del *Leviatán*, pero esta vez no por un exceso, sino por un defecto de fuerza. Al capitalismo salvaje, en el cual el Estado garantiza las libertades fundamentales sin intervenir en el libre

juego de la competencia al cual le toca determinar todo el resto, se contraponen la reivindicación de los derechos sociales y culturales reclamando la intervención activa del Estado para satisfacerlos.

En documentos más recientes son tomados en cuenta derechos todavía más generales como la garantía de la paz, el control y la ubicación de los recursos, la protección del medio ambiente, la vida de las generaciones futuras, etc. Está claro que el sujeto de derechos considerado en tales declaraciones no es tanto la persona humana en su individualidad, como la humanidad en su conjunto, el género humano, y con él la cultura y la naturaleza que son, de él, condiciones de vida. Y es aquí entonces donde nace una atención específica por el problema de la ciencia y de la técnica. También aquí, naturalmente, se trata de proteger la dignidad de la persona humana, pero las amenazas a dicha dignidad no provienen ya del poder político, sino del desarrollo científico y tecnológico, en particular del desarrollo de las técnicas biomédicas y de la ingeniería genética. En los documentos acerca de este último sector de la investigación científica lo que se pretende proteger, y que figura, por tanto, como sujeto de derechos, no es ya ni siquiera la persona humana en cuanto tal, sino aquéllas que podríamos llamar "entidades humanas": el embrión, el genoma o incluso las generaciones futuras.

Por una antropología a la altura de la técnica

Disponemos de elementos suficientes para darnos cuenta de que la tecnociencia supera ya continuamente las barreras y el cuadro cultural dentro de los cuales la visión humanista del mundo querría contenerla. Nos preguntamos ahora: ¿Proporciona todavía el humanismo una antropología suficiente para afrontar los problemas de la tecnociencia? ¿La idea de humanidad subyacente a ella es todavía aceptada? ¿Y qué valores están en ella incluidos?

Las raíces fundamentales de las cuales Occidente ha obtenido su concepción del hombre son dos: la griega y la bíblica. De la primera deriva la concepción del hombre

como "animal político, dotado de razón y lenguaje", formulada por Aristóteles en su Política. De la segunda, la idea que él sea "persona" dotada de pensamiento y voluntad, esto es, capaz de comprender y de querer, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios.

En verdad, ya en la literatura humanista sobre la dignitas hominis -Pico della Mirándola, Gianozzo Manetti, Bartolomeo Facio- la celebración del hombre frente a la tradición medieval del contemptus mundi no está asociada a una determinación fija de su naturaleza, más bien, al contrario, a la constatación de que el hombre es un animal indefinido. "*Mágnum miraculum est homo*", afirma Pico della Mirándola en su célebre discurso, porque no tiene "nada propio", y es por tanto "*indiscretae opus imaginis*": "una obra de forma indefinida". Mientras todos los demás seres están atrapados en una esencia predefinida, el hombre es "*sui ipsius plastes et fctor*", y tiene que responder por sí mismo.

Es luego Kant quien denuncia la insuficiencia de la definición griega del hombre como animal racional. En su cuestionarse sobre qué es lo que constituye la humanitas del hombre, observa que no basta para ello ni, obviamente, la animalitas, pero ni tan siquiera la rationalitas. Se hace necesaria la que el filósofo llama spiritualitas o personalitas, explicitada por él en términos filosóficos como el hecho de que el hombre es fin en sí y nunca medio, dignidad y nunca cosa o instrumento. Una idea, ésta, todavía tomada -aunque si bien ya no explícitamente- de la raíz bíblico-cristiana. No es ni siquiera necesario recordar que también este dique erigido por Kant ha sido al mismo tiempo también erosionado, y que el hombre -como afirma Nietzsche- es "el animal todavía no definido". El ente -dirá Sartre- en el cual la existencia precede y determina la esencia.

Y bien, hoy la tecno-ciencia atraviesa de modo cada vez más rudo el horizonte de la antropología tradicional. Aumenta nuestro saber y nuestro poder sobre la entidad "hombre" en un modo que provoca un

conflicto cada vez más claro con los símbolos y el imaginario de la tradición humanístico-cristiana. Nos encontramos hoy ante una suerte de "crisis antropológica" en la que carecemos de una idea compartida de humanidad, adecuada a los problemas surgidos a partir de la tecnociencia.

Obviamente, el crecimiento exponencial del imperio tecnológico no presenta solamente aspectos preocupantes. Abre también perspectivas fascinantes que enriquecen constantemente nuestro patrimonio cultural. Ciertamente es, no obstante, que parece imposible de ser sometido a reglas y normas suficientemente resistentes y vinculantes para guiar nuestro comportamiento y nuestro actuar, dotado ya de un poder extraordinario. La tecnociencia manipula ya los orígenes de la vida, pronto será capaz de controlar el código genético del hombre, corregir su programación biológica, mejorar su patrimonio natural. La tecno-ciencia está transformando profundamente al hombre, en ausencia de una guía global responsable y eficaz. El hombre es, ahora más que nunca, un animal precario. Pero si su precariedad y su unicidad reclaman una especial vigilancia, dirigida a preservarlo, es necesario preguntarse: ¿a qué se puede atener todavía el espíritu actualmente afligido y desorientado? ¿Subsisten recursos de sentido o energías simbólicas todavía intactas para mantener el equilibrio en el vértice del nihilismo que la técnica induce?

De nuevo: no es necesario ser heideggerianos para admitir con el maestro teutón que es bastante difícil, cuando no imposible, dar hoy de nuevo un sentido a la palabra "humanismo". No tanto como él sostiene en la Carta sobre el "humanismo", porque este último representaría una experiencia del hombre no originaria, nacida de la traducción de la philantropia helenística dentro del horizonte epocal de la romanitas. Sino más bien porque el humanismo -y con mayor razón la "antropología de la *Lichtung*" anunciada por Heidegger, en la cual el hombre es simplemente declarado un problema sin solución humana-no garantiza nada.

En la general imposibilidad de soluciones compartidas, es posible quizás refugiarse en una indicación frágil pero practicable: la de una postura sin ilusiones que se proponga conservar al hombre sin hacer de él el centro del universo, la práctica digámoslo así- de un "humanismo" no-antropocéntrico que se abra al crecimiento técnico-científico sin nostalgia por el originario estado de naturaleza perdido, pero que no lo subordine por otra parte al imperativo de la técnica fuera de toda regla. Un posicionamiento que practique un lenguaje de verdad, sin catastrofismos ni infundados optimismos, y que se disponga a la búsqueda de recursos simbólicos para significar el habitar del hombre sobre la tierra, radicándolo en la naturaleza y en la historia. En resumen, un humanismo que, frente al carácter asimbólico de la técnica, se esfuerce por activar el sentido de responsabilidad del cual la humanidad es en principio capaz.

Ahora bien, una cosa es cierta. Si la técnica es la mágica danza que la época contemporánea baila, entonces la undécima Tesis sobre Feuerbach de Marx ya no es suficiente. No basta ya con cambiar el mundo, porque éste cambia sin nuestra intervención. Es más una cuestión de interpretar dicho cambio, con el fin de que éste no nos lleve a un mundo sin nosotros, a un *regnum hominis* privado de su soberano. Guiar dicha interpretación es uno de los cometidos más urgentes de una filosofía de la técnica en nominativo. El problema está en que nosotros queremos la realización más libre y más grande posible del individuo, y la queremos hoy. En que queremos la felicidad máxima posible y la queremos ahora. En que queremos la solución de todos los problemas sociales y esto no un día futuro, en el porvenir, sino hoy mismo o como muy tarde mañana o pasado mañana. Se abre aquí un *aut aut* inevitable. La vieja cuestión "¿Qué hacer?" (*Was tun?*) ha sido transformada en esta otra: "¿Qué dejar?" (*Was lassen?*).

© Konvergencias, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, nº 13, año, 2006. Traducción: Patricia Rey González

La Edad de la Técnica: reflexiones sobre Heidegger, Jünger y Schmitt

José Luis Villacañas Berlanga

1. Neutralidad y espíritu

Un extraño mito hace que esta frase, que circula con el nombre de Heidegger, aparezca como un gran hallazgo original del filósofo: «Tampoco la esencia de la técnica es en modo alguno algo técnico». Así comienza una de sus más famosas conferencias, *La Cuestión de la Técnica*, de 1953. Pero desde 1923 en *Catolicismo romano*, y luego en *La época de las neutralizaciones*, de 1928, y propuesta por nuestro autor, se abre paso una tesis sobre la técnica moderna muy cercana a la referida, mientras todavía Heidegger se aferraba a los análisis más bien triviales de la técnica moderna, reflejados en *Ser y Tiempo*. Esta vieja tesis no habla de esencia de la técnica, pero habla de «tecnicidad». Se nos dice con ella que la tecnicidad no es en sí misma ni técnica ni cosa de la máquina. ¿Tienen que ver algo entre sí estas tesis tan cercanas en el sentido y tan distantes en el tiempo? ¿Y por qué posiciones filosóficas que Schmitt había delineado hacia 1928 parecían relevantes a Heidegger en 1953? ¿Qué síntomas acerca del tiempo histórico y sus vivencias se pueden extraer de esta diferencia?

Cuando vemos cómo se despliega el argumento de Heidegger en 1953, todavía se confirma nuestra sospecha de que algo tiene que ver con las viejas posiciones schmittianas. Pues al seguir leyendo *La cuestión de la Técnica*, caemos en la cuenta de la centralidad de algunas palabras. En efecto, inmediatamente después de la frase citada, Heidegger nos dice: «Del peor modo estamos entregados a la técnica cuando la consideramos algo *neutral*. Pues esta idea, que hoy en día se cultiva con especial gusto, nos vuelve totalmente ciegos para la esencia

de la técnica.» Nadie puede dejar de recordar entonces que *neutral* es un concepto preferido por Schmitt. Y después, cuando denuncia la popular reducción de la técnica a *instrumentum*, a mero medio, a máquina, a dispositivo [*Einrichtungen*], Heidegger deja caer otra palabra que también deseo subrayar, otra palabra aparentemente anónima, sin dueño. «Uno quiere llegar a tener *espiritualmente* la técnica en las manos.» En los dos capítulos anteriores hemos dejado claro que la pregunta por el espíritu era sin duda una pregunta schmittiana. En este abordaremos el sentido que puede tener dotar a la técnica de espíritu. Aunque haremos uso de textos posteriores de Schmitt, sus posiciones posteriores se pueden derivar de su libro *Catolicismo romano y forma política*, verdadera clave de su respuesta a Weber y de su apuesta por una teología política.

Como se puede ver, tanto Heidegger como Schmitt parten de una aproximación inicial al modo en que la época de la sociedad de masas comprende y vive la técnica, como un instrumento neutral que plantea de forma desnuda la lucha por poseerlo. Desde este punto de vista, el Heidegger de 1953 nos propone una tardía asimilación de los viejos análisis de la técnica realizados por Carl Schmitt en los años 20. En efecto, la fe en la técnica como falso poder neutralizador ya fue denunciada en 1928 como la última ilusión de la modernidad, como la última falsedad en la serie de las falsas neutralizaciones, un último estadio que muestra a las claras la periódica e insuperable ingenuidad de Occidente y su estéril voluntad de olvido de lo político. El caso es que en esa escueta pero decisiva teoría de la modernidad que constituye el pequeño trabajo «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», cuyo origen es una conferencia pronunciada años antes en Barcelona, Schmitt vierte las mismas palabras centrales que otorgan al ensayo de Heidegger el punto de partida: neutralidad y espíritu. Allí, justo por la aparente neutralidad de la técnica, Schmitt ve necesaria esa idea popular que exige la apropiación de la técnica por parte del espíritu. Ahora bien, Schmitt quiere disolver tanto la confusión entre la esencia

de la técnica y la visión popular de la técnica, cuanto una idea de espíritu convencional y tradicional que esa propia técnica se encarga de matar.

Heidegger ha invocado estas dos palabras, neutralidad y espíritu, con la finalidad de que su análisis metafísico sobrepase el análisis político de Schmitt. Tal pretensión parte del supuesto de que el análisis político de Schmitt no incorporara su propia metafísica. En todo caso, Heidegger se distancia en 1953 de lo que en 1923 le parecía a Schmitt una batalla ineludible. Casi al final del ensayo, el filósofo nos dirá: «En tanto nos representemos la técnica como instrumento, dependeremos de la voluntad de dominarla. Pasamos, entonces, al lado de la esencia de la técnica». No se trata en Heidegger, por tanto, de afirmar el espíritu sobre la técnica; no se trata de su dominio, ni de la voluntad de poder. En 1928 Schmitt parecía apuntar a estas instancias. En efecto, al final del ensayo schmittiano leemos las rotundas palabras: «Concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo.» A pesar de que Schmitt no se hace ilusiones en 1928 acerca de que el espíritu domine la técnica — más bien descubre que el efecto fulminante de la técnica moderna es la falta de espíritu, incluso en la esfera de la política—, ve como inevitable la emergencia de diferencias conflictivas en relación con ella. Estas deberán presentar alguna forma de espíritu para legitimarse y constituirse. En 1953, Heidegger comprende que no se trata de mantener abierta la batalla por el dominio técnico, sino ante todo de comprender la esencia de la técnica, *como si una cosa no implicara la otra*. Heidegger no explicita si esta comprensión esencial de la técnica es una propedéutica para una acción política, lo que para Schmitt parecía irrecusable.

Aquí, con Heidegger parece que estamos en otra época y entonces, por

primera vez, se nos antoja que la posible relectura por parte del Heidegger, en 1953, del texto schmittiano de 1923 no es una curiosidad ni un azar, sino también una posición alternativa frente a las categorías que orientaron su propia acción política al inicio de 1930, en un cierto discurso de rectorado. Al distanciarse del texto de Schmitt y de la política, parece que Heidegger quiere distanciarse de sí mismo. Una autocrítica disfrazada de crítica a Schmitt, esta puede ser una pista para leer su texto. Sin embargo, cuando leemos el debate desde la sustancialidad de la posición de Schmitt, de su lucha perenne contra el romanticismo, el capitalismo y el individualismo, nos damos cuenta de que las inflexiones del pensamiento Heidegger son más bien anécdotas de su propia historia filosófica personal, no posiciones categoriales decisivas.

Heidegger, tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, no quiere ni oír hablar de dominio, de la *Wille zur Macht* nietzscheana, que subliminalmente afirmase Schmitt en 1923 como primer chispazo del conflicto mundial que se preparaba entre Alemania y Rusia. En realidad, no quiere oír hablar de su propia posición, no menos nietzscheana, de aquellos años. Asentada ya su crítica a Nietzsche, Heidegger quiere limitar la religión de la técnica, pero no mediante el esfuerzo político humano, impotente siempre para conjurar el peligro. Se trata de conocer la esencia de la técnica, reducida a instrumento por la sociedad de masas, y de limitarla en su forma moderna desde la revitalización del pensamiento de su forma esencial. Sin embargo, aquellos planteamientos nietzscheanos nunca fueron los de Schmitt ni él apeló a una voluntad de poder desnuda como el falso complemento de la técnica. Schmitt, en 1923, también se proponía penetrar en la tecnicidad. Justo aquí, los caminos de nuestros dos autores, aparentemente divergentes, muestran un subsuelo común. Schmitt insiste en que el espíritu esencial de la tecnicidad no es técnico, sino faústico. En todo caso se trata de un rasgo propio de la metafísica pues la figura cultural es aquí ese espíritu demoníaco de autoafirmación humana,

lleno de crueldad despiadada y rigorista, consecuencia del *ethos* calvinista secularizado y llevado a sus últimas consecuencias. El espíritu de la técnica es «esa convicción de una metafísica activista, esa fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana, en un ilimitado retroceso de las barreras naturales, en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana natural en el más acá». Todo esto suena mucho a los lectores de Heidegger, sobre todo a los que le han acompañado por los senderos del bosque, pero en los años 20 Schmitt ya era crítico con estas posiciones nietzscheanas. La previsión de Schmitt, sin embargo, era que este espíritu inevitablemente iba a determinar la nueva política, el nuevo conflicto, la nueva guerra, de la que emergería un nuevo orden de la Tierra. Aunque todavía no había llegado el tiempo en que el triunfo de la técnica debía coincidir con la movilización total, cuyo ámbito sería el enfrentamiento amigo-enemigo entre dos figuras simétricas que Jünger reconoció en el *Trabajador*, la confianza ineludible en la técnica ya presagiaba ese horizonte.

Heidegger no presenta jamás esta denuncia, ya clásica, de la moderna cultura calvinista que desde Max Weber llega al Schmitt de *Catolicismo romano y Forma política*. En 1953 ya había consumado su ruptura con Nietzsche, la última figura de la subjetividad moderna reducida a valores y voluntad, que de hecho fundaba aquella cultura desde el inicio. No hay que olvidar que Heidegger, siguiendo la interpretación de Alfred Bäumler, ha visto en el goethiano Fausto la protofigura del *Wille zur Macht* nietzscheano. La ruptura con este espíritu faústico de la técnica, de hecho, se encierra ya en la ruptura con la voluntad de poder de Nietzsche. Al romper con todo esto, tras la Segunda Guerra Mundial, Heidegger podía asumir los planteamientos que Schmitt había forjado desde el principio de su formación filosófica. Por eso sorprende que en 1953 valiera lo que para Schmitt ya valía en 1923. Por eso, aunque Heidegger no frecuentase estos caminos, en cierto modo trillados, acabó llegando a las mismas

playas que el Schmitt de *Catolicismo romano*. Esas son las playas del Mediterráneo. Se puede preferir arribar a Atenas o a Roma, pero el mar es el mismo.

2. Aristóteles

En realidad, esta opción es comprensible. No debemos olvidar que uno de nuestros personajes es un filósofo y el otro un jurista. Esta diferencia justifica todas las divergencias. En efecto, a pesar de todas estas analogías, nada más lejano de la transparencia y la claridad schmittiana que el cuerpo central del ensayo de Heidegger sobre *La cuestión de la Técnica*. El argumento clave de este pequeño texto parte del análisis de la esencia del instrumento a que ha sido reducida la técnica para, superando esta reducción y a través de ella, conocer el fenómeno completo que oculta en su base. En este sentido, la esencia reducida del instrumento, en tanto mera «especie de lo causal» permite descubrir una visión completa de lo causal. Naturalmente, lo «causal» en su totalidad refiere a la bien conocida teoría de las cuatro causas aristotélicas. Así, mediante esta referencia a Aristóteles, Heidegger inicia el camino para superar con su concepto de *physis* aquella comprensión reducida de la *naturaleza* que también Schmitt propone como centro del espíritu fáustico de la técnica moderna.

Sin embargo, a fin de cuentas, el regusto de esta invocación a las cuatro causas no es sino un manto arcaico para trabajar en la oscuridad con la categoría de *Physis*, y escapar así a los malentendidos de la invocación romántica de la naturaleza, que el propio Schmitt había denunciado al final de su ensayo. En todo caso, se trata de un manto demasiado transparente, que no resulta reforzado por la elección de Hölderlin, y no del romanticismo, como referente estético. De hecho, el universo que Heidegger evoca mediante Hölderlin es aquel mundo aristotélico que Goethe consideró ya superado para siempre, en el que *techné* era también arte; esto es, *poiesis* que trabaja con las potencias naturales de la tierra, el fuego y el agua. Por eso, haciéndose eco de la escisión moderna, destino insuperable ya para Goethe, Heidegger habla de una técnica anterior

que es también poesía y que está en relación con la *physis* porque la desoculta produciendo verdad, fulgor, brillo, forma y belleza. Por eso menciona a Hölderlin, cuando pregunta por la esencia de la técnica: porque de hecho, y desde luego en Aristóteles, esa cuestión encierra también la pregunta por la esencia del arte. Y ambas cosas, siempre en un contexto de revelar la *physis*, que en el verso de Hölderlin aparece como Tierra. «Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde», significaría tanto «técnicamente vive el hombre sobre esta tierra», cuanto «poéticamente vive el hombre sobre esta *physis*».

Desde aquí podemos ver que el más profundo sentido del análisis de Heidegger consiste en mostrar que lo terrible de la técnica moderna, como mero instrumento, reside en que con ella se ha alterado la relación del hombre con la tierra. Como de pasada, como si no fuera importante, Heidegger deja caer que «este sería el lugar para examinar la definición que da Hegel de la máquina como instrumento independiente». Hegel había hablado de la máquina en las lecciones de Jena y allí había aplicado una dialéctica parecida a la del amo y el esclavo: mero instrumento de mediación con la naturaleza al inicio, la máquina determina la producción de otras máquinas para hacerse posible a sí misma y con ella eterniza la mediación, impidiendo al ser humano que conecte con la naturaleza. La máquina propone como base del sistema productivo la producción de sus propias condiciones de posibilidad. Por ello se torna señor de la producción e instrumento independiente. Heidegger no invoca este espinoso asunto, que le hubiera llevado directo a Marx. Se limita a decir que, frente a la tesis hegeliana, «la máquina es absolutamente dependiente». Y parece afirmar que es dependiente del hombre o de la *physis*, o mejor, de la pertenencia recíproca de ambas instancias que jamás permite la mediación de una tercera extraña y autónoma. Sin duda, la opción de Heidegger reside en evadir el capitalismo como destino y como categoría.

A pesar de todo, al menos tenemos algo. Lo que filosóficamente quiere decir la palabra aristotélica *physis*, es lo que el poeta

Hölderlin quiere decir con la palabra Tierra, lo que nos aproximará a Schmitt de otra manera. Queda por saber qué tiene que ver la teoría de la cuatro causas con la Tierra. Creo que Heidegger deseaba defender el carácter solidario y unitario de las cuatro causas, la representación clásica de la *physis*, por su capacidad para revelar la potencia genésica de Tierra. Ahí reside la verdadera independencia, no en la máquina. Así, dice que los cuatro modos de causa «llevan a algo a su aparecer». Ese aparecer desde la potencia genésica de la Tierra es el juego de la *physis*. Heidegger nos desea llevar a una convergencia lingüística. Lo que juega en las causas es un conducir algo a la presencia, un llevar algo a la luz, lo que en castellano es una de las formas más bellas de aludir al parir. Así que el juego de las cuatro causas es un conducir, que finalmente se entiende como producir. Y entonces, si la *Physis* es el proceso mismo en esta producción, Heidegger ya puede decir que las cuatro causas son *poiesis*, producción en sí misma. La conclusión es inequívoca: «La *physis*, por la cual la cosa es obra de ella misma, es también una producción, es *poiesis*. La *physis* es *poiesis* en sentido eminente». Una vez más, si traducimos *physis* por Tierra, tenemos el verso de Hölderlin. La Tierra trabaja poéticamente y el hombre pertenece a este trabajo poético. Tampoco es una instancia independiente.

El significado profundo de esta posición se puede ver muy claro si se compara con la tesis de Kant. Éste diría en la *Crítica del Juicio* que efectivamente debemos pensar que la naturaleza tiene su técnica productora de belleza. Pero la mirada de Kant refleja su perspectiva moderna al confesar que la palabra técnica, referida a la naturaleza, tiene un sentido secundario, reflexivo, proyectado por y desde el hombre, portador originario de toda teleología, aunque necesitado todavía de una identificación sensible con la naturaleza y de pensarse integrado en ella. Por eso Kant no tiene que apelar a una teoría de la *physis* basada en las cuatro causas, sino a una teoría de la razón aquí centrada en la crítica de una de las funciones humanas, el juicio teleológico.

Por su parte, Aristóteles, ajeno a la centralidad de lo humano, propia del giro copernicano, tampoco diría exactamente lo que dice Heidegger, sino algo más sencillo, que invierte la posición de Kant. Diría que la *poiesis* regida por su técnica, en tanto actividad sencillamente humana, dotada de una humilde verdad, es un mimesis de la *génesis*, forma originaria de producir que caracteriza el proceso de la *physis*. Ser natural, el humano no puede sino imitar a la naturaleza. Pero en esa imitación, opera como ella porque es ella.

Hubiera sido del mayor interés filosófico preguntarnos por la necesidad de la técnica en una *physis* como la aristotélica. La pregunta desearía saber por qué, además de la verdad sustancial de las cosas generadas por sí mismas, necesita el hombre esa producción de una segunda verdad que, mediante la técnica, imita el poder generativo de la naturaleza. Sin duda, esta cuestión nos llevará al siguiente párrafo, a preguntarnos por el mito de la técnica en la antigüedad clásica. Pues es verdad. El hombre es provocado a la *techné* y esa provocación no se la hace a sí mismo, sino que, en Aristóteles, es un desafío que procede de la misma *physis*. Por eso, para revelar la esencia de la técnica, conviene que el hombre revele ante todo su precariedad. Es curioso que, en Aristóteles, esta precariedad lo es también de la tierra, de la naturaleza. Hay algo así como una finitud de poder en la naturaleza que también se ha trasladado al ser humano, que concierne de manera fundamental a su destino. Así que, desde el punto de vista de un aristotélico, el hombre con su técnica auxilia a la misma naturaleza en la conquista de su perfección relativa a él, asegurando así su propia supervivencia, de otra manera en profundo peligro. La naturaleza, por su propia fuerza, no puede generar de forma completa y acabada la situación que permita sobrevivir al hombre y por eso este debe intervenir con su técnica. El hombre es la partera de ciertas generaciones de la naturaleza, y así supera a la vez la doble imperfección, la de ella y la suya. Este sería el sentido profundo de la técnica aristotélica, y creo que esto es lo que Heidegger quiere decir en este curioso

párrafo: «Cuando el hombre dentro del estado de no oculto desoculta a su manera lo presente, no hace sino corresponder al llamamiento del estado-de-no-oculto, incluso allí donde lo contradice». Por eso la técnica para Aristóteles, la técnica clásica, no es una mera actividad humana: es más bien un diálogo en el que el hombre se hace eco de las dificultades de las generaciones de la tierra, en la búsqueda de una teleología común a ambos, de su propia perfección, de su propia *entelecheía*.

3. El cosmos clásico

Pero esta tesis, válida desde una competencia filosófica, difícilmente coge por sorpresa a quien lea el temprano texto del jurista Schmitt, el ya antes citado *Catolicismo romano y forma política*. Allí no sólo se trata de reivindicar la noción clásica de técnica, sino de señalar su perpetuación por parte de la cultura de los pueblos católicos, frente al punto de ruptura que significa el calvinismo y la modernidad reformada. Schmitt no se ha dejado seducir por la idea de que los alemanes son los herederos de los griegos. Ha pensado más bien que los sencillos pueblos católicos del Mediterráneo, con su cultura de labradores, estaban todavía cerca de Aristóteles. De hecho, son los únicos que podrían invocarlo sin rubor. El norte europeo es otra cosa y pensar que tiene al alcance de la mano el espíritu clásico porque explica con suma competencia filosófica la doctrina de las cuatro causas, no deja de ser una ilusión. Schmitt no la padecido. El dualismo y la escisión de la época moderna son denunciados rotundamente en este librito y, con ellos, ese concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra cambiada y transformada por la técnica y la industria del norte. Aquí el dualismo moderno, que no presenta verdad alguna en sus dilemas, distingue entre la abstracta naturaleza, foco de todas las nostalgias, y el mundo mecanizado de la gran ciudad, vértice de todo malestar. Esa dualidad romántica está cargada de falsedad, pues en el fondo anhela una naturaleza sin seres humanos, algo impensable para la mirada clásica. Esa naturaleza es resultado de la obsesión de negatividad de lo humano y no tiene nada que ver con aquella simultánea

apuesta por el ser humano y por la naturaleza de la técnica clásica.

Asumiendo la falsedad de las contraposiciones cosificadas del entendimiento vulgar, en la que había insistido Hegel, el maestro perenne de Schmitt, éste denuncia «la antítesis de este imperio de la técnica [y] la naturaleza bárbara, salvaje, aún no tocada por civilización alguna, a la que el hombre no llega con su tortura.». Este concepto escindido y moderno de naturaleza, que distingue entre el mundo tecnificado del trabajo humano y la naturaleza intacta y romántica, todavía no torturada, resulta extraño al catolicismo, que no sólo se presenta como la genuina potencia anti-moderna, sino como el portador de la *complexio oppositorum* que reclama toda dialéctica, como condición para conquistar una verdad. Los católicos, pueblos agricultores, han permanecido extraños a las escisiones de esta civilización industrial calvinista y a sus consecuencias. Han permanecido ajenos a estos movimientos migratorios de los hugonotes y puritanos. No son un polo dentro de la escisión y la dualidad moderna, sino una alteridad completa y espiritual que hay que reconocer en su peculiaridad.

Nada por tanto de una exégesis de las cuatro causas y su capacidad de iluminar la *physis*. Se trata de una vida asentada en el espíritu que puede revelar otra mirada sobre la técnica y sobre la tierra como naturaleza. Dominado por la sensibilidad que le permitirá posteriormente racionalizar su estatuto de vencido, Schmitt recuerda que hubo *Auswanderer* católicos forzados por la pobreza, la necesidad y la persecución. Pero ellos no perdieron la nostalgia del hogar [*Heimweh*]. Los hugonotes y los puritanos, siguiendo los análisis de Weber, se presentan grandes, fuertes y orgullosos allí donde viven. Su permanente recuerdo de la épica del Antiguo Testamento les permite vivir en cualquier suelo, pero, como el mismo Abrahán, jamás echaron raíces en tierra alguna: todo suelo fue negado por su ascesis intramundana y transformado por su *Beruf* imperativa. Ellos se elevaron a *Herren der Natur*, como el mismo Jacob, tras

el duro combate con Dios, cambió su nombre por Israel, que según Lutero significa Señor de Dios. Una vez más tenemos la voluntad fáustica de poder que se desvincula de sus premisas teológicas y que de luchar *ad maiorem gloriam dei* pasa a luchar *ad maiorem gloriam sui*.

Esa forma de *Herrschaft* sobre la tierra es extraña al concepto católico de naturaleza. «Los pueblos católicos romanos, dice Schmitt, parecen amar de otra manera al suelo, a la tierra materna; todos tienen sus «terrisme». Naturaleza significa para ellos no la contraposición de técnica y obra humana, ni tampoco lo contrario de entendimiento o sentimiento o corazón, sino el trabajo humano y el crecimiento orgánico, pues *natura* y *ratio* son una misma cosa.». Así viven las pequeñas ciudades de España o de Italia, que parecen emerger de la tierra misma, que se integran en el paisaje como las plantas y las montañas y que, quizás por eso, permanecen fieles a la tierra. Hay en lo urbano de los lugares católicos del sur ciertamente algo extraño a la moderna ciudad industrial. Pues en la ciudad clásica, a decir de Schmitt, jamás hay contradicción entre forma ideal y materia informe o abstracta. Nunca una forma sin un objeto concreto al que se ajusta y se pliega; nunca una materia sin un uso concreto conformado. Forma y materia son siempre formas de los objetos y no pueden separarse de ellos y de sus utilidades. Todos viven una organicidad concreta respecto a la cual el análisis de las cuatro causas de la *physis* no es sino un pálido fantasma.

Si pudiéramos el texto de Schmitt en palabras griegas, como habitualmente hace Heidegger, veríamos hasta qué puntos son convergentes los análisis. Con ello llegaríamos al punto central, al descubrimiento de que la solidaridad interna de las categorías aristotélicas de movimiento, materia, fin y forma es electivamente afín al esquema de la forma de vida de la ciudad clásica, en cierto modo heredera de la polis griega. La tesis de Carl Schmitt indica que aquí hablamos de un cosmos orgánico de relaciones, no de una mera antítesis interna a las escisiones de la sociedad capitalista. Por eso, este mundo aristotélico clásico, que ha sobrevivido bajo

la forma católica, no puede entenderse como mera compensación del mundo técnico moderno. Si así fuera, «entonces sería el mero complemento del capitalismo, un instituto higiénico para las penas de la lucha de la competencia, una excursión de domingo o unas vacaciones de verano de la gran ciudad.». Esta valoración haría de este viejo mundo mero objeto de consumo de una burguesía capitalista relativista.

Asumiendo los análisis weberianos de racionalidad formal, levantados también sobre la renuncia a la teoría aristotélica de las causas, Schmitt avanza en su contraposición con el racionalismo técnico económico al mostrar que lo que aquí llamamos el mundo clásico-católico es inseparable de los fines materiales que forman parte de su *ratio*. Por eso la contradicción más clara reside en el abismo que separa la racionalidad formal de la racionalidad material, dotada de fines inmanentes. La técnica moderna, al ponerse al servicio de cualquier necesidad, implica una producción racionalizada para un consumo completamente irracional, subjetivo, caótico. A una materia informe, abstracta, mera energía, se le dota de una forma externa producida a partir de decisiones obedientes a la finalidad arbitraria de la demanda individual. Esta es la técnica moderna cuando se la contempla con los ojos de las categorías aristotélicas. La misma materia prima puede presentarse como gases venenosos o como blusas de nylon. Ambas cosas tienen el mismo *status* productivo, dice Schmitt presagiando los tiempos. Pasando por alto el tema de la vivencia católica de estos tiempos, que sólo volverá a aparecer en *Ex cativitate salus*, lo decisivo es que se impone un racionalismo que jamás se propone la racionalidad del fin, que jamás incorpora la causa final al propio proceso productivo. Se trata de un racionalismo antiaristotélico que sólo hace explícitas sus categorías con Heidegger. Los análisis de Aristóteles por parte de Heidegger, vierten los análisis existenciales y sociológicos de Schmitt en un lenguaje aparentemente distante, neutro, pero que, sólo situado en este contexto, resulta estructuralmente significativo.

4. La técnica moderna

La voluntad de negarse a entender el mundo clásico como un mero complemento del mundo moderno, que era central en Schmitt, se presenta Heidegger con un movimiento muy claro: se trata de comprender la técnica moderna *frente* a la técnica aristotélica *desde* las categorías de la técnica aristotélica. Este movimiento es decisivo, porque de otra forma la comprensión de la técnica moderna no sería esencial, sino *histórica o sociológica*, vale decir, *schmittiana*. Heidegger se niega al movimiento inverso, esto es, a comprender la técnica aristotélica *frente* a la técnica moderna *desde* las categorías de la técnica moderna. Éste sería para Heidegger el método más seguro para que se nos escapara la esencia de la técnica. Lo que subyace, de hecho, es la afirmación de que la racionalidad aristotélica es más completa que la mera racionalidad formal capitalista que emerge de sus despojos. Una vez más, sin la tesis weberiana de la reducción moderna del concepto clásico de razón a mero cálculo no podemos entender la posición común a Schmitt y a Heidegger, por no recordar a otro discípulo de Weber, el comunista Georg Lukács. En los tres autores, el mundo moderno se levanta sobre una imponente reducción del sentido, una tremenda pérdida de libertad y una drástica reducción de alma.

En cierto modo, la comparación entre la técnica moderna y la clásica es posible porque, en ambos casos, una técnica se levanta sobre una física. Esta mera comprobación histórica encubre todavía que lo filosófico consiste en decidir que la física capaz de revelar la esencia es la aristotélica. Por tanto, debemos verter lo que fenomenológicamente entendemos como técnica instrumental moderna en el lenguaje arcaico y esencial de la física clásica. Si ésta era una desocultar, la técnica moderna esencialmente también lo será. Pero aquí se levanta lo trágico. Este desocultar no se opera manteniendo sólidamente reunidas las cuatro causas o, en términos schmittianos, se levanta sobre una escisión entre forma y materia, *telos, natura y ratio*. Por eso la técnica moderna no culmina en una *poiesis*. En términos de

Heidegger: No es un *her-vor-bringen* (un sacar a fuera) sino un mero *Herausfordern* (provocar). Las diferencias siempre invocan verbos relacionados con el acontecimiento central del parto.

A pesar de todo, y por mucho que se quiera lo contrario, el lenguaje esencial de la metafísica tiene que acabar por recurrir al lenguaje común. Así que el desocultar de la técnica moderna es un provocar o torturar a la *physis*. Bacon se esconde tras esta cita, y también Kant. Ambos entendieron la ciencia como un potro de tormento en el que la naturaleza queda obligada a contestar en un juicio que ella misma no instruye. La naturaleza acaba entregando energía almacenable, dice Heidegger. Podemos ser más generales: cualquier verdad que nos entregue la ciencia física puede convertirse a la larga en energía almacenable. Pero *obtener* energía no es *recibir* o disfrutar energía. El molino de viento o de agua, el centro de la técnica moderna, saca a la luz y recoge la energía de la naturaleza; la canaliza, no la provoca ni la almacena.

La diferencia entre técnica antigua y moderna funciona para Heidegger en estos o parecidos términos. Como ha visto Pöggeller, él debió de leer las descripciones de Weber sobre los campesinos y relata cómo el campesino cuida con solicitud la naturaleza. No provoca la tierra. Entrega la simiente a la fuerza del crecimiento y vela por su desarrollo. La agricultura, antigua o moderna, debe contar con la tierra, porque tiene un fin todavía inmanente, pensado por Aristóteles hasta el final: la reproducción de una forma de vida. La técnica moderna también cuenta con la tierra, pero sólo como fondo de energía. La diferencia es real. Pero la diferencia entre la agricultura y la industria no es la diferencia entre la técnica antigua y la moderna. Es la diferencia entre una técnica que parte del dato de la vida en la tierra, y otra que parte de la estructura conceptual de la materia como energía de la que la propia vida quizá no sea sino un mero resultado técnico posible. Una deja que la energía de la vida haga su trabajo. Otra manipula la energía de la tierra para sus fines propios y plurales, entre los cuales puede estar la

misma producción de vida. Auxiliar la génesis de seres vivos que no está en nuestra mano producir, es la clave de otra técnica, finalmente irreductible a la que busca mera energía flexible y dominable.

Por mucho que se vierta en categorías de filosofía de la historia, ahora salta a la vista que la diferencia entre la técnica clásica y la moderna es algo más profunda que la que se da entre lo antiguo y lo moderno, entre una noción formal y una noción material de racionalidad. Es la diferencia entre dos formas de existencia siempre posibles en el hombre, reguladoras de todos sus mitos, como en cierto modo propone Blumenberg: una que sirve a la omnipotencia del deseo, otra que reconoce la potencia condicionante de la Tierra. Son dos formas del mito: la fáustica o la dionisiaca. Así, se le puede reclamar a la tierra su energía manejable, pero también que continúe su tarea eterna: dejar nacer y morir a los hombres y plantas. La diferencia reside en las formas humanas de amor: ante la escombrera de la mina, el hombre sólo se puede amar como ingeniero activo, un amor narcisista ya denunciado en el viejo mito de Babel. Ante el campo cuajado de vid o de trigo el hombre se siente colmado, ama a la tierra y la bendice, porque puede ser feliz conociendo los límites propios y los límites de la Tierra.

Nadie puede negar que la técnica moderna dispara esa forma de amor activo, que primero excita el deseo y luego busca los medios; no se puede discutir que ésta sea la forma central de la autoafirmación del hombre moderno. Y la pregunta entonces es: ¿qué impulsa al hombre por ese camino? Heidegger se hace la pregunta de otra forma. ¿Qué provoca al hombre a provocar a la naturaleza? La tesis de Heidegger es decepcionante aquí. Pues cuando se trataría de explicar, por decirlo con Pöggeler, una constelación histórica, esa victoria del un mito fáustico, a pesar de todos los esfuerzos de Hölderlin y de Nietzsche por recordar el elemento dionisiaco del cristianismo, Heidegger, olvidando las dimensiones de suceso histórico del hecho, asume su forma final como ya dada y se limita a afirmar que la clave reside en un *Ge-stellt*, esto es, en un

dispositivo. El prefijo *Ge* apunta a una totalidad reunida. *Stellt* caracteriza algo que se pone delante. La totalidad de lo puesto ante el hombre determina este crecimiento imponente de la provocación a la naturaleza como mera energía que la técnica moderna lleva consigo. Por eso, la técnica no es una actividad humana, ni un mero medio, sino la vida misma del dispositivo que reclama del hombre la energía para mantenerse vivo. Quizá de nuevo aparece Hegel en el horizonte. El hombre aquí sirve al sistema, pues *Sys-thema* viene a ser casi lo mismo que *Ge-stellt*. Como en Luhmann, también en Heidegger la técnica queda desantropomorfizada. No es una exigencia del hombre al *Gestell*, sino del *Gestell* al hombre. La técnica independiente del Hegel, el capitalismo. Frente a esta condena, Schmitt ha recordado que la decisión de considerar a la técnica como poder absoluto no es a su vez técnica. Pasa en realidad por la más radical despolitización, por haberse resignado el ser humano a ser un mero sujeto de deseos privados.

Manteniendo las simetrías con el pensamiento aristotélico, una técnica no es sino expresión de una *fysis*. Para Heidegger, la física moderna es ya el *Gestell* inconsciente de sí, y por eso es la esencia de la técnica apropiada a la modernidad. Esencia, en este sentido, es lo que se mantiene oculto durante el mayor tiempo posible como lo que precede. Estamos en las categorías de Aristóteles, una vez más, pues lo que es más conocido para nosotros no es lo más cognoscible en sí. La técnica moderna ya está en la aurora de la ciencia moderna y sólo ahora lo sabemos. Husserl mantuvo una tesis parecida para explicar la crisis de Europa como crisis de angostamiento del sentido de la ciencia. Lo que significa este angostamiento ha sido diagnosticado desde la Ilustración: la esencia de la física moderna es el cálculo, una vez más el manejo. Sin embargo, lo que quiere decir Heidegger es que la física moderna no tiene que ver con objetos, con sustancias, como la física aristotélica, sino con informaciones y símbolos, con aparatos y con *makers*. Por eso abandona el nominalista Hobbes la teoría aristotélica de las causas, que ancla en una fenomenología

elemental de las sustancias individuales, para afirmarse en una experimentación calculable de fenómenos contruidos. Por eso su Estado no es la polis clásica, sino el Leviatán de la ingeniería política. En el fondo, el movimiento de Husserl es criticado y superado. Pues Heidegger no denuncia aquí el abandono de las premisas humanistas internas de la ciencia moderna, como clave de la crisis de Europa, sino la modernidad misma como abandono de Aristóteles por parte de Hobbes.

Pero mientras tanto, la tesis de que la técnica no tiene una esencia técnica se ha convertido en la tesis de que la esencia de la técnica es la imposición o *Gestell* en cuyo ámbito vive el hombre, privado de su elegir. Schmitt nunca aceptó esa resignación. El hombre para Heidegger está en este camino como en un destino, donde destino significa lo necesario de su historia. Max Weber entendía algo parecido respecto de la racionalidad moderna e incluso le llamó, treinta años antes, con otro nombre que hubiera gustado a Heidegger: *Ge-häuse*, reunión de barrotes que forman una jaula de hierro. La técnica como imposición es la forma necesaria, destino, de nuestro acontecer, de la misma manera que la *poiesis-techné* fue la forma necesaria y el destino de los griegos. Pero Schmitt siempre pensó que Weber exponía todo esto no para preparar la resignación sino la resistencia, para agitar lo que todavía quedara de libertad en el ser humano.

5. Heidegger y lo impolítico

Desde la filosofía de la historia de Heidegger, la clave de la bóveda no reside en que el hombre haya abandonado sus propias premisas culturales, y ante todo su *ethos*, y camine guiado por un utilitarismo descarnado. El hombre griego fue libre al pertenecer y escuchar la *poiesis* y la *physis*, y el hombre occidental lo es al pertenecer y escuchar el *Gestell*. Una vez más, la filosofía de la historia diseña los contextos en las que el ser humano encuentra las dimensiones transcendentales de su sentido. La libertad nada tiene que ver con la voluntad. Nada con el *ethos*. La libertad real acepta la fuerza que administra el destino y vive en el seno de lo necesario. Pero esa fuerza que

administra el destino porque lo envía a las personas, mientras mantiene algo oculto, no es un ser humano.

Desoculta y oculta a los hombres con un *logos* y una *ratio* que sólo viven a su vez en lo oculto. Es algo así como el decreto de un *deus absconditus* que deja ver sólo una parte de su juego y que ante todo oculta su nombre. El discurso final es más sencillo: la técnica moderna es una fatalidad, en tanto forma histórica de la verdad. No desde luego obra fáustica o diabólica, sino ámbito en el que debemos encontrar un camino de libertad que ya no puede confundirse con la voluntad. Pues si entregamos a la voluntad fáustica la superación de lo fáustico, confiamos en su capacidad de autorregulación y esto le aparece imposible a Heidegger.

Lo decisivo reside en qué debemos entender por libertad. Porque parecía que la libertad jugaba dentro del destino que implica la técnica moderna, enviado por la fuerza más oculta de la *Physis*. Ahora Heidegger invoca dos posibilidades. El destino es en todo caso el juego de ocultar y desocultar, pero como existen dos formas de desocultar, el griego y el moderno, la libertad juega a elegir entre estas dos formas del destino. Por mi parte, yo no veo en esta disyuntiva más que filosofía de la historia romántica. Como tal, en modo alguno es inevitable. Aún suponiendo que la técnica moderna no sea la antigua, que sus representaciones del mundo sean diferentes, y que la pérdida de una de ellas sería un mal irreparable para el hombre, muchos, creyendo que finalmente ambas relacionan al hombre con la tierra, han entendido que no son las alternativas propias de una filosofía de la historia, sino opciones perpetuamente simultáneas. La teoría de los objetos artísticos de la *Bauhaus* o la práctica de la arquitectura de Frank Lloyd Wright así lo atestiguan. Lo correcto y lo calculable no siempre se dirige a la obtención de energía almacenable, sino que aspira a otras formas de un verdadero vivir contando con la tierra. Así que todavía caben decisiones desde una libertad que se niega a un destino comprendido de forma demasiado unilateral. Schmitt compartiría esta conclusión.

Casi todo lo demás de la conferencia de Heidegger es conocido. Que lo correcto y lo calculable como energía también tenga que ver con la energía explotable del hombre es verdad, como ya lo vimos en el texto de Schmitt. El mismo Weber defendió que no puede existir el capitalismo sin calcular perfectamente la productividad del tiempo de trabajo del hombre y analizó las enfermedades psíquicas que de aquí se seguirían. Nada de esto es muy novedoso. Es verdad que el hombre hoy, con su «figura de señor de la tierra» es también la figura del esclavo de la imposición. Hegel ya supo algo de esto, por no citar a Marx. Heidegger dice que el hombre no encuentra ahí su esencia, mientras Marx dijo que padece alienado, y Weber que había perdido el sentido, la libertad y había proletarizado su alma. Los diagnósticos son antiguos y todos ellos insisten en que lo peor de esta situación terminal no permite ni siquiera plantearse la pregunta por una posibilidad distinta.

He dicho que casi todo es conocido. Ahora debo insistir en lo nuevo de Heidegger. Y esto me parece la preparación paso a paso del terreno a lo impolítico. Creo que la raíz más poderosa del pensamiento de Heidegger se puede expresar así: Si el hombre en su camino sólo se encuentra a sí mismo, entonces no encuentra nada. Si el ser humano es el señor de las cosas, entonces las cosas no tienen señor. Este pensamiento es ciertamente la clave de la anti-modernidad de Heidegger. Pero con esto no hemos contestado a las preguntas reales. ¿Qué encuentra el hombre cuando reduce su protagonismo? ¿Qué encuentra el hombre cuando encuentra algo? Por mucho que se esté en acuerdo con el primer pensamiento de Heidegger, todavía se pueden diseñar muchas respuestas a las últimas preguntas.

Heidegger ha contestado que cuando se retira al hombre el señorío de las cosas, entonces aparece el Ser libre en su presencia, como lo que se oculta y desoculta a la vez. De otra manera: si el ser humano pone entre paréntesis la forma del desolcultar propio de la técnica moderna, emergerán otras formas de relacionarse con el Ser, otras formas de des-ocultamiento. La

técnica moderna, con su potencia colonizadora y universal del mundo de la vida, como ha recordado Habermas, oculta estas otras posibilidades, entre ellas la de la técnica antigua. Esta es la posición de Heidegger. «Ante todo, la im-posición oculta aquel desocultar que, en el sentido de la *poiesis*, deja producir y aparecer lo presente». La técnica antigua significó el encuentro del hombre con la *physis*, la cooperativa superación de su doble imperfección, no ese encuentro narcisista del hombre consigo mismo. En cierto modo, el mito antiguo como relato de la supervivencia del ser humano se levantó sobre el supuesto de la inviabilidad del mito de Narciso, una historia siempre relativa a la muerte. El encuentro del hombre con la *physis* no sólo es una verdad más originaria, sino condición del encuentro del hombre consigo mismo y de su verdad reducida.

Podemos estar de acuerdo con todo esto y con sus consecuencias anticapitalistas, antiliberales, anti-narcisistas, anti-románticas. La pregunta, no obstante, sigue siendo esta: Cuando el hombre deja de ser el señor-esclavo de la técnica moderna, ¿se presenta sólo como el ayudante técnico-poético que debe reconocer contemplativamente el juego de la *physis* como juego perfecto del Ser? ¿Esta posibilidad contemplativa, radicalmente impolítica, es su única dignidad posible? ¿Qué hay además en el hombre que no sea sólo *physis*? El único sentido de lo salvador —la palabra es de Hölderlin—, *das Rettende*, ¿puede venir de lo otorgado por la *physis*? ¿Y de dónde este mecanismo providencialista según el cual donde crece el peligro, enviado por la *physis*, crece lo salvador, enviado también por la *physis*, ambas cosas como destino? No sólo pregunto desde qué extraña fe Hölderlin se eleva a profeta de verdad, sino desde qué extraña fe se afirma este neo-estoicismo? ¿Por qué no debe crecer todavía más el peligro y la condenación, como una línea recta, sin flexionarse, sin regresar al origen? ¿Por qué extraña inversión, puesta en manos de qué sujeto, el dominio técnico debe albergar lo salvador y por qué había de ser salvadora una potencia poética que

no puede escapar a los dilemas de la recepción estética, esto es, al individualismo romántico de la crítica o a la hegemonía irracional del genio? Es verdad que una técnica poética como la de Hölderlin pudo ver en la poesía cierta huella del sentido de la salvación. ¿Pero no vio Hölderlin otras cosas? ¿Qué es la tragedia de *Empédocles* — que Heidegger no ha querido analizar con la excusa de que el pensar esencial no es *Literaturwissenschaft* —, sino la tragedia de la conversión de una técnica poética antigua en una técnica poética moderna al servicio de la utopía estética no menos implicada en la dominación política? En el capítulo anterior ya hemos visto esta inclinación del romanticismo a considerar el Estado como obra de arte total. Hölderlin, siempre a la búsqueda de una objetividad, hace que Empédocles se rebele contra este destino.

En todo caso, se contesten estas preguntas como se contenten, no pueden ocultar el hecho de que la filosofía de Heidegger, en 1953, tras la Segunda Guerra Mundial, quiere separarse de la problemática de la política, en la que por lo demás nunca entró de forma profunda después de su episodio nazi. Pero una cosa es no entrar y otra muy distinta insistir en ese territorio de lo *impolítico*, que ya fundara el Thomas Mann de 1918. Frente a los sujetos humanos que se vinculan en la representación política, la fenomenología del otorgar —opuesta a la técnica moderna del provocar—, resulta poco convincente como clave para identificar lo Salvador. En el fondo, Heidegger no ha roto lo suficiente con el pasado a través de este recurso *impolítico*. Sigue pensando en términos mesiánicos, pero se niega a la identificación carismática del Líder. El juego es aquí bastante circular. Una muy superficial idea de lo político, que le llevó a los acontecimientos del Rectorado, mil veces analizados, conduce en 1953 a Heidegger a una posición que sólo puede desvincularse de las viejas tesis desde la mera negativa de toda política. Sin embargo, esta actitud, como la anterior, retira al hombre la posibilidad de ser activo en la expectativa. En el fondo tenemos el mismo escenario de la aceptación, de la receptividad, de la

confianza y la entrega, pero ahora vacío, relacionado con un salvador desconocido.

La *physis* otorga. El ser humano debe esperar con serenidad. Se otorga esencialmente porque lo que se otorga dura. Dura porque se da desde la aurora de los tiempos. Ahora vemos que la *physis* también otorga la técnica moderna. Al fin y al cabo es una forma de desocultar, aunque sólo sea su fondo de energía. Así que el genuino Sujeto siempre es el mismo, ya envíe la técnica griega o la técnica moderna. No el hombre y sus políticas, sino la naturaleza en su capacidad de ser destino. Sólo la *physis* envía lo salvador, aunque dé un rodeo por el máximo peligro. La técnica apocalíptica gnóstica, de la que depende el *dictum* de Hölderlin, también sabe que provocando un aumento del mal y del pecado quizás se anime al Dios lejano y dormido para intervenir en esta cloaca que llamamos mundo. De este gnosticismo, que jamás descubre aspecto alguno bueno entre los hombres, porque resultó decepcionado tras haber confiado en un hombre como el *Führer*, no quería oír hablar Schmitt. La naturaleza como pura materialidad a dominar es electivamente afín con el mundo despreciable, sólo dignificado porque por él, de repente, tiene lugar el *Ereignis* del paso del Dios ausente, con su estela de carisma mesiánico y de misión. Pero tal cosa, el cristianismo de Marción, sólo podía acontecer cuando el mundo de los griegos ya estaba agotado.

Heidegger, como siempre, reúne modelos de pensamiento distantes y su lenguaje mágico se especializa en ocultar las tensiones entre ellos. Él desea a la vez mantener la matriz griega y la gnóstica, con su sentido de cosmos de la tierra y su sentido de una tierra quemada. Nadie desde luego está en condiciones de explicar la coherencia de esta comprensión heideggeriana del Dios ausente en medio de la noción de *physis*. Pues, sin duda, la ruina de la *physis* clásica, en la cual el hombre quedaba señalado como un animal político, fue necesaria para la emergencia de este dios extraño del gnosticismo, que se presenta y se oculta. La *physis* es presencia y retorno. El Dios gnóstico, por el contrario, es ausencia y silencio y, cuando viene,

pronto pasa de largo, dejando sólo la estela de su misión para los hombres, la de ser ya hijos de otro mundo. Ahora sabemos hasta qué punto el Ser de Heidegger viene pensado para reunir estos dos momentos contrarios del universo pagano y cristiano. Así también parece Heidegger seguir soñando el sueño sincrético de Hölderlin. Finalmente, la *physis* de Aristóteles parece confundirse con el pecho de ese Jehová que da y quita sus bienes a Job. Pero de esta síntesis, lo que realmente emerge es lo impolítico como rechazo de la acción del hombre como internamente significativa al mundo.

El juego de las paradojas contemplativas se torna muy complicado cuando nos referimos a lo salvador. No debemos dominar la técnica moderna. Ésta es la primera consecuencia. Esta voluntad de dominio rebaja la técnica a instrumento, lo que no es. Debemos contemplar lo que se nos revela *en* la técnica, no contemplar lo técnico. Algo finalmente se revela en lo técnico que el hombre no puede producir a partir de sí, algo que se otorga y reclama del hombre que se integre en el desocultar. «Ahí aparece el emerger de lo salvador». Pero yo no alcanzo a ver ese emerger a no ser que apunte de nuevo al sentido clásico de la *physis* o a un nuevo sentido de lo mesiánico, que dadas sus ocurrencias con Hitler, Heidegger prefiere dejar vacío. Aquel sentido de la *physis*, como sentido de la Tierra, no excluye sino que reclama una política y esto es lo que Schmitt comprendió en sus trabajos de los años 20 hasta iniciar el pensamiento del *nomos* de finales de los años 30. Esa política debía identificar al representante, hacerlo visible, no ocultarlo como un dios caprichoso.

Heidegger parece señalar que la técnica no produce nunca por sí misma su propia condición material de existencia, como Narciso no puede aspirar a verse en sus propios ojos, sino sobre aguas transparentes externas a él. Esto resulta claro. En este sentido, la técnica moderna también proclama su finitud y su dependencia de la *physis*. Puede ser cierto. Pero lo que revela la técnica moderna no es la *physis*. Es sencillamente energía sin rostro con la que no se puede finalmente producir un

reencantamiento del mundo. «La marcha estelar del misterio» que se revela en lo técnico, no es sino la marcha universal de la electrificación, dijo Schmitt. «Lo salvador no crece» al paso de la técnica. Con más evidencia, se ven crecer los residuos industriales y la lucha despiadada por su control al servicio de intereses parciales y subjetivos. Entonces, y sólo entonces debemos preguntarnos si el sentido de la *physis* puede emerger desde la reflexión sobre la técnica, o más bien sólo puede hacerse real desde la definición de una nueva política.

«El esfuerzo humano, —y ésta es la sustancia de las categorías de lo impolítico— no puede por sí sólo conjurar el peligro». El esfuerzo humano no puede hacerse cargo responsablemente de su error. Lo salvador debe crecer, pero no desde la responsabilidad de la acción humana. «Todo lo salvador tiene que ser de esencia superior a la de lo amenazado». Sí. Heidegger dice que debe estar emparentado con lo humano, pero no sabemos en qué grado de parentesco, y si valdría un Dios, como confesó en la entrevista del *Spiegel*, un semidiós o tan sólo un héroe o un filósofo rey. En el fondo, la vieja política carismática se renueva, aunque se deshumaniza expresamente. El gesto deja demasiado clara la huella de la decepción y de la obstinación a la vez.

Para impedir el uso político convencional de este carisma, Heidegger, como Hölderlin en *Empédocles*, pero ignorante de su tragedia, estuvo dispuesto a concedérselo en exclusiva al artista, como si el Führer no se hubiera visto también bajo este disfraz romántico. La forma de relacionarse con la naturaleza que proporciona el arte, todavía alberga para Heidegger cierta potencia mitológica y reencantadora del mundo. Nadie lo duda. Por el contrario, la relación con la naturaleza que proporciona la técnica moderna aparece como anti-mitológica, en la medida en que reduce la tierra a juego de energías en las manos del ser humano. Ésta era la tesis clásica de Weber. Mas, para Heidegger, estas dos potencias (arte y técnica) son dos formas de destino enviado por lo Otorgante. Frente a ellas, sólo queda

la estoica *Gelassenheit*, la serenidad, la paciencia, el abandono. Por cierto, otra vieja metamorfosis del pensamiento moderno de la Gracia, atravesado por la más radical interpretación del estoicismo, como sólo se podía dar en España. En el fondo, esa es la sustancia del molinismo.

Frente a Heidegger, podemos decir que ni en el arte ni en la técnica vive lo salvador o vive el peligro. Como no lo encontraremos en la economía, la religión o en la mera moral. Carente de una teoría politeísta del sentido y de las esferas de acción, que le ha vedado la entrada en la esfera de la política, Heidegger tiene que primar la *poiesis* sobre la técnica moderna, para darle cuerpo a este dualismo gnóstico de lo salvador y lo peligroso. A pesar de todo, parece más sustantivo en él la asociación entre *poiesis* y *physis* y por eso ha mantenido el arte como un medio de revelar un nuevo sentido de la naturaleza que permite humanamente habitar la tierra. La crítica de Schmitt es que si en verdad se quiere habitar la tierra, entonces la política debe imponerse sobre la técnica moderna, en tanto capacidad mediadora de los conflictos que ella misma agrava. De otra manera, el arte no podrá detener el conflicto ingente que se avecina. Ninguna reedición de la técnica griega, ni un arte basado en ella, podrá intervenir como fuente de orden. Una nueva relación entre espíritu y técnica moderna debía imponerse. Y esto sólo podía proceder de la política. La ilusión de Schmitt era que una política clásica todavía fuera capaz de imponer un espíritu apropiado a la técnica moderna. Solo con ella la mirada católica sobre el mundo sería una alternativa y no una curiosidad arcaica.

6. Jünger y Schmitt sobre técnica y mito

Si algo puede decirse de Jünger, cuando en el *Nudo Gordiano* revisa sus viejas tesis del *Trabajador*, es su claro reconocimiento de la dependencia en que se halla la técnica moderna respecto del mundo clásico griego. Si es verdad que todo mito se desplaza entre los dos extremos marcados por la omnipotencia de la realidad y la omnipotencia del deseo, tanto el arte como la técnica han recorrido el camino que va de

la primacía de la realidad a la primacía del sujeto. Pero el germen mismo ya estaba en el mito griego. Prometeo, primera figura del mito de Fausto, en el que la técnica moderna halla su figura central, intenta poner a disposición del hombre la tierra entera como energía controlable, como fuego que emerge de su fondo volcánico. Lo propio del sentir griego fue la pluralidad de mitos que limitaban las exageraciones de lo unilateral. Así, el mito del poder prometeico fue compensado por el mito de las Bacantes o de Dionisos, que pone al hombre ante la contemplación de su propio exceso, en la ebriedad de la máxima inconsciencia de sí, en el momento del máximo abandono de la individualidad, de la máxima omnipotencia de la realidad y de la muerte.

Pero si esto es así, entonces hay tras la técnica moderna algo muy arcaico, algo muy antiguo, algo que también nos viene desde la aurora de los tiempos. Su esencia, en la medida en que forma parte de un legado histórico, es espiritual y, en la medida en que denuncia dimensiones humanas peligrosas, impide el movimiento heideggeriano de reducir la política al silencio. Y si este relato es arcaico (¿qué relato no lo es?) y verdaderamente viene desde el origen, es un relato al que el ser humano se ha acostumbrado en su historia. Digámoslo pronto: este mito es un *ethos*, y por imponerse como una costumbre, deviene una ley. Todas estas categorías muestran que la enseñanza de la historia griega no pueden entenderse al margen de las categorías de la responsabilidad humana y de la política. Nada es destino, salvo en la medida en que también es costumbre, *ethos*, y decisión. Heidegger, con su extraña voluntad de reconciliar la *physis* con categorías mesiánicas gnósticas, olvidaba todo lo que relato griego había construido como base de las relaciones del ser humano con la naturaleza de las cosas, eso que Blumenberg ha llamado el trabajo del mito humanista.

Ahora ya podemos rechazar las angostas contraposiciones maniqueas de Heidegger. Detrás de la técnica moderna y de la *poiesis* antigua existe el mismo «estrato creativo y artístico». Jünger, que siempre es tratado por Heidegger como un *amateur*, es

aquí valioso. «Cuando las creaciones llegan a ser rigurosamente racionales, son cristalizaciones de un estrato creativo en el sentido más profundo». La técnica moderna es una forma de creatividad tan poética como la poesía de Hölderlin. No sé por qué extraño prejuicio se debe preferir una a la otra. Si se me recuerda que la técnica moderna es una jaula de hierro, recordaré a Weber en el sentido de que las jaulas de hierros son ante todo los *sistemas humanos burocratizados*. Jünger, que a veces da la sensación de haber medido los fenómenos modernos con más tino, también lo sabe. «La técnica forma parte de uno de los grandes sueños que como veneros brotan de las profundidades y después se hunden nuevamente». Jünger es tan preciso como pueda serlo el pensar esencial: por eso habla de *uno* de los grandes sueños. El de Ícaro, el de la luz prometeica, el de la acción fáustica. La libertad, el fuego, la llama de la técnica, forma parte de lo originario, y su chispazo es el relámpago que deja brillar al ser humano sobre la tierra.

Pero no hay que confundirse: lo que el hombre siente que brilla en él, es más fuerte que él. En esa pasión, obedece a algo dentro de sí y superior a sí, pues persigue un mito originario, la relación entre la omnipotencia de la realidad y su ambiguo estatuto de criatura impotente. La ambigüedad de la técnica también se nos presenta aquí. Pero sobre todo se presenta a la luz de los «oscuros trazos titánicos», cuando no están mitigados por una voluntad superior. Una vez más, es verdad, se trata del dominio de la técnica. Pero la clave no está en dominar la energía que brota en el fuego del hombre, destinado a obedecer al mito de Prometeo, sino en la carencia de ese *ethos*, carencia que entrega al hombre a otra obediencia, al primado de los especialistas, de los burócratas, de los deseos subjetivos sin límite, del narcisismo de los infinitos consumidores. Éste es el peligro de la técnica: los burócratas de lo técnico, los que no saben encontrar la afinidad electiva entre el objeto técnico y la energía humana que lo produjo, los que sólo articulan su conducta sobre la continua receptividad del trabajo técnico. La clave, en la línea de Weber, está en la inevitabilidad de este proceso por el

que el fuego de Prometeo se vuelve tierra baldía de escombrera: el *ethos* de lo técnico sin *ethos* humano. La interioridad humana no pierde su valor en Jünger. No lo salvador superior, sino lo salvador en lo humano, eso es lo que se invoca aquí:

«Las potencias que emergen de los abismos no portan consigo sólo horror sino también una inmensa riqueza. El orden acabaría por atrofiarse si, de tiempo en tiempo, no se derramara el flamígero poder ctónico. Cada vez que, y allí donde se presenta, allí se celebra todavía una vez más el triunfo sobre los Titanes, y se hace posible el tiempo en aquel sentido superior que lo hace portador de historia». El Schmitt de 1928 ya lo había dicho: la política debía vencer en ese conflicto que amenazaba partir del principio —*Ab integro nascitur ordo*— y garantizar la continuidad del tiempo histórico moderno.

No debemos pensar que Jünger se limita a una mera antropología. Todo su texto invoca lo Imponderable, lo que «de modo milagroso mantiene vivo el mundo». Como vamos a ver, ese modo milagroso ya nos sitúa en el ámbito de la política soberana de Schmitt, la que controla el espacio del estado de excepción. También Schmitt será entonces suficientemente filósofo para apuntar directamente a la metafísica. Retorno de lo eterno en el tiempo, así interpreta Schmitt lo imponderable en Jünger, eso que en Heidegger es el Ser, en su respuesta al *Nudo Gordiano*. Lo hizo en ese pequeño escrito titulado «La contraposición planetaria entre oriente y occidente y su estructura histórica»¹⁵. Por mucho que sean diferentes sus visiones, y lo son en la medida en que Schmitt no aceptaría ninguna especie de eterno retorno del mito, en ambos emerge con claridad la misma tesis: la íntima implicación entre mito e historia. Cada vez que la fuerza del mito irrumpe verdaderamente en el tiempo, se genera historia. Esta es la tesis que hermana a Carl Schmitt y a Jünger. Pero, para Schmitt, la fuerza del mito irrumpe en el tiempo cada vez bajo la forma diferente de un nuevo drama, y por eso no hay eterno retorno. El mito emerge como inmediatez y produce historia cada vez de forma nueva. Esto es lo

decisivo de toda inmediatez histórica, que no puede esquivar su relación con la época que acaba. El mito se reelabora históricamente, pero no vuelve en eterno retorno. Como ya vimos, en el universo hegeliano en que estamos, que hablemos de historia no quiere decir que no se hable también de ontología. Al hilo de estas transformaciones mitológicas, la técnica juega también sus metamorfosis históricas.

Como sabemos, Schmitt también apela al antiquísimo arcano de la ontología. Sólo que no lo ve en el Ser que se oculta y se revela, ni es esa estructura antropológicamente fijada según el mito que vuelve y regresa. Lo ve más bien, como W. Warnach y al modo católico, en la «unicidad de la verdad histórica». Este es el sentido último de su idea del cristianismo como encarnación aquí y ahora de Dios en el mundo. Reacio a todo destino entregado o remitido, Schmitt se concentra en una reflexión capaz de discriminar «una única respuesta concreta a la apelación de una situación concreta también única». Nada de naturaleza como estructura de fondo. Nada de un Ser que actúa como Sujeto. Orden de sucesos en el que la naturaleza es una geografía histórica. No hablo de primacía del tiempo: la unicidad de la verdad histórica se alcanza también por la determinación espacial. Aquí y ahora. Lo que determina esta dialéctica concreta de la histórico «no es la naturaleza, sino algo que es específico al hombre y que trasciende a la naturaleza» El espíritu al modo cristiano, de eso se trata, es unidad de naturaleza y tiempo recordado, interiorizado, experimentado.

Schmitt por esta época tardía fue sensible a un pensador conservador inglés. Para definir la unicidad del presente histórico apeló a una dialéctica que se realiza bajo la forma de demanda-respuesta. Lo que se provoca aquí no es el fondo de energía de la tierra, sino una palabra humana, válida para un momento tan sólo. Esta es la esencia de la historicidad. Collingwood no anda lejos de este rechazo de leyes universales, de este rechazo de la contemplación, de esta afirmación de la historia como un coproceder. Pues toda palabra nueva ya es un contestar que recoge

historia y produce historia. Toda palabra significa algo sólo en ese espacio y tiempo concreto del discurso, en su uso dialéctico. En esta dimensión contextualizada del hablar histórico se escapa a la distinción entre lenguaje esencial e inesencial, entre *geschichtlich e historisch*. Nadie tiene la exclusiva del significado esencial en este discurso. Ahí todos hablan y todos escuchan, todos intervienen y todos pueden equivocarse. Nadie aquí puede reclamar el territorio de lo impolítico. Pues lo impolítico aquí interviene dentro del juego de fuerzas de la política y es una palabra más.

7. Aquí y ahora. Política: Schmitt y más allá de Schmitt

Desde este supuesto ontológico, y aunque vinculado a un único sustrato mítico, el problema de la técnica puede en efecto considerarse a partir de la diferencia entre técnica antigua y moderna. Repentinamente, volvemos al universo de Heidegger, pero sólo lo justo para distanciarnos de él definitivamente. Hasta aquí y hasta ahora, la tecnificación y la industrialización son el destino de la Tierra. Nada parecido surgió antes, ni nada alternativo se presenta en esta constelación espacio-temporal. Ambos sucesos, sin duda alguna, pueden ser colocados en una serie temporal, pero no permiten un regreso. Son sucesos históricos, no momentos de una filosofía de la historia superior dominada por lo Otorgante. Venir antes no es señal de lo originario. Por ello no se debe buscar lo salvador abstracto, que en el fondo es un regresar imposible. Se debe anhelar ante todo un análisis capaz de establecer el aquí y el ahora y medirlo en su vigencia. En este sentido, la pregunta es si la tecnificación y la industrialización son ya respuestas viejas bajo la forma en que las ha conocido el mundo hasta hoy. Tiempo presente elevado a conceptos, eso es también para Schmitt la filosofía. Pero tiempo presente en el que hay que decidir el sentido de la acción. Al fin y al cabo, la síntesis más profunda de Schmitt podría caracterizarse con el paradójico título de un decisionismo hegeliano. Justo porque la unicidad histórica es la estructura de la ontología, la política alcanza su asiento ontológico incuestionable. Pero no

lo hace en relación con una *physis* estable y originaria, que abre el espacio de lo impolítico y de la serenidad que se niega a decidir, sino en relación con la realidad histórica que reclama internamente una respuesta.

Para contestar responsablemente la pregunta por los aquí y los ahora históricos, debemos atender siempre a las soluciones puntuales que han implicado una *ordenación global de la Tierra* y de sus problemas mundiales. La opción de Schmitt no es tanto reconciliarnos con la mitología de los elementos a lo Jünger, sino con esa transformación histórica de los elementos míticos en espacios. En todo caso, sólo en la medida en que la historia conecte con el espacio puede desprender energía suficiente para expandirse por la superficie de la Tierra. En este sentido, aunque no sean mitos que regresan, los puntos de anclaje para una contextualización global de los problemas históricos siempre acaban refiriéndose a los antiguos elementos mitológicos de la tierra, del mar, del aire y del fuego, sólo que ahora devenidos espacios humanos y políticos. En la medida en que estos elementos impulsan retos que alcanzan la totalidad de la Tierra, albergan dimensiones universales y pretensiones racionales. Por ello no cabe hablar de oposición entre mito y razón, sino más bien de una elaboración histórica de los elementos del mito como espacios de acción humana entregada a la razón y al orden. Ni *physis* ni Ser, sino Tierra. En este contexto, siempre fiel a las reflexiones que hizo en *Catolicismo romano* sobre el *terrisme* católico frente al sentido marítimo de la libertad calvinista, hay que leer el siguiente párrafo:

«Afirmo entonces que no existe aún un cuadro histórico global de la modalidad con que se ha desarrollado, hasta hoy, nuestra época, caracterizada por la revolución industrial, y que este cuadro global es posible sólo si se le considera bajo el aspecto de la contraposición entre tierra y mar»

El paso de la tierra al mar, para Schmitt, no es sino el desplazamiento del sentido de lo natural para el hombre bajo la forma de desplazamientos mitológicos que permiten colonizar espacios reales. ¿Qué es la

historia, entonces, sino esta transformación de la geografía de la Tierra y de lo que se considera *natural*? ¿Qué queda entonces de esta *physis* en la que ancla el pensamiento esencial de Heidegger? Evolutivamente, las ballenas fueron animales terrestres. Hoy no lo son. El hombre todavía en la *Odisea* y en Esquilo es un ser natural de la tierra firme. Hoy no lo es. Y la técnica moderna, con su nueva política de espacios, tiene que ver con ese desarraigo de la tierra firme y con este volcarse al mar y al aire. Pero no hay que olvidar que estos elementos espaciales, tierra firme, aire y mar, son partes de las formas de vida de la Tierra. Cuando se pasa de una a otra, algunas formas de vida ganan y otras pierden. Y el resultado de esta victoria y de esta derrota es el orden de la Tierra entera.

De ese volcarse al mar, propiciado por Inglaterra hacia el siglo XVII, emergió la base unitaria y mundial para una política, frente a la parcialidad de toda política anterior, siempre asentada en ríos y mares interiores. El Schmitt católico rinde el último homenaje a la idea ecuménica analizando los herederos de aquella política mundial que ensayara Roma. Concluye que este paso no lo supo dar España, «una ballena encallada sobre las costas europeas». Pero aquella isla de Inglaterra sí supo transformarse en nave. Así contestó al reto preciso que significó la apertura de los océanos: rompiendo finalmente el orden espacial de Ulises, transformándolo en el nuevo orden de Moby Dyck, un mito que irrumpe con su inmediatez enérgica en la historia. Ahí están los órdenes de la inmediatez, que no pueden sino ser órdenes espaciales, intuitivos, que alientan el conflicto, pues cada uno de ellos implica una relación diferente con la técnica. Si la actualidad ha de tener un espíritu concreto debe decidir si ha de valer el espíritu de la técnica basada en el mar, en el aire o en un fuego. Y esto significa si al aquí y ahora se ha de responder con una técnica basada en el espacio de las raíces y del paisaje, del amor y de la casa, o con una técnica basada en la afirmación de la suprema desvinculación libre frente a la realidad homogénea del mar, propia de la

mentalidad virtual romántica y del individualismo moderno y capitalista.

Una observación menor quizá convenga aquí. La contraposición entre estos dos momentos del mar y la tierra implica también la contraposición entre el mundo de los griegos y el de los modernos, una que Adorno y Horkheimer se mostraron incapaces de detectar en su apresurada y continua historia de la Ilustración. Como es natural, en Schmitt esa contraposición también significó la resistencia de Europa frente al orden universal del capitalismo individualista. En todo caso, Ulises no es el protohéroe de la Ilustración ni el arquetipo del capitalista occidental, porque su patrimonio mitológico no es el moderno, ni lo es su política de espacios. Su idea del mar (mitológicamente dominado por Poseidón, su gran enemigo) no es la idea moderna del mar, territorio de un Leviatán al que se puede matar para repartir sus carnes. No mediante la voluntad abstracta, sino mediante la astucia, escapa el griego al peligro en que cae al violar una división de poderes que en todo momento se reconoce como triunfadora. Pues al final, Poseidón vence la partida, ordenando a Ulises una existencia radicalmente terrestre. Y así, como castigo de tantos desafíos al orden establecido, Ulises debe caminar hasta que encuentre a los hombres que confunden el remo con un aventador; esto es, hasta que encuentre hombres que jamás han oído hablar del mar, hombres que habiten el corazón de la tierra, hombres que no desafían a Poseidón, «hombres que nunca vieron el mar ni comen manjares sazonados con sal». Este mismo desafío será la clave de la tragedia de Jerjes en la pieza de Esquilo, por confundir el orden de la tierra y el orden del mar desde un afán de omnipotencia inviable.

Frente a todos estos escenarios basados en la división de poderes, la técnica moderna no reconoce al océano como territorio ajeno al *nomos* humano. Desafiando a los animales mitológicos que representaban la antigua división de poderes, ya claramente neutralizada, consciente de que todos ellos una vez fueron animales terrestres, el hombre

comprende que él mismo será un animal marino. Desde esta íntima certeza, Ahab, el héroe de *Moby Dick*, impone su ley sobre los océanos y parece no temerle a la muerte, de la misma manera que el capitalismo anglosajón impone su orden a los espacios terrestres desde su privilegiada geografía marítima.

Pero no hay que olvidar que los retos que implicó la apertura de los océanos fueron retos que la propia Tierra propició y produjo. La técnica moderna, que permitió vencer en este reto, no es sino una respuesta a una nueva geografía de los espacios, entendida ahora como Globo terrestre, cuyos poderes deben ser unificados y ordenados bajo la mano del hombre. Pues también el océano, y no sólo la tierra firme, es *physis*. El desplazamiento espacial que resulta de ello es muy claro. No la casa, sino el barco o la nave espacial, son las respuestas humanas al nuevo requerimiento de la *physis* en el alba de la modernidad. La casa y el barco son dos tipos de *poiesis* y producen dos tipos de poesía, desde luego. Pero la diferencia reside en que la casa no rompe con los datos elementales y «naturales» hasta la fecha, propios de la *physis* como tierra firme. El barco se declara independiente de aquellos lazos, lo mismo que el avión y, todavía más, la estación espacial. Para el que trabaja los campos, el mar como *physis*, desde la vieja estructura espacial, siempre es hostil. Blumenberg ha analizado la continuidad de este *topos* en su *Naufragio con Espectador*, para concluir que allá donde se desplaza la metáfora clásica del naufragio, allá se desplaza el sentido de lo que el hombre no puede dominar. Por eso no es de extrañar que a la postre, la metáfora se aplique sobre todo al curso del tiempo y de la historia. Pues una vez que los desplazamientos de lo «natural» producen la idea de historia, es la propia historia la que acoge la vieja división de poderes, fijando lo indomable en la propia estructura caótica de sus propios desplazamientos.

Por todo eso, el aporte técnico moderno capaz de vencer la hostilidad del mar tiene que empezar por producir las propias condiciones de vida del hombre, el habitat humano sobre la mudable superficie de las

aguas. Aquí el hombre se lo debe todo a sí mismo. Aquí es un incondicionado señor que no acepta regalos. El hacer y el vivir no tienen significado salvo en relación con la Tierra, pero esta alberga elementos radicalmente diferentes en cada caso, si es tierra firme o mar o aire, y por ello provoca respuestas muy diferentes.

Una técnica que no reconoce nada de lo dado por la naturaleza, porque la naturaleza del mar sólo entrega peligros: ésta es la base de una técnica absoluta que intenta edificar una casa sobre el peligro mayor para el débil hombre. Aquí la omnipotencia de lo real, siempre alerta, no puede ser compensada salvo con la omnipotencia de la voluntad, siempre en tensión. Aquí el progreso es necesario, un valor absoluto. ¿Qué son las casas actuales frente a las casas romanas? Algo muy parecido, con ventaja para las romanas. ¿Qué los barcos romanos, costeros, frente a los submarinos capaces de atravesar los abismos? Algo cualitativamente diferente. Progresar es una fe necesaria cuando alrededor todo es peligro siempre. Ahí se movilizan todos los inventos y todas las energías. Ahí se reclaman todos los recursos.

En el océano, los horizontes son diferentes a los de la tierra firme. Pues los hombres no encuentran en el mar valles y pasos, ni las veredas de otros hombres. No hay huellas que señalan los muertos que habitaron la tierra ni monumentos que los recuerden y sacralicen. Incluso las huellas de los naufragios se avistan muy lejanas ya de los centros de los torbellinos, y por eso no son avisos para los navegantes. Los hombres en el mar transitan por caminos que no dejan huella, y por eso en él no se reconocen límites ni fronteras. El orden del mar está abierto a la piratería, a la intervención, al desconocimiento del Estado y el capitalismo basado en esa técnica no puede sino ser fiel a su origen y desconocer todas estas potencias propias de la tierra. A ellas, sin embargo, ha rendido su homenaje Carl Schmitt. Espacio abierto, ámbito sin dueño y sin *nomos*, el mar —luego el aire— es el lugar de todas las batallas decisivas. Es como si la *physis* aquí no fuera una geografía pacífica que invita habitar, sino el

escenario del *pólemos* permanente y sin cuartel. Esa lucha era para Schmitt la propia de individuos desarraigados al frente de sus compañías mundiales, los capitanes del capitalismo en su fase mundial.

Así que la técnica se hace absoluta cuando se impone sobre toda la faz de la tierra una mentalidad que en el fondo sólo se relaciona con el mar o el aire como espacio. Heidegger aquí queda lejano. No va el hombre al mar para revelar su fondo. No fue al mar para transformarlo en energía. Va al mar para dominarlo desde una libertad incondicional que en su espacio desnudo se sentía plena, sin coacciones. Así le impuso su ley, propia de una libertad infinita, de una omnipotencia del deseo, una ley narcisista de señorío en el que, por doquier, el ser humano sólo se veía a sí mismo. Necesitó acumular energía, desde luego, pero para atravesar espacios vetados para él en la vieja división de poderes, como el agua o el aire. Acumuló la energía para colonizar espacios hostiles y en ese colonizar descubre su propio poder. Es una lucha por la soberanía entre potencias hostiles y por eso la técnica es absoluta.

Ahora sabemos por qué Heidegger no quiere discutir aquí y ahora con Hegel y su noción de técnica absoluta. Como sabemos, toda la visión de Schmitt deriva de Hegel, de esos parágrafos de *La filosofía del derecho*. «Como para el principio de la vida familiar es condición la tierra, base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural que le anima desde el exterior, es el mar». Y el mismo Hegel, en sus comentarios al parágrafo, llega a plena conciencia de la radical oposición entre la industria moderna y el mundo clásico de Horacio y detecta en la colonización el destino del hombre moderno.

Más decisivo que todo esto fue que la apuesta por el océano determinó una política que impuso un orden total de la Tierra. Desde el mar se colonizó todo el Planeta, porque el instituto intermedio entre compañía privada y Estado que dominó el océano, impuso su ley a los Estados de la tierra firme y, así, se impuso su ley y su justicia. Desde la modernidad, el orden de la tierra firme siempre estuvo

diseñado desde la soberanía del mar: Inglaterra siempre intervino de tal forma que el continente europeo no tuviera otro orden estable, salvo el que ella pudiera garantizar como mediadora externa. El orden de la Tierra se diseñó para que la libertad de los mares garantizara la soberanía inglesa sobre ellos, ya derrotadas las tesis españolas de organizar un orden del mar cerrado desde la tierra firme. Pero en todo caso, y esto es lo que Schmitt ha visto antes que nadie, lo que Schmitt ya sabía en 1923 y en 1953, es que ese orden técnico basado en la geografía del mar, incapaz de reconocer los órdenes de la tierra firme, iba a imponer una *tabula rasa* en Europa —esa era la función del principio de autodeterminación de los pueblos—, y con ello se iban a generar todo tipo de conflictos. Lo que era coherente para la mentalidad anglosajona, era completamente perturbador para los órdenes normativos de la mentalidad europea, incapaz de resistir la conflictividad y la desigualdad que esa técnica producía.

Pero la cuestión clave residía ya entonces para Schmitt en identificar el reto universal que la *physis* presenta a la humanidad aquí y ahora y el tipo de técnica que puede servir para neutralizar sus peligros, así como los inevitables conflictos que generará. Esto implicaba para él un imperativo: atisbar la política que reclama este aquí y ahora. Heidegger se mueve al margen de este pensamiento. Cansado de atenerse al mito de la *physis* como restauración de lo griego, en sus momentos de pesimismo, Heidegger no ha invocado sino el otro mito, el mito radical y negativo de la errancia. Así, en 1969, en Messkirch, en el mismo pueblo en que había nacido y en el que una vez dijo había que preservar las fuerzas de lo hogareño, un Heidegger desolado aseguraba en el tono profético que a veces adoptaba: «La ya antes por cierto expectativa dubitante, en el sentido de que lo hogareño de la patria pudiera ser directamente salvado, es una expectativa que ya no podemos alentar. [...] La falta de patria y de hogar es un destino universal bajo la forma de la civilización mundial». Quizás de esta forma era irónicamente respetuoso con la cultura judía, a la que

nunca le entregó una disculpa, por mucho que Celan la esperara. Pero en todo caso es un respeto vacío, porque quiere ignorar que también la errancia, como el hogar, se nutre de la potencia del espacio. Pues por intenso que sea el nomadismo, siempre será vagar sobre la Tierra. Y el problema es que incluso el nomadismo implica una decisión a favor de la Tierra, que ha de hacerse desde la lógica del espacio de tierra firme. Y esta es la clave de la política que siempre alentó Schmitt y la clave de su necesidad de ir a la técnica desde una mediación política. Pues si la técnica ha de dirigir sus energías para producir las propias condiciones de posibilidad del habitar —como lo hizo para vivir en el mar, y lo hará en el aire— entonces entenderá que podrá hacerlo a costa de imponerse y destruir el orden de la tierra. Frente a esta técnica en fuga continua sólo podrá ponerse la política anti-gnóstica que intenta reconocer la insustituible condición terrena del ser humano. Esta constelación entre técnica, política y protección-destrucción del orden de la tierra es la raíz del conflicto que Schmitt percibía en 1923, como es la raíz de nuestro conflicto. Frente a esta técnica políticamente vinculada a la Tierra como orden insustituible, se alza aquella que piensa en una Tierra reducida a mar o a aire, lugares materiales donde aplicar la plenitud de una voluntad y de una libertad incondicionadas, todavía animadas por la promesas de una nueva Tierra en la que vivirán los hijos predestinados que no son de este mundo.

El católico Carl Schmitt no se podía sentir reconfortado por estas representaciones. Él, conocedor del *arcanum* católico, sabía que sólo esta Tierra alberga la promesa de una nueva Tierra, promesa que ya se ha cumplido; pues sólo en ella se ha dado el momento histórico por el que ha quedado dignificada como la casa del Hijo. Desde luego, su creencia adicional era que estas representaciones todavía podían mover los ánimos. Paradójicamente, la pérdida de hogar que significa errar, puede implicar tanto la ampliación del sentido del hogar a cualquier parte, cuanto la imposibilidad de sentirse en casa sobre la Tierra entera. Quizá sólo una nueva dialéctica entre lo político del hogar y lo

impolítico de la errancia podrá diseñar la nueva época histórica, en la que la Tierra entera no sea ya sino un continuo. El mar y el aire, lejos de ser espacios autónomos, o incluso obstáculos, son más bien los elementos de unión. Mas si este es el ahora y el aquí, entonces no creo que se pueda pensar al margen de las agudas reflexiones schmittianas.

En 1953, la mirada de Schmitt no quedó anclada en la vieja estructura de contraposiciones entre Oriente y Occidente, y en este sentido superó las rígidas categorías de la Guerra fría. Irónicamente, elevó a conciencia la dimensión mundial de los nuevos retos al señalar que la diferencia entre Oriente y Occidente no era sino esa gradación imperceptible en el tiempo, ese orden continuo por el cual el sol inunda de luz la misma Tierra. Desde hacía mucho tiempo entendía que la real alternativa no estaba ahí, sino en aquella alternativa moderna entre el espacio de la tierra y el espacio del mar —o del aire—. Quizás él fue el primero en ver que esta dialéctica no resuelta conlleva siempre un problema de ordenación mundial que abarca a la totalidad de la Tierra. Él fue el primero en comprender que, atender a este problema, implicaba una transformación radical del sentido de la técnica y de su teleología. Y que para ello sería preciso activar energías políticas que permitieran limitar el individualismo burgués, el sujeto romántico, así como someter una técnica libre de supuestos, desvinculada de todo otro fin que no sea el deseo infinito del ser humano. Para eso, esta era su creencia en 1923, se debía activar un sentido del Estado. Su miedo no confesado era que la técnica, el individualismo, el romanticismo y el liberalismo ya hubieran ultimado su efecto más negativo: la quiebra de todo sentido de soberanía. Pero, por si no fuera así, con una última esperanza, Schmitt emprendió una batalla para reivindicar una política capaz de integrarlo.

© José Luis Villacañas Berlanga, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Heidegger y el problema de la técnica

Felipe Boburg

Sin duda, si hay un tema tratado por Heidegger, que le dé profunda actualidad y relevancia a su pensamiento, ese es el tema de la técnica. Pero quizá también sea el más polémico. A mi modo de ver, la trascendencia e importancia de lo dicho por Heidegger sobre la técnica es similar a la trascendencia e importancia de lo dicho por Marx acerca del trabajo.

Sin embargo, críticos y detractores de Heidegger le reprochan el haberse quedado en una meditación abstracta, especulativa, cuando no mística. Si acaso, le reconocen el haber puesto el dedo en la llaga al subrayar la importancia de la técnica para nuestro mundo y el haber convocado a que la filosofía se planteara la técnica como problema, pero le critican el haberse quedado corto en relación con las exigencias de los problemas técnicos: contaminación, experimentación con seres humanos, manipulación de las conciencias con los medios de información, políticas tecnocráticas, etc. Para sus críticos Heidegger no va al fondo de la cuestión de la técnica que, según ellos, consiste en encontrar el modo de reencauzarla para ponerla al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la técnica.

Al pánico producido por la deshumanización de la técnica se le agrega el horror ante el nihilismo campeante por el mundo entero. Por lo que se exige con urgencia que en lugar de buscar la *Gelassenheit*, la serenidad, como recomienda Heidegger al final de su vida, mejor se diseñe una ética que proponiendo valores contrarreste el nihilismo y permita orientar el uso de la técnica.

La preocupación por las consecuencias para la vida humana de parte de los

avances tecnológicos es perfectamente justificada; Heidegger mismo participaba de estas preocupaciones, pero su concepción de la filosofía o, para ser más exactos, su concepción de la esencia del pensar —basada en una interpretación profunda y detenida del desarrollo de la historia de la filosofía occidental, desde sus orígenes hasta nuestros días—, le lleva a la conclusión de que primero debemos pensar en verdad la técnica, lo cual quiere decir pensar la *verdad de la técnica*, y para ello es indispensable liberarse del enfoque técnico de la técnica, es decir, liberarse del afán de dominar o controlarla para ponerla al servicio del hombre, porque en la medida en que planteamos la técnica como un problema técnico, y eso es lo que se hace cuando se le pretende dominar o controlar, más se reafirma el dominio de la técnica sobre nosotros. Heidegger no pretende menospreciar los problemas originados por la técnica, al contrario, pero él piensa que la técnica no es algo sojuzgable a nuestro arbitrio, no es algo que podamos manipular a nuestra voluntad; la técnica es un destino (*Geschick*), en el sentido en que Heidegger hablaba en *El Ser y el tiempo* acerca del *sido del Dasein*, del ser-ahí, es decir, es algo que hemos heredado, que en cuanto fue gestado y preparado en el pasado no lo podemos borrar sin borrar a nosotros mismos. Es decir, primeramente hay que reconocer que la técnica es algo que ya está aquí con nosotros, nos guste o no, y que no apareció por la pura y espontánea iniciativa del hombre, por lo que tampoco desaparecerá ni se someterá a su voluntad.

Quizá esta idea sea una de las que más choca a los críticos de Heidegger, porque si la técnica no es fruto de nuestra iniciativa, si ésta no nace por la voluntad humana, entonces resulta difícil que se la pueda dominar. ¿Significa esto una negación de la libertad humana? No, pero sí implica reconocer un límite o un condicionamiento. Lo que siempre condiciona al hombre es lo que Heidegger llama el ser. Pero entender ese condicionamiento, esa relación entre el hombre y el ser, ha sido, precisamente, el motivo principal de *todo* el pensamiento de Heidegger y es a la luz de ese motivo que sólo puede entenderse su planteamiento de

la técnica. Por esta razón, lo dicho por Heidegger en *El ser y el tiempo* es fundamental para entender lo dicho sobre la técnica. De ninguna manera hay una ruptura entre lo dicho en su magna obra publicada en 1927 y la conferencia *La pregunta por la técnica*, pronunciada en 1953. Treinta años separan estos dos textos, tres décadas de profundización en la pregunta por el ser.

En efecto, la ontología fundamental, elaborada en *El ser y el tiempo*, cuestiona esos dos conceptos que, precisamente Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, había señalado como las dos formas de pensar lo absoluto: substancia y sujeto. Heidegger denuncia que estos dos conceptos, claves para todo el pensamiento occidental, se sustentan en la supuesta identidad entre el ser y lo presente. Tanto la idea de substancia como la de sujeto tienen su origen en una interpretación del ser como “ante los ojos” (*Vorhandenheit*), que será también el origen de la noción de objeto. Pero esta interpretación pasa por encima de la experiencia más primaria u originaria del ser y que Heidegger piensa haber descubierto.



Para describir esta experiencia es indispensable, como enseña la fenomenología, poner entre paréntesis diversas nociones, no sólo las de sujeto y substancia, sino también las de hombre como animal racional o creatura; por eso Heidegger señala que no vamos a hablar

del hombre sino de nosotros mismos, tomados en la más originaria inmediatez, y llama a eso que somos nosotros mismos *Dasein*, expresión alemana, común y corriente, que Heidegger escoge por su composición morfológica: *da* = ahí, *sein* = ser, y con ello quiere destacar la conexión que hay entre nosotros y el ser, conexión consistente en que tenemos una comprensión del ser, pero no se trata de una comprensión en sentido intelectual, la cual no es negada sino que es derivada de una comprensión más original. Para explicarla Heidegger acuña la expresión: ser-en-el-mundo, con la que apunta a una relación anterior a la de sujeto-objeto y que posibilita ésta. El *Dasein*, nosotros mismos, como repite insistentemente Heidegger, somos-en-el-mundo antes de conocerlo y eso significa que nuestra relación original con el ser y los entes es un habitar y no una relación epistemológica. Esta noción no sólo no será abandonada por el Heidegger pensador de la técnica, sino que será fundamental, porque la técnica es para Heidegger una forma de habitar. Podríamos decir que para Heidegger el hombre occidental *habita técnicamente el mundo*, parodiando el verso de Hölderlin que Heidegger comenta: *poéticamente habita el hombre esta tierra*.

Así pues, el camino que dirige el pensamiento de Heidegger a la cuestión de la técnica se inaugura desde *El ser y el tiempo*. No es casual que en esa obra precisamente Heidegger escogiera para aclararnos su noción de mundo a ese ente tan próximo a nosotros, que es el útil o utensilio. El útil, en la experiencia que tenemos de él al usarlo, al tenerlo guardado, al buscarlo porque lo necesitamos, etc., jamás se nos da como un ser-ante-los-ojos, nunca es un objeto, y nosotros, el *Dasein*, en cuanto usuarios de útiles, tampoco nos comportamos como sujetos epistemológicos. El útil siempre está en algún contexto, en algún mundo, que precisamente se estructura a partir de nosotros, del *Dasein*. Y aquí sí es necesario observar que Heidegger, al abordar la técnica, tendrá que hacer una corrección, mejor dicho, tendrá que abandonar esta descripción del *Dasein* habitando un mundo

de útiles, porque en la era de la técnica ya no podemos identificar, como aún lo hacía *El ser y el tiempo*, al *Dasein* como el principio estructurador del mundo. El *Dasein* pierde su lugar central, el artefacto es otra cosa que un "ser a la mano" del que dispone el *Dasein*, y el mundo entretanto ha dejado de ser una encrucijada flexible de referencias para convertirse en un rígido sistema que emplaza a todos los entes, incluyendo aquel que se cree el sujeto dueño y señor de la técnica, es decir, nosotros, a convertirse en algo que esté listo para ser usado. Esta idea más o menos aparecía descrita en *Sein und Zeit*, como constitutivo del útil, pero en el mundo técnico, que Heidegger llama *Gestell* y que ha sido traducido por estructura de emplazamiento, ha habido un cambio.

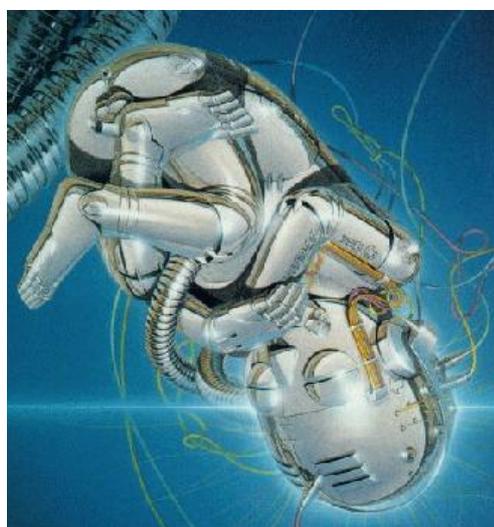
Para captar este cambio es conveniente referimos a lo dicho por Heidegger en una célebre conferencia que dictó en 1935: *El origen de la obra de arte*. El origen de la obra de arte es su esencia y Heidegger se pregunta por ella. Repite su cuestionamiento de los conceptos ontológicos que había puesto ya en tela de juicio en 1927. Los conceptos heredados de la ontología tradicional nos encubren la obra de arte más que mostrárnosla. Así como con las nociones de sujeto y objeto no se puede entender el habitar ni el ser del *Dasein*; de esta manera, con las nociones de materia y forma tampoco se puede mostrar el ser de la obra de arte, sólo que curiosamente desecha estas nociones porque, a partir de ellas, se interpreta la obra de arte teniendo en mente la manufactura de utensilios, es decir, se piensa la obra de arte como una manufactura sin utilidad. Entre 1927 y 1935 Heidegger parece haberse percatado de que su descripción del ser-en-el-mundo había sido demasiado reduccionista: en nuestro mundo no sólo hay utensilios, también hay obras de arte, y no sólo en los museos. En el mundo griego había templos, paradigmas de obras de arte, no porque los griegos fueran muy exigentes en materia de estética sino que con sus templos ellos habitaban el mundo y este habitar consistía en ensamblar en una lucha permanente el mundo y la *physis*, que Heidegger llama, a partir de este momento, Tierra. Este es otro

tema, que en *El ser y el tiempo* había sido descuidado, aunque no ignorado: la *physis*. Este tema aparece por vez primera en el curso de *Introducción a la metafísica* y para traducir la expresión *physis*, Heidegger hace una paráfrasis diciendo, más o menos, que la *physis* es aquello que emergiendo se sostiene a punto de sucumbir. Esta paráfrasis pretende decir la experiencia que el griego expresaba con la palabra *physis*; se trata de una experiencia poética que la traducción naturaleza es incapaz de decir. En *El ser y el tiempo*, la naturaleza también se entendía como un “ser a la mano”; el sol era primariamente aquello con lo que se medía el tiempo, el bosque era fuente de madera, etc. Cualquiera que lea por primera vez *El ser y el tiempo* percibirá el reduccionismo de tomar la naturaleza como “ser-a-la-mano”.

Así pues, el ser-en-el-mundo tal como se le describe en la obra de 1927, no ha tomado en cuenta ni la obra de arte ni la naturaleza. La noción de ser-a-la-mano es insuficiente. En la conferencia, a la que ahora me refiero, no sólo muestra la pobreza de la noción del ente como útil para entender la obra de arte, sino que en un giro genial, Heidegger nos propone abordar el ser del útil, pero ahora desde la obra de arte y toma un cuadro de Van Gogh, el de las botas de una campesina. Quizá sea este uno de los pasajes más bellos y sublimes que haya escrito Heidegger. Ahí se muestra el útil de una forma diferente a como lo mostró *El ser y el tiempo*.

Si bien el cuadro no revela el “ser a la mano”, sin embargo dice algo más, algo que no era descubierto en su primera obra: en las botas gastadas y estrujadas, dice Heidegger, se ve la humedad del campo, la soledad de los senderos al atardecer, la maravilla del grano regalado y el inexplicable fracaso de no haber obtenido fruto del campo invernal. Esto es lo que Heidegger nombra el llamado de la Tierra. Pero, además, en las botas también está plasmado el sufrimiento de la campesina, que tiene que levantarse todas las madrugadas para ganarse el pan; se ve, como dice Heidegger, “la silenciosa alegría por haber vencido una vez más la miseria,

la angustia ante la llegada del parto y el temblor ante el acecho de la muerte”. Esto es, la lucha cotidiana del hombre por conservarse vivo, su enfrentamiento con la finitud, el sobrellevar a costas la pesada carga de la muerte, en fin, lo que en *El ser y el tiempo* designaba con la expresión de que al *Dasein* le va el ser. Las botas pintadas por Van Gogh mantienen la vida humana, con todas sus alegrías y tristezas, sus ilusiones y frustraciones, junto a ese elemento que acompaña al hombre en su vida, elemento del que el hombre no puede disponer, que en ocasiones lo premia y que a veces lo castiga. El cuadro pinta la lucha de Mundo y Tierra.



Heidegger no niega que el útil sea a la mano como había dicho en *El ser y el tiempo*, pero el cuadro de Van Gogh nos ha revelado algo más del útil, lo que Heidegger llama: la confiabilidad. Los útiles son nuestros compañeros cotidianos, contamos con ellos para sobrellevar la carga de nuestro ser. Pensemos en los lentes viejos, desbalanceados y pegados con tela adhesiva, que el anciano no cambia no sólo porque no tiene dinero sino principalmente porque confía en ellos, porque entre él y sus lentes se ha establecido una simbiosis, porque están amoldados a él después de tantos años de llevarlos puestos, de tal modo que otros le causarían incomodidad y desadaptación. Por las botas, dice Heidegger, la campesina está amoldada al llamamiento de la Tierra y se puede mover en su Mundo. En el instrumento se aproximan Mundo y Tierra.

Con esto podemos entender el cambio que se produce en el mundo de la técnica, en el *Gestell*. El artefacto tecnológico no posee la confiabilidad, en él ya no se da el juego de Mundo y Tierra, que expone la obra de arte. El mundo ha dejado de ser un conjunto de vías o caminos flexibles que dejan espacio para el azar y la libertad y se ha convertido en un sistema o estructura de referencias rígidas, que exige una adaptación rápida del hombre. Pero además, al usar el artefacto tecnológico ya no es propiamente el hombre el que lo usa sino que es usado porque el hombre es una pieza requerida para el funcionamiento del *Gestell*. Por eso los hombres se convierten en recursos humanos. Este emplazamiento de todos los entes a recursos o almacenes de energía es lo que Heidegger llama *Bestand*, que ha sido traducido al español por existencias, en el sentido de que se habla por ejemplo de que “hay un libro en existencias” o que “ya no se tiene cierto artículo en existencias”. El ente en general, incluyendo al hombre, se vuelve un recurso que debe ser administrado racionalmente. Cuando se pide una ética de la técnica, Heidegger piensa que en realidad lo que se busca es perfeccionar la técnica, es decir, hacer más racional y eficiente su administración. Uno podría preguntar ¿tiene algo de malo esto? Heidegger diría que nada, salvo que eso es contribuir a que se reafirme más el dominio técnico y con ello que crezca el peligro de obturar la abertura del hombre al ser, abertura que constituye su esencia.

¿Qué es esa abertura del hombre al ser? ¿Por qué la técnica amenaza con obturarla? Este es uno de los temas más importantes del pensamiento de Heidegger y es básico para entender su cuestionamiento de la técnica. Me estoy refiriendo al tema de la verdad. Desde *El ser y el tiempo*, Heidegger inicia una revisión del concepto tradicional de verdad, entendida como adecuación o concordancia entre la proposición y la cosa o entre el entendimiento y la cosa. Lo que lleva a Heidegger a cuestionar este concepto es que la palabra verdad, que proviene del latín *veritas*, pretende ser la traducción de la palabra griega *alétheia* y Heidegger observa que esta palabra más bien quiere decir

desocultamiento o mejor desencubrimiento (*Unverborgenheit*). Más que negar la posibilidad de la adecuación entre la proposición y la cosa, Heidegger destaca que esta adecuación supone el desencubrimiento. Por ejemplo, si yo puedo decir que el cuadro que cuelga sobre la pared está inclinado es porque así se me muestra y si alguien puede comprobar la adecuación de mi proposición es porque se le muestra el cuadro. Este mostrarse que no se funda en la proposición es lo que Heidegger llama desencubrimiento.

Parece una perogrullada e incluso una ingenuidad; sin embargo, no es tal, ya que la teoría del conocimiento desde Descartes, y aun antes, hasta Husserl, ha pasado por alto que el desencubrimiento no lo funda el acto de conocer sino que el conocer es posible por este desencubrimiento. En última instancia, lo que Heidegger nos quiere decir es que un ente es lo que es por su articulación en un mundo; los entes son en el mundo, lo cual significa que están al descubierto, y no quiere decir otra cosa sino que tienen sentido. Ahora bien, el desencubrimiento de los entes se funda en el desencubrimiento primario del ser, que en *El ser y el tiempo* era identificado con la comprensión del ser constitutiva del *Dasein*.

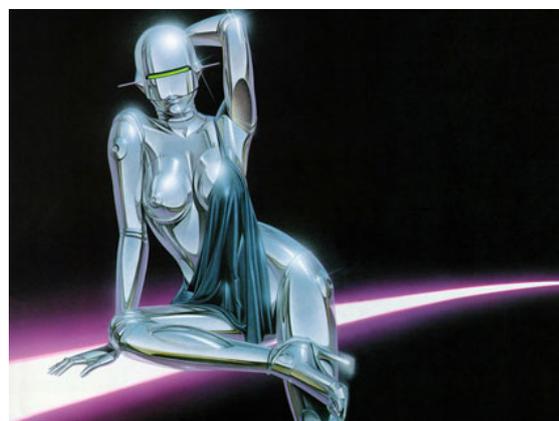
En 1929, en su lección inaugural como catedrático sustituto de Husserl, que a la sazón había sido jubilado en 1928, titulada *¿Qué es metafísica?*, Heidegger nos habla de un distanciamiento entre el *Dasein* y los entes. Este distanciamiento es fundamental, ya que sin él los entes no podrían aparecer como tales, no habría mundo, no habría desencubrimiento. Este distanciamiento se revela en la angustia, tema ya tratado en *El ser y el tiempo*, pero esta conferencia apunta y precisa más este concepto. La importancia de este distanciamiento se revelará en otra conferencia: *De la esencia de la verdad*, dictada en 1930 pero publicada con correcciones en 1943, en la cual Heidegger define que este distanciamiento es la libertad y puesto que el desencubrimiento se basa en ésta podemos decir que la libertad es su esencia, pero esto no significa fundar el mundo en el capricho del hombre porque también el hombre aparece en el mundo, también él está al descubierto en el

mundo. En *El ser y el tiempo* se decía “arrojado” o “yecto” en el mundo. La conferencia sobre la verdad radicalizará este estado de arrojado, al grado de que por esta razón Heidegger llega a decir que si la libertad funda el descubrimiento, habrá entonces que reconocer que la libertad no es una propiedad del hombre sino que más bien el hombre pertenece a la libertad.

Es justo aquí donde se inicia el giro del pensamiento de Heidegger. Es a partir de este momento que Heidegger comenzará a hablar de la historia del ser. El mundo del *Dasein* es el descubrimiento del ente; ahora bien, sólo cuando este descubrimiento se traduce en la pregunta “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”, es cuando nace la filosofía. A partir de este momento comienza la historia del ser, que no es otra cosa que la historia de la cultura occidental. Esto podría ser malinterpretado como expresión de una soberbia europocentrista; sin embargo, hay que tomar en cuenta que Heidegger no dice que sólo sea mundo el mundo occidental, él sólo dice que el descubrimiento característico de Occidente se expresa en la pregunta “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”, y agrega que esta pregunta después se interpretó como: “¿qué es el ente?”. Y es propiamente con esta pregunta con la que se inicia la metafísica. Pero en la medida en que precisamente se olvida la pregunta original en la que se conectan el ente con la nada, en esa medida se olvida el ser. Esto significa que el desarrollo de la pregunta heidegger y el problema de la técnica metafísica (¿qué es el ente?) es el desarrollo del olvido del ser. Este olvido llega a su máxima expresión en la era de la técnica, que es en la cual el ente ha sido despojado de todo misterio, en la que el ente ciertamente está al descubierto, pero de una forma si se quiere obscena, tan sólo como un recurso, que se agota en su utilidad y del que hay que sacar el máximo provecho. La verdad del *Gestell* se caracteriza por este descubrimiento o desnudamiento violento que busca obtener el máximo provecho del ente. Un ejemplo muy elocuente es el caso de lo que sucede con la basura; ésta se recicla, también se aprovecha. En la era de la técnica nada

queda sin usar, no queda ningún desperdicio. Con ello el ente ya no tiene nada de extraño, nada hay en él indisponible.

Para expresar la verdad de la técnica, su descubrimiento violento, podemos acudir a la diferencia que no sé si sólo aquí en México hacemos entre desnudar y “encuerar”. Pues bien, podemos decir que la técnica se caracteriza porque “encuera” al ente, y al hacerlo no deja nada oculto, nada enigmático, pero justo eso oculto y enigmático fue lo que motivó la pregunta “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” Pero hoy ya no tiene sentido esta pregunta, no hay espacio alguno en el que se cobije aún lo enigmático. Así, por ejemplo, la muerte, que en *El ser y el tiempo* era fundamental para replantear la pregunta por el ser, se le trivializa, se le reduce a un trámite, y por eso las agencias funerarias venden planes que prevén todos los gastos y trámites, para que ni los sobrevivientes ni el muerto se tomen molestias. Hasta de la muerte se puede sacar provecho.



La era de la técnica es el momento de máximo olvido del ser. ¿Cuánto durará este olvido? Nadie lo sabe, pero no sería difícil que durara al menos lo que tardó en gestarse, es decir, otros 2.500 años.

No obstante esta oscura, patética o apocalíptica descripción, Heidegger nos dice, y este es uno de los rasgos más sorprendentes de su meditación sobre la técnica, que justo “ahí donde está el peligro crece lo que salva...”, citando un verso de Hölderlin. ¿Cómo es posible esto? Reparemos en que la fuerza del *Gestell* puede tomarse como una purga que

Ortega y Gasset, meditador de la técnica

José María Atencia Páez

expulsa de nosotros el sueño de la subjetividad domeñadora del ser y esto entraña que se abra la posibilidad de una experiencia del ser más originaria que ya no lo tome como "ante los ojos". De alguna forma el *Gestell* manifiesta, de manera negativa, la co-pertenencia del hombre y del ser. Pero la co-pertenencia originaria es lo que Heidegger llama *Ereignis*, que en el alemán usual quiere decir evento o acontecimiento, pero que Heidegger escoge, como escogió *Dasein*, por su morfología: el prefijo *er* y la terminación *ignis*, que se vincula con *eigen*, que significa propio. *Ereignis* es el nombre que expresa la relación de mutua pertenencia del hombre y del ser.

En la medida en que desencubramos la técnica como un destino y pensemos su intrínseca violencia, en esa medida nos liberaremos del deseo de dominarla y nos prepararemos para pensar ya no técnicamente. Para Heidegger es fundamental esta preparación porque la posibilidad de que el ser se le muestre de otra forma se puede dar y lo peligroso es que el hombre no esté listo y deje pasar esa posibilidad; ese es el peligro del *Gestell*. Por eso Heidegger concibe, al final de su vida, que su misión de pensador es la de preparar un pensamiento futuro que esté listo para corresponder al llamado del ser. Pero preparar ese pensamiento no significa planearlo o calcularlo, sino tan sólo guardar como un tesoro la pregunta original, la pregunta por el ser.

Si alguien espera de la meditación de Heidegger indicaciones técnicas sobre cómo encaminar la técnica para ponerla al servicio del hombre, seguramente se sentirá decepcionado. Pero para Heidegger, si el pensamiento original quiere sobrevivir, debe rehusarse a asumir tareas que no le corresponden. La peor perversión sería construir filosofías de la productividad, de la empresa, etc.; eso es rendirle culto al pensamiento calculador, equivaldría a creer que pensar sólo es planear y calcular. Para Heidegger el futuro de la filosofía está en la fidelidad a su origen, en su fidelidad a la pregunta, totalmente inútil y de la que no se puede sacar ningún provecho: "¿por qué es el ente y no más bien la nada?".

I. Diferentes aspectos del fenómeno técnico

Como ocurre en otros casos, el fenómeno de la técnica posee o puede ser tratado desde cuatro ángulos o perspectivas diferentes:

- El primero es el modo como la técnica se manifiesta en sus realizaciones concretas, en un conjunto de entidades artificiales que pueblan nuestro mundo y que, si surgieron un día ante nosotros repletas de magníficas posibilidades, hoy parecen suscitar inquietud y desazón, sobre todo cuando se repara en las repercusiones de orden ecológico de ciertas tecnologías, o en los riesgos y promesas de la ingeniería genética y el desarrollo informático, por poner sólo dos ejemplos. Se trataría, pues, del «precipitado social», económico y político de la técnica, su resultado histórico y colectivo, sus objetivaciones reales y concretas.

Las tecnologías no son, en cualquier caso, neutrales. Modifican nuestras condiciones de vida y producen cambios de gran alcance en la existencia humana. No se limitan a ser medios sino que acaban siendo fines en sí mismas, metas que se autoimponen las sociedades avanzadas, interconectadas, globalizadas. ..., que viven según sus exigencias. La tecnología no crea una sobrenaturaleza, sino también, como ha señalado Echeverría, una sobresociedad. No son un instrumento de la sociedad, sino un elemento constitutivo de ella.

Y en este sentido, se ha podido plantear la cuestión de si las reflexiones sobre la técnica propias del siglo XX, la de Ortega entre ellas, acaso no resultarán insuficientes cuando se aplican a una técnica que ya no interviene en la realidad, sino que la crea.

Dejemos de momento simplemente enunciada esta cuestión, que responderemos más adelante.

- El segundo ángulo desde el que puede contemplarse el fenómeno es el de su «vigencia social» o, si se quiere, del lugar que la técnica ocupa en el conjunto de la cultura. En este sentido, la técnica ha suscitado reflexiones de importancia que subrayan el modo como ella misma y la propia ciencia han llegado a convertirse en una ideología, perdiendo su carácter meramente instrumental o subordinado, y llegando a ser determinantes en grado sumo de la mentalidad actual del mundo occidental, desplazando otros ámbitos de reflexión y erigiendo la eficacia en el valor supremo. Los análisis a este respecto de los componentes de la llamada Escuela de Franckfort, muy especialmente, de H. Marcuse y J. Habermas (v. g. Ciencia y técnica como ideología), y del propio Ortega, han resaltado precisamente este lado de la cuestión.

- Hay un tercer prisma desde el que la técnica puede ser considerada: el modo en que afecta a la existencia concreta, individual de los hombres de nuestro tiempo y, muy especialmente, a su trabajo. Si Marx había advertido que con la maquinaria antigua el obrero se sirve del instrumento, mientras que con la moderna se convierte en un su servidor, Jacques Ellul afirmará que, de vivir el fundador del materialismo dialéctico en nuestro siglo, su preocupación no habría sido tanto el capital cuanto la propia técnica.

- Pero hay un cuarto lado desde el que puede estudiarse el tema de la técnica, que es el de su dimensión antropológica: por tanto, el de la significación, origen y sentido que tiene en el mundo la aparición de un ser técnico, artificial por naturaleza, forzado a «traducir la necesidad en libertad», a imponer al mundo nuevas determinaciones y hacer emerger nuevas formas de existencia propiamente humanas. Este lado del tema sería el propiamente filosófico o, si se quiere, el aspecto o nivel propio de la Antropología filosófica. Lo fundamental del tratamiento orteguiano del fenómeno de la técnica fue dedicado a este último aspecto:

qué significado tiene en el universo el hecho de la aparición del ser humano en cuanto técnico. En última instancia, en qué consiste, que es el hombre.

II. Ortega, meditador de la técnica

Ortega, como dice C. Mitcham, fue el primero de los filósofos profesionales que se ocupó de la técnica. Incluso, para él, fue más sensible ante este fenómeno que Heidegger y Ellul. Los dos principales lugares en que Ortega escribe sobre la técnica son RM (*La rebelión de las masas*), de 1930 y MT (*Meditación de la técnica*) de 1959. La obra de Jacques Ellul *La técnica o la apuesta del siglo* y la de Heidegger *La pregunta por la técnica* no aparecerán hasta 1954. Los libros de Kapp, O. Spengler (*El hombre y la técnica*, de 1931), Dessauer (*Filosofía de la técnica*, de 1926) y el propio trabajo de Mumford (*Técnica y civilización*), sin embargo, sí son anteriores a MT; lo que no impide a Ortega echar en falta una bibliografía “aprovechable” sobre el tema cuando escribe este poco apreciado trabajo.

Por lo demás, como en otros casos, el tratamiento orteguiano del tema es algo disperso (aunque está bien localizado) y hasta inconcreto, no sistemático ni del todo metódico. Pero aún menos que todo eso es superficial, exento de riqueza o incoherente. Si, como quería un comentarista, la obra orteguiana es expresión asistemática de un «pensar que es de suyo sistemático, vamos a intentar presentar por nuestra parte el hilo conductor que presta coherencia y solidez a la meditación orteguiana sobre la técnica en los diferentes momentos de su tratamiento y, especialmente, a la significación de esta reflexión para su teoría de la vida humana.

III. Índole del enfoque orteguiano

En lo que se refiere a los tres primeros aspectos desde los que puede ser abordado el fenómeno de la tecnicidad (las realizaciones concretas, la vigencia social y las condiciones que impone a la existencia individual) nos parece que el tratamiento que Ortega dio al fenómeno puede ser considerado —desde una perspectiva actual— insuficiente. Y ello, creemos, por tres razones diferentes:

- La primera, las propias fechas en que estos textos vieron la luz, en las que la técnica todavía no suscitaba los inquietantes problemas que hoy nos azoran.

- En lo que se toca al segundo motivo por el que creemos que podría ser considerado como insuficiente, creemos que reside en la índole de la propia inspiración del filósofo, que, aun con reservas, calificaríamos de elitista. Ortega, que retiene el dato de la subordinación del obrero a la máquina, hecho con el que su alienación en el trabajo crece y se profundiza, no dedica una línea a preguntarse cuáles serán los efectos de esta subordinación sobre la masa de los trabajadores. Más que ver el proceso de satelización de las masas en torno al proceso de producción y consumo, insiste en su carácter omnipresente e imperial, decreta la imposibilidad de la tecnocracia y ve en la técnica una realidad no dependiente de sus poseedores reales, ajena a toda relación con un orden que mantiene la opresión de unos hombres por otros y neutral en lo que toca a la configuración del orden social y a su radical conflictividad.

- Finalmente, y creemos que esto es lo más decisivo, si los textos pueden ser considerados insuficientes en los aspectos mencionados, insistimos en que ello es así en la medida en que la suya es una intención fundamentalmente antropológica, esto es, que se sitúa en el plano de la significación metafísica de la tecnicidad. Es en este aspecto en el que reside su valor, y en el que puede encontrarse la actualidad de una obra que tiene setenta años. Más que cualquier otro lado de la cuestión, Ortega atiende al ser del hombre en tanto que inevitablemente técnico, al hombre como un ser técnico por naturaleza. Ortega atiende, pues, más allá de las técnicas a lo técnico como tal, para ver en esta dimensión un componente esencial de la vida humana. Lo que se propone estudiar es el significado mismo de la técnica como tal, el sentido y las consecuencias de la aparición de un ser técnico en el universo y la entidad misma de ese ser, el hombre, su definición y su destino. De ahí que sea acertada la observación de F. Dessauer cuando reprocha a Ortega que habla del hombre en

lugar de hablar de la técnica. Lo que afrontan ambos escritos orteguianos es un tema antropológico, un tema netamente metafísico.

Si como el mismo declara la Filosofía antigua fue cosmocéntrica y la medieval teocéntrica, la edad moderna es antropocéntrica: pero si en Kant la filosofía gira en torno al hombre como sujeto cognoscente y mora], en el siglo XX se plantea más bien como meditación sobre el hombre en tanto que ser activo: ¿qué puedo y debo hacer? ¿qué consecuencias actuales y futuras se derivan de mi hacer en el mundo?



Desde este punto de vista, dice Echeverría, la aportación orteguiana no ha perdido actualidad ni interés. Adquiere actualidad, precisamente, al considerar las nuevas tecnologías de la información y la telecomunicación, el reto de la nueva sobrenaturaleza y la nueva sobresociedad, fruto del cambio radical de circunstancia, y al reflexionar sobre la necesidad de transformar el mundo y los deseos humanos, al reencontrarla, en suma, en un momento histórico, el del surgimiento de un nuevo «entorno», y utilizarla como instrumento de interpretación del «terna de nuestro tiempo»: ¿nos adaptaremos a ese nuevo entorno? Si en tiempos de Bacon la cuestión consistía en utilizar el saber para dominar el mundo, hoy nos sentimos mucho más dominados por la técnica que por la naturaleza; ¿podremos en el tiempo presente dominar nuestro poder técnico? ¿nos someteremos a el?

IV. Momentos del tratamiento orteguiano del fenómeno técnico. Primer

momento: teoría de la crisis de los deseos. la rebelión de las masas

Ortega atiende en el más traducido de sus libros (y en el libro español más traducido desde el Quijote), *La rebelión de las masas* (en adelante RM) al gran fenómeno de la toma de posesión que las masas han hecho en Europa de la iniciativa social. Señala además su resistencia a dejarse dirigir por las minorías e incide en todos los tópicos que tan caro habían de costarle (reaccionario, fascista, inspirador de los jóvenes creadores de la Falange, espectador cínicamente interesado en el fracaso histórico de las masas, adversario de la revolución comunista, elitista privilegiado que ve con miedo y nostalgia el ascenso incontenible de las masas).

En el diagnóstico crítico de la Modernidad llevado a cabo en RM Ortega subraya la trabazón de las dimensiones política, social, económica y técnica, que definen la época presente, así como las consecuencias sociales más evidentes del hecho del surgimiento de las masas en su relación con la democracia y la tecnología: ella ha hecho posible el enorme crecimiento de la población y su bienestar material. Han crecido extraordinariamente las posibilidades vitales. Ahora bien, en esta nueva situación no dejan de aparecer peligros.

Ortega observa que se ha producido una especie de inflación tecnológica, que se ha traducido en la formación de una red de elementos artificiales tras de los cuales se oculta la naturaleza y cuyo habitante ha llegado a considerar como la naturaleza misma, desconociendo su carácter cultural. Este paisaje tecnológico, enormemente sofisticado, conforma un tipo de hombre barbarizado, ignorante de sus límites y carente de identidad. Paralelamente, se dan en la actual sociedad otros fenómenos que al menos en parte vienen propiciados o han sido hechos posibles por la tecnología. Recordemos algunos:

- En primer lugar, lo inédito de la situación hace que la tradición quede desbordada y no sea ya posible encontrar en ella elementos para orientar el futuro.

- Además, el producto característico de la nueva situación, el hombre masa, es indócil a las minorías y afirma la nivelación total: nadie es superior a nadie.

- En tercer lugar, a este tipo de hombre corresponde una concepción de la Vida como vida sin esfuerzo, falta de contención, ausencia de sacrificio... La vida social se ha teñido de una hiperdemocrática nivelación, correlativa de una creciente atrofia de la capacidad humana de superación.

- Por otro lado, la técnica suplanta a la razón: la razón técnica (la razón instrumental, dirán los frankfiirtianos), tiende a suplantar a la razón Vital: se ha hecho ella misma razón y aspira a regir los destinos humanos; el modelo ilustrado de racionalidad sucumbe ante la racionalidad limitada al modelo de las ciencias físico matemáticas.

- Además, se extiende la convicción de que el avance técnico por sí mismo contiene la llave de un futuro siempre mejor. Ha propiciado el progresismo, la ideología de la irresponsabilidad, la idea de que el futuro nos reserva lo mejor sin que tengamos que ser nosotros quienes forjemos ese futuro, que es en realidad constitutivamente incierto. Es así como la historia queda vacía de sentido y desactivada: el futuro está decidido y está decidido por la técnica.

- En fin, si la cultura había sido siempre disciplina y contención de los propios deseos, el hombre es ahora invitado a no limitarse, a abandonarse a sí mismo y a dejarse llevar.

La técnica, pues, hace real un enorme aumento de posibilidades vitales de los hombres, pero también la nivelación de todos, la confianza irresponsable en la técnica misma y en el futuro, se convierte en razón y ya suplanta... pero, sobre todo, la saturación tecnológica del mundo es causa de una atrofia de la capacidad humana de desear. Ortega denuncia así el modo como la abundancia de instrumentos va más allá de la sensibilidad humana y las enormes posibilidades ahogan la imaginación creadora, desconociendo, por cierto, las dificultades que sufren aquellos a quienes simplemente deja de lado el progreso. Para

Ortega, en fin, la tecnicidad triunfal asfixia la imaginación y la facilidad sofoca los deseos.

RM está animada por una intención antropológica, como quiere N. Orringer, pero también hay en ella un contenido sociológico, como afirma P. Cerezo. En ella se pone de manifiesto la intensidad de la reflexión sobre la decadencia cultural europea (paralela a la crítica de la situación española) y también, en la segunda parte del libro, las ilusiones en torno al futuro y los Estados Unidos de Europa. En síntesis, la tesis de Cerezo consiste en la afirmación de que Ortega denuncia en esta obra la crisis sustantiva de la cultura (¿en este sentido RM viene a ser una continuación del bastante lejano y anterior *El tema de nuestro tiempo*?) que había surgido del racionalismo moderno, ya en pleno agotamiento y por completo incapaz de orientar la existencia de los europeos. Así, el alcance de RM no se limita a una caracterización del hombre-masa, que aparece en primer plano, sino que esta caracterización requiere un encuadre social, a veces poco evidente pero presente en la obra. El hombre-masa no es sólo ni principalmente la causa de la crisis sino más bien su producto y también su manifestación. No es sólo un tipo humano sino la encarnación del espíritu de una época.

Junto a un crecimiento fabuloso de posibilidades y de medios, Europa presenta síntomas de una desmoralización radical. Al lado de una ingente capacidad de realizar cosas, exhibe un paralelo y no menos llamativo desconocimiento de aquello que merece la pena hacer. Una sociedad de la abundancia a la deriva, perdida en cuanto a la percepción del sentido de la existencia. Éste es el núcleo esencial de RM; la cultura europea moderna, la democracia y la técnica, surgidas del racionalismo, han dejado de ser capaces de orientar la vida de los hombres. Las masas viven una ilusoria suficiencia y un hermetismo cerril, mientras las minorías desertan. El hombre-masa atribuye un mero carácter natural a la cultura, desconociendo la dificultad de su origen y la dignidad de sus principios. Su

mentalidad y su actitud son las de un «bárbaro vertical», el primitivismo y la falta de sentido cultural. Ortega piensa (no así Spengler) que la civilización técnica no puede sobrevivir sin la ciencia en que se origina ni crecer al margen de la aspiración a la verdad. Por eso detecta el peligro de un vaciado de contenido de la civilización europea, peligro que aumentará con su propio desarrollo. El hombre-masa siente tener un poder enorme y por eso se cree superior, por lo que la forma que impone a la vida social es la de una democracia morbosa, y el talante que adopta es el del odio a toda excelencia. Identificando la verdad con la eficacia, se torna hermético ante toda otra clase de valoración. Su actitud es la de la imposición a base de eficacia, de la eficacia de una técnica que ha llegado a ser para él una verdadera superstición. La superstición técnica propicia un imperialismo de la razón tecnocientífica, incapaz de llenar de contenido vital al conocimiento y la sensibilidad humanas.

Discutible e insuficiente, la tesis orteguiana se adelanta a la caracterización marcusiana del hombre unidimensional, en su descripción crítica del carácter automatizado y vacío de su existencia. Advierte el origen racionalista de la democracia, el progresismo y la misma técnica, y anticipa elementos de la «sociedad administrada» de los frankfurtianos. Pero para Cerezo, el énfasis puesto en la caracterización del hombre-masa encubre este asunto y confunde el sentido de la crítica social del libro. Y, sobre todo, ya adoptemos un punto de vista sociológico o antropológico, el hombre-masa le parece más una figura accidental de la modernidad que su consecuencia natural. Es la propia cultura moderna la que produce este fenómeno porque aboca a la creación de una cultura «morbosa» (Cerezo dice «enferma»), lo que Ortega da la impresión de no advertir con claridad. A diferencia de Heidegger, no parece tomar una distancia real de la modernidad. Ortega anticipa elementos del análisis de la «sociedad administrada» pero no acaba de identificar la rebelión de las masas con la verdadera rebelión de la civilización

científico-técnica, la reducción de la razón a la función metódica e instrumental, inclinándose su diagnóstico del lado de una denuncia de la rebelión de las masas contra las minorías.

V. Paréntesis breve sobre el método orteguiano

La reflexión orteguiana sobre la técnica se da en dos niveles. El primero se hace presente preferentemente en RM y el segundo en MT. En ambos casos cabe destacar la puesta en práctica de un método marcadamente fenomenológico, al menos en un sentido «débil». Tanto Marías como Garagorri han señalado los distintos pasos (Marías) o «reglas» (Garagorri) de su método: en primer lugar, Ortega busca una toma de contacto no deformante con el hecho originario del acontecimiento de la técnica; atiende después al contexto, la funcionalidad y al todo del que es parte el fenómeno a estudiar; repara en la vinculación con otros fenómenos de los que depende y finalmente lo contempla como fase de un proceso situado en una serie dialéctica de la que es parte, del que depende y al que abre nuevas posibilidades.

Por otro lado, en este caso, además, como en otros escritos, Ortega recurre a la historia y también a la situación originaria del hombre para comprender un fenómeno, mostrando el valor de la inteligibilidad lógica de la razón histórica y destacando el sentido de una razón que comprende más que demuestra, y que alcanza conclusiones que son más plenamente inteligibles que enteramente demostrables.

VI. Segundo momento. De la crisis de los deseos a la historia y naturaleza del hombre: Meditación de la técnica

Las conclusiones de RM, obra que se mueve en un plano sociológico, fueron objeto de una profundización ya plenamente antropológica en un escrito mucho menos valorado, *La Meditación de la técnica* (en adelante MT), el más importante de los escritos orteguianos relativos a la técnica. Publicada en 1939, es una recapitulación del ciclo de conferencias ¿Qué es la técnica? impartida en la Universidad de verano de Santander en

1933, que fue publicado después en forma de doce artículos en *La Nación* de Buenos Aires dos años después. Por tanto, se trata de un texto hecho a base de artículos de periódico que a su vez reproducen un curso. Un texto, pues, sin madurar, perteneciente al género del ensayo y la meditación. Por otro lado, es una obra de plena madurez, cuyos presupuestos, como veremos más adelante, se hallan presentes en *Meditaciones sobre el Quijote* (MQ), si bien la preocupación española del texto de 1914 se ha extendido ahora a problemas no únicamente españoles. En su edición de 1939, la *Meditación* está precedida del texto titulado *Ensimismamiento y alteración* y se incluye hoy en *El hombre y la gente*. El mito del hombre allende la técnica es una conferencia pronunciada en el congreso de Darmstadt de 1951 y es una reelaboración de la *Meditación*. El trabajo *En tomo al coloquio de Darmstadt. 1951*, fue publicado un año después. Al capítulo IX de *La rebelión de las masas* titulado «Primitivismo y técnica» se refiere Ortega explícitamente en la página 551 de la *Meditación*.

VII. La técnica como dimensión de lo humano

La técnica es parte de la cultura. ¿Cómo se relacionan entre sí la cultura y la naturaleza humana? Ortega se instala en la tajante afirmación de que, por una parte, el hombre es un ser técnico por naturaleza pero, por otra, carece de esta naturaleza, no tiene naturaleza sino historia.

Para Ortega la cultura es natural, se inserta en el plexo operativo humano y se asienta de un modo no consecutivo sino constitutivo en el ser del hombre. Cuando Ortega dice que el hombre no tiene naturaleza sino historia, está afirmando que la indeterminación de su naturaleza plantea la exigencia de la determinación por la cultura, que se produce en la historia. Ahora bien, esta realidad cultural sobreañadida a una naturaleza inacabada de un animal inadaptado (Arnold Gehlen), como un aparato ortopédico" puesto a un instinto quebrado, esta realidad cultural, el artificio, es, como todo lo que es humano, histórico".

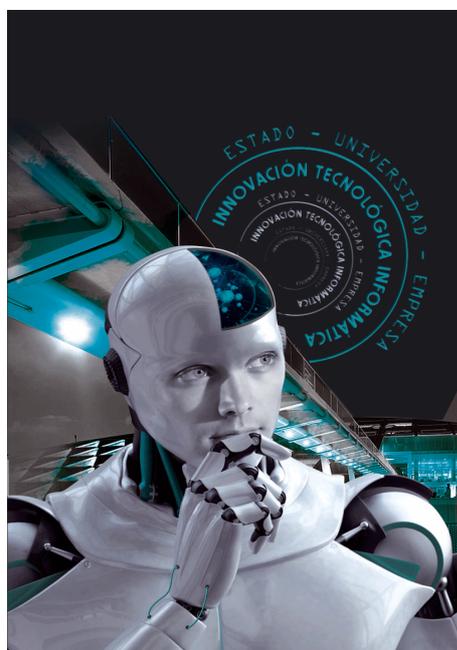
No hubo nada humano antes de la técnica porque el hombre es técnico por naturaleza, porque la técnica pertenece a la esencia humana, de modo que sin técnica no hay hombre. Y la técnica es un modo de ser condicionado por el modo del ser del hombre en la naturaleza. La técnica resume a la naturaleza humana y se inscribe en la cultura y la historia de la vida como correlación de esa misma vida con el mundo, en tanto que elemento de un proyecto vital pre-técnico: pertenece a una vida que es ante todo, más que real, posible, y que, por tanto, se vincula al deseo, a lo imaginario, al inacabamiento esencial de lo humano. Por eso, y como veremos después, la vida es obra de la imaginación y el mismo hombre es un novelista. Como novelista, tanto como técnico, el hombre es «animal de irrealidades».

Cuando el ser humano empieza a serlo es ya *homo faber*: Con su aparición tuvo lugar una innovación de colosales dimensiones en contraste con el resto de los seres que integran el universo, en el momento en que en el mundo aparece un ser que, lejos de adaptarse al mundo, adapta la naturaleza a sus deseos. La técnica, la adaptación *al y del mundo* aparecen así como algo si no sobrenatural, si como *paeternatural*. La razón de todo ello la resume bellamente en este texto tardío que reproduzco *verbatim*: «el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero si muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con el, en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo-; en suma, del que pueda decir que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace para ser feliz, Ahora bien, el

único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica...».

VIII. El primado de la acción. Bergson y Ortega

El ser humano se encuentra a radica instalado en un mundo que constituye su circunstancia y, por ende, la otra mitad de su persona, su salida al mundo. Para el yo, ante todo y sobre todo, las cosas no son sino términos de una intención pragmática, activa. Para enfrentarse al mundo era preciso saber a qué atenerse respecto a él y nuestra inteligencia está esencialmente marcada por esta dirección pragmática. El *inteiigir* es condición de posibilidad de la acción, que es su meta originaria. La inteligencia apareció, antes que nada, como un órgano de la vida y para la vida. *Primum afuera*. Mucho antes que la contemplación, la acción exigió al hombre la creación de esquemas objetivables, capaces de orientar su acción en el mundo. Por tanto, antes que nada, el intelecto fue y es pragmático y el plano de la realidad que diseña para saber a que atenerse respecto a las cosas está diseñado por un ser activo.



Para Ortega el animal racional no sólo no es simple biología, sino que es un intruso en la biología. El hombre, en su indeterminación biológica, está forzado a su ontodeterminación y autodeterminación, esto es, a inventar la novela de su existencia

y escribir día a día no ya *quién* va a ser sino incluso *qué* va a ser.

La filosofía de la inteligencia de H. Bergson ha mostrado eficazmente en La evolución creadora esta configuración de la inteligencia humana, cuya intención primera es la de la acción sobre objetos sólidos e inmóviles. Para el pensador francés, vivir consiste en actuar y, por ende, en no aceptar de los objetos sino una simplificación práctica para responder a ellos con reacciones apropiadas. La función biológica del entendimiento, tanto como la de la mano, consiste en posibilitar la acción. De ahí su propensión natural a la solidez de las cosas y a la manipulación de objetos. La forma de la inteligencia se ha modelado sobre un cierto modo de acción y se deduce de ella: por eso no piensa las cosas sino sus relaciones e introduce la unidad en la multiplicidad de los fenómenos, multiplicidad que divide y une afirmando y negando: la acción ha de cumplirse en un mundo ordenado por las leyes del pensamiento: pero este orden del pensamiento es aquel en que la acción es posible. El orden inherente a la materia es un orden propio de la inteligencia. La inteligencia, previa a la acción, ha adaptado su forma a su objeto más ordinario, recibiendo su forma al fabricar, junto al objeto fabricado.

Bergson vio en el hacer matemático la propensión natural de una inteligencia cuya misión fundamental es posibilitar la vida. La lógica se origina en la práctica y asume una vinculación a las determinaciones del sentido de la vida: la geometría: «La especulación es un lujo, mientras que la acción es una necesidad C...») No tenemos más que seguir la inclinación de nuestra mente para convertirnos en matemáticos (...) Esa matemática natural sólo es un soporte inconsciente de nuestro hábito consciente de encadenar las mismas causas a los mismos efectos; y ese hábito mismo tiene como objeto ordinario dirigir acciones inspiradas por intenciones, o, lo que viene a ser lo mismo, dirigir movimientos combinados en vista de la ejecución de un modelo. «Nacemos artífices como nacemos geómetras e, incluso, somos geómetras porque somos artífices». «*Homo faber*, tal es

la definición que proponemos. El *homo sapiens* (ha) nacido de la reflexión del *homo faber* sobre su fabricación...». El entendimiento cuadrícula la realidad de acuerdo con nuestra acción sobre ella y la lógica es la teoría del objeto sólido y manejable: la solidificación de la realidad en conceptos expresa una intención operativa: el principio de identidad expresa la permanencia en el ser sin polémica con lo que deviene: lo sólido contra lo líquido. La no contradicción es la versión de la impenetrabilidad de lo sólido.

Como es sabido, Bergson halló en la intuición de lo inmediato un modo de acceso a lo real, entendido como duración y, por tanto, un método e incluso un lenguaje para la metafísica, esta vez modelada fielmente sobre el objeto que siempre le había sido propio y del que permaneció dramáticamente ajena durante siglos: el espíritu. Frente a la estatificación de la cosa material y en rebelión contra la tiranía impuesta al espíritu por el principio de identidad, Bergson abrió para la filosofía, en la intuición filosófica, una vía de acceso al conocimiento de la vida, polarmente opuesta a la consideración intelectual, marcada, como queda dicho, por su intención fundamentalmente activa.

Ortega coincide con esta concepción del entendimiento y, como Bergson, se impone un punto de partida en lo inmediato, pero en su caso este punto de partida consiste en la experiencia concreta de nuestro propio yo en su circunstancia. Como hemos mostrado en otro lugar“, Ortega encuentra, frente a Bergson, que lo que la experiencia enseña es que la vida consiste en un constante diálogo con la circunstancia, diálogo constitutivo de la propia realidad. Más allá de la capacidad intelectual, marcada por su sentido puramente utilitario, Bergson defiende la intuición directa de lo real, la intuición de la vida como acceso a una realidad absoluta. Frente a esta intuición de lo real, Ortega habla de la experiencia de la vida como interacción entre yo y mundo. No se trata, pues, de la intuición, simpatía o coincidencia con un impulso último sino de la vivencia de la propia situación ante el mundo.

De este modo, la acción, la manipulación de los objetos sólidos, el trato activo con el mundo y las cosas, que en la obra de Bergson reviste el aspecto de una vía de conocimiento incapaz de servir a la especulación y extraña a la realidad del devenir y el flujo vital, tiene en Ortega una muy distinta significación y el “yo” mismo es entendido por Ortega desde su radical ejecutividad. «Éste es para él el dato inmediato de la conciencia». El punto de partida de la filosofía no puede ser otro que el yo, pero este yo tiene que ser aprehendido de un modo previo a todo prejuicio teórico; y lo primero que capto de este yo que soy aquí y ahora es la vida y la vida es ejecutividad. Por otro lado, la cosa, en lugar de entenderse desde el concepto eleático de ser, estático, sustancial y autosuficiente, ha de ser entendida en su relación con el yo, como elemento o campo pragmática. Las cosas, lejos de la suficiencia que la metafísica tradicional les suponía, son elementos pragmáticos insertos en el plexo operativo de la circunstancia. Y este elemento pragmático es siempre algo que necesita del sujeto humano para ser cosa, para ser útil, para ser objeto. Se trata, pues, de entender y manejar las cosas, pero también de enfrentarse a ellas, vencer su resistencia, defenderse de su amenaza, inaugurar el poder del hombre sobre los elementos y la necesidad de sus leyes, traducir la necesidad en libertad.

El yo definido como ejecutividad, como pragmático, se enfrenta al mundo utilizándolo, tecnificándolo, transformándolo, humanizándolo, haciéndolo. Es mi quehacer lo que hace las cosas.

Pues bien, de este modo, tras este rodeo por las nociones metafísicas más radicales del pensamiento orteguiano en contraste con el bergsoniano, aparece ahora ante nosotros la relevancia fundamental del tema de la técnica y la radicalidad del planteamiento de nuestro autor. La acción técnica se halla en la base misma de nuestro primer contacto preteórico con el mundo. Hay en el hombre, de modo absolutamente radical, una apertura y una intención técnica ante las cosas. En este enfrentamiento con la circunstancia

encaminado a su humanización, en esta humanización del mundo, el hombre resulta, a su vez, *mundanizado*. Ahora bien, el vehículo por el que pasa al mundo la sustancia humana es la técnica.

IX. Atropología y ontología. Ortega y Heidegger

Al carácter activo, pragmático, de la instalación del hombre en el mundo, se añade en Ortega la naturaleza eminentemente polémica de esta instalación. Y este modo polémico, dramático y conflictivo de ser el hombre en el mundo marca una importante diferencia entre la reflexión heideggeriana y el planteamiento orteguiano. También el filósofo alemán incide en la estrecha conexión entre humanidad y tecnicidad, resaltando, por otra parte, la imposibilidad de reducir la vida humana a lo técnico y la propia técnica a lo meramente técnico. Vio cómo previa a la relación contemplativa con el ser se da en el hombre una relación de inquietud y acción. El mundo aparece ante el hombre como posibilidad y amenaza; no se reduce a lo meramente perceptible y se carga de experiencias humanas. Serge es *cum* y también inquietud. El mundo es así un ámbito a propiciar y el «ser a la mano» del útil se extiende, finalmente, a todo: la montaña puede ser cantera y el río fuerza hidráulica (Ser y tiempo). La tecnicidad configura una forma de conocimiento en que toda la complejidad de la relación resulta asumida y finalmente ahogada por la voluntad de dominio.

Pero también la técnica es de algún modo teórica, desveladora. En *Qué significa pensar* dice que la esencia de la técnica no es técnica: la técnica desvela, desoculta, saca a la luz, porque es una actividad humana que plantea una exigencia de la realidad, que provoca a este ser humano, cuya voluntad de querer será la que imponga el cálculo y el ajuste de las cosas como formas básicas del aparecer. En este aspecto, la técnica viene a ser la consumación de la metafísica occidental, la culminación del olvido del ser, el fondo del abismo al que hay que descender.

Si la filosofía de Heidegger lograba la devolución de su lugar al *Dasein* y al Ser,

instalándose en una relación con este libre de objetivación antropocéntrica, también consagra una especie de consideración reductiva de lo humano: somos simples mortales, no entes privilegiados, ni tampoco dueños de la pregunta. El hombre no funda, sino que se limita a ser pastor del ser. En La pregunta por la técnica afirma que más allá del manejo de la naturaleza (lo dispuesto) cabe anotar una relación pristina con el ser, en la que el *Dasein* se entrega al sacar a la luz, al desocultar.

El 5 de agosto de 1951, en un congreso de arquitectos alemanes con el tema de «El hombre y el espacio» (Cómo construir, como habitar) celebrado en Darmstadt, Heidegger pronunció su «Construir, habitar, pensar». Ortega, por su parte, en «El mito del hombre allende la técnica» reelaboró precipitadamente la Meditación, doce años anterior. Como dice, el y Heidegger, en el espacio de unas pocas horas dijeron «aproximadamente lo contrario». Apunta A. Regalado que en esta afirmación se plasma una intención orteguiana de «provocar» a Heidegger“.

Por una parte, Ortega y Heidegger consideran la técnica desde la perspectiva de la historicidad y atienden a la especificidad de la técnica moderna como fenómeno histórico que tiene un origen y un posible final. Pero, por otro lado, el acuerdo entre uno y otro se limita a este aspecto temporal de la técnica. La meditación sobre la dimensión pretécnica de la técnica arroja en ambos autores resultados diametralmente opuestos.

Piensa Heidegger, se construye para habitar, como un medio para un fin, pero el fin, habitar, preexiste al construir. El hombre ya habita en la «cuadratura» y construye para que su habitar llegue a ser un contemplar, cuidar de ese universo. Es decir, «yo soy» equivale a «yo habito». Habitar es cuidar la tierra, pero la tierra es uno solo de los cuatro elementos, que forman un todo a partir de la unidad original, la Divinidad que se oculta.

Frente a Heidegger, Ortega no cree en una relación pristina con el ser, no ve en la técnica una desvirtuación de la realidad ni ve la realidad como cosmos ni universo ni

mundo. Hay mundo, y esta es su tesis fundamental, porque tratamos con las cosas, que nos resisten y asisten, son nuestro límite y recurso.

El planteamiento orteguiano destaca energicamente frente a Heidegger, analizando hasta el fondo el sentido originario de las palabras, que para un hombre, vida es *periculum*, andar por el *extus* inhospito heterogéneo con nuestra realidad. «Experto» viene de *pereo*, ir a vender fuera. El *extus* es siempre inhospito y hostil. Y para vencerlo hay que poseer las técnicas.

El hombre tiene que imponer a la naturaleza una reforma sustancial, adaptándola a sus necesidades que, en la medida en que son humanas, se sustraen por completo a lo programado filogenéticamente o resuelto por su dotación instintiva. Este esfuerzo por reformar la naturaleza, por invertir la biología es precisamente lo que llamamos técnica, la «combinación dramática de dos seres heterogéneos, hombre y mundo». Para Ortega no hay hombre sin técnica y el hombre es más *homo faber* que *homo sapiens*, un ser capaz de esforzarse por hacer que haya algo que aún no hay, y cuyo ser consiste (...) en lo que aún no es, en un mero proyecto, pretensión o programa de ser...».

En virtud de la técnica, pues, el hombre crece, artificializándose. En lo humano nada es natural, ni emana del ser. Lo humano es artificialidad, construcción de un *tertium regnum*, el del artificio, junto a lo natural y a la conciencia. La técnica es creadora y el hombre es técnico por naturaleza. En *El mito del hombre allende la técnica* afirma Ortega que el hombre está obligado a la actividad técnica porque no pertenece a la naturaleza. Ahora bien, «¿cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo?» Justamente se trata de un ser que no pertenece a la naturaleza sino que es un extraño. Tiene un mundo interior, se ensimisma y en su ensimismamiento crea una réplica espectral del mundo, con sus propias posibilidades y tiene que elegir. La elección es “compulsiva secuela de inferno”, es la raíz de la inteligencia y ia

libertad, no su efecto: El hombre «se hizo libre porque se vio obligado a elegir». Nada que sea sustantivo en el hombre le ha sido regaiado”. Al contrario, su ensimismamiento le hace ser capaz de reconstruir el mundo y esta libertad repercute sobre el *extus*.

Para Heidegger la técnica es un hacer venir algo no presente a la presencia. Más allá del artefacto y el *ars*, atiende a un cierto *advenir desde lo alto*. En este sentido recurre al concepto de la *tecné* griega: producir es *tícto*; la raíz *tec* de este verbo está en *tecné*, que no es oficio ni arte sino hacer aparecer algo como esto, de tal o cua] manera. La *tecné*, la producción, es pensada como hacer aparecer y el técnico es un Sócrates que asiste a un alumbramiento. El hombre es, en su habitar, guardián celoso del hogar mundano. El guardar y cuidar se entienden ligados al invocar el ser. Tecnificar es invocar la aparición del ser. El hombre no lo produce, sino que invoca al ser para que este se produzca”.

El carácter del hombre en Ortega es más decididamente creador, Cuando Teilhard proclama el carácter ecuménico dei hombre, Ortega interpreta el dato científico como confirmación de que la planetaria ubicuidad del hombre delata que carece de habitar y para el la tierra es inhabitable. La clave de la ubicuidad es la técnica. El inventar técnico está ligado al anular lo natural. El hombre, condenado a estar siempre en un espacio, es heterogéneo a todo espacio, por lo que debe inventar recursos traslativos para anular el espacio y liberarse de su limitación.

En la tierra no estaba previsto el hombre porque no pertenece a este mundo y en él es un intruso incompatible; sólo la técnica humaniza el espacio heterogéneo y lo hace habitable. Pero ni siquiera entonces habita el hombre en sentido heideggeriano. Su destino se halla configurado más bien por la vigilia y la infelicidad, inseguridad.

La técnica es así expresión de la ontología de un ser, el hombre, entregado a la tarea de hacer realidad, la de si mismo y la de su circunstancia o mundo; para el hombre vivir es crear y lo artificialmente producido no es natural ni es fantasía, sino

una tercera realidad susceptible de aumentar y disminuir.

El hombre, creador del ser, de la bondad y de las cosas, lleva así a la naturaleza más allá de si misma, asumiéndola en libertad y transformándola en mundo. Extiende así su corporalidad al mundo entero, omnificando su proyecto vital y humanizando la circunstancia.

En fin, como ha subrayado J. L. Molinuevo en el escrito al que hemos aludido más atrás”, ambos autores coinciden en su concepción del hombre como animal etimológico y en su consecuente ir a las raíces de las palabras en pos de las raíces de las cosas. La búsqueda de las raíces germánicas y latinas pone al descubierto las raíces de lo que las cosas son: prágmata, asuntos humanos, jamás cosas en sí. La contraposición entre Heidegger y Ortega se sitúa, entonces, en el plano de una opción entre el ser y el hombre, entre lo ontológico y lo antropológico. Ortega toma el yo como punto de partida y para la razón histórica lo primordial es la vida en tanto que realización en su decurso histórico. El Ser no es sino un concepto humano, inventado, una invención humana, como lo es la vida y el mundo mismo: un invento ciertamente necesario en un momento dado de la evolución de la historia humana. «Entre el “programa pre-técnico” –dice López Peláez– inventado por el hombre (y que constituye su esencia), y el “Gestell” como “envío destinal” del Ser, no puede haber una distancia mayor».

Aún puede hallarse en MT otra diferencia entre ambos pensadores. Nos referimos a la diferencia entre las opciones adoptadas ante la que la filosofía sitúa a la técnica. No se trata sólo de optar entre el fundamento ontológico y el punto de partida antropológico; también de elegir por la nostalgia del Ser y la aceptación deportiva de la existencia arriesgada a que nos empuja la técnica. Como dice P. Dust, «uno puede entregarse a una nostalgia infinitamente atractiva o puede renunciar a ésta, aceptando la imposibilidad de eliminar esa ruptura, y puede lanzarse a la aventura de mejorar esta vida tal cual es».

Heidegger optó por el apego a algo que preexiste en el hombre y que es superior a él –porque es la antítesis de la voluntad de poder-. Esa adhesión se expresa como nostalgia. El hombre es más humano cuando se entrega a algo que le trasciende y es ontológicamente más sólido. Ortega escogió –dice Dust- el otro camino en esta encrucijada decisiva: la aceptación de la vida como separación irremedialbe, y trató de convertir la experiencia en algo positivo.

El primer Heidegger vio oscuramente la vida como naufragio. El segundo huyó para refugiarse como Goethe en una ontología y una poesía. Ortega afrontó la encrucijada para tomar una decisión. «Optamos –dice Dust- por la nostalgia o la aventura». En Ortega el hombre es libertad, carencia de identidad constitutiva y, por tanto, libertad que tiene que entrar en ecuación con su circunstancia.

Para la constitutiva plasticidad humana no hay fronteras. Desde el primer hombre, la libertad fue infinita y esto es precisamente lo que significa el que el hombre empieza cuando empieza la técnica. El hombre es, tenía que ser, *homo inventor, ab initio*, porque su destino era crearse un mundo. Y la técnica (dice Dust) «es nada menos que nuestra reacción metafísica a una situación igualmente metafísica, nuestra reacción humana a la vida como problema».

En fin, en Ortega hallamos hay una conciencia de la naturaleza anómala del ser humano, de su inadaptación, inadaptación que le condena a la creación de un nuevo mundo mediante esa gran ortopedia que es la técnica. También encontramos una clara percepción de su incapacidad para habitar, que es para el hombre más una aspiración que una realidad y que sólo la técnica hace posible. De este modo, como pone al descubierto en *El mito del hombre allende la técnica*, mantiene una concepción optimista de la técnica: no a pesar de la técnica, como quiere Heidegger, sino gracias a ella se humaniza el hombre. Sin ella el hombre no es más que un mito.

Para Regalado, en el *mito del hombre allende la técnica* Ortega mantiene una antropología vecina a la de Scheler que hace

del hombre un “asceta de la vida”, el ser que sabe decir “no”, rebelde a la presión de la realidad, Fausto y *bestia cupidissima rerum novarum*, cuyas necesidades son inutilitarias. También se muestra heredero del pesimismo del XIX, que hace del hombre una enfermedad de la vida, un enfermo forzado a intentar seguir viviendo, idea que puede hacerse remontar al propio Génesis. Insuficiente, deficiente, extranjero y extraño a la naturaleza es, por eso mismo, creativo. Ortega se muestra aquí partidario del postdarwinismo de Goldschmidt, para quien el hombre es un monstruo propicio (animal desgraciado), que por serlo necesita un mundo nuevo. El mito presenta la imagen de un hombre arrojado a la historia, a un mundo en que tiene que invetnar, ser imposible y real, una contradicción en los términos en que está en la tierra nada menos que para adaptarla a sí mismo.

X. El hombre y su existencia imaginaria

Hemos ido viendo en páginas atrás que tras la técnica, señala Ortega la presencia de un elemento pre-técnico, la existencia de un determinado esfuerzo de ejecución que a su vez determina el que nuestra relación con el mundo sea, *prima facie*, pragmática, técnica y sólo secundaria y posteriormente intelectual; en segundo lugar, la dimensión técnica de la vida humana revela un modo de ser en el mundo, como hemos dicho, polémico y conflictivo, el modo de ser en el mundo de un ente inadaptado.

Pero, por otra parte, ello revela en un nivel aún más profundo, una determinación metafísica decisiva y radical en la vida humana: aún más que *homo faber*, ser polémico y existencia náufraga, el hombre se nos aparece como *homo inventor* y animal fantástico. Tras el *homo faber*, tras el ser inaptado, hallamos en la técnica una clave para la comprensión de la vida: la fantasía, capaz de prestar contenido a la excentricidad y de potenciar la exteriorización. Por eso señala en *Prólogo para alemanes* la importancia en el hombre del imperativo de invención y afirma que “la facultad primordial del hombre es la fantasía”.

La capacidad creativa, inventiva, fantástica, se halla en el núcleo de la realidad humana. Un ser para el que la vida es peligro, aventura y drama, es un ser que necesita ficciones, y por ese un ser así es un animal fantástico. Ahora bien, si ser humano es verse forzado a inventar, anticipar y proyectar el futuro, ello es así porque la vida le plantea la exigencia ineludible de completar su naturaleza incompleta, porque si tiene una naturaleza ésta no es otra que la de verse forzado a fabricarse un universo y, más radicalmente, inventarse a sí mismo. Si la técnica se da en función de los deseos, los deseos surgen del ser proyectivo humano, de su capacidad de fantasía y ensimismamiento [...].

El hombre mismo es una realidad que tiene que inventarse. Hay en él una combinación de fatalidad y libertad. Si fatalmente está obligado a algo, este algo a lo que está inventado es a elegir entre posibilidades. Si lo dado en la circunstancia constituye la materia, la invención de posibilidades representa la forma de vida, que consiste en última instancia en un esfuerzo permanente de metabolizar lo posible en lo real. Las posibilidades se hacen presente o se ausentan en la circunstancia que, aunque no decide, sí define nuestra vida. Así aparece la fantasía como el órgano de constitución de la vida, como el factor esencial de auto-determinación, y la técnica como elemento constitutivo de esta misma vida en cuanto onto-determinación: resolver el problema de la vida es algo técnico y lo técnico se asienta así en algo pre-técnico: la radicalidad de la vida como fantasía.

Tras esta noción nuclear de *invención* se halla la herencia de Nietzsche, quien concibió al hombre como un animal fantástico y encontró su definición en el impulso hacia la construcción de metáforas y la fabricación de perspectivas y ficciones. El valor de estas ilusiones viene dado por su significación vital, biológica y pragmática, y la verdad misma resulta sustituida por la eficacia del esfuerzo de construir un mundo en que vivir, calculable y dominable. Lo decisivo para el animal fantástico es la utilidad de la vida y la cultura misma es un medio para vivir y

tiene como finalidad la disminución del miedo. De ahí que el espíritu persiga la ordenación del mundo, la reducción a lo simple de la complejidad de la experiencia y su inclusión en órdenes (lógico, gramatical, etc), tendentes a una orientación y una ordenación del mundo. La misma perspectiva no es sino una ficción útil a la vida, en cuanto modo de ver y pensar en que la voluntad crea un horizonte. La perspectiva se origina en la imaginación poética y se plasma en la esfera de la práctica y la utilidad.

En este orden de cosas la técnica es expresión de la voluntad de poder, del deseo de no sucumbir, a través de la interpretación-dominación. El mundo técnico surgió para proporcionar seguridad a la vida [...].

XI. De la teoría del animal fantástico a la Tercera metáfora. Meditaciones del Quijote

Como dije tantas veces, Ortega mantuvo una cierta unidad y continuidad en el seno de un pensamiento que sufrió una evolución prolongada y se enriqueció con muchas y muy variadas influencias. ... Por tanto, podríamos decir que si RM contiene un diagnóstico sobre el alcance social y MT una antropología filosófica de la técnica, es en MQ (Meditaciones del Quijote) donde se halla el soporte teórico metafísico de esta problemática, su núcleo y centro de irradiación. Podemos, pues, con su peculiar modo de sistematismo y continuidad, aunque reconociendo también la innegable inflexión: ahora no es Von Uexküll, sino Köhler, quien parece inspirarle el modo radical de la relación del ser viviente con el mundo circundante, sugiriéndole (aparte, claro está de otras influencias, sobre todo la de Heidegger) la inadaptación del hombre al mundo.

El pensamiento de Ortega parece haber sufrido modificaciones evolucionando al hilo de una reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia, que le fue inicialmente sugerida por las reflexiones de Von Uexküll sobre la urdimbre del organismo con su medio o mundo circundante. A partir de 1932, sin embargo, Ortega ha cambiado su

lenguaje: el hombre es un ser que no coincide con su circunstancia, es un "centauro ontológico", animal inadaptado, excéntrico, ser indigente, carente de naturaleza. La técnica empieza a ocupar un lugar central y el hombre deviene en sus escritos, más que nunca, "fabricante nato de universos".

Bajo el pragmatismo y el polemismo orteguianos, tan esenciales y constitutivos como fantasía e imaginación son en el hombre los *deseos* y con esta consideración regresamos al comienzo del presente trabajo. En RM advierte de que el hombre contemporáneo vive en una sobrenaturaleza de la que no es capaz de dar razón, y pone en relación la situación de la técnica con la crisis de los deseos. La técnica, originada en el deseo, sólo existe porque el ser humano desea. Ahora bien, este desear humano es histórico y la técnica también lo es. Lo que puede estar ocurriendo en este momento de crisis cultural es nada menos que se halle en crisis la capacidad humana de desear, que sería una manifestación de una crisis de la invención interna.

En efecto, técnica e invención externas se relacionan con otro tipo de invención, interna. Aquello a lo que cada uno llama "yo" es el personaje de su vida, una construcción, diariamente realizada de uno mismo en virtud de una acción que traduce la necesidad en libertad. El yo, pues, es el programa vital que implica y envuelve todo mi entorno o circunstancia. Desde esta perspectiva se ilumina el quehacer, proyecto o drama en que consiste cada hombre.

Si en MT se nos muestra la naturaleza humana como una naturaleza que *debe hacerse humana*, como proyecto guiado por la fantasía y animado por el deseo, en RM se nos hace presente el problema de la capacidad humana de desear, la desorientación y crisis de los deseos del hombre contemporáneo. Los deseos referentes a cosas surgen de un deseo radical: el deseo de ser un tipo determinado de hombre. Cuando ello no existe, cuando se pierde este deseo original, que es el fundamento pre-técnico de toda técnica,

externa e interna, sobreviene al hombre una atrofia que le afecta por entero y a la cultura en que se desenvuelve su vida, cuyo argumento ha dejado de ser capaz de inventar.

XII. El drama del hombre, "en el borde de sí mismo"

En páginas anteriores hemos destacado la radicalidad del planteamiento orteguiano, su consideración de *la acción como núcleo del inteligir el mundo, el carácter polémico de la instalación del hombre en la realidad, la existencia imaginaria del homo faber*. Réstanos preguntarnos si estas reflexiones pueden mantener algún tipo de actualidad o su valor hoy es meramente histórico. ¿Se preguntó Ortega, como dice A. Regalado, por el peligro que arrostraba esa tendencia hacia lo imposible de la técnica en su evolución más reciente, como una tensión que catapultaba al hombre hacia lo imposible y que rompe el marco de sus posibilidades como ser finito, o si ese impulso hacia lo imposible es un impulso humano?

Para Ortega, la técnica, como cualquier otra dimensión humana, es histórica y ha atravesado una serie de estadios. En nuestra hora, la máquina se independiza del hombre y de sus límites, y esta limitación nos azora. Nuestro tiempo -dice- puede calificarse como la "edad, no de esta o la otra técnica, sino simplemente de la técnica como tal" y ello porque "la función técnica misma se ha modificado en algún sentido muy substancial". El hombre, "sin más alas que las de su fantasía" se rebeló contra su creador. Pero a este *Deus occasionatus* - advierte atinadamente Ortega- se le revuelven ahora sus creaciones, que amenazan con estrangularlo. El prodigioso avance de la técnica hace que el hombre quede aterrado por su propia creación. La situación del hombre es "como si hubiera llegado al borde de sí mismo" y la técnica "se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre". No sabemos quiénes somos y la técnica, como la lógica, es vacía e incapaz de determinar el contenido de nuestra vida. Estas dos afirmaciones, la de que no sabemos a qué atenernos, y la de que la

técnica como tal es incapaz de ser otra cosa que un medio o instrumento, nos parecen esenciales.

El *homo faber* fabrica instrumentos y al fabricar mismo forma su inteligencia: se fabrica, pues, a sí mismo y es artífice de sí mismo. Así, e invirtiendo una vez más una sentencia tradicional, el *esse sequitur operari* tanto como *operari sequitur esse*. El hombre es pues, creador de sí mismo, *causa sui*, un ser carente de entidad determinada o predeterminada, peregrino del ser que no tiene identidad ni naturaleza. Y la técnica es la expresión misma del ser del hombre, de un ser aquejado de sustancial incertidumbre.

Su técnica, contrapuesta a la naturaleza, es historia, un proyecto humano hecho herramienta, instrumento, artificio y medio para más medios. Ha humanizado e historizado al mundo y ha mundanizado al hombre.

Pero este hombre creador es *Fausto*, como tan bien han puesto de manifiesto los análisis de D. Bell. El hombre fáustico actúa permanentemente, abierto siempre a la novedad: su acción se origina en su propio ser, pero carece de ser determinado. Tuvo primero que dejar la animalidad, fabricar, después, instrumentos que suplieran su temeridad, la indefensión en que nos dejaba el abandono del edén de la naturaleza animal, como *Hefesto*, arrojado por *Hera* del Olimpo, cojo y abandonado, que tenía que crear artificios para que le ayudaran a moverse. Con el tiempo llegó a crear un mundo tecnológico, transmutando lo dado por la naturaleza en auténtica creación.

Y es aquí donde se inserta la llamada mutación tecnológica de nuestro tiempo a la que alude Ortega al final de MT. El hombre técnico ha accedido a un nivel histórico absolutamente inédito y en el borde de esta situación a que nos conduce la mutación tecnológica se halla una advertencia de la mayor gravedad: parece que hemos cubierto el ciclo y el hombre ya no crea, sino que se adapta a lo técnico. El hombre creador y poeta, el hombre mago, fabricante, creador de belleza y bondad, adopta una actitud reverencial ante aquello que precisamente lo hizo hombre.

Esta vez no se trata de algo dado, estable o idéntico; no se trata de doblegarse u obedecer a una naturaleza dada, sino de enfrentarse a una realidad proteica, imperativa y autónoma.

Para el autor de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, el mito de Fausto parece encarnar nuestra suerte singular. Fausto es el hombre que no puede detenerse: no tiene pasado y por eso es Proteo: no tiene madurez. Representa la conciencia desdichada y dividida. En la tercera de sus versiones, Goethe, tras haberlo descrito en pos del conocimiento y entregado al libertinaje, lo muestra ahora dedicado a la realización de obras prácticas: ganar tierras al mar, desecar pantanos, contener mareas ... a dominar la naturaleza. La acción es incontenible ...

El diagnóstico de Bell es conocido: la exigencia insalvable de realización del hombre moderno y su rebelión contra todo lo superior, son correlativas de su irresponsabilidad, de una completa falta de centro para la existencia humana. El hombre actual sólo se halla a sí mismo plenamente en lo técnico. La consecuencia más visible es la moderna *hybris*. Al faltar la religión falta la norma superior y los elementos, dejados a su suerte, se revuelven y luchan en la sociedad tecnocrática, sin posibilidad alguna de reconciliación. En parecido sentido expresa Heidegger su diagnóstico: sólo un dios puede salvarnos.

La posición de Ortega nos parece tan lejana del optimismo utópico como del pesimismo y la nostalgia y su apuesta no es otra que la confianza en las capacidades humanas. Sólo salimos del naufragio mediante nuestra capacidad de adueñarnos de la historia, aceptándola previa cabal comprensión de nuestra situación y una comprensión amorosa, como la que aparece reflejada en MQ. Por tanto, su posición no está entre la de los "apocalípticos" nostálgicos ni de los tecnócratas "integrados": ni resignación ni adaptación, sino humanización del mundo tecnológico, de la globalización y del tercer entorno. "Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales,

puede constituirse la capacidad técnica". Veamos cómo.

La transformación de la circunstancia en que consiste la técnica como radical determinación de la vida es *recursiva*. En otros términos, si la técnica es un movimiento inverso de la biología, y por eso la técnica es lo opuesto a la naturaleza, no sólo se opone a la naturaleza sino también a la técnica misma: el artificio se opone a la naturaleza y también al artificio. Y del mismo modo que sin técnica no hay hombre, sin esta recursividad, sin esta dialéctica no hay hombre. El programa pre-técnico humano es la fantasía, animada por el deseo y entregada a la invención externa e interna. Por ello, si es verdad que no hay hombre sin técnica es porque no hay hombre sin polémica, sin deseo y sin invención. También sería, por tanto, inhumano, un hombre sometido a la técnica. En otros términos, si es cierto que no hay hombre sin técnica, no lo es menos que no hay hombre sin capacidad de enfrentarse a la técnica.

Ortega nos recuerda dos grandes verdades. Una es pagana: la vida como *stadium*; la otra es cristiana: la vida como valle de lágrimas. Existe en todo lo humano, plenamente real, la posibilidad del naufragio. El hombre es un animal eternamente infeliz, inadaptable, y la vida esfuerzo natatorio, heroicidad; por ello se impone recordar la concepción deportiva de la existencia. La vida es esfuerzo, muchas veces lujoso y gratuito. Hagamos, pues, con ella como el arquero del que habla Aristóteles. Tensando con todas nuestras fuerzas dirigiéndola a lo más alto, démosle el mayor, el mejor de los impulsos. "Si sigo en la vida es que acepto libérrimamente su penosa tarea, su angustiosa tarea. Y ese aceptar libérrimamente su penoso esfuerzo, es la definición misma del esfuerzo deportivo".

© Argumentos de Razón Técnica, núm. 6, 2003.

Jünger: Antropología de la Técnica

Patricia Bernal Maz

Introducción

La Modernidad es un proceso que caracterizó el pensamiento del mundo occidental y situó al hombre en el plano de la subjetividad y en la reivindicación de la libertad; además de ser un proceso que articuló la sociedad, la producción y la tecnología. La apertura del mundo moderno trajo cambios en las maneras de ver y de concebir al hombre y su modo de concebir y ver el mundo. Por ello el concepto de hombre como totalidad, se configura en un individuo que vive fuera del mundo a partir de la producción uniforme, del consumo de bienes y de la técnica como la base de estos cambios.

Los siglos de la modernidad se caracterizaron por el dolor y la violencia así como también por los avances técnicos. Iniciamos nuestra trayectoria definiendo qué significa ser modernos que en definitiva nos muestra que este proceso abarcó muchos siglos, y la experiencia se vivió en toda la geografía del globo terráqueo. Ser moderno consistía en tener la libertad de ser, sin embargo, para muchas culturas, éste proceso se traducía en amenaza, que unido al concepto de progreso resultaba ser de carácter catastrofista. Desde lo político, los Estados nacionales son más poderosos y se estructuran burocráticamente, y se esfuerzan por extender su dominio y poder. De esta manera, las personas no soportan la represión por parte del Estado y se unen alrededor de demandas comunes conformando los movimientos sociales, que desafían a gobiernos y a instituciones. Unido a lo anterior, los procesos de modernización traen como consecuencia la idea de una modernidad fragmentaria y la mirada del hombre como individuo. La

Modernidad sufre en su proceso, una transformación en la medida en que la lucha por la libertad del individuo y por supuesto se encuentra sometida al ámbito de la técnica, de la producción, y del consumo; además, se encuentra atravesada en el último siglo por fuerzas que dominan la esfera social, política y cultural.

El paisaje del siglo XX es más que un panorama que muestra el triunfo de la técnica, la falta de sentido en el mundo de la ciencias físicas y naturales, la falta de una política que de cuenta del derecho de los individuos, una economía que cada vez más empobrece al mundo entero, el surgimiento de totalitarismos y la muerte del arte, son suficientes criterios para establecer que uno de los factores más determinantes de siglo XX es el nihilismo. En este contexto, pensar el hombre de hoy es pensar el hombre de la posguerra; un hombre abatido por la desesperanza, la soledad y el dolor que produjo una guerra dominada por el poder de dominio de territorio, dominada por la ceguera política y teniendo la técnica como una herramienta al servicio del poder. Los acontecimientos que se dieron en esa época muestran los hechos más aterradores vividos por el hombre contemporáneo que ha sido víctima de la técnica del aniquilamiento sectorizado de miles de seres humanos; siguiendo esta trayectoria de muerte y de dolor, evidentemente la técnica es el instrumento para llevar a cabo cualquier política de exterminio. En los tiempos de la posguerra, ésta política se convirtió en el uso de la tortura como medio para sembrar el terror en sociedades enteras. En efecto, se perfila un hombre que vive en una sociedad de la incertidumbre, de la falta de seguridad donde reina el miedo y el terror.

La contribución que sigue a estas reflexiones puede dar cuenta de la problemática que envuelve al hombre moderno en su relación con el mundo, el dolor y la técnica. Ahora bien, la filosofía de Ernst Jünger es el punto de partida para hacer este recorrido inmensamente enriquecedor acerca del dolor y la técnica del hombre moderno del siglo XX; una preocupación presente y necesaria para mirar desde la antropología filosófica el

aparecer del nuevo hombre del siglo XXI. Jünger como filósofo ensayista ha suscitado a lo largo del tiempo grandes polémicas por su posición ideológica como por sus planteamientos teóricos. Por ello, la obra de Jünger debe ser leída más allá de los prejuicios, de las ideologías, de lo fragmentario. El pensamiento filosófico de Jünger está atravesado por las múltiples reflexiones acerca del mundo de comienzos del siglo XX, de los Estados totalitarios, de la violencia producida por el hombre, y de la técnica como producto de la Modernidad; una antropología que se teje alrededor de la condición del hombre, del trabajador y el dolor del mundo moderno. Mirada que es soportada por otros autores como Hannah Arendt, Alain Touraine, Nietzsche, Martin Heidegger y Theodor Adorno, que nos ayudarán a guiarnos por la trayectoria del dolor y la técnica del hombre moderno. En consecuencia, este recorrido pretende dar una mirada antropológica del hombre contemporáneo inmerso en la técnica y de espaldas al dolor; de su relación con el mundo y de su condición humana. Su pertinencia se basa en la necesidad imperante de hacer una reflexión acerca del carácter de la técnica y su relación con el dolor como la pérdida de la espiritualidad de la formación del hombre del Siglo XXI, acompañado de una reflexión antropológica del trabajador más allá de su condición; es el trabajador como hombre que se desvanece en un mundo regido por el poder de la técnica.

La fusión del mundo técnico

Durante la jornada de trabajo, el hombre de la ciudad no hace más que abandonar la máquina para encontrar otra. En la vida del hombre moderno se ha perseguido al mismo tiempo una mecanización del trabajo y una mecanización de los ocios. Parece ser que las verdaderas implicaciones tecnológicas, es decir, el sustituir los instrumentos de trabajo, los juegos en los que participaban todos los miembros de una familia, por máquinas sofisticadas; sólo han surgido a la luz sólo en su última etapa, con la llegada de la automatización. Si la actual tecnología consiste en canalizar fuerzas naturales hacia el mundo del artificio humano, la futura

puede consistir en canalizar las fuerzas universales del cosmos a nuestro alrededor. A diferencia de los productos de las manos del hombre, que han de realizarse paso a paso y cuyo proceso de fabricación es enteramente distinto a la existencia de la cosa fabricada, la natural existencia de la cosa no está separada de lo que la origina.

En la gama prodigiosamente amplia de las técnicas que hoy impregnan las sociedades humanas mas evolucionadas, el maquinismo industrial sólo representa una parte y un aspecto: el de las máquinas de producción. A las máquinas de producción y de transporte se agregan todas las técnicas de las relaciones humanas. El conjunto de técnicas ha transformado cada día las condiciones de la existencia del hombre; cada vez penetran más en todos los instantes de su vida; vasto fenómeno que no deja de ganar y de impregnar sucesivamente nuevos sectores de la vida del trabajo, del hogar, de la calle. Así el conjunto de éstas técnicas crea, instala y espera cada día alrededor de él lo que llamaremos globalmente el medio técnico. Por esto el hombre, no siempre es el mismo, depende de su historia, de su medio y de las técnicas que dispone para ello; las maneras de pensar no son menos variables y relativas como lo anota Friedman, ni se encuentran ligadas al conjunto de las condiciones de una civilización, que las maneras de percibir o de sentir el mundo. Una mentalidad diferente de la de los hombres del medio técnico acompaña al medio natural que todavía domina Europa Occidental en el siglo XVI.

Evidentemente, las condiciones de existencia del obrero en los grandes centros, el taller, la ciudad, las máquinas y la calle y la barahúnda de los transportes colectivos lo envuelven, lo cercan, lo penetran totalmente. La colectividad es tan densa y la mano de obra tan inestable que la fiebre de producción, la huida fuera de los lugares de trabajo, reducen los contactos cordiales, a pesar de la camaradería inmediata ya menudo actuante "soledad en la muchedumbre". El aburrimiento es el compañero del obrero sumergido en este medio. El aburrimiento al que están ligados los obreros por lazos tenues e inextricables,

tan mezclados que se pasa de uno al otro por transiciones indiscernibles, lo que Navel llama la tristeza y la depresión. En el mundo de la fábrica lo que queda de la naturaleza es el hombre, el compañero, el semejante; es un mundo artificial que ha fabricado el esfuerzo humano. Al fin de cuentas, ¿con cuántos sacrificios personales y cuántas libertades pagará el individuo el desarrollo técnico y el bienestar material en cada sistema?

En este orden de ideas, la discusión del problema de la técnica y de lo que hoy se habla de tecnología; como bien lo anota Arendt consiste en que la transformación de la vida y del mundo mediante la introducción de la máquina, ha descuidado el servicio que éstas le prestan al hombre. La importancia del hombre en cuanto constructor de mundo, es, por un lado, el hombre que trabaja con sus manos, el fabricante de utensilios de Arendt, el inventor de útiles e instrumentos para erigir un mundo, como, por otro lado, al hombre que ayuda al proceso de la vida humana y a su proceso natural biológico.



Los procesos naturales de los que se alimenta, lo relacionan cada vez más con el propio proceso biológico, de manera que los aparatos que manejamos libremente en otro tiempo comienzan a aparecer como artificios que se adhieren al cuerpo. La tecnología entonces, no se presenta como un producto de un esfuerzo humano, sino

como desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantadas en medida siempre creciente al medio ambiente del hombre. En la medida que el *homo faber* fabrica objetos de uso, no solo los produce en privado aislamiento, sino también para uso privado determinando su aparición en la esfera pública y por tanto se convierten en mercado de cambio. Porque solo en el mercado de cambio, los objetos que se fabrican que son necesarios para su consumo, que son necesarios para la vida del cuerpo y de la mente se convierten en valores. Valor que se determina en la esfera pública donde las cosas se aparecen como artículos necesarios en beneficio de su propia vida; por otro lado, se ajusta a la oferta y la demanda que parece inevitable en una sociedad comercial. Evidentemente, el mundo de las cosas hecho por el hombre, según Arendt, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones solo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetos producidos para el uso.

Recapitulando, el hombre es el fabricante de su propio mundo y el creador de su propio ambiente; crea e inventa. Las cosas inventadas por el hombre que cubrían sus necesidades mínimas fueron con el paso del tiempo volviéndose más sofisticadas. El hombre desarrolla su propia técnica y la hace su servidora. El hombre por su propia condición de individuo en el mundo, de estar en el mundo, conforma sus propios espacios. El concepto de esfera de Arendt es un concepto amplio y se ensancha al abarcar el espacio público y privado como un concepto total y abierto. El individuo, el hombre trabajador pertenece a la esfera de lo público, al mismo tiempo que a la esfera de lo privado y a la esfera de lo social. Lo anterior sucede porque el mundo de la técnica ha permitido que se borren las fronteras de estas esferas. Esta transmutación del espacio hace que el hombre migre de una esfera a otra sin darse

cuenta y así va construyendo un mundo entre lo técnico y lo orgánico.

La construcción de un mundo técnico-orgánico basado en el despliegue armamentista como eje de poder se traduce en la implacable destrucción del ser. El mundo técnico ha sobrevalorado las necesidades del hombre frente a un mundo lleno de incertidumbres, de pobreza y de miseria. Pareciera que el dolor no existiese en este mundo de inicios de siglo. El dolor de la producción, de la fabricación de utensilios que a principios del siglo XX, era producido por las manos del hombre en cuyo tiempo y espacio se media su vida entera. Ahora la técnica suplanta el dolor.

En este orden de ideas, el dolor adquiere una significación en el siglo XX y continúa en el siglo XXI. El dolor ha sido el protagonista de nuestros siglos, de nuestro mundo y de nuestras sociedades contemporáneas. El dolor ha estado presente en las guerras mundiales, en las guerras civiles, en el mundo de la política como medio o como herramienta de tortura. El ser humano no ha aprendido. El dolor se pasa por alto y el ser se desvanece en tiempo perdiéndose en el mundo de la técnica; por ello somos parte de lo artificial de lo objetual. No importa si se encuentra el mundo en tiempo de paz, porque paralelo a ello está el desarrollo bélico y armamentista. La seguridad se guarda con el respaldo armamentista; los Estados globales protejan a sus ciudadanos con artefactos bélicos, por ello el individuo debe pretejerse y recurre a los medios tecnológicos creando e inventando sus propios microambientes ecológicos; es un individuo solo en el mundo.

Por lo anterior, Ernst Jünger, nos muestra desde una perspectiva antropológica la relación entre el ser en el mundo, el dolor y el mundo de la técnica. Todo ser humano en definitiva tiene derecho a una vida que no se encuentre consumida en la ceguera técnica; que pueda esgrimir sus armas de protesta contra el fenómeno totalitarista que mantiene sus lógicas de dominio a través de promesas de lograr un bienestar y una seguridad bajo el amparo del progreso.

La técnica: el lenguaje antropológico del ser del siglo XXI

En el espacio burgués la técnica aparece, en efecto, como un órgano de progreso, un órgano que tiende a la realización plena de lo racional y lo virtuoso. De ahí que la técnica se halle estrechamente ligada a las valoraciones propias del conocimiento, de la moral, del humanitarismo, de la economía y del confort.

La técnica es el modo y la manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo. Con esta frase introductoria, se evidencia que la relación del ser humano con la técnica no es la de su creador, ni tampoco la de ser su víctima, por ello, para Jünger el ser humano aparece aquí o bien como un aprendiz de brujo que conjura unas fuerzas a cuyos efectos no es capaz de hacer frente o bien como el creador de un progreso ininterrumpido que corre presuroso hacia unos paraísos artificiales.

La marcha triunfal de la técnica deja tras de sí una ancha estela de símbolos destruidos. Su resultado indefectible es la anarquía-una anarquía que desgarrar hasta en sus átomos las unidades de la vida; (...) su lado positivo consiste en la técnica misma tiene un origen cultural, en que dispone de unos símbolos peculiares y en que lo que hay detrás de sus procesos es un combate entre las figuras. La esencia de la técnica parece ser de naturaleza nihilista en razón de que su ofensiva se extiende al conjunto de las relaciones y a que no hay ningún valor capaz de oponerle resistencia.

En este sentido, el lenguaje de la técnica es un lenguaje primitivo y nihilista, pero a la vez complejo y por solo el hecho de existir resultan evidentes sus signos y sus símbolos. Todo poder se sirve de la lógica de la técnica para hablar y dominar un lenguaje nuevo: es decir, renuncia a todos los resultados que no sean los que están ya contenidos, y en consecuencia, existe tan solo una especie de poder que puede ser querido. Sin embargo, el solo considerar subordinar la leyes a formulas técnicas nos lleva a una situación de anarquía que va configurando la condición de un lenguaje de mando. Es un lenguaje que socava los

vínculos antiguos, es un lenguaje que debe hablarse no en el sentido del mero intelecto, del progreso, de la utilidad, de la comodidad, sino de una forma elemental. Evidentemente, la técnica está sometida a una permanente evolución y no es de carácter ilimitado pues depende de la demanda del trabajador; además la técnica no es un instrumento del progreso, sino un medio para la movilización del mundo.

Desde la perspectiva nietzscheana, los valores pueden ser calculables y medible y por ello son parte constitutiva de la voluntad de poder, como se ha anotado más arriba. Por esta razón, por muy explosiva y cambiante que pueda mostrarse la técnica en su carácter empírico, lo cierto es que conduce a unos órdenes enteramente determinados unívocos y necesarios; y por ello la relación que se hace entre progreso y técnica tiende a desaparecer. Ninguna evolución está en condiciones de sacar del ser más de lo que en él está contenido. Es el ser el que determina la evolución. Lo mismo sucede con la técnica, la evolución no esta determinada por el progreso. Nuestro mundo técnico no es un área de posibilidades ilimitadas, antes bien lleva dentro de sí una condición embrionaria de maduración permanente. Es por esta razón que el trayecto que se recorre no tiene un carácter homogéneo e igualitario. Asimismo, los instrumentos van ganando en precisión y univocidad, han ido evolucionando. Lo mismo sucede con los medios técnicos. Es decir, las máquinas creadas se asemejan a un cierto material que van siendo pulidas por la fuerza del trabajo. De esta manera, las máquinas van adquiriendo un rasgo económico y estético; van adquiriendo una necesidad.

A medida que los medios van haciéndose más tipos, esto es, más unívoco y calculable también su rango y su situación en el espacio técnico quedan definidos.¹⁷⁸ Es por ello, que vemos que hay cosas que se han vuelto calculables y que aún no han sido solucionados. Así, de esta manera es notable que la técnica emplee fuerzas motrices cada vez más precisas sin que por ello experimente variación ninguna la idea fundamental de sus medios. De esta manera, cuanto más claramente aparece la

técnica en su unidad como un gran instrumento tanto más variadas sus formas de usarla. En su fase penúltima cuyo despliegue se hizo visible a inicios de siglo XX, la técnica parece como sirviente al servicio de los grandes planes, del poder, con total independencia de que éstos se refieran la guerra o a la paz, a la política o a la investigación. Pero aún no ha llegado la fase última de la técnica es su despliegue total, no importando su tiempo, su lugar o su espacio. El Tipo ha de servirse de los medios pues conoce su lenguaje, su fusión de dos mundos el mecánico y el orgánico.

El pensamiento de Nietzsche piensa anticipadamente el fundamento metafísico del acabamiento de la Modernidad que coincide con la llegada al perfeccionamiento de la técnica. La perfección de la técnica no es otra cosa que una característica de la clausura de la movilización total; es uno y sólo uno de los símbolos que confirman que ha llegado al final. De acuerdo con esto, el mundo de la ciencia-técnica, el mundo de la organización totalitaria, el mundo de la deshumanización, del ordenamiento y de la planificación que liquida a la humanidad y a toda experiencia individual. Para Jünger, la conexión con el mundo de la técnica está determinada con la conexión exclusivamente maquinista del mundo, es decir, con la idea de que la técnica consista sobre todo en la invención de las máquinas destinadas a multiplicar la fuerza de los hombres y acrecentar el poder de dominio mecánico sobre la naturaleza.

El horizonte técnico, la apertura del hombre a las cosas y de las cosas del hombre no pueden determinarse ni delimitarse por los requerimientos que comporta el desarrollo de la voluntad de poder como una organización técnica de todos los dispositivos de dominio. Pensar el dominio de la técnica, no es solo pensar desde el dominio militar, estratégico o de carácter ideológico; el dominio puede pensarse desde la manipulación biológica de la vida, desde un complejo estructural científico-técnico, sino desde las relaciones de las transformaciones profundas de las condiciones de existencia, que tienen que ver con el mundo de la técnica.

La técnica por ello tiene una relación mediata con el hombre y se da en su espacio de la representación y en el espacio de su trabajo: es su lenguaje. Ese lenguaje para nuestro autor, no es menos significativo, no es menos profundo que los demás, pues posee no solo una gramática, sino también una metafísica. En este contexto la máquina queda relegada a un segundo plano, de igual manera que el papel que cumple el ser humano, convirtiéndose éstos en el órgano mediante los cuales se habla un lenguaje de construcción y destrucción. En todas las esferas donde el ser humano se mueve e inclusive los espacios de guerra, la figura del desplazamiento técnico es indudable puesto que su intervención no sólo quebranta las instituciones como los Estados, las organizaciones de todo tipo sino que va más allá de la resistencia y por consiguiente destruye todos los vínculos sociales y los símbolos de la técnica van penetrando los lazos sociales y culturales.

En efecto el ser humano entra en el juego ineludible de la técnica, o habla su propio lenguaje o bien perece. Pero, cuando alguien acepta esos medios, se convierte, y esto es muy importante, no solo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto. Dicho en otras palabras, el hombre le juega al lenguaje de la técnica y cae en sus redes de dominación y destrucción. Ciertamente, la técnica no es un poder neutral; lo que se esconde detrás de esa aparente neutralidad es la lógica de la seducción y del misterio que encanta a los seres humanos y se va introduciendo en su totalidad en el tejido social y en el espacio del trabajo. Por estas razones, la labor se ha transformado, el hombre en su hacer con las manos se ha modificado. La técnica recorre los campos y se encuentra en la vida de los que lo cultivan y que evidentemente van dependiendo de ella para su producción y desarrollo.

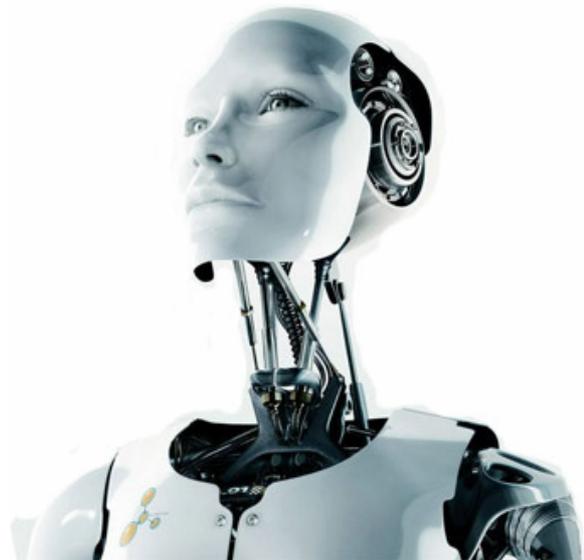
El mundo técnico aparece como un panorama que envuelve y transforma los modos de hacer y de vivir de los individuos. Para Heidegger la naturaleza es puesta ante el hombre por medio del poner delante o re-presentar del ser humano. El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo de su totalidad y se sitúa ante el

mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para sí mismo. Este traer aquí, este producir, anota Heidegger, debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza las cosas de allí donde le molestan. El hombre oculta las cosas allí donde le distraen de sus propósitos. El hombre expone las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización. Frente al mundo como objeto, el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas esas producciones deliberada e intencionalmente. Es el reflejo y el sentir del hombre moderno. El querer tener y convertir la naturaleza en su propio material de producción se autoimpone a su propia existencia. Es convertir la propia tierra en su materia prima. El hombre se ha convertido en el material de sus propios propósitos. Por ello el mundo se vuelve objeto y se manifiesta en la producción y creación técnica.

Siguiendo a Heidegger, no solo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de la vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. El hecho de que hoy se pretenda con toda seriedad encontrar en los resultados y en la posición de la física atómica posibilidades para demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores, es señal del dominio de la representación técnica. Todo esto hace que la concepción de vida y de mundo cambie de manera radical; nuestras nuevas maneras de ver, traen nuevas maneras de construir nuestro mundo en evolución, lo mismo que nuestras maneras de vivir en él. Nos encontramos inmersos en un mundo de transición, de inestabilidad y de incertidumbre, donde la técnica determina los flujos económicos, sociales, culturales o políticos y definitivamente tiene consecuencias catastróficas. En el plano ambiental y ecológico, este panorama comprende las temperaturas altas que la

gente está comenzando a adquirir sentido de sus resultados; la luz que cada vez se hace mas incandescente ante nuestra mirada; volviéndose este paisaje cada vez más peligroso, más frío y más ardiente; ciertamente es un paisaje dominado por la técnica y por la perfección de sus herramientas:

Cuanto más claramente aparece la técnica en su unidad como un gran instrumento, tanto mas variadas son las maneras de pilotarla. En su fase penúltima, que acaba de hacerse visible en nuestros días, la técnica aparece como la sirviente de los grandes planes, con independencia de que éstos se refieran a la guerra o a la paz, a la política o a la investigación, al tráfico o a la economía. Pero su tarea última consiste en hacer real el dominio en el lugar que sea, en el tiempo que sea y en la medida que sea.



Este panorama describe el movimiento interno del trabajo y la movilización de la materia que se dé en las diferentes esferas, y así, se fusiona el mundo técnico con el mundo orgánico y su resultado es la construcción orgánica que se convierte en un símbolo de la organización, del orden y de la perfección. Efectivamente anota Heidegger el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio

objetivo de sus materias primas. Hasta el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y no en objeto, es definitivamente una consecuencia de la técnica. Por esta razón, el hombre es el medio por el que la técnica encuentra su espacio y lugar de dominio, no importando la máscara que utilice. La máscara comienza a aparecer bajo la forma de la economía y de la competencia y de la guerra.

En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, anota Martín Heidegger, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto. Se separa del mundo y de su percepción. El hombre que se autoimpone, quiéralo o nó, el funcionario de la técnica. Ahora bien, el hombre al convertirse en la materia prima de la técnica, la condición humana que para Arendt, reside en las necesidades de la vida, del cuerpo, y las ocupaciones que de ello procedía, que determinan actividades propias de la condición humana, como, la labor, el trabajo y la acción, permite mirar concretamente el hecho del advenimiento de la automatización, de la transformación de la sociedad en una sociedad del trabajo, de la esclavización a las mismas necesidades creadas por el propio hombre y el surgimiento de otro discurso del poder, todo nos muestra que ya no existe ninguna actividad manual, ningún oficio artesanal que pueda aprenderse a fondo, en el que pueda alcanzarse una maestría completa. Además, Arendt anota que el hombre se encuentra inmerso en una sociedad donde sus actividades pertenecen a la esfera de lo privado o de lo público y evidentemente, la emergencia de la sociedad, desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y de su significación para la vida del individuo y del ciudadano que claramente evidencia ante las catástrofes grandes y pequeñas, que la esfera privada no es ya capaz de hacer frente a las tareas que ella reclamó para sí puesto que nos acercamos a la confiscación del individuo y de sus formas sociales por el Estado y a la

lógica del estallido de guerras no importa su condición en una situación mundial absolutamente pacifista. Las esferas de lo público y lo privado se han transformado de manera paralela que el paisaje técnico se transforma a través de los medios; y de esta manera, las construcciones, la industrialización de la vida y sus condiciones de existencia que se van conformando y configurando un solo espacio natural, homogéneo y uniforme pues todo se configura y se produce en serie.

Sin embargo, la disposición secreta de los medios, de las armas, de las ciencias se orienta como lo afirma Jünger a dominar el espacio de un polo a otro y las confrontaciones entre las grandes unidades de vida aspiran a tener un carácter de guerra mundial. Es un proceso que se ha venido dando por las migraciones, por la explotación desmedida por parte de unos pocos de los bienes naturales, por la explotación y aniquilamiento de las comunidades indígenas y aborígenes, por la creciente atomización social y la destrucción de las capas sociales. De esta manera, lo caótico y lo violento van adquiriendo la máscara de la legitimidad. En este espacio conviven la individualidad y la masa, y la planificación y ejecución de planes que establece la conformación del paisaje natural y el paisaje cultural; ciertamente es preciso ver lo mucho que las nociones propias del individuo han influido en el concepto de cultura:

Ese concepto está empapado del sudor del esfuerzo individual, del sentimiento de la vivencia única, de la significación de la autoría. Es en el límite entre la Idea y la Materia donde acontece la producción creadora, que en luchas titánicas consigue arrancar a la materia las formas y produce imágenes únicas, irreproducibles.

En lo sucesivo, aquel que porta la facultad de creación posee unas capacidades únicas y extraordinarias que muchas son anormales y de consecuencias patológicas. En este sentido, la categoría que se adquiere es de carácter inmediato y su significación incide no solo a la masa

sino también al individuo Evidentemente, en las sociedades contemporáneas debido a la creciente fragmentación y la atomización producto de la industrialización y los procesos técnicos se produce una distancia entre la producción creadora y el ser humano, teniendo como consecuencia la pauperización de la vida humana. La pobreza se extiende en el planeta de la misma manera que el poder y sus medios; los arsenales y el desfile técnico no apuesta a la seguridad que el hombre busca. Evidentemente, la relación que existe entre el ser humano y la técnica no es una relación de dominio, de dependencia e inmediata, sino es una relación mediata:

La técnica posee su andadura propia y el ser humano no es capaz de ponerle caprichosamente término cuando a él le parece que el estado de los medios le resulta suficiente. Todos los problemas técnicos empujan hacia su solución y la constancia técnica no se producirá ni un solo segundo antes que se haya alcanzado aquella.

¿Cómo se configura el espacio en que nos movemos? Definitivamente, el ordenamiento y la planificación de la vida dada por la técnica, que nos somete a una configuración de los modos de pensar y de vivir de los seres humanos; la economía planificada es uno de los ejemplos en la constancia de los modos de vivir. Es decir, la técnica al estar al servicio del capital y de las estrategias políticas y económicas acelera los modos de competencia en los que nadie gana. De ahí que estamos viviendo como lo anota Jünger, unas situaciones en las que ni el trabajo ni la propiedad privada dan las garantías necesarias para llegar a alcanzar un nivel de vida aceptable; por el contrario, el empeoramiento del nivel de vida de los trabajadores, el lapso de tiempo en que las fortunas permanecen en una misma mano es cada vez más breve, la incertidumbre producida por este flujo de mercados tan variable y que por ende los medios de producción se encuentran sometidos a estas variables continuas, aplastan tanto a productores como a consumidores.

Sin embargo, este proceso se refleja en las deudas de la guerra y bajo este aparato financiero se esconde la confiscación de bienes y propiedades que son pagados por los salarios de los trabajadores y llega hasta tocar al individuo en sus formas de ahorro particular con el coste social que esto involucra. Por ello, la tarea de la técnica es servir al poder que en última instancia decide la guerra y la paz y el costo que se debe pagar. Sin embargo, ¿cuáles son los medios técnicos que justifican la guerra o la paz? Puesto que no importa a qué situaciones se llegue, todo conflicto que suceda en el mundo tiene característica de guerra mundial con una gran significación planetaria:

Se ha hecho posible que hoy estén librándose guerras de las que nadie quiere enterarse porque el más fuerte le place calificarlas, por ejemplo, de penetración pacífica o de acción de la policía contra bandas de ladrones – guerras que sí existen en la realidad pero que no existen en la teoría.

Las guerras de hoy tienen otro nombre y su lucha es de carácter planetario. Se lucha contra el terrorismo y bajo esta capa cabe todo lo que no esta a favor de un imperio y de sus reglas económicas, políticas y sociales. De esta manera, solo unos Estados monopolizan los medios técnicos en tanto que aparecen como un medio simulado de poder. El Estado nacional liberal es completamente incapaz de tal monopolización, afirma Jünger; en esa esfera es engañosa la posesión del arsenal técnico y lo es porque por su propia esencia la técnica no es un medio adjudicado a la nación ni está cortado a su medida. ¿Cuáles son esos medios técnicos por los que se constituye el poder? Evidentemente, nos encontramos ante la fase donde los medios técnicos hacen su aparición en la ejecución de grandes planes que por supuesto se rinden ante el poder y dominio armamentista. Por ello, ocuparse de la técnica, como lo anota nuestro autor, es una actividad que sólo merece la pena en aquellos sitios donde reconocemos en ella el símbolo de un poder perteneciente a un orden superior. Todo lo que está dado en la naturaleza es técnica, desde la concha del

cangrejo hasta las liana de la selva virgen; todo lo que poseemos son medios que se adecuan a nosotros y se encuentran en permanente evolución y se da en cada instante de nuestras vidas, nada esta sucediendo caprichosamente todo posee un objetivo trazado y claro.

En este orden de ideas, la técnica y la naturaleza no son inversas, por el contrario son simétricas y miden el orden del ser humano. Mide el tiempo astronómico y a la vez los múltiples tiempos de la vida, pero ¿cuál es el tiempo de la técnica? Podría decirse que es el tiempo de la muerte del burgués, aquel que anuncia el final de un sistema milenario de relaciones, de símbolos y de valores. El tiempo parece ser que corresponde al tiempo de las imitaciones y de las copias, aquél que corresponde al tiempo de los bienes culturales. En ese sentido, hoy el arte y la cultura han superado el agotamiento y por ende se han convertido en piezas de museo; no responden al discurso de los planteamientos sociales y de la visión de mundo. Ciertamente nos encontramos en el tiempo de la producción de los bienes de consumo, de la producción por encima de la libertad y de la autonomía y por esta razón el arte es individualista y su obra aparece como un mero documento autobiográfico. El ocaso del arte refleja el ocaso del individuo y de sus valores heredados. Sin embargo, el arte es uno de los modos o tal vez el medio por lo que la figura del trabajador se concibe y se representa.

Son muchas las preguntas que pueden surgir a partir del papel del arte en el mundo moderno y en especial en este tiempo de guerras de información. Pero la pregunta podría plantearse de la siguiente manera, de acuerdo a Heidegger: ¿qué sucede con el arte dentro de la sociedad industrial cuyo mundo ha comenzado a devenir uno cibernético? ¿Se convertirán los enunciados del arte en algún tipo de información en y para este mundo? ¿Se irán a determinar sus producciones por el solo hecho de que satisfagan el carácter procesual de círculo regulador industrial y su constante cumplimiento? Si fuera el caso, ¿puede la obra de arte seguir siendo obra todavía? Y todas estas preguntas podrían

resumirse en la pregunta acerca de ¿cómo el hombre de la civilización occidental puede partir por sí mismo la reserva que enfrenta al destino? Ciertamente afirma Heidegger, que no, por la vía ni con los medios de su planificar y hacer científico técnicos. Es necesario pensar estas preguntas, pues es hasta ahora que la relación del hombre con el mundo comienza a transformarse, y además dar cuenta de cómo la civilización mundial se torna de manera significativa en una civilización planetaria.

La cuestión es cómo imaginarnos el tránsito o el paso a unas producciones creadoras y se encuentren válidas en los criterios tradicionales. Es necesario dar un paso atrás, mirar a los griegos y volver a ver la luz, la apertura, en el desocultamiento que reina en ella, en palabras de Heidegger: ¿No tiene que apuntar la obra como obra hacia aquello no disponible para el hombre, hacia lo que se oculta por sí mismo, para que la obra no solo diga lo que ya sabe, conoce y hace? ¿Acaso la obra de arte no tiene que acallar aquello que se oculta, lo que oculto por sí mismo evoca en el hombre el recato ante aquello, que no se deja planificar, ni calcular, ni hacer? La creación y lo originario se encuentra por encima de toda techné. Lo que por ahora se puede decir es que dentro de este movimiento y en la lógica de la técnica el tránsito se da por un lado, en la disolución del individuo y por otro lado, se debe a la irrupción de la técnica tanto en el espacio tradicional como en el espacio romántico, existiendo por supuesto los presupuestos destructivos que cada vez más y a partir de la perfección de los medios se va produciendo una fusión más estrecha de las fuerzas orgánicas y con las fuerzas mecánicas: una fusión que se ha llamado la construcción de lo orgánico. De esta manera, el contexto apunta a que la tarea del arte es la búsqueda de la representación de la figura del trabajador que consiste en la configuración de un espacio vital que está llamado a dominarlo; puesto que la tarea de la movilización total según nuestro autor, es esa conversión de vida en energía que se revela en la economía, en el tráfico, en el chirriar de las ruedas, o en el campo de batalla se revela como fuego y movimiento:

Ese mismo poder que la política representa por el dominio, el arte lo revela por la configuración. El arte habrá de mostrar que la vida es concebida, bajo unos aspectos elevados, como totalidad. De ahí que el arte no sea una cosa aislada y separada, una cosa que posea validez en sí y por sí; al contrario, no hay ninguna área de la vida que no quepa considerar como material también el arte.

Indudablemente, quien posea la capacidad de ver la unidad y la totalidad en esa identidad del arte no podrá dejar de ver la superficialidad de nuestra actividad de museo que es una visión abstracta de nuestra realidad representada en monumentos. El paisaje se reordena y se transforma en redes que han recubierto toda la superficie planetaria; no hay ninguna región en el mundo que no se encuentre encadenada a redes de ferrocarriles, a carreteras, a redes conformadas por ondas de radio, por vías aéreas, marítimas o por cable. No existe en el mundo ningún país o continente que no se encuentre en red o que se encuentre por fuera de la mirada vigilante de un satélite. Todo lo anterior se desprende de un proceso continuo de industrialización y tecnificación que tuvo como raíz al individuo burgués y en el concepto de libertad burguesa:

La indiscriminada lucha competitiva por apoderarse de los territorios abundantes en riquezas naturales y el hacinamiento de los individuos para formar en las grandes ciudades una sociedad atomizada hicieron surgir en un tiempo increíblemente corto una modificación cuyas repercusiones llegan hasta la contaminación de la atmósfera y el envenenamiento de los ríos. Era ineludible que ese proceso llevase a la gente al conocimiento de que la existencia económica aislada y el pensamiento abstracto que piensa en valores y teorías económicas no son a la postre capaces ni siquiera de mantener en pie las jerarquías económicas. La ilustración intuitiva de ese conocimiento son las ruinas que lo hacen ver no es por acaso las

consecuencias de una crisis pasajera, sino el final de un período de la historia del espíritu.

En este orden de ideas, así como el sentir de la Modernidad es una dialéctica entre el ser humano y la naturaleza, así también en el ámbito de la cultura se denota un alejamiento entre la producción creadora y el ser humano. Adorno, considera en su escrito de industrias culturales, que no es la propia de arte la que se ha transfigurado, sino más bien, de que la industria cultural se sirve de ésta para fines políticos y de dominación, a la vez que, convirtiéndola en mercancía, la introduce decididamente en la esfera del intercambio mercantil. Asimismo, postula una autonomía para el arte en el sentido de no-dependencia condicionamientos políticos, e independiente incluso de la razón misma establecida en conceptos en tanto que le asigna un papel liberador dentro de la sociedad. El consumidor ya puede proyectar sus inquietudes sobre lo que se le pone delante, que son como restos de serie puramente imitativos. Hasta llegar a esta época de total manipulación de la mercancía artística, el sujeto. La identificación a la que tendía como ideal no consistía en igualar la obra de arte con él, sino igualarse él a la obra de arte. Sin embargo, al considerarse la obra de arte como una tabla rasa de proyecciones subjetivas, se la está descalificando; y es la industria cultural la que convierte la obra de arte en "objeto" y se lo hace aparecer cercano al hombre. El arte se ha convertido en medida amplísima en un negocio orientado al lucro económico porque responde a una real necesidad social. De esta manera, las fuerzas que tienden a la liquidación de lo individual y lo heterogéneo a favor del dominio de lo general y abstracto, trae como consecuencia: la cultura de masa. Esta doble vertiente del fracaso de la razón es central para entender la autonomía del arte en Adorno. La autonomía del arte no explica solamente su libertad frente al intento de dominio de la razón totalizante y por lo tanto frente a la industria cultural; también explica que no se pueda hacer de esa libertad un objetivo que convierta al arte en instrumento social.

El compromiso del arte se convierte en el instrumento que evalúa el control dominante de la sociedad. Todo lo que sea estéticamente puro que se halle estructurado por su propia ley inmanente está haciendo una crítica muda de una sociedad de intercambios.

Nada más uniforme que la producción artística, que se encuentra como objeto dentro de espacios museológicos, renunciando a la individualidad que le caracteriza a través de los medios que utiliza. Lo que provisionalmente hay que decir es que los medios han invadido todas las áreas de la vida, causando en ellas tanto movilizaciones como destrucciones; pero lo que importa no es, enfrentarse a ellos sino servirse de ellos como instrumentos naturales que se dan para dominar y configura el mundo. Esta distinción valorativa entre mundo mecánico y el mundo orgánico según Jünger, es una de las características de la existencia debilitada, de una existencia que sucumbirá ante las embestidas de una vida que se siente fundida con sus medios con esa misma seguridad ingenua con que el animal se sirve de sus órganos.

La producción en serie, no solo hace referencia a los productos fabricados en serie que en la esfera económica se conforman dentro del área de las mercancías, de la venta y del consumo, sino también pertenece a la esfera de lo cultural y estético que está mediado por el lenguaje de la formas. Las formaciones típicas son la característica y el atributo de la uniformidad. La producción de imágenes y de situaciones; contextos que por un lado están relacionadas con el mundo burgués individual y por otro lado, se encuentran relacionadas con los escenarios propios del mundo del trabajo; por ello la diferencia se encuentra enmarcada en el contexto de la totalidad.

¿Qué amenaza al hombre contemporáneo? Para Heidegger lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo rango en la uniformidad de la producción y,

de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser. Por ello, la producción masiva uniformiza nuestras formas de ver el mundo. Evidentemente, tendrán que ser diferentes las llamadas a las reivindicaciones de los dominados y de los excluidos que se apoyan en unos principios reconocidos y otorgados, tendrán que ser las demandas de los hombres de la calle, del trabajador y del nuevo tipo de hombre que emerge y busca una nueva relación con el poder, la libertad como magnitud existencial y como reivindicación del trabajo. Asimismo, los grandes avances técnicos, en un espacio y tiempo determinado, para Jünger¹⁹⁸, habían producido un aumento extraordinario del efecto de fuego y, en consecuencia, de los medios de que dispone el defensor. La fuerza creciente que el fuego podía contraponer al movimiento se hizo visible ante todo en dos acontecimientos que se desarrollaron en los márgenes de la civilización. Es en este espacio que se da el movimiento de enfrentamiento una y otra vez. Pero en aquellos espacios donde los enfrentamientos se dan a través de los medios técnicos, los acontecimientos se desarrollarán de conformidad con ciertas reglas rigurosas. En este sentido, el despliegue del poder la técnica se hace visible; surge la batalla de material, la puesta en escena de la violencia técnica. En ellas, el incremento del fuego alcanza proporciones insospechadas. Es así como surge el fuego a partir del uso de la artillería, de los tanques, de las máquinas; el fuego del exterminio y de la aniquilación es más fuerte, denso y permea todos los ámbitos del ser humano; el empleo de los gases multiplica la densidad del fuego, pues el gas penetra incluso en los ángulos muertos y en los refugios. Todo se encuentra en movimiento, y la fuerza técnica produce el fuego que cada vez se hace más experimental y peligroso. La técnica, destruye lo tradicional, pero en su fragmentación insinúa una nueva imagen de la guerra, de la vida en general. En este contexto, la técnica puede convertirse en el mito del siglo XXI y su lenguaje impregna todos los ámbitos de las esferas del ser humano, en primer lugar porque se vive un

mundo muy variable y en segundo término, los procesos son aún más planificados y controlados y paralelo a esta situación se señala una constancia y una perfección creciente de los medios.

El hombre en la medida que dote de sentido de valor a la técnica, ésta adquiere valor propio. Es por ello que la técnica es la fuerza nihilista que arrastra el mundo contemporáneo a una existencia dependiente de poderes que nacen y mueren. La trayectoria que dibuja la técnica esta conformada por sistemas en red que cambia al hombre y lo conduce al trampolín desde donde debe saltar. Así el hombre cambia en su ser, sale no solo de un milenio que ha terminado sino sale de su propia historia.

La oscuridad del Siglo XXI

La esencia de la técnica solo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no solo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente, permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no solo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haberse borrado. La trayectoria ha llegado al final de su primer avance, sin embargo, no se ha tocado final. Esta trayectoria fijó unas líneas problemáticas que tenían como punto de partida la crisis de la Modernidad; para dar cuenta de la relación marcada por el dolor del hombre contemporáneo a través de la técnica; así que se han sido muchos los caminos que se han recorrido.

El recorrido que se ha trazado el hombre contemporáneo es el producto del hombre que se ha venido forjando desde los siglos que abarcan la Modernidad. La Modernidad en definitiva, es un proceso que se encuentra acompañado de la pérdida de sentido de una cultura encerrada en la lógica instrumental y el proceso de la técnica, que por supuesto triunfa el principio funcionalista, utilitarista y además

se asume como un instrumento de control, de integración, de dominio y de represión. Esta ausencia total de sentido hace que se establezcan las bases necesarias para la conformación del nihilismo como destino del hombre, en una época donde se produjo la ruptura de lo sagrado, donde se vive el aislamiento y la soledad del hombre, donde las sociedades se encuentran fragmentadas y atomizadas.

La promesa de la Modernidad, de la lucha por la libertad del hombre, trajo al contrario más poderes totalitarios; así el fenómeno de las masas continúa siendo la base para los movimientos totalitarios y represivos. Las masas que se formaron en los siglos de la Modernidad, se caracterizaban por pertenecer a partidos políticos, por llevar sus protestas al espacio público; el hombre que pertenecía a ella, era partícipe de sus lógicas organizativas y de acción; sus demandas se daban en el espacio público y por ende pertenecía a la esfera pública y política; sin embargo, han cambiado en su esencia. En la actualidad, las masas han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos, no expresan sus demandas en la calle, sino por el contrario su participación se dan en programas relacionados con organizaciones y medios de comunicación masivos. Por tanto, esta es una de las rupturas del hombre con su mundo, el hombre se convierte en individuo, sus luchas son particulares y el otro no es más que un individuo de espalda a la política. En definitiva ya no se habla de masas sino de individuos que por un lado, han perdido su carácter de unidad y totalidad y por otro lado, se han convertido en los esclavos del progreso. Por ello, la significación de concepción de mundo ha cambiado, la lente con la que el individuo mira su realidad muestra un mundo sumergido en las guerras invisibles que ha heredado de los siglos anteriores; es un individuo que construye su propio ambiente buscando la seguridad cotidiana para su propio bienestar. Es un individuo que se convierte en materia prima de la técnica y que se reviste con la máscara del dolor.

El siglo XX es el llamado siglo del dolor, de la soledad y de la desaparición del ser.

Es el siglo del despliegue técnico por excelencia donde su poder y dominio fue puesto en escena en la dos grandes guerras mundiales y en las posteriores guerras mediáticas de finales de siglo. La construcción de un mundo técnico orgánico basado en el poder armamentista y bélico hace pensar en un individuo en el mundo, en un nuevo hombre que se erige en el siglo XXI y en el dolor que continúa su trayectoria en este siglo. ¿Cuál es ese nuevo hombre del siglo XXI? Todavía es muy pronto para aventurarnos a decir que lo caracterizaría, pero, ahora podríamos tomar el riesgo y atrevernos a decir que en nuestras sociedades contemporáneas el hombre que las conforma es un individuo técnico que vive bajo sus lógicas de producción y velocidad.

Nuestra trayectoria va tejiendo los hilos de un nuevo ser humano siendo producto de la posguerra, es un individuo que vive en sociedades fragmentadas, sociedades del miedo donde reina el dolor, la falta de seguridad y la incertidumbre que produce no ver la guerra que vivimos continuamente. Son otros los contextos donde se da el movimiento de la lógica del poder y del dominio técnico; el ambiente se ha tornado agresivo; es decir, las guerras actuales, son invisibles ante nuestra mirada; solo la percibimos cuando ésta ya ha causado su efecto mortal. La seguridad se vuelve importante para el individuo y la técnica su mejor aliada para evitar el sufrimiento que sea causado por un ataque que no vea; por ello, el uso de máscaras se convierte en su propia piel. Así la metamorfosis que se produce esculpe un nuevo ser humano relacionado con un nuevo lenguaje; el lenguaje de la máscara y de la muerte, en un contexto de miseria humana, de pobreza planetaria y de autodestrucción humana. No es casual determinar el papel que cumple la máscara en la vida diaria de los individuos que transforma la mirada antropológica del hombre que muestra un rostro endurecido por el dolor de la guerra, por las luchas civiles, por la violencia y en definitiva se convierte en el símbolo de nuestro tiempo.

Técnica y Naturaleza humana según Arnold Gehlen

Amán Rosales Rodríguez

I

Mientras que hay autores que intentan examinar el fenómeno de la técnica o tecnología a partir de un amplio y ambicioso esquema metafísico o fenomenológico (como lo proponen, pese a diferencias entre sí, pensadores como Heidegger, Ellul o Dessauer), los hay también quienes procuran fundamentar sus reflexiones en lo que se percibe, por el contrario, como el firme terreno de los estudios antropológicos de carácter empírico. Al interior de esta segunda tendencia puede ubicarse el enfoque general acerca de la técnica propuesto por Arnold Gehlen; su incursión en temas de la evolución cultural desde un punto de vista filosófico y sociológico quiere ser legítimamente inscrita en el seguro conjunto de las “ciencias empíricas”. De ahí también la presencia de disciplinas tan diversas, aparte de la filosofía y la sociología, como la psicología y la etología en su teoría antropológica. Según Bubner (1984), el “trabajo de Gehlen es difícil de clasificar. Es demasiado filósofo para ser un investigador de campo etnológico, y demasiado antropólogo para contentarse con descripciones sociológicas”, pero de ahí justamente también su riqueza e influencia.

En el presente ensayo se ha intentado resumir algunos aspectos fundamentales del enfoque empírico-antropológico gehliano aplicado al tema de la técnica (en aras de la brevedad se utilizará la expresión ‘antropología de la técnica’, recogida a su vez del título de la obra de Sachsse, para toda referencia ulterior a dicho enfoque). Sin embargo, la intención del trabajo no es meramente descriptiva; pese al valor

inegable que poseen las reflexiones de Gehlen para la filosofía contemporánea de la técnica, y a la necesidad de una mayor divulgación de sus obras de carácter antropológico, la sección final recoge y ofrece un cierto número de críticas a sus argumentos.

Por cierto que la intención detrás de los comentarios críticos que cierran este trabajo no es la de abogar por una 'mejor' opción explicativa que la gehliana, sino resaltar, más bien, la dificultad de los problemas tratados en obras filosóficas relevantes para la 'discusión sobre la técnica' (por lo cual sin duda debería agradecerse el esfuerzo intelectual invertido en trabajos pioneros o muy influyentes como los del propio Gehlen), y subrayar la necesidad y deseabilidad de intentos de síntesis, antes que de propuestas extremas y poco conciliatorias del trabajo interdisciplinario respecto del tema de la técnica. Finalmente, no resulta ocioso aclarar que en este ensayo, dada su concentración en un fenómeno muy específico como es el de la relación entre técnica y naturaleza humana, se ha renunciado de modo consciente a una confrontación directa con uno de los puntos más polémicos de la vida y obra de Arnold Gehlen: su conservadurismo político y opción ideológica durante los años treinta en Alemania. La exposición que sigue sobre el lugar de la técnica en el pensamiento de Gehlen se basará fundamentalmente en dos de sus más conocidos trabajos: *Die Seele im technischen Zeitalter*, de 1957, y *Anthropologische Forschung*, de 1961. Trabajos ambos que, aunque publicados originalmente en forma separada, fueron posteriormente reunidos en 1986 en un solo volumen, todas las citas se refieren a dicha edición.

II

No obstante lo señalado anteriormente acerca del tono empírico y antropológico que Gehlen quiere para su perspectiva filosófica, lo cierto es que su posición también muestra cierta similitud con otros enfoques de carácter más metafísico o abiertamente especulativo; en especial en lo que concierne al punto de la ambivalencia con que se consideran las implicaciones del

desarrollo técnico. Se trata, ante todo en el caso de Gehlen, de lo que podría llamarse la 'paradoja del creador'; dicha paradoja tiene que ver con la dificultad de conciliar plenamente dos aspectos relacionados con la producción técnica, con la propia voluntad creadora del ser humano:

A) Por un lado está la presencia de un impulso natural que se halla, por así decirlo, preprogramado en la naturaleza humana para el ejercicio de la técnica. Aquí lo que está en juego es, como aún se verá con mayor detalle más adelante, la idea del ser humano como un ser que, aunque carencial y pobre en recursos instintivos especializados que lo capaciten desde su nacimiento para el enfrentamiento ventajoso con la naturaleza, posee con todo la importante dotación de la "sabiduría artística" (según la expresión platónica), de la disposición general para el cultivo de las técnicas. Desde esta perspectiva, la actividad técnica tiene su lugar garantizado en la misma estructura genética y 'equipamiento espiritual' de los humanos; en cuanto tal, presta un servicio coadyuvante de vital importancia para la supervivencia y continuación de la especie.

B) Por otro lado, si bien la técnica participa sustancialmente de la naturaleza humana, a la que completa y complementa para el trato eficaz con el mundo externo, lo cierto es que el mismo desarrollo técnico escapa a un control cien por ciento eficaz de parte de sus creadores. Efectos secundarios imprevistos, secuelas impensadas de ciertos inventos y ciertas innovaciones tecnológicas de dudosa benevolencia, resultan ser los acompañantes frecuentes del mismo desarrollo técnico. La empresa del dominio sobre la naturaleza, una a cuya realización pareciera que el ser humano no puede escapar, tiende a ser vista por momentos como el ejercicio de una actividad suicida y sin embargo inevitable. Aquí ya se sugiere la importancia de considerar el tema general del determinismo tecnológico con relación al enfoque antropológico de Gehlen, un punto por retomar en la sección final del trabajo.

Ahora bien, el aspecto recién indicado, que tiene que ver con la presencia de

motivos ambivalentes respecto del progreso técnico en el esquema general de la obra de Gehlen, no debe ser motivo para que se pase por alto el papel fundamentalmente positivo que la actividad técnica desempeña, según el mismo Gehlen, en la estrategia humana para la supervivencia. Pues a diferencia de los animales, el ser humano no dispone, así argumenta Gehlen, de un conjunto evidente de órganos o recursos instintivos que lo capaciten ventajosamente para el enfrentamiento inmediato con la naturaleza. En tanto que “ser con carencias” o “ser carencial” (“Mängelwesen”. Un término que Gehlen, en su obra antropológica principal: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* de 1940, retoma de J. G. Herder, quien ya lo había utilizado en 1770. Cf. Lorenz: para una comparación entre ambos autores), es decir, considerado nuevamente desde el punto de vista de su pobreza instintiva y especialización orgánica para ciertas funciones de subsistencia, el ser humano debe aprender a utilizar y aprovechar al máximo sus recursos intelectuales, ello con el fin de paliar las carencias corporales que lo ponen en franca desventaja frente a otros seres. Justamente en este panorama es que calza tan bien la apelación gehliana a la técnica; ésta se concibe como el medio por excelencia con que la especie humana ha logrado superar sus debilidades físicas, sea mediante la sustitución, la complementariedad o el fortalecimiento máximo de lo orgánica o corporalmente existente. De este modo, Gehlen continúa la tradición antropológica respecto de la técnica impulsada por Ernst Kapp en su obra pionera *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877). Antes de proseguir con la exposición de la ideas de Gehlen, vale la pena detenerse un momento para recordar algunas de las principales características de la propuesta teórica de Kapp.

En la obra citada, Kapp resume sus ideas en torno al papel desempeñado por el progreso técnico en la cultura mediante la noción de la técnica como una “proyección de los órganos” (“Organprojektion”). Los

instrumentos y herramientas del mundo técnico no solamente ‘reproducen’ el mundo orgánico específicamente humano, sino que le permiten a su propio creador volver con un poder incrementado sobre la naturaleza y sus procesos. De alguna manera puede decirse que, desde el enfoque de Kapp, la técnica se haya potencialmente ‘encarnada’ en el organismo humano, a la espera de ser puesta en práctica como reacción a los estímulos ambientales. Con palabras de Kapp: “La riqueza de las creaciones espirituales brota, pues, de la mano, el brazo y los dientes. Un dedo doblado se convierte en un gancho, el hueco de la mano en un plato; en la espada, la lanza, el remo, la pala, el rastrillo, el arado y la laya, se observan diversas posiciones del brazo, la mano y los dedos, cuya adaptación a la caza, a la pesca, a la jardinería y a los aperos de labranza es fácilmente visible.” (Cit. por Mitcham, 1989).

De acuerdo a la explicación de inspiración aristotélica de Kapp, la mano representa el modelo original de todas las herramientas y el ejemplo más cercano de la proyección orgánica; así, la combinación del puño cerrado con el movimiento requerido del brazo anticipa la forma del martillo. Al igual que Kapp, Gehlen también recalca la importancia de las manos, especialmente en su papel de antecesoras de las armas como otro ejemplo de proyección orgánica. Incluso, Kapp va tan lejos como para afirmar la identificación del progreso técnico con la misma evolución cultural: “La historia entera de la humanidad, examinada con exactitud, se resuelve en la historia de la invención de herramientas cada vez mejores.” (Una idea original de E. Reitlinger, según lo anota F. Rapp en 1981)

Un aspecto de especial importancia en la teoría de Kapp es la visión integral del ser humano como el factor causal original de la técnica; en concreto, su perspectiva enfatiza cómo la proyección humana mediante la técnica supone la proyección de cualidades tanto estrictamente corporales como intelectuales. De ahí que tenga razón Alois Huning al destacar la analogía que puede establecerse entre el punto de vista de Kapp y el célebre principio de

Protágoras del homo mensuram omnium. Según Huning, mientras que la frase original de Protágoras se la ha interpretado, tradicionalmente, subrayando su carácter subjetivista, la misma idea, asociada ahora con las habilidades proyectadas del ser humano según Kapp, adopta más bien un carácter hegelianamente objetivo, sobre todo en la medida que toda novedad técnica ya está implícitamente presente en algún sector del organismo humano. Obviamente, la postura teórica de Kapp expresa un desbordante optimismo acerca de las potencialidades creativas y transformadoras de la naturaleza humana. En ese sentido, como lo recuerda Friedrich Rapp (cf. 1994), su enfoque es deudor del más general optimismo decimonónico europeo al colocar al ser humano en el trono de la creación y asumiendo, con su papel de homo faber (una expresión que Henri Bergson, en *L'évolution créatrice* de 1907, propondría como sustituta de la tradicional de homo sapiens), la cualidad de síntesis viviente de etapas anteriores (necesariamente imperfectas) de la evolución universal. Nótese en este punto cómo, para Kapp, la doble tarea de la realización plena y la "autoliberación de la humanidad" de sus limitaciones orgánicas y materiales, coincide con la exigencia de tecnificación creciente y permanente, en síntesis, con la humanización completa de la naturaleza. Con todo y que la propuesta de Kapp resulte más bien ingenua considerada desde la perspectiva 'desengañada' y desconfiada de nuestros días, la inspiración antropológica original de Kapp, al menos en opinión de Huning, continúa teniendo validez como explicación naturalista general del desarrollo técnico: "Aun cuando Kapp no ha conocido ninguna computadora y ninguna microelectrónica, su idea central de la analogía con el ser humano sigue siendo aplicable." (1990) Es precisamente dicha tesis antropológica central la que también sigue activa en el enfoque antropológico gehliano.

Mediante la capacidad sustitutiva que la técnica pone a disposición del ser humano, el propio desarrollo técnico se convierte entonces en condición necesaria

de la evolución cultural. Con su posesión de distintas "técnicas de descargo" ("Entlastungstechniken") para la supervivencia, el ser humano logra satisfacer las necesidades materiales básicas (e incluso, con la utilización de las últimas tecnologías, ciertas necesidades que no son tan urgentes), y consigue simultáneamente enriquecer el propio acervo creativo que se acumula y transmite de generación en generación. Merced al ejercicio de aquellas "técnicas de descargo", el ser humano toma distancia paulatina de una naturaleza prima facie hostil y amenazadora, la distancia comienza a tomar cuerpo gracias a la especialización creciente de ciertas funciones biológicas. Así, como lo explica Heinrich Popitz: "Las funciones más bajas son sustituidas por las más altas - las motoras lo son por medio de las sensoriales, las sensoriales por las intelectuales -, [este proceso se da] en el tanto que las capacidades más altas se hacen cargo de las más bajas, es decir, por ejemplo, en el tanto que podemos experimentar viendo lo que antes debíamos tocar, o en el tanto que podemos recoger en la imaginación experiencias del movimiento - hasta la descarga de la acción real gracias al lenguaje." (1989)

Esta capacidad sustitutiva de funciones que el ejercicio de la técnica pone a disposición del ser humano, le posibilita alejarse cada vez más de su medio ambiente y moverse con mayor libertad en una segunda naturaleza, objetivamente artificial, confeccionada a su deseo y medida. La noción ya citada de "proyección de los órganos" la extiende Gehlen al máximo con el propósito de que pueda cubrir las tres funciones básicas de la "sustitución de órganos" ("Organersatz"), la "descarga de órganos" ("Organentlastung") y la "superación de los órganos" ("Organüberbietung"). Los diversos artefactos técnicos se convierten, como lo describe Popitz, en auténticas "prótesis orgánicas" que sirven al propósito de mitigar las carencias y defectos corporales y de incrementar artificialmente la eficacia de ciertas funciones específicas. Considérese ahora los ejemplos de Gehlen: "La piedra en la mano para golpear

descarga y supera a la vez exitosamente al puño que golpea; el carro [y] el animal de monta nos descargan del movimiento de a pie y superan con mucho su capacidad. En el animal de carga el principio de la descarga se vuelve evidentemente claro. El avión, de nuevo, nos sustituye las alas que no nos han crecido y supera con mucho toda capacidad orgánica de vuelo. Algunos de estos ejemplos indican que hay una técnica muy antigua de lo orgánico: la domesticación, sobre todo la cría de animales es una técnica genuina que solamente tiene éxito después de muchos experimentos." (1986)

En realidad, el principio gehliano de la "descarga" o del "alivio de carga" de las funciones orgánicas por mediación de la técnica determina el curso general de la cultura. El proceso en su totalidad está guiado por una progresiva "objetivación del trabajo humano" que, según Gehlen, se puede desglosar en tres etapas (la clasificación la toma Gehlen a su vez de H. Schmidt, cf. 1986): en la primera, en la correspondiente al uso de herramientas, el ser humano todavía tiene que invertir un considerable gasto físico y mental propio; en la segunda, la de máquinas de fuerza y trabajo, lo que se objetiva y descarga es la fuerza física humana; finalmente, en la tercera y última etapa, la de los autómatas, se sustituye el esfuerzo mental y con ello se cierra el círculo de la sustitución del factor humano por parte de la técnica.

III

Ahora bien, ¿cuál es el punto de partida de la antropología gehliana que tiene consecuencias más inmediatas para el tema de la técnica y que se presenta, además, como una premisa fundamental de sus reflexiones? Se trata de la consideración del ser humano como un ser primariamente actuante, es decir, Gehlen coloca la "acción" ("Handlung") como el referente conceptual básico para los estudios antropológicos. (Cf. para lo que sigue en este párrafo, 1986) La acción, dirigida en forma primordial a la transformación de la naturaleza con base en fines exclusivamente humanos, encierra en sí dos rasgos cuya formulación original Gehlen atribuye a Max Scheler: por un lado,

la libertad original y radical que la acción humana posee comparada con los actos instintivamente determinados de los animales. Dichos actos los supeditan a ciertos ambientes específicos, es decir, a aquellos que son de vital importancia para su supervivencia, y a la vez los incapacitan para establecer contacto con otros ambientes. Por otro lado, en la acción humana está implícita también la "apertura hacia el mundo" ("Weltoffenheit"), se trata de la capacidad de escoger libremente, mediante la toma de distancia entre el yo y la realidad externa, el tipo de 'mundo' por conocer y modificar. Para Gehlen es importante recalcar que el concepto de la "acción" implica una visión integral del ser humano. Ésta se refiere a su habilidad para combinar manos y cerebro de un modo que deja atrás cualquier cosa parecida en otros animales; nuevamente, Gehlen insiste en el abismo que separa al espíritu humano del mero instinto animal.

La capacidad de estar abierto al mundo también abarca, según Scheler y Gehlen, la capacidad de autoconocimiento, lo que a su vez posibilita la constitución de la moralidad, la base de la convivencia civilizada en una cultura. De este modo, de no ser por esta disposición natural hacia la acción típica de la especie humana, hace mucho que las inclementes condiciones naturales habrían aniquilado a un ser pobremente equipado en lo instintivo para adaptarse a medios ambientes específicos. En síntesis: Gehlen defiende con firmeza su idea del lugar privilegiado que el ser humano tiene en el cosmos gracias a su misma apertura libre frente al mundo, y gracias al papel de la técnica en la consolidación y aseguramiento de dicho lugar.

Hay que detenerse ahora un momento y considerar, a partir de su vinculación con influyentes argumentos platónicos en el Protágoras, dos posibles lecturas de la perspectiva gehliana en torno a la acción técnica. De acuerdo a una primera interpretación, una que enfatiza la dependencia de la libertad humana respecto de fuerzas superiores o divinas, trascendentes de lo meramente humano, la habilidad técnica sería algo que más bien se

superpone a la naturaleza humana, algo que no necesariamente le pertenece en forma inmediata sino que aparece como un agregado exterior. Así, se podría estar inclinado a pensar que los dones prometeicos del uso del fuego y las técnicas, según la narración del Protágoras platónico, llegan a formar parte del acervo de cualidades humanas de un modo un tanto accidental. Desde esa lectura, el mito platónico describiría la posesión del "espíritu y la técnica para compensar [ciertas] debilidades orgánicas: El ser humano dotado de inteligencia aparece como resultado de una reparación, y por cierto en contraposición al esbozo general de Gehlen." (Meyer) De paso merece señalarse que este autor insiste, además, en la necesidad de comprender la visión antropológica general de Gehlen, incluida su propuesta de una filosofía empírica, como parte de toda una tradición cristiano-occidental que enfatiza el carácter privilegiado y excepcional, incluso sobrenatural, del espíritu humano. Este último es un aspecto que ciertamente resulta extraño tomando en cuenta las expresas inclinaciones naturalistas de Gehlen) Pese a la opinión de Meyer, cabe preguntarse, desde una segunda lectura, acerca de una influencia más positiva de Platón y su descripción del logro prometeico para la perspectiva antropológica de Gehlen. Después de todo, Platón presenta con su mito la que puede ser considerada, en efecto, la primera fundamentación antropológica de la técnica y de su lugar general en la cultura.

Recuérdese que en el mito esbozado en el Protágoras (320c y SS. Se cita según Platón 1981), Platón narra cómo al momento de distribuir las cualidades propias de linajes mortales, Epimeteo "dio a los unos la fuerza, sin la rapidez; a los más débiles, les asignó la cualidad de la rapidez; a los unos les concedió armas, y a los que por naturaleza estaban inermes, inventó alguna otra cualidad que pudiera garantizar su salvación." De esta forma, cuando llegó el momento de dotar de cualidades al género humano, Epimeteo ya había agotado todas las especialidades en los otros seres. Entonces Prometeo, compadecido de ver a

"todas las demás razas armoniosamente equipadas para vivir, y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigos, sin armas", decide "robar la "sabiduría artística" [es decir, el conocimiento de la creación y habilidad técnica] de Hefesto y Atenea y, al mismo tiempo, el fuego -ya que sin el fuego era imposible que esta sabiduría fuera adquirida por nadie o que prestara ningún servicio-; y luego, hecho esto, hizo donación de ello al hombre."

No obstante, ¿fue suficiente el esfuerzo de Prometeo?, de ningún modo, porque aun después de haber sido dotados de la destreza técnica (a la que siguió la religión y el dominio del lenguaje), los hombres vivían dispersos, a merced de los animales que eran superiores en fuerza física, incapaces de vivir socialmente. Por ello fue que Zeus, "preocupado al ver que nuestra especie amenazaba con desaparecer, mandó a Hermes que trajera a los hombres el pudor y la justicia, para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad." Así, según se desprende del mito platónico, la disposición hacia la técnica constituye una condición necesaria aunque no suficiente para la convivencia civilizada entre los seres humanos. Esta última requiere, además, la capacidad adicional y fundamental de vivir políticamente organizados. Con todo, a partir de esta segunda interpretación posible del enfoque gehliano y del mismo mito platónico, se podría insistir en que la técnica, si bien de origen divino, le pertenece constitutivamente al ser humano. Es decir, la habilidad técnica no debe verse como un componente ulterior de la naturaleza humana, sino, más bien, como un elemento que nace (de acuerdo a la misma fábula platónica) con la misma especie humana.

Dicho lo anterior de otro modo, a la condición de los mortales le pertenece por definición una actitud favorable hacia la técnica; aún más, con la una se exige la presencia de la otra. (Con relación a este tema cf. Schneider) En resumen: en el mito platónico se pueden encontrar elementos que pueden dar pie para considerar que la técnica resulta, ya sea un elemento más bien externo, compensatorio de la naturaleza humana, o, por el contrario, uno que surge

simultáneamente con la especie en el momento mismo en que ésta tiene que vérselas con la realidad. Quizá sea una cuestión de énfasis, pero es claro que la importancia filosófica del Protágoras para la interpretación gehliana de la técnica depende mayormente de la segunda lectura recién esbozada.

IV

No solamente ciertas ideas e intuiciones de autores como Herder, Kapp y Scheler resurgen en el esquema antropológico de Gehlen. Otros pensadores pueden ser mencionados dentro de lo que es toda una tradición filosófica que ha ahondado en el carácter "abierto" de la naturaleza humana, un carácter que no se concibe como necesariamente negativo, sino como una veta potencial de logros creativos consecuencia, a su vez, de un rasgo privilegiado de la especie: la libertad implícita en la acción. Desde ese punto de vista y según lo resalta especialmente H. Meyer (véase para lo que sigue hasta el final del párrafo su 1986), la idea de la capacidad de perfección que tiene el ser humano en razón, justamente, de su misma debilidad orgánica fue defendida con claridad por Diderot, para este autor la perfectibilidad humana se relaciona directamente con su imperfección animal.

Sin duda mucho más significativa es la figura, dentro del idealismo alemán, de Fichte, quien ya había declarado que la característica básica del ser humano, a diferencia de la de los animales que consiste en su 'fijeza' instintiva, más bien reside en el estar abierto a un 'poder ser' guiado por los imperativos del espíritu. Según Fichte, el ser humano originalmente no es, sino que debe hacerse por sí mismo. Por ello es que también se ha escrito, a partir de lo anterior, que la idea fichteana de la esencia del ser humano como "práctica intencional" está igualmente a la base del punto de partida gehliano y su propia concepción del ser humano como "un agente por naturaleza. No está por tanto ni metafísica ni biológicamente determinado: determina su propia esencia en tanto en cuanto se hace por sí sólo lo que es." (Bubner). Pero es que el ser humano no solamente se hace a sí

mismo, sino que desde el enfoque de Fichte aquél también 'produce' el mundo, éste se presenta como la obra suprema de un Yo absoluto. (Cf. adicionalmente sobre el tema, Sachsse: 194) Con relación a Gehlen hay otro punto de concordancia más claro con la perspectiva fichteana, pues ésta también se manifiesta contraria "a una interpretación biológica del espíritu, es decir, contra una posición que concibe la razón únicamente como un fenómeno pragmático de compensación para una dotación orgánica o instintiva insuficiente de parte del ser humano. Desde [el] punto de vista [de Fichte] el espíritu constituye la esencia transanimal del ser humano." (Meyer, 1986)

Por otro lado, Hegel ya había insistido en que el ser humano ha llegado a ser lo que es precisamente porque ha logrado inhibir y contrarrestar la determinación instintiva animal, con ello se ha impuesto la tarea de dejar atrás lo 'natural' y de llegar a ser lo que su misma naturaleza le exige, un ser libre y racional. Según lo subraya Meyer, tales influencias filosóficas convergen en lo que podría llamarse un esbozo general del ser humano que Gehlen ha elaborado a partir de diversas fuentes, y que cuenta, entre otros, con los siguientes elementos constitutivos: la limitada capacidad y rendimiento de ciertos órganos, las potencialidades de desarrollo del espíritu, la variedad con que se expresa la acción humana y la ligazón armónica entre el ámbito corporal y el espiritual o intelectual. Desde la perspectiva de Gehlen, dichos elementos son los pilares fundacionales sobre los cuales la especie humana ha logrado establecer su sitio en el cosmos, un sitio que de ningún modo hay que darlo por supuesto, sino que ha implicado un laborioso esfuerzo de creación cultural y, específicamente, de creación de instituciones - incluida la técnica misma - con el fin de amparar y proteger la precaria vida humana.

Así, Gehlen va a insistir en que el resultado final de esa actividad interventora y transformadora del ser humano sobre la naturaleza no es otra cosa que lo que llamamos cultura: el producto de la acción humana sobre la naturaleza que representa, a su vez, una suerte de segunda naturaleza,

una que resulta tan irrenunciable como la primera. Con la cultura, el ser humano se ha creado una naturaleza sustituta de la primera, una a su propia medida orgánica y una vinculada a sus propios intereses vitales. Gehlen se refiere, en efecto, a una auténtica “esfera de la cultura” (“Kultursphäre”) en tanto que concepto abarcador de todo el conjunto de condiciones creadas por el ser humano, es decir, condiciones dadas a partir de la transformación de la naturaleza. Es llamativo constatar cómo no habría en principio, desde dicha perspectiva, límites ‘naturales’ al proceso expansivo del dominio humano sobre la naturaleza. Gehlen más bien insiste en los límites ‘técnicos’ de la acción humana, es decir, los obstáculos por vencer dependen de la misma capacidad humana para mejorar y hacer avanzar su capacidad técnica e interventora sobre la realidad, por eso, “los límites de la expansión humana son puestos, ante todo, por los medios intelectuales [Denkmittel] y objetivos o materiales [Sachmittel] [disponibles para dicha empresa]” (1986). No dejan de ser sorprendentes las afirmaciones de Gehlen, pues, como lo ha indicado Stork: ellas parecen asumir, ingenuamente, que la ilimitada voluntad humana de dominio tiene su contrapartida en una naturaleza concebida como un depósito igualmente ilimitado de recursos y fuerzas).

La importancia concedida a la cultura conduce a Gehlen a rechazar de plano la idea de que podrían existir pueblos sin cultura; pues el concepto mismo comprende “cualesquier técnicas para la consecución y preparación de alimentos, cualesquier armas, formas conjuntas de organización y protección ante los enemigos, ante el clima, etc.” (1986) En esas y otras actividades, Gehlen descubre la capacidad previsora y auténticamente racional que es característica del ser humano, y que lo distingue del comportamiento instintivamente más especializado, pero por ello mismo menos rico, variado y flexible del resto de los animales.

Desde luego, la uniformidad humana respecto de la necesidad compartida de cultura, no implica la uniformidad y menos

aún la igualdad de las formas culturales específicas. Es más, dichas formas presentan, según Gehlen, tantas diferencias entre sí, por ejemplo en lo que tiene que ver con las normas políticas, estéticas, morales que rigen sus vidas concretas (para no mencionar diferencias quizá todavía más significativas en el lenguaje y en sus perspectivas filosóficas y religiosas), que incluso se puede llegar y de hecho se ha llegado a considerar la propia cultura como la única realmente ‘natural’. Una cultura particular que se perciba a sí misma de ese modo, tenderá por lo general a percibir “las normas de otra cultura y sociedad como raras, curiosas, extrañas, pero las más de las veces como desnaturalizadas, anormales, contra natura, e incluso, en un paso ulterior, como pecaminosas y reprobables.” (1986)



A pesar de tales posibles desviaciones, la visión general de Gehlen es básicamente optimista respecto de la cultura. En este sentido es importante destacar la severa reacción de Gehlen contra Rousseau y su agria crítica de la cultura; esto es, desde el punto de vista de Gehlen hay que reconocer y aceptar la urgencia de un ‘retorno a la cultura!’ como parte de un programa generalizado que podría calificarse, a partir de sus mismas ideas (aunque la expresión no es suya), de auténtica ‘superación de la naturaleza’. Resulta inequívoca la animadversión con que Gehlen se refiere a un presunto ‘estado de naturaleza’ de la humanidad; para él la noción de ‘estado natural’ apunta a una situación de “caos”, ni más ni menos que a la “Cabeza de

Medusa ante cuya mirada uno se paraliza. La cultura [por el contrario] es lo improbable, a saber el derecho, lo civilizado, la disciplina, la hegemonía de la moralidad.” (1986) Justamente como un pilar fortalecedor de la vida cultural, Gehlen propone su teoría acerca del papel cohesivo de las instituciones.

V

Por contraste con la amenaza que la naturaleza representa para la frágil condición humana, Gehlen proclama ampliamente las bondades de las instituciones, el producto, entre natural y artificial, máspreciado del proceso general de culturización. Las instituciones representan en su conjunto, desde el punto de vista de Gehlen, el elemento estabilizador y auténticamente civilizatorio de la convivencia humana. Con su creación, los seres humanos se ciñen a ciertas líneas de comportamiento vinculante que se destacan como muestras privilegiadas de cohesión social, pero que cumplen como la técnica, además, la tarea fundamental de ‘descargar’ a los individuos de la toma de excesivas y agobiantes decisiones, las que se dificultan por la misma pobreza instintiva e indeterminación de la especie. Ejemplos de instituciones como el estado, el derecho, la iglesia, los partidos políticos, la familia monógama y la propiedad, entre otras, desempeñan para Gehlen el papel indiscutible de único refugio racional contra la inseguridad y arbitrariedad constantes a que nos exponen, exponiendo desde luego también a los demás, ciertos instintos e impulsos primigenios. Desamparada del cobijo institucional, la especie humana sería arrojada de vuelta “a la inestabilidad natural de su vida instintiva.” (1986) Con ello, la continuación misma de la especie se vería enfrentada con seguridad a su interrupción y desaparición final en medio de una lucha brutal, de acento hobbesiano, por la existencia. Se trata, en efecto, de una lucha sin cuartel contra la naturaleza y contra nuestros semejantes.

Aunque el tono predominante de los argumentos gehlianos es de optimismo, resulta imposible omitir una referencia al fuerte componente determinista que los

impregna, tanto en lo que se refiere al papel de la técnica, como al de las instituciones en la cultura. Lo anterior se pone especialmente de manifiesto en el carácter del todo insólito que la técnica adquiere en las sociedades industriales avanzadas. Efectivamente, Gehlen destaca cómo dichas sociedades se hayan regidas por una gigantesca superestructura constituida por la técnica o tecnología, las ciencias naturales y la forma capitalista de producción. Tal y como lo explica Heinrich Stork, la unidad de los tres elementos supone, para Gehlen, una completa interdependencia funcional, de modo que con relación, por ejemplo, a la gran industria mundial de producción de medicamentos, no tiene sentido preguntar qué es lo primordial, si la investigación ‘pura’ propiamente dicha, si la producción tecnológica o la organización industrial de los productos y su comercialización final. Dicha superestructura aparece como un gigantesco organismo de movimientos no enteramente predecibles ni controlables.

Aún más, para Gehlen, las sociedades industriales parecen haber alcanzado también un punto en el que todas sus posibilidades han culminado en un estado de “cristalización cultural”, una suerte de ‘fin de la historia’, en el que todas las posibilidades civilizadoras se habrían agotado en una especie de Estado científico-tecnológico mundial. De ahí también que Gehlen considere con escepticismo tanto la esperanza de progreso sin más en la historia como la misma sobrevaloración de ésta, pues, según lo muestra Rüdiger Bubner, aunque “la historia está incesantemente produciendo cambios, [para Gehlen] la esencia de los seres humanos cambia poco con ella. Las esperanzas de progreso que anticiparon una humanidad nueva o completamente diferente en el futuro aparece necesariamente como dudosa.” (1981) Ideas como las anteriores han dado pie para criticar de pesimista y fatalista la perspectiva de Gehlen, incluso de representativa de un movimiento contrailustrado y excesivamente conservador. En ese sentido, quizá haya que coincidir con Herbert Schnädelbach cuando afirma que estar “ilustrado acerca de la Ilustración significa, para Gehlen, tanto

como saber que ella ha llegado a su fin. La fe en la bondad natural del ser humano, en derechos humanos eternos e inajenables, en 'la' historia y 'el' progreso - eso es para él la imagen moderna de la superstición, contra la que una vez combatió el movimiento ilustrado burgués de los siglos XVII y XVIII." (Cf. Schnädelbach).demás, sobre el importante fenómeno de la "cristalización cultural" y sobre la defensa a ultranza de las instituciones como garantes de estabilidad cultural, cf. Stork).

VI

Los argumentos antropológicos gehlianos han desencadenado una serie de importantes reacciones críticas que han servido, entre otras cosas, para clarificar el sentido de la tesis central de su autor en torno a la fundamentación antropológica de la acción técnica. A continuación se citarán tres ejemplos a modo de ilustración y luego, también en esta sección final del ensayo, se propondrán algunas reflexiones críticas adicionales acerca de la perspectiva filosófica general de Arnold Gehlen en su relación con el tema del desarrollo tecnológico. En primer lugar, H. Popitz ha hecho notar cómo la antropología gehliana se basa en una premisa fundamental - no probada -, en virtud de la cual se podrían determinar los rasgos antropológicos esenciales del ser humano a partir de su funcionalidad creciente para la supervivencia de la especie. El problema con esta idea es que la existencia de los niveles supuestamente más altos de sustitución orgánica por medios técnicos, no explica cómo fue posible la mera supervivencia humana durante etapas técnicamente más 'primitivas'. Simplemente, pregunta Popitz, "¿de dónde sabe Gehlen, o cualquier otro, cuándo un ser es apto para la supervivencia y cuándo no (sin mencionar límites definibles desde un punto de vista puramente médico)?" (1989)

Además, prosigue Popitz su argumentación, la pretensión de universalidad de la tesis gehliana de la descarga orgánica no se sostiene históricamente, pues, si es que es posible hablar del todo de un fortalecimiento de los

órganos, lo sería - al menos en principio - con relación a la mano humana, sólo que en este caso la técnica no se equipararía a una deficiencia o carencia orgánica preexistente, sino, que, ¡todo lo contrario!, de lo que se trataría con el fortalecimiento 'técnico' de la mano es de utilizar al máximo una capacidad orgánica ingénita en la constitución misma del humano: "La técnica no compensa una carencia orgánica, sino que aprovecha una aptitud orgánica."

Por otro lado, F. Rapp también ha llamado la atención sobre otros problemas del enfoque antropológico de Gehlen. Rapp reconoce que el aporte más positivo de la perspectiva gehliana del ser humano como un "ser deficiente" en su equipamiento biológico "consiste en que, frente a una comprensión puramente espiritual-intelectual de la acción técnica, [el enfoque de Gehlen] centra la atención en los impulsos no racionales. En cambio, lo que es problemático es la pretensión de completitud de esta explicación." (1981) En efecto, Rapp estima que si bien es cierto el modelo de Gehlen puede ser aplicable para etapas incipientes de la historia de la técnica, no resulta igualmente satisfactorio al momento de tomar en cuenta fases más avanzadas del progreso técnico o tecnológico, en especial, dicho modelo se queda corto al considerar los efectos y secuelas negativas de tal progreso: "Si, siguiendo a Gehlen, se pretende atribuir la apropiación históricamente eficaz del mundo [o entorno físico] a una necesidad instintiva constitucional, habría también que postular, a más del impulso positivo (o al menos neutral) en el sentido de alivio de carga, también un instinto negativo, destructor, teniendo en cuenta el saqueo que se hace de la naturaleza y las múltiples formas de enajenación condicionadas por la técnica". (1981)

Todavía más, se pregunta desde su postura crítica Rapp, si el alivio de la carga biológica fuese el fundamento común de la acción técnica desde los inicios mismos de la vida civilizada, ¿cómo se explicarían las diferencias en las etapas técnicas de las distintas culturas, no debería haberse llevado a cabo el proceso de tecnificación de manera uniforme en todas partes? (1981) El

hecho de las variaciones culturales en la evolución de la técnica parece ser un factor que no se permite integrar tan fácilmente dentro del modelo de Gehlen. Menos aun en el mundo contemporáneo resulta tan cómodo apelar a la tesis gehliana del “alivio de carga”, producto de la actividad técnica y su intención puramente liberadora. Rapp arguye que, sobre todo en nuestros días, no se dan situaciones apremiantes del tipo que puedan servir de telón de fondo para la idea gehliana de la descarga por la técnica. Es decir, con la misma superación progresiva de la clase de estados problemáticos para la supervivencia inmediata de la especie (p.e. erradicación de ciertas enfermedades o desaparición de cierto tipo de trabajos manuales penosos), se ha comprometido la pertinencia general de un enfoque que asienta sus argumentos en la premisa básica de la indefensión natural y constante del ser humano.

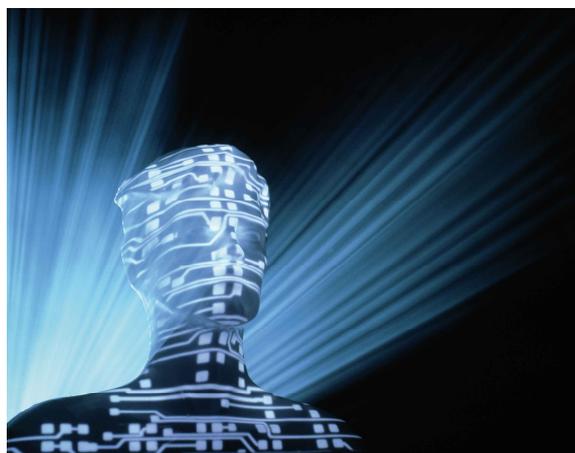
Con palabras de Rapp:

“Ciertamente la construcción de aviones supersónicos, de reactores nucleares o de aparatos de televisión en color representa siempre un cierto alivio con respecto a determinados aportes físicos; pero estos medios técnicos auxiliares no están destinados a evitar una situación amenazante. En la medida en que esté asegurada la supervivencia biológica, se necesita un aporte cultural supravital para que se sienta que una situación dada requiere ser modificada y para poder desarrollar otras ‘necesidades’.” (1981)

Las observaciones citadas de Rapp van encaminadas a señalar cómo otros factores culturales determinan el curso de la inventiva técnica en la historia, además de los puramente instrumentales reconocidos por Gehlen. No obstante, otros autores tienen una visión menos optimista de la técnica considerada incluso como mero instrumento; tal es el caso de Karl Jaspers, quien, sin mencionar explícitamente a Gehlen, ofrece una importante crítica a supuestos básicos de este último que no puede ser ignorada. Resumidamente puede decirse que, si bien Jaspers coincide con Gehlen cuando asevera que la “técnica sirve para sustraer al hombre de la penuria que le

fuerza a conservar su existencia física mediante el trabajo y le capacita para ampliar su existencia en la inmensidad incalculable de un contorno que él mismo ha creado” (1968), lo cierto es que casi inmediatamente después comienzan los desacuerdos con el enfoque gehliano.

Para Jaspers, el meollo del problema parece residir en la misma consideración de la técnica como un elemento del todo neutral respecto de otros ámbitos de la cultura. Con esa actitud se corre el peligro de absolutizar la técnica y de rendirse acríticamente a “una actitud básica de esperanza engañadora de que todo se puede hacer.” (1968). Justamente a raíz de esta situación se ha fomentado la ambivalencia contemporánea ante la técnica, porque cuando se habla, por ejemplo, del “carácter ‘demoníaco’ de la técnica”, la expresión “se refiere siempre a algo que el hombre ha producido y, sin embargo, no ha querido; algo inexorable e indomable que tiene consecuencias para la totalidad de la vida” (1968).



Así entonces, Jaspers advierte del peligro de aceptar una idea demasiado ingenua de progreso, éste no puede medirse con base en un patrón exclusivamente técnico o instrumental. Incluso, se puede decir, a partir de sus argumentos, que el mundo contemporáneo ha renunciado a la realización humana integral a favor de la técnica, y ésta tiende a invadir, transfigurada en lo que él llama “mecanización y automatización”, todas las esferas de la cultura. Obsérvese cómo, en este punto del sombrío diagnóstico de

Jaspers, se ha invertido casi completamente el valor de la técnica concebida, en forma optimista y positiva, como puro "alivio de carga" desde el punto de vista de Gehlen: "Una parte cada vez mayor del trabajo conduce a la mecanización y automatización del hombre en él ocupado. No es el alivio del esfuerzo en la tenaz transformación de la Naturaleza lo que caracteriza el trabajo, sino la transformación del hombre en una parte de la máquina (...) La técnica hace que todo dependa en su existencia vital de la función del aparato artificial. Si el aparato falla, la vida confortable se convierte en la suma penuria, nunca conocida antes." (1968)

Los problemas que presenta la antropología gehliana de la técnica son diversos e importantes, algunos de ellos ya se han mostrado con base en las lecturas críticas de Popitz, Rapp y Jaspers; por lo menos dos más se sugieren y comentan a partir de este momento y hasta el final del ensayo. En lo que atañe directamente al tema ya mencionado del determinismo tecnológico, las ideas de Gehlen pueden dar pie para reconstruir desde ellas una variante "normativa" de determinismo (según el calificativo de Bruce Bimber. Este autor se apoya, a su vez, en ideas y reflexiones de Jürgen Habermas. Cf. Bimber 1996 para más detalles sobre esa posición). Recuérdese que esta forma de determinismo se da cuando las sociedades industriales aceptan acoger como definitivas las "normas de eficiencia y productividad" características de la tecnología, y cuando se delega la responsabilidad en un supuesto "proceso autocorrector que funciona independientemente del contexto político y ético en general (...) Se produce una aquiescencia total cuando la sociedad ha asumido como propias las normas de los tecnólogos." (Bimber 1996)

Acorde con lo anterior, no sería exagerado pensar que la tesis gehliana del alivio de la carga biológica por medio de la técnica, puede llevar al extremo de concluir que la misma racionalidad tecnológica per se estaría en disposición de descargar total y completamente a las sociedades de la misma capacidad humana, ciertamente

falible pero necesaria, de poder discutir críticamente sobre los valores que se cree más deseables para la orientación existencial y la plenitud cultural. Desde ese punto de vista, una inclinación extrema hacia el determinismo tecnológico, en su modalidad normativa, puede crear la peligrosa ilusión de que la actividad técnica no sólo ha de cumplir con la tarea inicial de satisfacer ciertas necesidades materiales, sino que debe asumir incluso otra más importante: la de constituirse en una especie de "dictadora" del tipo de vida y necesidades que la sociedad debe, respectivamente, seguir y satisfacer en forma inapelable. Es allí donde la estática estructura cultural e institucional visualizada por Gehlen puede coincidir mayormente con la dudosa panacea de la tecnocracia total.

Otro serio problema - en todo caso no enteramente desligado del precedente - al que se ve enfrentada la antropología gehliana de la técnica, consiste en su tendencia a sobrestimar los recursos puramente técnicos para el "alivio de carga" y a considerarlos como determinantes exclusivos de toda la evolución cultural. El tema tiene que ver con la peligrosa tentación de identificar el desarrollo puramente técnico o material en la cultura con la misma evolución biológica (sobre este problema véase el importante trabajo de Winner, el que sin embargo, lamentablemente, no considera a Gehlen en su repaso de posiciones. Asimismo cf. Sachsse 1972 y Rapp 1981). Téngase en cuenta que el peligro reside, fundamentalmente, en considerar como naturales o inevitables ciertos desarrollos puramente técnicos o instrumentales, en pretender que hay una coincidencia armoniosa, casi preestablecida, entre las metas y propósitos del desarrollo técnico (considerados in abstracto, es decir, descontextualizados de sus nichos sociales, políticos y económicos) y los que se supone que guían los procesos naturales. Desde esa posición se puede estar inclinado a creer no sólo en el carácter ineluctable del desarrollo técnico y tecnológico, sino en valorar siempre positivamente lo que resulte de éste como indicativo seguro de progreso.

Aunque se puede replicar que lo señalado supone una crítica implícita a un enemigo ya inexistente para la modernidad como lo es el teleologismo, lo cierto es que la extrema naturalización de una manifestación cultural como lo es la disposición hacia la técnica, puede entrañar el descuido de otros intereses surgidos de la amplia dinámica social y cultural. Se trata de intereses (p.e. respecto de la necesidad de generar mayores espacios de participación democrática en una sociedad) que también condicionan, mediante la elección de ciertos valores (p.e. la preferencia de la libertad de pensamiento a la represión de las ideas), la misma creatividad humana en su conjunto de expresiones culturales, incluida la técnica o tecnología como una de sus manifestaciones concretas, y que le dan sentido a su desarrollo posible. En este desarrollo debería constatar, en suma, el balance de una participación proporcionada y mutuamente dependiente de cada una de tales manifestaciones culturales.

No sería justo finalizar este trabajo sin señalar la importancia y fecundidad de ciertas intuiciones gehlianas contenidas en su antropología de la técnica. Los reparos críticos que se han presentado con antelación, no deben oscurecer el hecho de que ciertas ideas de Gehlen, adecuadamente precisadas y complementadas con otros enfoques, resultan aportes significativos y fructíferos para la filosofía contemporánea de la técnica. A modo de ejemplo puede indicarse la necesidad de acercar más ciertos puntos de vista estrictamente naturalistas sobre la técnica - como podría ser el del propio Gehlen -, enfoques que enfatizan sobre todo el impulso instintivo o biológico original, con otros de carácter cultural más amplio dentro de los que la técnica no se considera en forma meramente instrumental, sino como una manifestación más de la privilegiada "voluntad general de creación" del ser humano (en este sentido son fundamentales las reflexiones de Ernst Cassirer sobre la forma simbólica 'técnica' incluidas en su ensayo de 1930 "Form und Technik"; cf. para más detalles Rosales R. 1993. La noción citada de voluntad se retoma de Rapp,

quien también menciona la importante perspectiva cultural amplia sobre la técnica de M. Schröter, 1981).

En dicha interpretación de la voluntad está implícita, precisamente, la "apertura hacia el mundo" como constituyente central de la naturaleza humana en su interacción con la realidad. Esta insistencia de la antropología de la técnica respecto de la apertura humana hacia el mundo o naturaleza, debería también aprovecharse, así lo ha sugerido Huning (1986), como una posibilidad de insistir en la urgencia de religar al ser humano con sí mismo y con la propia naturaleza. No cabe duda de que la reconciliación del género humano con su medio ambiente supone, a su vez, la recuperación de un sentido de responsabilidad total por los actos y obras que se desprenden de la libertad de intervenir técnicamente sobre la naturaleza.



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

**Escuela de Pensamiento
Metapolítico**