

## TECNICA Y FENOMENOLOGIA

ANIBAL COLON ROSADO

### 1

Don Ihde publicó una serie de ensayos bajo el título *Technics and Praxis*. Algunas piezas de la antología discordaban con la unidad temática, pero el lector podía aislar un bloque de escritos que reflejaban un esquema fenomenológico uniforme. El autor sigue muy de cerca el modelo de Edmund Husserl (*Ego-cogito-cogitatum*) y el concepto *In-der-Welt-Sein* de Martin Heidegger.

Ihde simplifica los complejos laberintos de la filosofía europea con el propósito de adaptarla al público norteamericano. De esta manera, expresa la primera intencionalidad con una flecha que parte del ser humano y apunta hacia el mundo (Human  $\longrightarrow$  World). El esquema quedaría incompleto si excluimos una segunda línea, en dirección contraria, que representa la intencionalidad refleja (*Human  $\longleftarrow$  World*). La segunda flecha recoge el movimiento "from that which is experienced towards the position from which the experience is had".<sup>1</sup>

A la verdad que Ihde no exagera al decir que ha simplificado las intrincadas ideas husserlianas y heideggerianas al reducirlas a una relación bidireccional entre dos polos. La primera línea supone un sujeto virginal —*quam tabula rasa*— muy lejos de lo que nos revela la psicogénesis. La segunda flecha tampoco es adecuada para reflejar la rica experiencia del *Umwelt*. Ahora bien, el investigador es

---

<sup>1</sup> Don Ihde, *Technics and Praxis*, Dordrecht: D. Reidel, 1979, p. 16.

consciente de lo anterior, y nos presenta varios ejemplos de una nueva fenomenología que complica el esquema fundamental, e integra los elementos de la tecnología en el análisis del conocimiento.

El primer ejemplo coloca la máquina entre el sujeto y el objeto de experiencia: *Human-machine* → *World*. En este sentido la máquina es un “medio” de experiencia en el foco primario. Nuestra experiencia se realiza *a través* de las máquinas. Aquí cabe la pregunta: ¿Es la máquina parte del mundo? El guión que separa “ser humano” de “máquina” señala una relación de transparencia parcial entre el yo y la alteridad del instrumento, v.g. la tiza, el lente, etc. Volveremos sobre este punto cuando lleguemos a las páginas de Heidegger. Conste desde ahora el contraste entre la acción a ojo desnudo y la mediación instrumental. Por un lado, la instancia intermediaria confiere extensión y amplificación a la experiencia; por el otro lado, trae reducción y transformación. Piénsese, por ejemplo, en el uso del teléfono. El uso del instrumento no es neutral en lo que concierne a la experiencia: hay correlación entre el objeto de experiencia (noema) y el modo de experimentarlo (noesis).

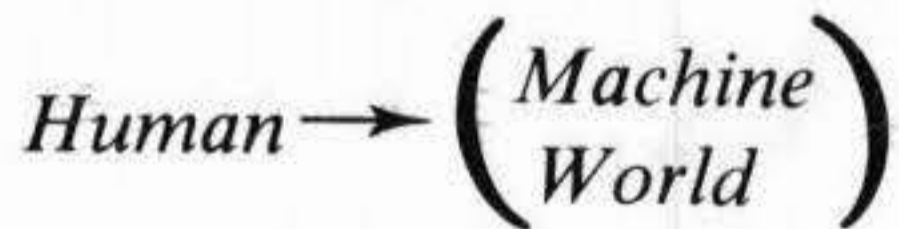
El segundo paradigma fenomenológico responde al siguiente patrón: *(Human-machine)* → *World*. Nótese que ahora el sujeto y la máquina se enfrentan como una unidad al mundo. El aparato o instrumento no se encuentra tematizado en semejante coyuntura, y se podría considerar como una parte simbiótica del acto noético o de la experiencia del correlacionado noemático en el mundo. Si la experiencia del primer ejemplo era mediatizada a través de la máquina, esta vez la relación es in-corporada, encarnada. En el caso del piloto, verbigracia, la máquina muestra cierta transparencia parcial en el sentido de que ella misma no es objetivada o tematizada, sino que es asumida en su experiencia de la alteridad en el mundo.

El tercer ejemplo se refiere a la relación llamada hermenéutica: *Human* → *(machine-World)*. El *terminus ad quem* experimental primario recae en la máquina. En esta categoría entran los ingenieros, pues se trata de una experiencia *de* o *sobre* la máquina. Esta deviene “lo otro”, y tiene diversas posibilidades. “The closer to a focal thematized ‘other’ the machine becomes the more the significance of world must take on machine-like appearance characteristics”.<sup>2</sup>

---

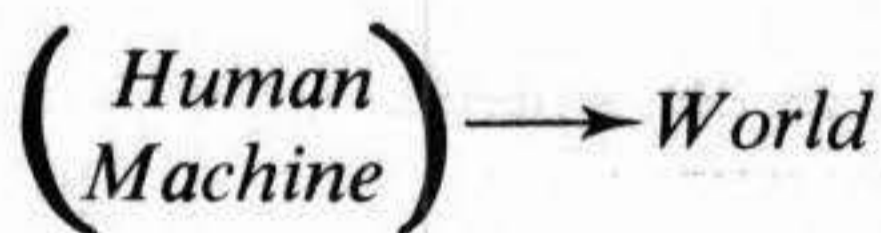
<sup>2</sup> Véase Abraham Moles y André Noiray, “El pensamiento técnico”, en *La Filosofía*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 1974, p. 504.

Finalmente, el cuarto modelo indica la constitución tecnológica de nuestro siglo:



Hoy nos rodea una especie de tecnosfera; estamos *entre* máquinas, que sirven de trasfondo a la existencia total.

Proponemos otros modelos adicionales que no aparecen en la obra de Don Idhe. Podría concebirse una situación en la que no sólo vivamos entre y dentro de máquinas, sino también albergar aparatos artificiales dentro de nosotros física y psicológicamente. Tal hipótesis ya es una realidad a nivel físico, si pensamos en los diversos artefactos que emplea la medicina moderna para sustituir o regular órganos internos. En la perspectiva psicológica, la mentalidad mecanicista y automatista, sea condicionada explícitamente, sea aspirada por ósmosis, nos permite parodiar el *deus ex machina* con la *machina ex persona*. Sí, porque tanto ha penetrado el maquinismo en la psique actual, que va formando una segunda naturaleza que brota ad extra en solidaria comunión con el sujeto. Ilustremos gráficamente esta nueva realidad con un modelo semejante al cuarto ejemplo de Idhe, pero alterando los términos. La máquina se funde con el sujeto frente al mundo como campo de intencionalidad:



La ciencia del futuro o el futuro de la ciencia nos dirá cuáles han de ser las interesantes implicaciones fenomenológicas de dichos cambios en el plano antropológico. ¿Cómo se afectarán los sentidos y los órganos vitales al intervenir factores artificiales en su constitución íntima? ¿Qué transformaciones sufrirán la percepción y el resto de las actividades psicológicas?

Dejemos estas preguntas al cuidado de los investigadores que ya han dado a luz las primicias de una nueva fenomenología de la percepción. Mientras tanto, examinemos brevemente los últimos modelos que hemos prometido. Aunque parezca descabellado, quizás podamos intuir un esquema en el que todos los elementos queden

trenzados en una unidad orgánica, representada así:

(*Human  
Machine  
World*)

Claro está, surgiría la objeción de que aquí falta el mínimo margen de distancia entre el *Ego* y el *cogitatum* requerido por la intencionalidad. Aun así, dada la extrema complejidad de las máquinas y la interrelación evolutiva de los elementos, se impone por lo menos una relación circular que incluya la dinámica del *feedback*. No se interprete este esquema como un ensayo de panmaquinismo o una simple fusión mística. El hecho es que el mito de Leviatán desaparece paulatinamente, y el sentimiento de amenaza cede su lugar a una integración del objeto y del hombre gracias a la idea de funcionalidad dentro de un sistema coherente. Se llega a pensar que el medio artificial será el verdadero habitat, a medida que la "naturaleza" se transforma en vestigio histórico. Todo depende del alcance de la definición de *natura* y de si se descarta el artificio como una etapa o punta de lanza de la evolución natural. En caso de que se conserve la realidad del llamado mundo natural, se establecerían unos vínculos dialécticos entre éste y el hombre marcado por las creaciones artificiales.

## 2

Si bien es cierto que el mito de Leviatán pertenece al pasado, no es menos cierto que la tecnología deja su huella en la mitología contemporánea. Habiendo sido superada la imagen ingenua de la naturaleza, urge una interpretación fenomenológica de la física que tome muy en cuenta el factor instrumental. Esta exigencia nos remite, en parte, a la fenomenología de la instrumentalidad según la filosofía heideggeriana. Nos remite igualmente al tema del status de la técnica como corresponsable de los instrumentos de observación e investigación y como elemento digno de la reflexión filosófica. Tal vez exista el temor de que el pensamiento técnico degrade la sublime misión de la filosofía y de la ciencia. Por consiguiente, predomina la tendencia a dejarlo en manos de historiadores y sociólogos.

Robert Cohen y Mark W. Wartofsky son de la opinión de que la filosofía de la técnica, "as an analysis and critique of the concepts,

methodologies, implicit epistemologies and ontologies of technological praxis and thought has remained underdeveloped".<sup>3</sup>

Es difícil medir el grado de subdesarrollo de la "tecnofilosofía". Por lo menos en Francia y Alemania hay evidencia de un esfuerzo serio y sistemático en ese ámbito de la actividad intelectual. El estancamiento estriba, como bien apuntan Cohen y Wartofsky, en que se aplican los modos clásicos de interpretación y reconstrucción filosófica. Este es el caso, por ejemplo, de la praxiología de Kotarbinski, quien ha estudiado la lógica del pensar y hacer técnicos. ¿Por qué no considerar la técnica como un fenómeno *sui generis*?

Cuando se analizan las relaciones entre la ciencia y la técnica, esta última suele mostrar un carácter vicario, peor aún, una carencia ante los cánones del modelo nomológico del saber científico. Sin embargo, tenemos filósofos, como Martin Heidegger, que han ido más allá de las simples apariencias vulgares de la técnica y han defendido una tesis un tanto radical y peregrina: la primacía de la praxis o *tekhne* respecto de la ciencia y la filosofía.

En cierto sentido, la idea de que una teoría de la acción preceda o fundamente una teoría del conocimiento, no es tan extraña. Últimamente se abre camino como un signo de los tiempos. Desde el materialismo marxista hasta la psicología genética de Piaget, se reconoce cada vez más la primacía de la acción. Y las palabras de Goethe *in illo tempore* resuenan frescas en los oídos modernos: "Im Anfang war die *Tat*".<sup>4</sup> En el presente ésta sigue vigente, pero encarnada en innume-

---

<sup>3</sup> Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. xi. Ihde agrega, más adelante, que la tradición filosófica supone que la tecnología se reduce, en el mejor de los casos, a una ciencia aplicada. Esta suposición alberga un juicio ontológico latente: la preferencia filosófica por el "platonismo" (Ibid., p. xviii).

<sup>4</sup> Esta frase resume la línea simple de *Fausto*. Si la primera parte expone el goce de la vida en la pesadez de la pasión, la segunda parte propugna el goce consciente de la belleza que conduce al goce en la acción. La escena que sirve de marco al texto nos presenta a Fausto en el gabinete de estudio, traduciendo el original del Nuevo Testamento a su amada lengua alemana. Esta tarea, de corte luterano, lo lleva a proponer varias interpretaciones al logos bíblico: palabra, sentido, fuerza, acción. He aquí el texto íntegro: Geschrieben steht: "Im Anfang war das *Wort*" / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen. / Ich muss es anders übersetzen. / Wenn ich von Geist recht erleuchtet bin / Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn* / Bedenke wohl die erste Zeile, / Dass deine Feder sich nicht übereile! / Ist es der Sinn der alles wirkt und schafft? / Es sollte stehen: Im Anfang war die *Kraft*! Doch auch indem ich dieses niederschreibe / Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe. / Mirt hilft der Gesit! auf einmal seh'ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*.

K. Marx recoge, en una tesis lapidaria, el programa de su filosofía: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern" (*Thesen über Feuerbach*, MEGA, I, v.).

rables instrumentos y orientada escrupulosamente hacia la eficiencia. La técnica se ha convertido en el prototipo de la acción eficiente.

A tono con la tesis heideggeriana, Don Ihde propone una fenomenología de las relaciones hombre-máquina “as the basis for subsequent understanding of the fundamental possibilities which pose themselves within technological culture”.<sup>5</sup> Como veremos más adelante, Heidegger planteó la cuestión tecnológica en su contexto de razonamiento calculador y al nivel más básico del análisis de los utensilios. Ambas perspectivas quedan englobadas en una preocupación más profunda que alcanza el significado ontológico del tema.

### 3

El autor de *Sein und Zeit* investiga, efectivamente, los fundamentos ontológicos de la técnica. Los rudimentos de dicha investigación se encuentran en el “análisis de los utensilios”, primicia de una fenomenología de rasgos antihusserlianos. La consideración de los instrumentos parecería un modesto apéndice de una elucubración hartamente abstracta. Sin embargo, es una pieza muy importante en el rompecabezas del pensamiento heideggeriano. Notemos que el tema es parte de la etapa “Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt”. La mundanidad del mundo es algo más que la *res extensa* y la *res cogitans* de Descartes. El fenómeno conocido como mundo se nos revela no tanto en el estudio de la constitución de las cosas según proceden de la naturaleza (*das Vorhandene*), cuanto en el análisis de los utensilios cotidianos (*Zeug, das Zuhandene*). Por ende, el mencionado proceso acaece como el medio por el cual se hace fenomenológicamente aparente la mundanidad del mundo.

De esta manera la praxis óptica es condición *sine qua non* hacia la relación ontológica con el mundo: “Bewändtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit... Diese vorentdeckte Bewandtnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich”.<sup>6</sup>

Los utensilios, que en el sentido lato abarcan todos los productos del hombre en estado de civilización, nos hablan del carácter instrumental (*Zeug*) de las cosas y de un arco intencional distinto al de la

---

<sup>5</sup> Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 3.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949, p. 85.

fenomenología tradicional. La realidad del *In-der-Welt-sein* exige un compromiso concreto y práctico con las cosas. Ya podemos vislumbrar las implicaciones existenciales de esta postura y los preámbulos de un sistema que concede prioridad a la técnica en su relación con la ciencia.

Es necesario observar el ambiente de la cotidianidad para percatarse de que la primacía no recae sobre el puro conocimiento perceptivo, sino sobre el interés de manipular y utilizar las cosas. Tales entidades no son de ese modo objetos para conocer teóricamente el “mundo”, son simplemente lo que es usado, lo que es producido.<sup>7</sup> Se esboza aquí una ontología de la acción, en la que lo presente (*Vorhandenheit*) descansa sobre lo que está a mano (*Zuhandenheit*).

Como era de esperarse, Heidegger se remonta a los umbrales griegos con el fin de palpar la raíz de las observaciones ontológicas que culminaron con el destierro de la primacía de la praxis y con la identificación del *ente* con la *res*. Señala que los griegos tenían un término apropiado para “cosas”: *pragmata*, es decir, lo que uno tiene que hacer con sus propios asuntos (*praxis*). Pero ontológicamente los griegos dejaron en la oscuridad el carácter específicamente “pragmático” de los *pragmata*.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 67. “Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene ‘Erkenntnis’ hat. [...] Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen ‘Welt’ Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte u. dgl.”

<sup>8</sup> “...Und bestimmten sie ‘zunächst’ als ‘blosse Dinge’. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug.” Ibid., p. 68. La crítica a la metafísica cosista está vinculada con la crítica a la ontología de la substancia. Recordemos que la substancia fue por mucho tiempo la palabra fundamental de la ontología. Tanto es así que aún se habla de dos ontologías contrapuestas: *Funktionenontologie* vs. *Substanzenontologie*. Pero lo más interesante del caso es que la nueva tendencia no ha logrado establecer sus propios conceptos, por lo cual se ve obligada a emplear la terminología y las estructuras mentales de la ontología de la substancia: “Die neue Ontologie bildet sich ohne eigene Begrifflichkeit; sie bleibt (zum Teil bis heute) überdeckt durch Terminologien und Gedankenformen der Substanzenontologie.” (Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg im Breisgau: K. Alber Verlag, 1965, p. 11; cf. Aníbal Colón Rosado, “Filosofía de la substancia”, *Diálogos* 41 [1983] pp. 96-116).

Heinrich Rombach ha acentuado —tal vez exageradamente— la influencia de las categorías metafísicas tradicionales en el desarrollo del pensamiento científico moderno, según se desprende de las siguientes palabras.

“Für uns folgt heraus auch die Einsicht, dass die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft nicht ein Prozess aus Erfahrungsdaten ist sondern vor allem und im Grunde ein metaphysisches Ereignis und dass man auf keinen anderen Wege zur Naturwissenschaft der Neuzeit kommen kann als durch einen Umbau der Metaphysik, d.h. durch eine philosophische Gedankenarbeit (...) Die Vernichtung der metaphysis-

Contrariamente a la cosa desnuda —*blosses Ding*— no existe, estrictamente, un instrumento. La fenomenología heideggeriana encuadra los entes en un contexto determinado, en un trasfondo de totalidad. Al ser de cualquier instrumento pertenece una totalidad de equipo (*ein Zeugganzes*), dentro de la cual aquél puede ser precisamente lo que es. El instrumento es esencialmente “algo-apto-para”: “Die verschiedenen Weisen des ‘Um-zu’ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit”.<sup>9</sup>

En resumidas cuentas, la dialéctica entre la totalidad y el individuo trae como resultado el descubrimiento implícito del mundo a través del uso de una pieza del complejo instrumental. El contexto de la instrumentalidad es la condición para la manifestación del “utensilio” como *Zuhandenheit*. El martilleo mismo, verbigracia, descubre la manejabilidad específica del martillo. Heidegger llama *Zuhandenheit* al tipo de ser que posee el instrumento, ser en el que se manifiesta por su propia cuenta. Sólo porque el instrumento tiene ese *An-sich-sein*, y no acaece meramente, es manejable en el sentido más amplio y está a nuestra disposición.<sup>10</sup>

Ahora bien, la simple mirada teórica sobre las cosas carece del entendimiento de la *Zuhandenheit*. Por otro lado, la actividad centrada en el uso y la manipulación no es ciega; posee su propio tipo de visión, por el cual se guía nuestra manipulación y del cual obtiene su coseidad específica (“seine spezifische Dinghaftigkeit”).

El análisis instrumental de Heidegger ha insistido, hasta el momento en la descripción noemática. Es hora de fijar la atención en el aspecto noético del proceso fenomenológico. La visión sui generis que surge de la praxis es también un horizonte propio del quehacer humano: la circunspección (*die Umsicht*). Ya se dijo que la acción tiene

---

chen Kategorien von Kausalität und Substanz lässt eine mechanistische Welt zurück, die wir als die Welt der klassischen Mechanik und Physik erkennen.” (Ibid., p. 112).

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 67. “La totalidad del equipo está constituida por varias modalidades del ‘apto-para’, tales como utilidad, aportación, aplicabilidad, manejabilidad.” En el “Um-zu” como estructura radica una referencia de algo hacia algo. En otras palabras, cualquier pieza del conjunto adquiere su significado propio en el contexto del equipo y aparece en su aspecto específico respecto a dicho contexto.

<sup>10</sup> Idhe apunta, atinadamente, que “it is from this structure, that Heidegger contends one can detect a kind of *praxical knowledge* which is distinct from what we ordinarily think of theoretical knowledge” (Don Idhe, *Technics and Praxis*, pp. 119-120). En efecto, un simple conocimiento de cosas descritas a base de propiedades deja de lado semejante estrato: “Das schärfste Nur-noch-hinsehen auf das so und so beschaffene ‘Aussehen’ von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 69).



su propio tipo de visión. Esto no significa que la conducta práctica sea ateórica en el sentido de carencia de vista. Su diferencia de la conducta teórica va más allá; no es sólo “dass hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und dass Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet”, sino que “das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen wie das Handeln *seine* Sicht hat”.<sup>11</sup>

#### 4

Curiosamente, M. Heidegger rastrea el alcance etimológico de las palabras *theorein* y *theōria* en su ensayo “Wissenschaft und Besinnung”. Observa que los romanos tradujeron *theōrein* por *contemplar*, *theōria* por *contemplatio*. Las raíces griegas *thea* y *horaō* guardan un significado profundo. *Thea* es el aspecto, la apariencia externa en la que se presenta algo. Platón señala este aspecto en el cual lo que se hace presente muestra lo que es: *eidos*. Haber visto este aspecto —*eidenai*— equivale a conocer (*wissen*). A propósito, el verbo *wissen* procede en última instancia de la misma raíz indoeuropea que *eidenai*. *Horaō* significa mirar algo atentamente. *Theōrein* es, pues, mirar atentamente la apariencia externa en la cual lo que se hace presente deviene visible y, a través de esa visión, permanecer con éste.<sup>12</sup> En contraste con el *bios theōretikos*, el *bios praktikos* es un modo de vida dedicado a la acción y a la productividad. Debemos tener en cuenta que, para los griegos, la vida teórica o del mirar es, especialmente en su forma pura como pensamiento, la acción más sublime. La teoría es pura relación con aquellas apariencias que en su resplandor, interesan al hombre en cuanto hacen brillar la presencia de los dioses.

Si leemos las raíces de manera diferente —*thea* y *ōra*—, entonces *thea* es diosa y *ōra* significa respeto y honor. (Véase *alētheia* en la acepción de diosa, según la mente de Parménides). En este contexto,

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 69.

<sup>12</sup> “Den Anblick, worin das Anwesende erscheint, ansehen und durch solche Sicht bei ihm sehend verweilen”. Una traducción inglesa de “Wissenschaft und Besinnung” aparece en Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. de William Lovitt, New York: Garland Pub., 1977, pp. 155-182.

*theōria* es el reverente prestar atención a la develación de lo que se hace presente (*An-wesen*).<sup>13</sup>

Teoría, en su sentido primigenio aún vigente es el mirar que custodia o pastorea la verdad (“...das hütende Schauen der Wahrheit”).

Todo da a entender que la traducción romana arruinó el significado esencial y original de las palabras. Contemplar consiste en dividir algo en una parcela separada y cercada. *Templum* procede de *temenos*, *temnein*, o sea, cortar, dividir. El *templum* designó originalmente el sector labrado en los cielos y en la tierra, el punto cardinal, la región de los cielos marcada por el paso del sol. Ernout-Meillet, en su *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, definió el templo como “loco qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest, quem antiqui templum nominabant”.

En la interpretación latina salta a la palestra un impulso, ya preparado en el pensamiento griego, de un mirar que separa y compartimentaliza. Pero sigue en pie la distinción entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. El lenguaje de la piedad cristiana medieval compara la vida monástica meditativa con la existencia mundana activa.

La traducción alemana de *contemplatio* — *Betrachtung* — acentúa la observación de lo real. Algunos usos de la palabra *Betrachtung* se acercan al significado de la *theōria* griega. No sucede lo mismo con la “teoría” de la ciencia moderna. Para demostrar ésto, Heidegger sigue exprimiendo el alcance de *Betrachtung*. Por este camino va a confrontar el supuesto carácter teórico de la ciencia actual. *Trachten* (esforzarse) viene de *tractare*, es decir, manipular, elaborar (*bearbeiten*).

Nach etwas trachten heisst: sich auf etwas zu-arbeiten, es verfolgen, ihm nachstellen, um es sicher zu stellen. Demnach wäre die Theorie als Betrachtung das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen. Diese Kennzeichnung der Wissenschaft dürfte aber offenkundig ihrem Wesen zuwiderlaufen. Denn die Wissenschaft ist als Theorie doch gerade

---

<sup>13</sup> Resulta aventurado verter al castellano la sugestiva riqueza del concepto heideggeriano *An-Wesen*. En *Was heisst Denken?* Heidegger escribe: “Anwesen und Anwesenheit heisst: Gegenwart. Diese meint das Entgegenweilen” (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974, p. 141). Presenciar y presencia significan: presencia-de-tiempo-presente. Tengamos en mente que el término *Gegenwart* indica a la vez “presencia” y “el presente”. Véanse explicaciones adicionales en las notas de las páginas 9, 158, 159, 160 de *The Question Concerning Technology and Other Essays*.

A.J. Casares analiza magistralmente las implicaciones filosóficas de las etimologías de *praesentia* y *ab-sentia* (“Sobre la interpretación de Aristóteles”, *Diálogos* 38 [1981] pp. 17, 23.)

“theoretisch”. Von einer Bearbeitung des Wirklichen sieht sie doch ab. Sie setzt alles daran, das Wirkliche rein zu erfassen. Sie greift nicht in das Wirkliche ein, um es zu verändern. Die reine Wissenschaft, verkündet man, ist “zweckfrei”.<sup>14</sup>

¿No late en estas líneas un juicio ontológico de corte platónico? Paradójicamente, los caminos que conducen a una reivindicación profunda de la técnica parecen coincidir con las aseveraciones de los que prefieren reducirla a una *ancilla scientiae*. Pero procedamos con calma. Heidegger agrega, a renglón seguido, que la ciencia moderna, como teoría en el sentido de un observar que se esfuerza es una elaboración de lo real que lo penetra extrañamente. Precisamente a través de esta elaboración corresponde a una característica fundamental de lo real mismo. Lo real es “das sich herausstellende Anwesende”, el “pre-senciarse” como auto-manifestación.

Pero el “pre-senciarse” se manifiesta en la época moderna de tal manera que lleva su “pre-senciarse” a una posición en objetividad.

Diesem gegenständigen Walten des Anwesens entspricht die Wissenschaft, insofern sie ihrerseits als Theorie das Wirkliche eigens auf seine Gegenständigkeit hin herausfordert. Die Wissenschaft stellt das Wirkliche. Sie stellt es darauf hin, dass sich das Wirkliche jeweils als Gewirk, d.h. in den übersehbaren Folgen von angesetzten Ursachen darstellt.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954, pp. 55f. En *The Question Concerning Technology*, p. 167, el traductor inglés observa, con acertada agudeza, que el filósofo alemán comienza a usar aquí formas del verbo *arbeiten*, sin abandonar el uso de *das Wirkliche* (lo real). Su propósito consiste en exponer el modo en que la ciencia moderna, “in corresponding to the manner in which the real now presents itself as object in a causal sequence, performs the doing that brings the real forth into its presencing in the modern age”. (Ibid.) La estrategia heideggeriana de emplear los derivados de *arbeiten* en esta coyuntura nos remite a una afirmación previa: “Das Erwirkte im Sinne des Erfolgten zeigt sich als Sache, die sich in einen Tun, d.h. jetzt Leisten und Arbeiten herausgestellt hat”. (Aquello que se ha producido, es decir, ha acontecido, se muestra a sí mismo como una circunstancia que ha sido expuesta en un obrar, esto es, ahora, en un hacer y ejecutar).

<sup>15</sup> *Vorträge und Aufsätze*, p. 56. En este texto Heidegger concluye que el esquema representativo de la ciencia moderna no coincide con el pensamiento griego: “Dass sich das Anwesende, z.B. die Natur, der Mensch, die Geschichte, die Sprache als das Wirkliche in seiner Gegenständigkeit herausstellt, dass in einem damit die Wissenschaft zur Theorie wird, die dem Wirklichen nach—und es im Gegenständigen sicherstellt, wäre für den mittelalterlichen Menschen ebenso befremdlich, wie es für das griechische Denken bestürzend sein müsste.” (Ibid., p. 57.); Para una mejor inteligencia de la semántica heideggeriana, cfr. las notas del traductor, particularmente lo que concierne a las palabras *Stellen* y *Gewirk*, *The Question Concerning Technology*, pp. 15, 167-168.

Percibimos aquí una correspondencia entre la elaboración de lo real forjado por la ciencia como un ejecutar y el “trabajo” de lo real en cuanto a sí mismo. Lo real deviene, por consiguiente, rastreable, en su objetividad. Como resultado de lo anterior tenemos esferas o arcos de objetos —*Gebiete von Gegenständen*— que la observación científica puede atrapar a tono con su estilo. La característica fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real se desglosa en tres aspectos, a saber: la *representación* captadora, que asegura todo en aquella *objetividad* que a su vez puede ser rastreada.

## 5

Fue la diferencia entre la mirada praxica y la observación teórica la que nos obligó a remontarnos a los contrastes entre la vida contemplativa y la vida pragmática y, por este camino, a preguntarnos sobre la esencia de la ciencia moderna. Heidegger, con su estilo tan peculiar, nos transporta a un mundo de ideas interesantes y agudas. Pero el ropaje de tanta metáfora, de tanto juegos etimológicos tiende a enredar platónicamente la realidad. No nos extrañe, pues, que en su afán de des-cubrir y des-velar el ser, terminemos por arroparlo con su rebuscada terminología. Lo peor del caso es que la ontología del *Anwesen* y la teoría de la prioridad de la praxis necesitan el complemento de estudios palpables al estilo de Jean Piaget y sus asociados.

Después de esta primera impresión hemos de reconocer, no obstante, que el análisis heideggeriano trasciende los planteamientos triviales y los lugares comunes que ahogan al pensamiento técnico en la actualidad. Cuando habla de la técnica, el autor quiere partir de las mismas raíces ontológicas que vinculan la obra del hombre con la revelación del ser. Y es aquí donde encontramos el *quid* del asunto, ya que las veredas del ser (*Holzwege*) pasan por las preocupaciones ónticas, y tales preocupaciones no se encarnan en acercamientos teóricos o abstractos a las cosas; tampoco en una clasificación estática de propiedades *in vacuo*.

Volvamos al análisis de los utensilios para verificar el contraste de los enfoques. La fenomenología de *Sein und Zeit* distingue entre una observación teórica centrada en la herramienta como objeto adornado de ciertas propiedades, por una parte, y la mirada praxica que acentúa la manifestación peculiar del instrumento en uso. De hecho, el instrumento goza de cierto grado de transparencia mientras se utiliza. Esta retirada o cuasi-disipación trae una connotación distinta al

objeto, que ya no aparece simplemente como algo-para-ser-visto. Nuestra vida cotidiana se las arregla no tanto con las herramientas per se, cuanto con el trabajo.<sup>16</sup>

El ejemplo clásico es el martillo. Aunque éste sirve para explicar la transparencia parcial del *das Zuhandene*, creemos que responde a un modelo un tanto artesanal y equivale al esquema fenomenológico “ser humano-máquina → mundo”. La revolución de los instrumentos ópticos, telecomunicadores, ordenadores, el automatismo y la cibernética en general traen una ruptura no sólo epistemológica, a la manera de G. Bachelard, sino también fenoménica. Los instrumentos y las máquinas no son neutrales o indiferentes. Tampoco debemos inferir que a esta altura el *modus vivendi* tecnológico constituya un modo absoluto de existencia. Pero es innegable que los aparatos modernos modifican profundamente la experiencia humana, bien en lo que concierne a las categorías espacio-temporales, bien en lo que mira a la frontera entre fantasía y realidad. Paulatinamente, el ser-en-el-mundo toma el aspecto de una inmersión tecnológica, que pretende avanzar hacia una configuración en clave de totalidad.

Semejante pretensión tecnocrática o pantécnica no logrará tragarse la individualidad del sujeto ni su intencionalidad. Por esa razón, *mutatis mutandis*, el análisis heideggeriano de la intencionalidad conserva su vigencia. El sujeto activo se remite, vía el instrumento, al mundo donde aparece el resultado de su esfuerzo. Dado que para el hombre las cosas no están meramente presentes, sino también a mano

---

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 69. “Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der anfängliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk”. Vid. a este respecto los sugestivos análisis fenomenológicos de D. Idhe en torno a los siguientes objetos, aparatos y máquinas: tiza, tinta, teléfono, telescopio, microscopio, automóvil, traje espacial, ordenadores (*Technics and Praxis*, pp. 9-19, 23, 30, 58).

Ya Maurice Merleau-Ponty había estudiado el papel de los utensilios en el desarrollo del esquema corporal, amén del bastón como prolongación de la mano. La dinámica perceptiva de los cuerpos humanos los convierte en lugares de elaboración y como de una cierta “visión” del mundo. La vida de nuestra comunicación —*vie ouverte*— “s’annexe des objets naturels en les détournant de leur sens immédiat, elle se construit des outils, des instruments, elle se projette dans le milieu en objets culturels... le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu’il [l’enfant] voit faire et de ce qu’il fait et que par là l’utensile se précise comme un *manipulandum* déterminé et autrui comme un centre d’action humaine”. (*Phénoménologie de la perception*, Paris: Editions Gallimard, 1945, pp. 406-407.). En otra obra, Merleau-Ponty afirma que la perspectiva del Renacimiento es un hecho cultural, que la percepción como tal es polimórfica. Si esta última se torna euclidiana, es porque permite que el sistema la oriente en esa dirección. (*The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 212). Siendo así las cosas, colegimos que el sistema técnico puede elaborar una percepción de corte tecnológico.

(*zu-handen*) el entorno aparece como un “mundo”, la naturaleza queda al descubierto y accesible. Al llegar a este punto, las intrincadas meditaciones del filosofador toman un giro más sencillo. Observa que en el ambiente ciertos entes devienen accesibles, entes que siempre están a-la-mano, pero que en sí mismos, no necesitan ser producidos. Vgr. el martillo, las tenazas, la aguja aluden de por sí al acero, hierro, metal, mineral, madera, en cuanto aquéllos consisten en éstos.<sup>17</sup>

Por otro lado, la naturaleza a-la-mano contrasta con la naturaleza meramente presente. El autor ilustra este contraste con una hermosa imagen: Las plantas del botánico no son las flores del prado; la “fuente” que fija el geógrafo para un río no es el manantial en la cañada. (*Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte “Entspringen” eines Flusses ist nicht die “Quelle im Grund”*). Sí, botánicos, geógrafos, ingenieros y demás grupos sociales desnudan la naturaleza en la praxis del *Zuhandenheit*. Porque esta tarea no es patrimonio exclusivo del taller doméstico. Es además una obra del mundo *público* (“in der öffentlichen Welt”). En las obras públicas —carreteras, puentes, edificios, etc.— nuestra ocupación descubre la naturaleza como revestida de una dirección definida. Un andén techado previene las condiciones del tiempo; el alumbrado eléctrico apunta hacia la amenaza de oscuridad. El reloj toma en cuenta una determinada constelación del cosmosistema. Cuando usamos el instrumento reloj, que es en primer lugar e inconspicuamente a-la-mano, la naturaleza circundante está a-la-mano junto con éste.<sup>18</sup>

Sería conveniente auscultar las implicaciones del carácter público e intersubjetivo del descubrimiento de la naturaleza. En el proceso también conocemos a los sujetos tomados individual y colectivamente.

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 70. El corolario que brota de dichas observaciones reza así: En el instrumento empleado, se descubre la “naturaleza” junto a aquél, gracias a ese uso, la “naturaleza” que encontramos en los productos naturales. (Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die “Natur” mitentdeckt, die “Natur” im Lichte der Naturprodukte). D. Idhe cree captar aquí una anticipación de la idea de *Ge-stell* en una particular interpretación de la naturaleza que está vinculada a *Zuhandenheit*. *Ge-stell* significa marco, aparato, esqueleto. La importancia de este término consiste en que define la esencia de la tecnología en el pensamiento heideggeriano: “Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichertbergende als Bestand zu bestellen —das *Ge-stell*” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 27). Como bien señala el traductor y se deduce del texto, el *Ge-stell*, (“enracionalización” para algunos) tiene un sentido activo, como reclamo desafiante que reúne y ordena. Se trata de un reclamo que coloca en configuración todo lo que emplaza a través de un ordenar encaminado al uso que aquél reestructura permanentemente.

<sup>18</sup> “Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden”. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 71).

En el caso del reloj vemos otros signos que revelan la configuración del sociosistema. Aunque se dice que el reloj mecánico apareció en el siglo XIV, los chinos lograron construir uno en el siglo XI. ¿Por qué el reloj chino murió en el silencio en lugar de marcar la hora de una nueva cronología técnica? Hay explicaciones culturales. Los astrónomos de la corte no difundieron la noticia, pues de otra manera hubieran conmovido los cimientos de la autoridad imperial. A ésta le correspondía la prerrogativa de promulgar el calendario. En otras palabras, el reloj del imperio era el garante misterioso del imperio del reloj. La autoridad política se adueñaba así del tiempo y del espacio.

El movimiento de la relojería mecánica condensa la manifestación de las tendencias latentes en la cultura de Occidente y un gran impulso a la llamada civilización del capitalismo. Encontramos un dato curioso que refleja una disparidad de actitudes. Por un lado, sabemos que la Europa occidental aceptó positivamente la exactitud del reloj mecánico. Por otro lado la cultura cristiana bizantina resistió ese tipo de medición cronológica como si fuera una herejía contra su noción de eternidad. Las torres de las iglesias ortodoxas le han negado posada a ese extraño pájaro de ruedas, resortes y manecillas que es el *horologium*.

La tradición católica, en cambio, miró con buenos ojos la innovación y respaldó con sus campanadas cronométricas un nuevo estilo de concebir y organizar la vida. Tal vez el camino fue allanado por la presencia del orden en las instituciones eclesiásticas, particularmente en las reglas monásticas. A. Whitehead subrayó la importancia de la creencia escolástica en un universo ordenado por Dios, como uno de los fundamentos de la física moderna. Y L. Mumford apuntaba que los monasterios “helped to give human enterprise the regular collective beat and rhythm of the machine: for the clock is not merely a means of keeping track of hours, but of synchronizing the actions of men”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1934, p. 14. Mumford defiende otra tesis un tanto atrevida, sin ponderar otras explicaciones. Dice que la aplicación de métodos cuantitativos de pensamiento al estudio de la naturaleza tuvo su primera manifestación en la medición regular del tiempo; y que la nueva concepción mecánica del tiempo surgió en parte de la rutina monástica. (Ibid., p. 12). ¿Cuál ha sido la función primigenia de la medición de la tierra, es decir, de la geo-metría? Bueno, a la verdad que tiempo y espacio son términos relativos. Sin tener que elevarnos a las alturas de la teoría einsteiniana el quehacer cotidiano delata la relación entre el “tiempo” y el “espacio”. Si el río Nilo se hincha espasialmente, el hombre práctico establece la periodicidad del fenómeno colocándolo en la escala del tiempo.

En suma, que para algunos el reloj mecánico es la máquina clave de la civilización moderna. Ciertamente, es una máquina omnipresente, con un alto grado de perfección. El reloj es una especie de fiscal de la técnica y un elemento imprescindible en el desarrollo de la automatización y normalización.

Así constatamos cómo se adquiere una sinopsis o imagen holística asomándonos por una pequeña ventana de la praxis humana. Un modo de revelación conduce a la totalidad, aunque sea implícitamente o *in obliquo*.

## 6

El descubrimiento del mundo a través del instrumento no es explícito. Sin embargo, esta función heurística fundamental —heurística en el sentido más ontológico de la palabra— exige que los entes en-el-mundo producidos por el trabajo permanezcan descubribles en diversos grados de explicitación y con una penetración circunspectiva variable. Naturalmente, existe una condición subjetiva, puesto que dicha función (*die Entdeckungsfunktion*) depende de la manera en la que nos encontremos absortos.

Decíamos anteriormente que el componente noético acusa un ámbito de compromiso humano que denominamos *circumspección*. Gracias a la circumspección estamos en condiciones de identificar la otra cara fenomenológica del a-la-mano o su contrario: *Unzuhandenheit*. Expliquemos estos pensamientos aparentemente bizantinos. Resulta que la *Zuhandenheit* descansa sobre una paradoja fenoménica: los entes o utensilios se manifiestan precisamente en la medida en que se esfuman en la acción. El instrumento en uso pasa casi desapercibido, como oculto en su parcial transparencia, ante la observación directa.

Heidegger intenta demostrar que el contexto instrumental se hace evidente negativamente cuando el utensilio deja de funcionar. Descubrimos la inutilidad de un equipo por medio de la circumspección de las relaciones en las que lo usábamos.<sup>20</sup> Y, por obra y gracia

---

<sup>20</sup> "Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die *Umsicht* des gebrauchenden Umgangs". M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 73 (Subrayado nuestro). El autor logra un doble efecto: definir la característica estructural del modo *Zuhandenheit* y excluir del mismo un acercamiento teórico-metafísico.



de esa inutilidad, aparece indirectamente la respectiva transparencia parcial. En el mismo párrafo que acabamos de citar Heidegger describe cómo los defectos o la ausencia de un instrumento iluminan su función auténtica. Cuando un utensilio se hace inservible, entonces adquiere conspicuidad. Es aquí donde resalta el no-a-la mano. “Das Auffallen gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen *Unzuhandenheit*”. (Énfasis suplido).

Tomemos un ejemplo sencillo y realmente “a la mano” para nosotros. Supongamos que en este preciso momento, mientras escribimos estas líneas, se estropea el bolígrafo o la pluma fuente. Mientras escribíamos, apenas notábamos la presencia de la pluma. Ahora el medio instrumental resalta ante nuestros ojos y nos distrae del propósito primario, es decir, de la reflexión filosófica. Quizás la concentración es muy profunda y contamos con más plumas a la mano. Entonces la distracción será efímera y la transparencia del medio sufrirá una leve explicitación.

Algo semejante sucede en el caso de los espejuelos. Pero la realidad de los ante-ojos (guión adrede) es más compleja y sugestiva. Echamos de menos los espejuelos cuando se rompen o se extravían. En situaciones regulares nos acostumbramos a ellos de tal manera que ni siquiera sentimos su peso físico. Lo más curioso o ridículo de la experiencia es que buscamos desesperadamente los quevedos perdidos con los mismos quevedos puestos literalmente en las narices. Son parte de la persona y de la personalidad: no llaman la atención explícitamente ni a usuarios ni a observadores. A ese extremo llega la transparencia del objeto intermediario, una transparencia que trasciende la limpieza de los lentes. A veces el lente ni siquiera está limpio. Hoy las cosas van más lejos. Los lentes de contacto, en tanto sean permanentes, ya no son tanto anteojos cuanto intraojos. El sujeto cobra conciencia de ellos en raras ocasiones bien sea por alguna molestia, bien sea por algún cambio.

Cuando aludimos al cambio, debemos aprovechar la coyuntura para hacer hincapié en tres momentos de la teoría de los objetos. Estos momentos revisten cierta importancia para el análisis de los utensilios. El primer momento se refiere a la adquisición o primer encuentro con el instrumento. Hay una especie de luna de miel, de curiosidad infantil a la hora de estrenar los objetos. Por consiguiente, el grado de conciencia y de explicitación es mayor que en las etapas posteriores, inclusive si el sujeto “prueba” activamente el instrumento. Análogamente sucede en el segundo momento cuando cam-

biamos o desechamos el utensilio. Este se hace conspicuo, aunque todavía sea útil. El dueño le obliga a entrar en otra etapa de existencia, por diversas razones. Finalmente, un instrumento puede desembocar en un tercer momento que llamaremos “museológico”. El momento museológico reclama un elevado nivel de conspicuidad, pues ya el objeto sirve para otro propósito —estético, comercial, etc.— que no coincide con su función original. El instrumento deviene prenda de coleccionista y generalmente está-a-la-vista. No obstante, su función original puede seguir en pie, al igual que su potencial transparencia.

Creemos que estas simples apostillas complementan las agudas observaciones heideggerianas. Los momentos extraordinarios que hemos descrito brevemente confirmaron los resultados del análisis del contexto instrumental y de la circunspección. Tales momentos anuncian indirectamente la cuasi-transparencia del instrumento. Si en el momento “museológico” el utensilio se convertía en una cosa frente a nosotros, en una cosa dotada de ciertos valores culturales, el aparato defectuoso también deviene una “cosa” abandonada, simplemente presente después de perder su transparencia funcional.

Siguiendo esta pista fenomenológica vamos a dar nuevamente en la primacía de *das Zuhandene* frente a *das Vorhandene*. Lo meramente presente surge de un proceso montado sobre la base de la praxis. El equipo defectuoso se revela como algo meramente presente y nada más, algo que no puede suponerse sin la cosa ausente. La impotencia que nos sobrecoge frente a él es un modo deficiente de preocupación y como tal descubre el ser-sólo-presente-y-nada-más de algo a-la-mano.<sup>21</sup>

Aparentemente divagamos por laberintos extraños. Mas la finalidad del discurso no es permanecer atados a lo manipulable, sino alcanzar el mundo que se encuentra más allá de la negatividad del instrumento, la morada del *Besorgen*. Cuando un reclamo o una tarea encuentra algún estorbo, cuando algo es inútil para algún propósito, entonces la tarea se hace explícita. La explicitación no toca todavía la estructura ontológica, sino el aspecto óntico relativo a la

---

<sup>21</sup> “Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht vor der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen”. Ibid. En la página 74, Heidegger concluye que los modos de conspicuidad, obstrucción y obstinación (*Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit*, *Aufsässigkeit*) tienen la función de hacer despuntar la característica del *Vorhandenheit* en lo que es a-la-mano.

circunspección que choca con el defecto de la herramienta. La encomienda “hacia algo” ya bajo la mirilla de la circunspección, nos permite captar el *terminus ad quem* de la tarea y, con él, todo el taller como la morada permanente del cuidado, *Besorgen* (“...die ganze ‘Werkstatt’ und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält.”).

El taller incluye todo lo que está vinculado con el trabajo. De ahí se sigue que el foco de la revelación instrumental es el mundo como un todo. El contexto instrumental se ilumina, no como algo nunca visto anteriormente sino como una totalidad vista constantemente con anterioridad en circunspección. “Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt”.<sup>22</sup> El mundo, es consecuentemente, algo “en donde” ya el *Dasein* se encontraba como ente. He aquí en suma, el alcance del Ser-en-el-tiempo: “...das untematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen.”<sup>23</sup>

## 7

Las décadas que siguieron a la publicación de *Sein and Zeit* vieron cambios fundamentales en la ciencia y la tecnología. Las transformaciones tocaron el recinto más íntimo de conceptos tales como objeto, substancia; las relaciones entre la ciencia y la técnica ya no son tan simples y maniqueas como antes. Y Heidegger supo acomodar su ontología etérea a las nuevas circunstancias, es decir, continuó vislumbrando el *Sein* en los avatares del *Zeit*.

Examinemos de cerca, por ejemplo, el caso del objeto. En *Sein und Zeit*, éste es lo que aparece o es constituido por la ciencia metafísicamente fundada. “That which just stands there and which can be

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 75: “Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes”.

<sup>23</sup> Ibid., p. 76. En cuanto al *Dasein*, Heidegger ha rechazado la traducción literal corriente: “Ser-ahí”. En una carta dirigida a J. Glenn Gray (10.X.1972) dice lo siguiente: “Ohne die in *Sein und Zeit* sich anbahnende Wendung von ‘Bewusstsein’ in das ‘Da-sein’ wird alles, was ich versuchte, missverstanden”. Se acentúa, pues, la apertura-al-Ser y se desaprueba la traducción del *da* como “ahí”. (William Lovitt, Introducción a Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. xxxv). El hombre puede dejar de existir como *Da-sein*, tragado por el *Ge-stell*, y reducirse a un ser autoconsciente que se conoce a sí mismo sólo como un instrumento a-la-mano. Sería despojar al hombre de su verdadera esencia y convertirlo en alguien que se manufactura a sí mismo (cfr. M. Heidegger, “The Question Concerning Technology”, Ibid., p. 26 ss).

made the theme for presence-at-hand is the object. The object, which is characterized by predicates, is the noema of science..."<sup>24</sup> Pero hoy se afirma que el objeto ha desaparecido del horizonte de la ciencia. Heidegger ha tomado nota de tales cambios, según lo verificamos en sus ensayos "Wissenschaft und Besinnung" y "Die Frage nach der Technik".

En el primer escrito compara la representación de los objetos elementales y sus coherencias en la física clásica y en la física contemporánea, para concluir que la objetividad de la naturaleza material muestra características fundamentales completamente diferentes en la moderna física atómica. Esta aseveración tal vez repique como una perogrullada, si nos hacemos cargo de los grandes y sutiles avances de la investigación científica. Sin embargo, Heidegger se mantiene firme en su convicción de que la física actual sigue siendo física, i.e., ciencia, teoría, que atrapa a los objetos que pertenecen a lo real, en su objetividad para asegurarlos en la unidad de la objetividad. A la física moderna también le interesa afianzar esos objetos elementales que integran a todos los demás objetos. Aquí Heidegger cita a Werner Heisenberg con el propósito de subrayar el hecho de que el tipo de representación de la física moderna está resuelto a lograr escribir una sencilla ecuación fundamental de la cual se seguirían todas las propiedades de las partículas elementales y el proceder de toda la materia.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 125. En la página anterior Ihde había dicho que la praxis en *Sein und Zeit* actúa como un estrato existencial básico a través del cual se revela el mundo, y como un ámbito de acción desde el cual puede surgir la ciencia ("as processes of theoretically developing presence-at-hand").

<sup>25</sup> Werner Heisenberg "Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik", *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (1948), p. 98, citado por M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 61. Consultando otros libros de W. Heisenberg hemos topado con una curiosa coincidencia entre la primacía de la praxis en Heidegger y la negación heisenbergiana de la teoría como fuente de la actividad en el mundo Occidental. Heisenberg, empero, encuentra el origen de la acción en la fe; y cita el apotegma de Freyer: "Credo ut agam; ago ut intelligam". Este apotegma es una versión actual del famoso principio de San Anselmo: "neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam". Claro está, en Freyer y Heisenberg el *Credo* se aplica al itinerario secular de los descubrimientos, en la fe "an unsere Aufgabe in dieser Welt". El texto de Heisenberg reza así: "Die ganze Activität des Abendlandes rührt ja nicht von einer theoretischen Einsicht her, auf Grund deren unsere Vorfahren sich berechtigt gefühlt hätten zu handeln, sondern es war ganz anders. Am Anfang stand und steht in solchen Fallen immer der Glaube". (*Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1955, p. 45). Heisenberg trata el tema de la universalidad de las fórmulas matemáticas y la fundamentación de los "actos de fe" en *Physicist's Conception of Nature* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1958), p. 28.

La microfísica obliga a repensar algunos planteamientos de la ontología y epistemología tradicionales. La subatomización de los objetos también repercute en los sujetos, por lo menos en su vertiente material. El proceso de demolición alcanza las esferas clásicamente constitutivas del hombre, pues algunas antropologías estructuralistas y de otro género pretenden dismantelar la unidad del sujeto. Estos intentos de reducir la realidad a sus últimos elementos constitutivos y conseguir una fórmula fundamental explicativa evocan la preocupación original de la filosofía griega: el *arkhē*. Tales de Mileto y sus sucesores preguntaban sobre la posibilidad de reducir lo múltiple a lo uno, de encontrar un principio común a la *phusis*. Esta cuestión tiene sus implicaciones en lo que respecta a la confiabilidad de las fuentes del conocimiento.

Haciendo los debidos ajustes, podríamos decir que el gran problema de los primeros filósofos griegos todavía se levanta como una inmensa *crux philosophorum*. La cruz también arropa a algunos científicos. Sí, a los científicos que afinan modernas linternas de Diógenes con la intención de alumbrar más allá de la *Elementarteilchen* o partícula elemental. Si el átomo ya no es atómico, tampoco se detiene la indagación científica en las partículas elementales que constituyen a los seres naturales (electrones, neutrones, protones, neutrinos...). Surgen teorías que quieren penetrar en la constitución misma de la *Elementarteilchen*. Por ahí vemos físicos como Weiskopf tras las huellas de los *quarks*, supuestos componentes de las partículas elementales y que hasta la fecha permanecen sobre la mesa de las hipótesis matemáticas.

W. Heisenberg había señalado que en la moderna teoría cuántica, no hay duda de que las partículas elementales serán en último término también formas matemáticas, pero de una índole mucho más compleja.<sup>26</sup>

La alusión comparativa se refiere a las filosofías platónicas y pitagóricas. En términos generales, el pensamiento antiguo conce-

---

<sup>26</sup> Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, New York: Harper and Brothers, 1952, p. 71. El autor apunta, más adelante, que las *Eigenlösungen* representarán finalmente a las partículas elementales. Aquéllas son formas matemáticas que sustituirían a los sólidos regulares de los pitagóricos (p. 72). Afirma, además, que la ciencia contemporánea es mucho más abstracta que la filosofía griega. La ciencia pregunta, por ejemplo, por qué no pueden dividirse las partículas elementales (p. 73). Heidegger señala en "Die Zeit des Weltbildes" que la física actual procede matemáticamente porque, en un sentido profundo, es ya en sí matemática (*The Question Concerning Technology*, p. 118).

bía formas estáticas que remitían a los sólidos regulares. A raíz de los cambios de la ciencia moderna —siglos XVI y XVII— se desplaza la atención hacia la ley dinámica. Hay una constante con ribetes de eternidad: la ecuación del movimiento. Así pues, las formas matemáticas que representan las partículas elementales serán las soluciones de cierta ley eterna de movimiento para la materia.

Por este camino regresamos a la intención de Heidegger cuando cita el pensamiento de Heisenberg. El primero desea dejar claramente establecido que el paso de la física clásica a la nuclear no supone un cambio en el hecho de que “die Natur zum voraus sich dem nachstellenden Sicherstellen zu stellen hat, das die Wissenschaft als Theorie vollzieht.”<sup>27</sup> Y, efectivamente, por lo menos las reflexiones de Heisenberg apuntan en esa dirección.

Recordemos que en la mente de Heidegger, la naturaleza, tomada en su objetividad para la ciencia física actual, es sólo un modo en el que la *phusis* se revela a sí misma y se coloca en posición para la elaboración característica de la ciencia. Pero existen otros modo de *alētheuein*. Y uno de ellos, muy fundamental, es la *tekhnē*. Es en esta encrucijada ontológica donde encontramos el *nodus quaestionis* de la filosofía de la técnica. Más que una gestión instrumental y antropológica-óptica-, la técnica es un modo de la verdad. El análisis de la técnica nos llevará de la mano a entender los rasgos distintivos de nuestra época de la verdad y, por ende, del ser.

La técnica revela todo lo que no salta a la luz por sí mismo ni yace todavía ante nosotros. Lo esencial de la *tekhnē* no radica ni en la manipulación ni en la fabricación; ni en el uso de ciertos medios. Su verdadera naturaleza mira hacia la invariable estructura de la verdad que consiste en “ocultación-revelación”. Ya hemos visto que la figura de la verdad tecnológica se denomina *Ge-stell*. Este concepto recoge las notas fundamentales de la técnica contemporánea y le concede a ésta la primacía como modo de la verdad en la era actual.

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 61. El filósofo alude al desvanecimiento del objeto en física atómica, y al modo en el que la relación sujeto-objeto como pura relación adquiere precedencia *sobre* el objeto y el sujeto, para devenir asegurada como “en-racionalización” (*Ge-stell*). Pero Heidegger no considera este tópico con más precisión en el presente ensayo. En la conferencia “Die Frage nach der Tecknik” el autor advierte que “was im Sinne des Bestands steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber” (Ibid., p. 24). Ahora los objetos y el equipo son absorbidos en la nueva totalidad: la máquina es completamente inautónoma, pues su posición brota del ordenar lo ordenable.

En la terminología heideggeriana 'revelar' equivale a "pre-senciarse" dentro de un marco.

## 8

A veces da la impresión de que el filósofo alemán juega mucho con las palabras y los conceptos. En un campo tan práctico como la técnica necesitamos una filosofía profunda. Sin embargo, la teoría de la verdad en Heidegger se nos antoja, en varios pasajes, como una "en-racionalización" metafísica, como una "teología cristiana sin trascendencia". A la verdad que Heidegger no rechaza en principio la metafísica. Al contrario, en "Die Zeit des Weltbildes" identifica la esencia de la técnica moderna con la esencia de la metafísica moderna. ¿Logra superar la construcción aérea de un platonismo sutil? Nos choca ese contraste entre la primacía de la praxis y las tortuosas especulaciones, entre el pensamiento riguroso y el lenguaje metafísico. Entendido, hay que ir más allá de las apariencias. En un sentido transfenoménico, la esencia de la técnica no es, de ninguna manera, nada técnico. Pero en el plano real sí podemos identificar rasgos técnicos que entran en su definición. Dejar de lado este hecho sería abrir el camino a entelequias del *topos hyperouranios* o a inspiraciones poéticas.

Y es precisamente a la *poiēsis* que se remonta el pensador de los *Holzwege* para explicar el alcance original de la *tekhnē*. La técnica griega denota no sólo las actividades y destrezas del artesano, sino también las destrezas de la mente y las bellas artes. La *tekhnē* pertenece a la creación, a la *poiēsis*; es algo poético.<sup>28</sup> La *poiēsis* produce y revela al mismo tiempo. Ahora bien, la técnica responde a un tipo de revelación muy peculiar, marcada por la relación intencional específica del hombre con una determinada imagen del mundo. ¿En qué consiste esta configuración técnica del mundo? Para Heidegger se trata de un conjunto de condiciones que proyectan al mundo como *Bestand*. Con esta palabra quiere acentuar no tanto la permanencia, cuanto el carácter ordenable y sustituible de los objetos. El objeto (*Gegenstand*) pierde su carácter como tal cuando es atrapado en el

---

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 21; cf. p. 19. *Poiēsis* significa a la vez hacer y traer a la luz. De ahí que la técnica tenga que ver, por un lado, con la verdad práctica y, por el otro, con la revelación. Véase la relación entre *tekhnē* y *epistēmē* en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, capítulos 3 y 4.

*Bestand*. “Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefordert und gespeichert werden kann”.<sup>29</sup>

Bajo esta perspectiva, la naturaleza se presenta como una reserva potencial para el uso humano. Todo lo cual resulta gráficamente claro en la industria de la minería. En esta óptica, la mirada a la tierra no es virginal ni sagrada. En la base de las tecnologías contemporáneas yace una inteligencia particular del mundo que establece la posibilidad de las primeras. El río se convierte en fuente fluvial de electricidad, es decir, en una reserva ordenada de energía. Pero al mismo tiempo el río se encuentra bajo nuestro dominio, gracias a la técnica. Esta abre caminos literalmente, y constituye la condición de la posibilidad de la configuración del mundo en el sentido actual.

Las actividades del hombre, consecuentemente con esta visión del mundo como “reserva permanente”, van por la línea de la penetración, transformación, el almacenamiento, la distribución... El hombre es protagonista en el proceso de la ordenación, promotor de la técnica; nunca es transformado en mero *Bestand*. Por otro lado, la técnica no permitirá ser dominada, sea positiva o negativamente, por el hacer humano fundado meramente en él mismo. A este respecto, Heidegger corona un intrincado argumento en “Die Kehre” con la siguiente conclusión: “Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, lässt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hiesse doch, der Mensch sei der Herr des Seins”.<sup>30</sup> Esto no quita que la cooperación

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 22. En cuanto a las consideraciones etimológicas de *Bestand* y *Herausfordern* consúltese *The Question Concerning Technology*, pp. 1, xxix y 14, respectivamente. Algunos usan la palabra “ectancia” para traducir *Bestand*. Aunque a un nivel más superficial, los tecnócratas norteamericanos propusieron una teoría del desarrollo de la civilización y de los cambios sociales tomando como punto de referencia los cambios en el uso de la energía. Howard Scott y sus epígonos opinaban que la teoría del campo unificado de Einstein era más simple que las matemáticas de la teoría tecnocrática. (Henry Elsner, *The Technocrats*, Syracuse: Syracuse University Press, 1967, pp. 4, 31, 33, 138).

<sup>30</sup> Martin Heidegger, “Die Kehre”, en *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske, 1962, p. 38. Dos párrafos más abajo, el filósofo nos remite a los rasgos fundamentales de la ontología de *Sein und Zeit*. “Damit aber das Menschenwesen achtsam werde auf das Wesen der Technik, damit zwischen Technik und Mensch hinsichtlich ihres Wesens sich ein Wesensverhältnis stifte, muss der neuzeitliche Mensch zuvor allererst in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden.” Ciertamente, el camino hacia la esencia de la técnica y la fundamentación de una relación esencial entre la técnica y el hombre exigen que éste recobre la plena holgura de su *Wesensraum*, es decir, del espacio apropiado a su esencia.

Este espacio esencial recibe la dimensión que lo une a algo más allá de él sólo desde fuera



de la manifestación del hombre sea imprescindible para que el alumbramiento de la técnica sea dirigido hacia el cambio de su destino (*telos*). Semejante realidad descansa en el hecho de que el Ser, como esencia de la técnica, se ha adaptado a la “en-racionalización” (*Ge-stell*), y porque la manifestación del hombre pertenece a la manifestación del Ser. No olvidemos que en la metafísica heideggeriana la “parusía” del ser —perdónese la redundancia— necesita la manifestación del hombre si quiere *permanecer seguro* como Ser conservando su propia manifestación en medio de todo lo que es, y así *en cuanto* Ser perdurar como presente.

Todo da a entender que la esencia de la técnica es de índole existencial sin perder de vista la relación que media entre los factores ónticos y los ontológicos. De estas hondas consideraciones surge una aparente paradoja. Aunque la tecnología moderna es cronológicamente posterior a la ciencia moderna, la primera precede históricamente desde el punto de vista de la esencia que gobierna su fuero interno. La prioridad ontológica de la técnica sirve de fundamento para definir el *modus essendi* de la época contemporánea.

Si es cierto que la técnica actual supera a la antigua porque descansa sobre la exactitud de la física moderna, no es menos cierto que la física, por ser experimental, depende del progreso en la construcción de los aparatos técnicos. Este razonamiento podría colocarnos en un callejón sin salida o en un camino *ad infinitum*. Los instrumentos también nacen para responder a necesidades teóricas. Regresamos al punto de partida y nos preguntamos si en el principio era la acción, la praxis.

Indudablemente, la ciencia contemporánea se encuentra inmersa o encarnada en el contexto instrumental que provee la técnica. Más todavía: el espíritu de la técnica inspira y hace posible el carácter calculador de la ciencia hodierna.

Ihre Art des Vorstellens stellt der Natur als einem berechenbaren Kräftezusammenhang nach. Die neuzeitliche Physik ist nicht deshalb Experimental-

---

de la relación vinculante [*Ver-hältnis*] que es el modo en el que la custodia del ser mismo concierne a la esencia del hombre como aquel es útil y necesario para el Ser. Al extremo contrario de la autenticidad cuelga la amenaza de que el hombre sea tomado como una “reserva permanente”. A la ilusión de ser el señor de la tierra sigue la desilusión de encontrarse sólo consigo mismo. Heidegger secunda a W. Heisenberg en esta percepción y agrega que hoy el hombre no encuentra su esencia en ningún lugar. Para captar la relación entre la esencia de la técnica, el destino y la libertad, véase *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 25-26.

physik, weil sie Apparaturen zur Befragung der Natur ansetzt, sondern umgekehrt: weil die Physik und zwar schon als reine Theorie die Natur daraufhin stellt, sich als einen vorausberechenbaren Zusammenhang von Kräften darzustellen, deshalb wird das Experiment bestellt, nämlich zur Befragung, ob sich die so gestellte Natur und wie sie sich meldet.<sup>31</sup>

Los presupuestos teóricos ya establecen un marco de aplicación, anticipación y explicación. Detrás de los presupuestos teóricos late la técnica en su aspecto ontológico que responde a un mundo concebido bajo el signo del *Bestand*. Creemos que en esta parte de la reflexión heideggeriana se verifica un salto o hiato injustificado. Tal vez proceda de una ambigüedad de la delimitación de los niveles gnoseológicos: técnico, científico, filosófico. ¿Cuándo comenzamos a usar la naturaleza como una reserva explotable? ¿Cuándo se pasó del uso al acto reflexivo explícito? ¿Están limitadas las teorías científicas a una cosmovisión basada en el *Bestand*? ¿Contribuyeron las ciencias, por su parte, a elaborar esa cosmovisión? ¿Cuál ha sido la función de la filosofía en este proceso? ¿Habrá otro *modus technicus* más importante que el *Bestand*? ¿Es el fenómeno técnico el rasgo distintivo de nuestro mundo actual? Heidegger señala que conocemos la primacía de la técnica gradualmente. Corresponde a la ciencia moderna, históricamente, anunciar la técnica, preparar los caminos de su esencia; la física actual es el heraldo de la en-racionalización, heraldo cuyo origen aún se desconoce. ¿Se desconoce realmente? Si la respuesta es afirmativa, podría quedar en entredicho la prioridad de la técnica. Nuevamente entra en acción la dialéctica ocultación-revelación, porque todo lo que se manifiesta se mantiene dondequiera oculto hasta el final. Aun así, la técnica como *Ge-stell* es la condición de la posibilidad de la ciencia moderna. La ilusión de que la técnica equivale a la ciencia física aplicada hunde sus raíces en el hecho de que la esencia de la técnica moderna consiste en la “en-racionalización” y debe emplear la ciencia física exacta. Pero es necesario neutralizar las ilusiones.

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 29. Dos páginas más adelante Heidegger afirma que la física jamás podrá prescindir de este hecho: la naturaleza se delata de una manera u otra que es identificable por medio del cálculo y que permanece ordenable como un sistema de información.

A pesar de que la esencia de la técnica es ambigua y misteriosa, no es indiferente. Cuando nos abrimos expresamente a aquélla, nos encontramos inesperadamente embarcados en un reclamo liberador. Para Heidegger el misterio libera, y la libertad es lo que oculta de una manera que abre a la luz. Si olvidamos que la revelación propiciada por la técnica es a la vez una ocultación, entonces naufragamos en una peligrosa confusión: el totalitarismo del *modus revelationis* tecnológico. No toda revelación se identifica con el ordenar ni todo se desvelará sólo en el modo típico de la técnica. De ser así, las repercusiones serían óptica y ontológicamente desastrosas.

Las alternativas para superar el peligro radical de la técnica apuntan hacia un cuestionamiento crítico tanto en el ámbito de lo que es afín a su esencia cuanto en lo que es fundamentalmente diferente a ella. En “Die Kehre” Heidegger cita unos versos de Hölderlin en el sentido de que, donde está el peligro, también allí crece la fuerza salvadora.<sup>32</sup> En “Die Zeit des Weltbildes” trae otros versos del mismo poeta con el propósito de hacer hincapié en la importancia del cuestionar creador y de la reflexión genuina para conocer lo incalculable. La reflexión transporta al hombre del futuro a una zona intermedia en la que pertenece al Ser y todavía permanece extraño entre aquello que es: “Wenn die Seele dir auch über die eigene Zeit/Sich die sehnende schwingt, trauernd verweilest du/Dann am kalten Gestade/Bei den Deinen und kennst sie nie.” En “Die Kehre” había señalado que sólo cuando el hombre, como pastor del Ser, cuida sobre la verdad del Ser, puede esperar la llegada del destino del Ser en lugar de descender al nivel del mero deseo de conocer. La crítica reflexiva o la reflexión crítica es una nota constante en este itinerario que trasciende el almacenamiento cognoscitivo para culminar en una misión cuasi-mística

---

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, p. 41. El filósofo comenta al respecto: “Die Gefahr ist das Rettende, insofern sie aus ihrem verborgenen kehrigen Wesen das Rettende bringt. [...] Die Gefahr ist aber das Nachstellen, als welches das Sein selber in der Weise des Gestells der Wahrnis des Seins mit der Vergessenheit nachsetzt.” Son las dos caras de una realidad: la pujanza soteriológica de la esencia oculta del peligro y la asechanza de esa modalidad que abandona el cuidado del Ser. Al final de este ensayo Heidegger critica la historiografía universalista y catastrófica calcada sobre el modelo de la mentalidad técnica. ¿Será una crítica solapada a O. Spengler y semejantes? En “Die Zeit des Weltbildes” (*Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1950, p. 103), advierte sobre la uniformidad organizada como el más seguro instrumento del total —técnico— dominio la tierra.

en los predios de la ontología. Cuando hablamos de almacenamiento del conocimiento abrimos una brecha sugestiva sobre el carácter técnico del aprendizaje, de la literatura, la investigación, las bibliotecas, *et sic de ceteris*. Heidegger ha insinuado algunas pistas al respecto, específicamente el nuevo estilo de vida del investigador (“Die Zeit de Weltbildes”).

Las amenazas congénitas del *modus technicus* no desaparecerán por virtud de un fiat del ser humano. Es posible que en la misma raíz primigenia de la técnica demos con la salida de la aporía. La clave no consiste en huir hacia el pasado. Pensamos, más bien, en el parentesco entre *poiēsis* y *tekhne*, entre el arte y la técnica. El arte remite a la praxis y a la poesía; es técnico, pero su *modus revelandi* abre nuevos caminos hacia el Ser. El siglo XX ha sido testigo de una síntesis orgánica entre los adelantos técnicos y la creación artística. Gropius, creador de la escuela Bauhaus, pensaba que el artista tenía el poder de insuflar vida al producto muerto de la máquina; su sensibilidad debía combinarse con el conocimiento del técnico para crear nuevas formas en la arquitectura y el diseño.<sup>33</sup> Curiosamente, un diseño de Gropius levantado en acero y cristal, resalta la transparencia de la estructura. Los edificios siguen el esquema inconspicuo de los instrumentos. En la experiencia de Gropius la fenomenología de la arquitectura registró una etapa de conspicuidad ya que sus modelos eran muy innovadores. Pero, sobre todo, su obra representa una simbiosis de la forma y el material, de lo estético y lo útil. La escuela Bauhaus puede ser un paradigma de una fusión positiva del arte y de la técnica, con un efecto soteriológico en la coyuntura actual.

Heidegger enumera cinco fenómenos esenciales de la modernidad: la ciencia, la técnica de la máquina, el desplazamiento del arte hacia la esfera de la estética, la concepción y consumación de la actividad humana como cultura, la pérdida de los dioses (*Entgötterung*).<sup>34</sup> En cuanto al desplazamiento del arte a la esfera estética, el autor

---

<sup>33</sup> Gillian Naylor, *The Bauhaus*, London: Studio Vista, 1968, p. 34.

<sup>34</sup> M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege*, pp. 695. En este pasaje la máquina adquiere un valor hermenéutico extraordinario. La técnica maquinista aparece como una transformación autónoma de la praxis, un tipo de transformación donde la praxis exige primero el empleo de la ciencia física matemática. Por otra parte, según su propio testimonio, la técnica de la máquina sigue siendo, hasta el presente, la consecuencia más visible de la esencia de la técnica moderna. Heidegger no explica este punto con amplitud y profundidad ni siquiera en el ensayo dedicado exclusivamente a la técnica. Una incursión seria por esta vereda hubiera contribuido a precisar el *logos* de la *tekhne* y a evitar la carga retórica o romántica.

lamenta el que la obra de arte se convierta en objeto de la mera experiencia subjetiva. Si comparamos esta tesis con la conclusión de "Die Frage nach der Technik" no sólo percibimos una relación entre los cinco fenómenos y una añoranza de un arte a-estético y a-cultural, sino también la nostalgia de la presencia de los dioses.

Es necesario morar poéticamente sobre la tierra y que la verdad brille en el esplendor del *to ekphanestaton*, lo ultra-resplandeciente. Mas la reflexión en torno al arte ha de mantener los ojos abiertos ante la constelación de la verdad.