

PRIMER Y SEGUNDO HEIDEGGER ANTE LA TECNICA ¹

Juan A. García González
Noviembre de 1994.

Voy a tratar aquí de algo que entiendo es especialmente relevante para comprender la posición de Heidegger ante la técnica: el giro que se produce en su pensamiento y según el cual -con su propio consentimiento- se suele hablar de un primer y un segundo Heidegger; el motivo de ese cambio fue, como también nos ha confesado Heidegger, una relectura de Nietzsche a partir de 1936. Además, glosaré el texto de Heidegger *La pregunta por la técnica*, publicado por primera vez en 1954; no es el único texto que Heidegger dedica a la técnica, pero sí que es uno lo suficientemente elaborado y claro para examinarlo atentamente. Finalmente, propondré alguna idea con intención de hacer balance, es decir, de enjuiciar los planteamientos heideggerianos, de compararlos con las cosas mismas -con el hombre y su quehacer técnico-, para saber si las reflexiones y propuestas heideggerianas aciertan plenamente o tan sólo en parte, o para ver si hay en ellos algo que Heidegger haya pasado por alto.

I ²

Heidegger colabora intensamente con Husserl durante siete años, desde 1916, cuando Husserl llega a Friburgo, hasta 1923, cuando Heidegger es nombrado profesor extraordinario en Marburgo. Los cuatro años que pasa aquí finalizan con la publicación de *Ser y tiempo*, que marca el distanciamiento teórico respecto de Husserl: a juicio de éste, ese libro es *grandioso, aunque no tiene nada que ver con la filosofía*.

Ser y tiempo es la obra que define al primer Heidegger, obra concebida conforme a un proyecto nítidamente diseñado: debía constar de dos partes, cada una de ellas con tres secciones ³. La primera parte estaría dedicada a la exégesis del ser-ahí, es decir, del existente humano, con intención de examinar su temporalidad y para alcanzar el tiempo como horizonte de la pregunta que interroga por el ser. Según Heidegger la presencia del ente, su desvelamiento actual, su manifestación presente en la verdad, nos ha impedido pensar adecuadamente el ser del ente; la preeminencia de la presencia es, a su juicio, un rasgo determinante de toda la tradición metafísica, desde Platón con sus ideas, hasta Hegel con su dialéctica: toda la metafísica es un intento de elevar el ser a la

¹ Transcripción parcial de la segunda sesión del curso *La antropología después de Hegel* (15.XI.1994), organizado por el *grupo de investigación sobre el idealismo alemán* en la facultad de filosofía y letras de la universidad de Málaga.

² Utilizo principalmente los datos biográficos y bibliográficos que aparecen en POGGELER, O.: El camino del pensar de Martin Heidegger. Alianza, Madrid 1986; pp. 403-7. COLOMER, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger; v. III. Herder, Barcelona 1990; c. 8, 1. Y RODRIGUEZ GARCIA, R.: Heidegger y la crisis de la época moderna. Cincel, Madrid 1987; pp. 14-29.

³ Cfr. HEIDEGGER, M.: Ser y tiempo, § 8.

presencia; Husserl mismo había hablado de la conciencia como *presentificación*, un hacernos presentes las cosas. Frente a esa preeminencia del presente Heidegger sugiere un nuevo horizonte para la comprensión del ser: la temporalidad exstática; es decir, la temporalidad en cuanto copertenencia de pasado-presente-futuro: el tiempo en su transcurrir efectivo, en su temporear. Las tres secciones de esta primera parte analizarían, en consecuencia, el ser-ahí humano, su temporalidad exstática, y la conexión de tiempo y ser. La segunda parte se dedicaría a la destrucción de la historia de la metafísica que Heidegger entiende preterida, examinando particularmente -serían sus tres secciones- el esquematismo trascendental de Kant, el **cogito** cartesiano y la concepción aristotélica del tiempo. Sin embargo, *Ser y tiempo* sólo incluye las dos primeras secciones de la primera parte, que además concluyen de forma problemática: con unos interrogantes que auguran una definitiva falta de respuesta.

Cabe pensar que la publicación de *Ser y tiempo* fue precipitada: había sido rechazada como insuficiente por el ministerio de educación de Berlín, y parece que si se imprimió fue para que Heidegger pudiera optar a la cátedra vacante de N. Hartmann. Pero ésta no es la razón de su inacabamiento, sino cierto círculo vicioso al que conduce el mismo planteamiento heideggeriano: consistiría, tal como lo enuncia Pöggeler, en que bajo la pretensión de aclarar el sentido del ser atendiendo a la temporalidad del humano ser-ahí, subyace ya una previa idea del ser⁴. Heidegger advierte repetidas veces en *Ser y tiempo* que el pensar se mueve en círculo, lo que guarda relación con la metodología interrogativa que ha adoptado; pero aquí no se trata sólo de eso, y tiene que terminar reconociendo en la *Carta sobre el humanismo* (de 1947) que *el pensar que intenta dar algunos pasos más allá de Ser y tiempo, sigue todavía hoy*, (han pasado ya veinte años), *sin pasar adelante*. Con todo, Heidegger desarrollará parcialmente los puntos previstos en el programa de *Ser y tiempo* (*Tiempo y ser, Kant y el problema de la metafísica, La tesis de Kant sobre el ser, La esencia y el concepto de la physis* -sobre Aristóteles-, etc.).

A *Ser y tiempo* siguieron otras obras importantes del primer Heidegger: *Sobre la esencia del fundamento, Sobre la esencia de la verdad, Fundamentación de la metafísica* (publicada como *La pregunta por la cosa*), etc. Algunos insisten en subrayar, por encima del cambio a que yo he aludido, la unidad del pensamiento heideggeriano. Y con alguna razón; porque, como a él le gustaba decir, se trata de un pensamiento en camino (para la edición de sus *Escritos de juventud* en 1972 Heidegger eligió como lema el de *caminos, no obras*). Pero, sin embargo, el cambio es aceptado por el propio Heidegger, pues en el camino del pensar heideggeriano él mismo nos ha avisado que *sólo desde lo pensado en Heidegger I, se accede a lo que hay que pensar en Heidegger II*⁵.

En 1936, dentro del período de la Alemania nazi, se va a producir ese mencionado cambio en Heidegger⁶; cambio que consiste, como Colomer ha expresado con acierto, en *transformar el pensamiento acerca del ser en pensamiento del ser*

⁴ Cfr. POGGELER, O.: *El camino del pensar...*, p. 70.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Prólogo* a RICHARDSON, W.L.: "**Heidegger. Through phenomenology to thought**". La Haya 1963; p. XIII.

⁶ Pöggeler fecha este cambio, de acuerdo con su distinción de tres etapas en el pensamiento heideggeriano, en 1930; cfr. *El camino del pensar...*, p. 404.

*mismo*⁷. No se trata ya de que nuestra pregunta por el ser tenga el presente o el tiempo entero como horizonte de comprensión, porque en ambos casos el hombre media cuestionando acerca del ser e imponiendo su pretensión: la de alcanzar el sentido del ser. Ahora más bien hay que eliminar todo resto de subjetivismo para dejar que sea el ser mismo quien haga su obra, la de su propia manifestación. El denunciado olvido del ser, no es algo motivado por el hombre y su forma de preguntar, sino un acontecimiento de la historia del ser. Se trata, en suma, de una desubjetivación: pasar del sentido del ser -su sentido para el hombre- a la verdad del ser, su manifestación histórica.

El factor que motivó el cambio fue -ya lo hemos dicho- la relectura de Nietzsche. A este pensador dedica Heidegger el semestre de invierno del curso 1936-37, en el que estudia la voluntad de poder en su dimensión artística, y el semestre de verano de 1939, en el que la examina en el orden del conocimiento; al nihilismo dedica asimismo un curso en 1940; y en el semestre de invierno del curso 1941-42 expone también la metafísica de Nietzsche; todos estos cursos constituyen capítulos de su posterior obra sobre Nietzsche, editada en 1961.

El silencio que supuso la retirada -por motivos políticos- de su **venia docendi** en 1944, fue interrumpido en 1947 con la publicación de la *Carta sobre el humanismo*. A ella siguió un ciclo de cuatro conferencias en un selecto club de Bremen bajo el título *La mirada sobre lo que es* (1949). Y ya en 1950 pronuncia su famosa conferencia *La cosa*, y publica *Sendas perdidas*. Heidegger recupera entonces su prestigio, que había sido puesto en entredicho. Finalmente, reanuda sus cursos en Friburgo en 1951-52; y de 1953 es *La pregunta por la técnica*, la obra que aquí vamos a comentar, y que corresponde a una conferencia dada en Munich. Se está produciendo ya el desarrollo maduro del segundo Heidegger, que algunos entienden como una tercera fase de su pensamiento, descrita como el paso desde la verdad del ser a su desocultamiento; es decir, a mi juicio, no un cambio estrictamente dicho, sino una profundización en los radicales que definen el segundo Heidegger⁸. Desde ese momento, la producción heideggeriana es sumamente prolífica, aunque aportando pocas novedades al planteamiento de fondo ya establecido.

II

Para exponer el giro en el pensamiento heideggeriano, que estudiamos en función de ubicar su concepción de la técnica, voy a acudir a unas ideas de Leonardo Polo al respecto. Esto necesita algunas aclaraciones.

Ante todo, Polo es conocido como filósofo, y particularmente como teórico del conocimiento, no como especialista en Heidegger. Sin embargo, acudo a sus ideas porque las considero acertadas, suficientes; es decir, por su valor al margen de que se le hayan ocurrido a él: a fin de cuentas la autoría de las ideas no las hace de suyo mejores ni peores. Pero además, Polo es un gran pensador, y un gran conocedor del pensamiento moderno y contemporáneo, y del panorama actual de la filosofía, a los que ha dedicado

⁷ COLOMER, E.: *El pensamiento alemán...*, p. 467.

⁸ Pöggeler fecha el comienzo de esta tercera etapa en 1941; cfr. *El camino del pensar...*, p. 405.

varios estudios ⁹. Naturalmente que comprender a Heidegger como filósofo, y como filósofo enraizado en la tradición moderna y en la situación actual del pensamiento filosófico, no es quizás comprender a Heidegger **qua** Heidegger: tal vez un especialista en Heidegger tuviera algunas precisiones que hacernos. No obstante, no creo que tales matizaciones fueran tan relevantes que nos hicieran variar de planteamiento, porque, en todo caso, la consideración de Heidegger como filósofo y filósofo de nuestra época, es enteramente legítima y válida.

En segundo lugar, hay que observar que Polo ha escrito sobre Heidegger en varios lugares, lo que quiere decir: con distintas perspectivas, o en función de diversos objetivos, no todos ellos del mismo rango. Los más importantes son:

En *El acceso al ser* comenta la metodología del preguntar heideggeriano en comparación con su propuesta de una limitación de la mente humana, que puede ser abandonada. El balance entonces es que *toda pregunta, estructuralmente, necesita un supuesto*, y en tanto que *la formulación de la pregunta requiere un supuesto y se apoya en él, la pregunta fundamental no puede ser satisfecha* ¹⁰. Notarán que esta observación es afín a aquél círculo vicioso que antes señalamos.

En el volumen II del *Curso de teoría del conocimiento*, Polo dedica las lecciones segunda y tercera a rectificar la noción heideggeriana del *ser-en-el-mundo* del hombre, a fin de entenderla en un sentido intelectual en lugar de en un sentido marcadamente pragmático, que se corresponde más bien con el interés humano, con su *estar entre* las cosas del mundo. Pero, indica Polo, *es más adecuado a la vida de la persona el ser desinteresado* ¹¹; esta precisión es crucial en orden a señalar el significado teórico del humano *estar-en-el-mundo*. Con él se pretende reponer la superioridad de la teoría sobre la acción práctica, que Heidegger invierte.

En el capítulo V de *Hegel y el posthegelianismo*, Polo hace un comentario literal de la introducción heideggeriana a *Ser y tiempo*. El comentario pivota sobre la distinción aristotélica entre el ente veritativo -el ser manifiesto en el conocimiento- y el ente real -los seres existentes-. Desde esa distinción, Polo entiende que *la ontología de Heidegger es la reducción al absurdo del carácter fundamental autónomo del ente veritativo. Heidegger -el primer Heidegger, al menos- es el desenlace de una mala dirección -que recorre toda la filosofía moderna- iniciada por el desconocimiento del carácter activo del conocer humano, lo que cabe llamar planteamiento especulativo del conocimiento* ¹². Ciertamente, como señaló Hartmann, la pregunta heideggeriana inquiría por el sentido del ser, y no por el ser del sentido. Pero el sentido del ser remite al cognoscente humano -ya mencioné antes el subjetivismo, del que el segundo Heidegger pretende apartarse-; y es que el ser en cuanto conocido, o el ente veritativo, no tiene sentido en sí mismo, como autónomo o autofundado: el ente veritativo remite y depende del ser real; el sentido del ser, del ser del sentido. Es lógico, por tanto, que Heidegger derive, como se ha dicho, desde el sentido hacia la verdad del ser, entendida

⁹ Por ejemplo, La filosofía en nuestra situación. “Nuestro tiempo” 289-90 (1978) 5-38. Hegel y el posthegelianismo. Univ. Piura, Piura 1985. Claves del nominalismo y del idealismo. Univ. Navarra, Pamplona 1993.

¹⁰ El acceso al ser. Univ. Navarra, Pamplona 1964; p. 184; cfr. pp. 181-92.

¹¹ Curso de teoría del conocimiento; v. II. Eunsa, Pamplona 1985; p. 67.

¹² Hegel y el posthegelianismo, p. 355.

como su desvelamiento, en un intento de fundamentación no subjetiva del ente veritativo.

Sin embargo, aquí quiero acudir a un cuarto lugar en el que Polo examina la filosofía heideggeriana, y en el que presta especial atención al giro que produce en Heidegger la relectura de Nietzsche. Se trata del capítulo IX de *Claves del nominalismo y del idealismo*, un curso de filosofía contemporánea impartido en 1984-85. Este texto podría completarse con la parte final de un curso de doctorado dictado en México en 1993 sobre *La filosofía de Nietzsche*, y que todavía está inédito.

Pues bien, la clave interpretativa que ahí nos propone Polo es la idea de producción. El primer Heidegger es un pensador que eleva la producción al orden trascendental: el ser, en su dimensión más primaria, es producción, es de suyo activo y productivo. La crítica a la metafísica que Heidegger acomete en *Ser y tiempo* se basa en la sospecha de que la tradición no ha llegado al ser, sino que se ha detenido en el ente, perdiendo con ello, o reduciendo al menos, la intensidad productiva que el ser tiene. Y así, por ejemplo, la consideración platónica de las ideas como separadas, margina el verdadar de la verdad, su carácter emergente y productivo, al que Heidegger apela en *Sobre la esencia de la verdad*. Del mismo modo, la concepción aristotélica del ser como **energeia** -término etimológicamente derivado de **en-ergon-ejein**- se vuelca sobre la obra, sobre el **ergon**, es decir, se reduce al ente; olvidando así el ser del ente, la dimensión productiva de su aparecer (es conocida la oscilación aristotélica entre el acto entendido como actividad y el acto concebido como mera actualidad).

Heidegger prefiere el concepto presocrático de **physis**: la **physis** es el mismo brotar, el surgir, el producirse de la cosa misma; su retorno a los presocráticos se justifica en esto. Por el contrario, desde Platón y Aristóteles la metafísica se vicia atendiendo al ente ya constituído, ya presente y dado, y olvidando el sentido productivo del ser, el nacer y aparecer del ente: se olvida de cuestionar la presencia de lo presente. Y así, piensa Heidegger, la fundamentación ontoteológica de la tradición filosófica cristiana -filosofía cristiana es, según lo dice, un hierro de madera- propone un ente (Dios) como fundamento de otro ente (la criatura). Similarmente, el principio de razón suficiente, que preside la especulación moderna acerca de la verdad y el ser, se queda en el nivel meramente entitativo: la causa y el efecto, el fundamento y lo fundado; pero no percibe el sentido genético y productivo del ser mismo. La pregunta leibniziana *¿por qué el ente y no más bien la nada?* se torna ahora pregunta que inquiere por el carácter dinámico, actuante y productor del ser; valdría mudarla por esta otra: *¿por qué hay generación?, ¿por qué el ser es productivo?, es decir, ¿por qué ente, y no nada?*

En estas coordenadas, el proyecto de *Ser y tiempo* se comprende bien. La pérdida de la intensidad productiva del ser se ha debido a la preeminencia del presente, como ya vimos. Para alcanzar a comprender al ser con toda su fuerza productiva hay que ensanchar el horizonte de nuestra comprensión; no ya el presente, sino el tiempo exstático, la temporalidad en su transcurso, es decir, el tiempo como *mientras*, el temporear. Noten aquí también que el sentido actuante, energético y productivo que se reclama para el ser tiene una correspondencia lingüística: el verbo se prefiere al nombre; el temporear al tiempo, y así, el ser al ente. Por el contrario, la reificación del ser en el ente y la reducción de la verdad a representación y certeza, se quedan con la

nominalidad, con el ente y la verdad en cuanto que están delante, ignorando el valor verbal de su darse.

Pero si el ser tiene sentido verbal, dinámico, actuante y productivo, ¿cómo habrá que entenderlo? Heidegger nos da, al menos, dos indicaciones. Si ampliamos nuestro horizonte de comprensión cabe entender el ser como libertad, en un cierto sentido que la libertad tomó en el pensamiento moderno: la libertad como *abismo*, como fundamento sin fundamento, como fondo último carente de determinación entitativa; es el punto de vista que Heidegger adopta en *Sobre la esencia del fundamento*. La máxima productividad se asocia a ése carácter primordial de una libertad informe, originaria y radical. Vista desde otra perspectiva, esa libertad es la *nada*, por cuanto veda toda cosificación, toda entificación que limitaría su intensidad productiva; pero entonces, ¿qué pasa con la nada?; es la pregunta que constituye el nervio de *¿Qué es metafísica?*. Sirvan estas dos referencias como verificación del punto de vista empleado: la metafísica del primer Heidegger está preocupada centralmente por recuperar el carácter irrestrictamente actuante y productivo del ser.

Pues bien, cuando Heidegger lee a Nietzsche se encuentra con que también se puede entender a Nietzsche en términos de producción (de esto les hablaron en la sesión pasada de este curso). Es bastante claro que la voluntad para el poder tiene un neto sentido actuante, energético y productivo; asimismo, su vitalismo optimista, su concepción ascendente de la vida como constante superación de fases y orientada al superhombre, es un claro alegato del sentido productivo del vivir; como también su metafísica del artista, que es quien se cobra en su propio actuar, en la obra realizada, etc. Ciertamente Nietzsche es un pensador de la fuerza vital, de la voluntad para el poder, o del poder de la voluntad en su obrar, de la creatividad; es un pensador, finalmente, de la producción. Pero esta percepción le hace a Heidegger barruntar que lo que él pretendía en *Ser y tiempo* es algo muy parecido a lo que ya hizo el propio Nietzsche; quizás Heidegger lo haya formulado con una óptica más bien ontológica, mientras que Nietzsche hizo en cambio una filosofía del hombre y la cultura, de la vida humana; pero vienen a decir lo mismo: que el ser es intensamente productivo, y que la tradición de la filosofía europea ha reducido esa intensidad, y ha desvalorizado así lo auténticamente real.

Este paralelismo entre Heidegger y Nietzsche en orden a reivindicar el carácter intensamente activo de la realidad primordial se puede concretar técnicamente en algunos puntos, que podríamos ahora enumerar.

Primero, la similitud existente entre el tiempo exstático heideggeriano y el eterno retorno nietzscheano. El eterno retorno es el mecanismo que idea Nietzsche para rescatar la consolidación del pasado. La voluntad para el poder tiene que ser capaz de domeñar la resistencia de un pasado entendido como ya acontecido, en la inmovilidad de su haber sido. Semejante limitación a la productividad de la voluntad resulta inaceptable; la voluntad es voluntad de poder, ¿cómo podrá con el pasado? Sólo si se entiende que el futuro es el pasado, y así es asumible por el proyecto creador de la voluntad. El futuro es el pasado, y viceversa, porque en el tiempo retorna siempre lo mismo; el eterno retorno es la copertenencia de pasado-presente-futuro formulada en orden al poder de la voluntad. La misma copertenencia que Heidegger busca para poder entender la verbalidad, la índole actuante del ser. El ente ya sido ha perdido su

actuosa, ha dejado de ser; el pasado se recupera sólo si el ser se entiende en su productividad misma, en su ejercerse, que se atisba al percatarse de la dimensión extática del tiempo.

El segundo punto en que basar nuestro paralelismo es la incomparecencia del Absoluto. En términos de productividad, el Absoluto no comparece porque es improductivo. Nietzsche lo dice textualmente en el capítulo *En las islas afortunadas de Así habló Zaratustra*, capítulo que en los borradores se iba a llamar precisamente *De los dioses*; dice: *¿Podrías vosotros crear un Dios? ¡Pues entonces no me habéis de los dioses!*. En la metafísica heideggeriana Dios tampoco comparece; porque concebido como un ente superior a todo ente, el Absoluto es imposible, ya que en el plano de la entidad la productividad del ser está detenida, y no puede ser nunca infinita ni absoluta. En *Indicaciones del camino* Heidegger dice que proclamar a Dios como causa primera, como valor supremo es *rebajar su esencia*, porque así se le entifica, aun como ente máximo, y ello constituye la mayor *blasfemia que se pueda pensar contra el ser*. En el orden de la productividad es inconcebible un ente máximo.

Sin embargo, Heidegger no es un pensador ateo; él mismo lo explicó frente a Sartre. Parece ser que en una entrevista para la *Partisan Revue* de 1948 confesó que toda su filosofía era *un estar a la espera de Dios*; lo que sucede es que la pregunta *¿quién es Dios? es demasiado difícil para el hombre*, y se ha planteado *demasiado pronto* -son frases de Heidegger-. Tal vez por eso, Heidegger recuerda la glosa eckhartiana del bíblico *Yo soy el que soy*, según la cual Dios no se define, sino que se oculta; y afirma: *en aquello que su hablar calla, Dios es por primera vez Dios*. En otros lugares, Heidegger dirá que la divinidad de Dios, eso que su hablar calla, debería acontecer *desde la constelación del ser*, y si todavía está ausente, *esa ausencia no es la nada, sino la presencia, todavía por apropiarse, de la oculta plenitud*¹³. Notarán que se trata de una deriva común a toda teología negativa.

En tercer lugar, la más importante afinidad entre Nietzsche y Heidegger es el papel del yo, de la subjetividad humana. Para Nietzsche la voluntad de poder se apropia del yo, y lo constituye en su obra; por eso es posible el proyecto del superhombre. La nietzscheana metafísica del artista identifica el yo con su obra, lo proyecta sobre ésta de tal manera que es ella la que lo constituye: o el yo se acepta comprometido en sus actos o se pierde, se queda atrás y al margen de la creatividad productiva. La crítica nietzscheana al sujeto depende de esto: el yo no es sujeto de su acción, sino más bien la acción misma y su obra resultante. El paralelo heideggeriano de esta noción es la concepción del hombre como pastor del ser, guardián del ser; porque en la custodia del ser es donde se cobra el yo humano. Por eso es inauténtica la vida instalada en la entidad, al margen del ser del ente. Por eso también en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger quiere rebajar-elevar el humanismo cristiano del **animal rationale**: *el hombre no es el señor del ente, es el pastor del ser; con ese menos el hombre no pierde, sino que gana, porque accede a la verdad del ser. Gana* (vean la paradoja) *la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad*. Igual que el artista nietzscheano, el yo carece de

¹³

Sobre el tema de Dios en Heidegger, cfr. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán...*, pp. 620-34. De ahí tomo los fragmentos citados.

sí mismo; en cuanto sujeto, en cuanto animal racional, carece de dignidad: lo que auténticamente le constituye es su obra, el llamado del ser a custodiar su verdad. En esto radica el curioso humanismo antihumanista de Heidegger, quien, no menos que Nietzsche, se opone a la concepción moderna del hombre como sujeto. La subjetividad **qua talis** es improductiva: lo productivo es la obra en la que el yo cobra su realidad.

Pues bien, justo en este punto, cuando Heidegger ya se ha visto preconizado en Nietzsche, percibe el inconveniente de su planteamiento, la razón del cambio a una segunda etapa de su pensamiento. Y es que la voluntad de poder, al fin y al cabo, *es finita*: ni puede producir a Dios, ni, en último término, puede producir al yo. Identificar al yo con su obra es reducir al yo, porque ninguna obra puede ser réplica estricta de un yo humano; mas entonces la metafísica del artista muestra su limitación: proclama que un yo, como un Dios, es improducibile. Pero si la voluntad para el poder es finita, tampoco será una adecuada concepción de la productividad originaria, o quizás suceda que el ser originario no se pueda pensar como productividad infinita. No sé si aprecian el punto de inflexión. Tal vez, en la intención de reivindicar una productividad infinita para lo originario se haya introducido ya una subjetiva pretensión humana; tal vez la infinitud de la productividad sea otra manera humana, curiosamente, de reducir la virtualidad de lo originario, que no tiene por qué estar sometida a nuestras ambiciones. Esta sospecha es la que le hace decir a Heidegger que Nietzsche es el último metafísico, que todavía no ha dado el paso a la ontología venidera. En rigor, el último metafísico no es Nietzsche, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*. Heidegger distingue entre el nihilismo metafísico (él mismo sugirió la nada como tema de la ontología) y el nihilismo *de* la metafísica, el nihilismo que resulta de aislar al ente del ser, de recortar la productividad originaria del ser. El nihilismo de Nietzsche, ese *desierto que avanza*, es entonces un símbolo de la culminación de la metafísica, de su final; porque la voluntad para el poder es a la postre también finita, un recorte de la intensidad de lo originario. Repito la observación anterior: según el planteamiento expuesto, es *Ser y tiempo* la culminación de la metafísica, y su improductividad el mejor síntoma de su acabamiento.

Y entonces, ¿qué le queda por hacer al segundo Heidegger? Pues Heidegger invierte ahora la actitud: hay que dejar ser al ser. No reivindicar su irrestricta índole productiva, porque en tal reivindicación late un contrasentido fruto de una humana pretensión. Ahora lo pertinente es abandonar toda pretensión: **gelassenheit**, tranquilidad y serenidad; realmente lo que significa el término alemán es abandono, casi dejadez (**lassen** es dejar); el deseo de intensidad productiva cede a la calma, a la apertura expectante. Como ya les observé, el olvido del ser no es culpa humana, de un deficiente modo de interrogarse por el ser, sino un acontecimiento de la historia del ser, al que le ha dado ahora por ocultarse.

Ello conlleva una modificación en las nociones ontológicas que Heidegger estaba elaborando. A la libertad como **abgrund**, carencia de fundamento, que anteriormente se concibió, sucede ahora la noción de **geschick**: el destino, la llamada del ser que convoca al hombre, o más bien su impulso que hace al hombre callar: el hombre cede la palabra al ser. Parejamente, la nada como fondo ontológico deja su paso al **ereignis**, el acontecimiento que se suele llamar apropiador. El voluntarismo que albergaba latente la concepción heideggeriana del ser ahora se muestra paladinamente como arbitrariedad, la que preside el acontecer en su eventualidad. La revelación del ser

no se produce regida por ninguna determinación, ni cabe exigirle una intensidad subjetivamente plena; en su historia hay claros y oscuridades, aleatoriamente repartidos: es el tema de la **lichtung**, los calveros de nuestros bosques. Realmente, poco más se puede desarrollar esta omnímoda superioridad del ser sobre el hombre, que, por otro lado, tampoco alcanza a ser una enfocada sugestión de lo divino. En suma, tranquilidad y escuchar la palabra del ser, o mejor, dejarle hablar; como verán, hemos pasado del afán de productividad al sosiego, al abandono de quien no da, sino que recibe.

Con esto hemos dibujado ya el lugar para tratar de la técnica: ¿lo ven? Productividad o serenidad; voluntad de poder, ambición de creatividad, génesis de lo que aparece, o atención al escuchar, paciencia en el silencio, tranquilidad en la vigilancia. Si se fijan ustedes, la filosofía clásica se comprende a sí misma como un ejercicio del pensar posible en el ocio, nacido de la admiración, de la sorpresa ante el mostrarse del ser; la filosofía moderna más bien se entiende como un ejercicio del pensar engendrado por la duda, por la necesidad sistemática: el trabajo de un pensamiento azorado por lo negativo, y que pretende dominar, racionalizar, imponerse. En este punto hay que darle la razón a Heidegger: es preciso serenarse y escuchar para hablar del ser. Pensar es oír, escuchar, pero también es ver, si hay claridad; ahora bien, ni oír ni ver son construir, o producir, como lo pensó Kant. Justamente son ejemplos utilizados por Aristóteles para distinguir las **kinesis** físicas de las **praxis** cognoscitivas. He oído comentar que a Heidegger le preguntaron al final de su vida, cuando hablaba tanto de la **lichtung**, de la claridad que nos permite ver, qué opinaba acerca del intelecto agente aristotélico; y parece que respondió: si yo entendiera el intelecto agente, me haría aristotélico.

III¹⁴

Ahora estamos ya en condiciones de comentar la obra heideggeriana *La pregunta por la técnica*. Es una conferencia que Heidegger pronunció el 18 de noviembre de 1953 en el *auditorium maximum* de la escuela técnica superior de Munich, dentro de un ciclo de conferencias titulado *Las artes en la época de la ciencia*, que había sido organizado por la academia bávara de las bellas artes. Parece que en esa conferencia Heidegger reproduce parte de lo dicho en otra *-La disposición-* que dictó el 1 de diciembre de 1949 en Bremen, dentro del ciclo *La mirada sobre lo que es*; esto indicaría que Heidegger llevaba ya un tiempo ponderando sus ideas. *La pregunta por la técnica* se publicó incluida en *Conferencias y artículos* en 1954.

Ante todo quiero sugerirles que lean y mediten esta conferencia heideggeriana, porque es bonita, está bien hilvanada e ilustra mucho sobre un modo heurístico de pensar que estimo sugerente; además está bien escrita, también desde el punto de vista de los recursos retóricos de que Heidegger hecha mano. Por otro lado, este consejo que les doy no implica que yo, personalmente, esté de acuerdo con lo que Heidegger nos transmite -ya lo vamos a discutir-; ni tampoco particularmente con la recepción heideggeriana de algunos conceptos elaborados por la tradición filosófica, ésa

¹⁴

Utilizo la traducción de **Die Frage nach der Technik**, y los datos en nota a pie de página, de Luis de Santiago Guervós; traducción todavía inédita.

que se inicia con Platón y Aristóteles, y continúa digamos que hasta Descartes: no es Heidegger la mejor fuente para conocer la filosofía clásica.

Lo que yo les voy a hacer es una especie de resumen, o repaso de la conferencia, al hilo del cual glosaré sus nociones centrales, las que sostienen la idea que sobre la técnica tiene Heidegger; e incluso más, las que, con ocasión de pensar la técnica, Heidegger elabora para entender el ser, para vertebrar su ontología. Verán entonces si se confirma o no la importancia que hemos dado al cambio a un segundo Heidegger.

Heidegger comienza planteando la necesidad de interrogarse por la esencia de la técnica. Mientras sigamos pensando la técnica sólo como una actividad del hombre, que arbitra medios para fines, y cuyo único problema es que esté subordinada al espíritu, es decir, que no se nos escape de las manos, no habremos conectado -nos dice- con la esencia de la técnica; ese enfoque es correcto, pero no es todavía la verdad de la técnica. Mientras sigamos pensando que la técnica es sólo un instrumento neutro, o precisamente por ello, el hombre estará en sus manos; porque el hombre sólo entablará una relación *libre* si lo hace con la *esencia* de la técnica, que está todavía por aclarar. Fíjense qué estimulante modo de mover a la reflexión filosófica: la conexión entre la verdad y la libertad del hombre.

La primera aproximación a la esencia de la técnica se logra cuando entendemos la técnica como producción, es decir, como un modo de suscitar algo nuevo; en esta perspectiva, la técnica ya no es un útil o un medio, sino que se asimila a la **physis**, a la naturaleza que genera los entes. Fíjense bien: como instrumento para fines originado por el hombre, la técnica se contradistingue de la naturaleza; en cambio, como medio de hacer aparecer algo nuevo, la técnica se asemeja a la naturaleza. Heidegger nos propone esta consideración mediante una glosa de los sentidos aristotélicos de la causalidad, que, como saben ustedes, son las causas formal, material, eficiente y final. A la postre, la reunión de los sentidos causales lleva lo presente a la presencia, da lugar a lo que aparece. Pues bien, el producir, el suscitar, ya sea por la naturaleza, por la producción técnica, o por el arte, se resume en el hacer aparecer algo nuevo, en el sacar a la luz; pero eso es también un desocultar, en el sentido en que Heidegger entiende la **aletheia**, la verdad. La técnica es, entonces, un modo del desocultar, del surgir la verdad. Heidegger apoya esta reflexión en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, donde se distinguen los hábitos intelectuales, y entre ellos se cuentan tanto la ciencia, como el arte o la técnica.

Noten que, aunque la observación heideggeriana es atendible, ha pasado por alto la distinción entre teoría y práctica, que nunca fue del gusto de Heidegger; porque la técnica y el arte, para Aristóteles, son hábitos prácticos, mientras que la ciencia es un hábito de la inteligencia teórica. Habría que recordar al respecto el juego que hace Heidegger en *Ser y tiempo* distinguiendo el ser-a-la-mano (**zuhandensein**) y el ser-ante-los-ojos (**vorhandensein**) para recabar la primacía del primero: el primado de la pragmática sobre la teoría; ya nos hemos referido antes a él.

Sea de ello lo que fuere, entender la técnica como un modo del suscitar, del sacar a la luz, no es suficiente, porque no determina lo característico de la técnica moderna, de esa gran explosión que es la tecnología del siglo XX (y eso que Heidegger no llegó a ver la revolución de la informática, que algunos entienden como el sistema

unitario entre las distintas tecnologías). Por eso, hay que afinar aún algo más. Lo propio de la técnica moderna, según lo ve Heidegger, es el *provocar*; lo suscitado no es producido, por así decirlo, ingenua o benévolamente, ni aparece por casualidad, sino que es provocado: se emplaza a las cosas, se solicita de ellas lo que queremos suscitar. Correlativamente, las cosas sobre las que la técnica incide se tornan *existencias*, provisiones; la naturaleza es el fondo, la reserva de la que hemos de sacar lo que exigimos tener, lo que vamos a suscitar. A mi juicio, con estas descripciones, globalmente acertadas o, cuando menos, sugerentes, Heidegger radicaliza un poco, o se limita a lo diferencial de nuestra técnica en lo que tiene de agresivo, de manipulador del medio, y a la postre de reductivo en nuestra visión de la naturaleza, que toma el mundo como mero objeto de nuestra acción técnica. En cualquier caso, a la antigua producción hoy sucede un nuevo modo del desocultar: la provocación.

Ahora bien, el provocar como modo del suscitar no es un mero antojo de la humanidad del siglo XX. Y no lo es, porque a su vez el hombre está provocado a ese modo de suscitar: el conjunto de los hombres es una existencia más, el material humano, de que se vale la técnica en su propio desarrollo. Por tanto, no es el hombre solo quien, por un prevalente interés pragmático, desencadena el fenómeno técnico, sino que él mismo está requerido por la técnica, y forma así parte de dicho fenómeno. Lo que cabría llamar la degradación del hombre meramente técnico es, por su parte, un ingrediente más de la esencia de nuestra técnica. Entre el plexo de lo técnico provocante y el hombre provocado a su vez a suscitar, hay una mutua correlación que constituye, para Heidegger, la esencia de la técnica, ahora ya comprendida nuestra técnica actual. Esa correlación es una especie de dispositivo conjunto, al que Heidegger llama la *disposición*, y que es la esencia de nuestra técnica.

Aquí tengo que reprobear la traducción que manejamos. Porque deja sin traducir **gestell**, el término alemán con que Heidegger menciona esa disposición de que les hablo; y esto se hace con toda intención, porque se justifica largamente en una nota a pie de página, acudiendo incluso a otros términos que dice son intraducibles como **logos** y **tao** (y que, sin embargo, se han traducido miles de veces); además, aunque eso está especialmente indicado para este caso, no es el único término que deja de traducirse (ocurre lo mismo con **ereignis**, y por las mismas razones). A lo que tengo que decir, medio en broma medio en serio, que declarar algo intraducible es negarse a sí mismo como traductor. Si se entiende lo que Heidegger dice, entonces hay que traducirlo de la mejor manera posible, aun arriesgando; y si es preciso se inventan las palabras adecuadas. La imposibilidad de una estricta identidad entre el original y el texto traducido es la misma diferencia entre el alemán y el español, la cual, por otra parte, es la razón misma de la traducción. Renunciar a traducir los términos, máxime indicando su pluralidad semántica, sus conexiones etimológicas y demás, yo entiendo que sólo conduce a ignorar lo que se dice, y a navegar entre ambigüedades.

Pero es que ocurre además que Heidegger dedica unos párrafos a especificar el sentido que quiere dar al término **gestell**, sabedor de que está moldeando el propio lenguaje alemán; y con ello nos proporciona una idea precisa de su significado, la cual autoriza la traducción que les propongo -la disposición- y que tomé inicialmente de Colomer, que vierte **gestell** por dispositivo (otros lo hacen por imposición, estructura

emplazante, etc.). Heidegger hace cinco matizaciones al término, que entiendo se corresponden con tres distintas dimensiones significativas del mismo:

- 1- **Gestell** significa primariamente el armazón, el bastidor, el esqueleto o la estructura de una cosa, e incluso el pie o la peana en que se basa. Sentido que se conserva parcialmente al hablar de la disposición, la cual se dice también de la disposición interna de una cosa, de cómo se disponen sus partes, de su estado.
- 2- Pero Heidegger avisa que **gestell** no es algo técnico, mientras que todos los bastidores, estructuras y armazones son productos técnicos. Pues bien, la palabra disposición se emplea también por encima del orden de los componentes materiales y productos, como cuando se dice, por ejemplo, en qué disposición se encuentra uno de cara a hacer algo; entonces el término adquiere una relevante connotación de anterioridad temporal. Este es el primer estrato significativo de este término, y, a mi juicio, el más importante; en este sentido disposición se aproxima semánticamente a ocasión, y a oportunidad.
- 3- Por otro lado, Heidegger nos advierte que habla del **gestell** para mencionar la reunión de aquel provocar y el hombre que se ve provocado a responder. Este sentido reunitivo lo tiene también la palabra disposición, por cuanto se trata de una mutua disposición: si lo dispuesto es plural compone un dispositivo. Esta es la segunda dimensión significativa del término.
- 4- Además el hombre no constituye el **gestell**, sino que éste emplaza al hombre. Y disposición tiene también el sentido de imposición sobre el hombre, de algo que se ha dispuesto y ha de cumplirse. Aquí nos aparece la tercera dimensión significativa del término.
- 5- Finalmente Heidegger señala que **gestell** conserva la raíz alemana **stellen** (precisamente poner), de la que se forman otros términos como **herstellen**, hacer o producir, y **darstellen** (o **vorstellen**), exponer, presentar; ambos relativos, dice él, al desocultar; también podríamos aludir a **einstellen**, introducir, poner dentro. Lo cual se cumple también, y con todo rigor, con el término disposición, que remite a poner, el verbo español del que se forman mayor número de compuestos, y entre ellos exponer, componer, disponer e imponer.

Pues bien, estamos en que la disposición es la esencia de la técnica. Como alguno pudiera pensar que lo esencial, o al menos lo diferencial, de nuestra moderna técnica es la mediación de la ciencia, su dependencia de ésta, Heidegger insiste en su convicción. Previamente a la formación de la ciencia moderna, ya la naturaleza se ve como calculable, es decir, ya se está provocando a la naturaleza, haciéndole suscitar lo que de ella buscamos (aunque sólo sea su medida). Por eso en la moderna ciencia está preanunciada la técnica en su esencia, que es la disposición, recuerden. Lo que ocurre es que -dice Heidegger recogiendo un clásico aforismo- lo primero en el comienzo, o en sí mismo, es lo último para el hombre: lo que la ciencia de suyo incluía desde su formación, sólo se hace presente al final, en el predominio tecnológico del siglo XX; y eso, antes latente que ahora aparece, es la disposición. (Heidegger había ya hablado de lo *pre-tendido* por la ciencia moderna en *La pregunta por la cosa*).

Hablar como lo estamos haciendo de la disposición puede parecer extraño, o distraernos de lo que hay que pensar. La disposición, decimos, es la esencia de la técnica. La esencia de la técnica no es el conjunto de sus partes, sino aquello que nos

permite una relación libre con ella, recuerden; más adelante Heidegger volverá a recoger esta perspectiva. Lo que quiero decirles es que aquí se trata de entender la técnica como una disposición; vale decir, como una ocasión para algo: se dispone de la ocasión, cabe aprovechar la oportunidad, estamos en disposición de ello, o mejor, es el ser quien está dispuesto para ello; eso es la técnica, o a eso se reduce -o se eleva- la técnica. Pensar la técnica como disposición, esa disposición en la cual el hombre provoca a la naturaleza y a su vez es provocado por ella, no es algo extrínseco a la técnica: una hábil consideración debida al ingenio de Heidegger y sobrevenida al conjunto de lo técnico; sino que es la esencia de la técnica. ¿Comprenden lo que les quiero decir? Dicho llanamente: que la técnica no es un conjunto de instrumentos, ni una específica actividad humana, sino estrictamente el estado de cosas que permite algo, la ocasión para algo, una oportunidad, una disposición, y ésta es su esencia.

La disposición no es la tenencia ya adquirida, sino como un principio de la misma. Fíjense en que consideramos la técnica como una conquista del hombre moderno; pero Heidegger nos sorprende indicando que no hay tal. No porque la técnica sea algo negativo -más que una conquista una pérdida, o un vicio contraído (Heidegger no es Feyerabend)-, sino porque aún no se ha conquistado: la esencia de la técnica es el ser una disposición para algo que se vislumbra no advenido; un dispositivo que nadie sabe cuándo saltará, ni hacia dónde nos conducirá. Por eso ante la esencia de la técnica el hombre se encuentra libre: no inscrito en el plexo de los aparatos técnicos, sino como sobre ellos, a la espera de lo venidero; de ese modo, el hombre está también a su vez dispuesto (forma parte de la disposición).

Entendida así la disposición como esencia de la técnica, cualquier pregunta sobre ella llega tarde; evidentemente la disposición antecede. Heidegger lo advierte, y por eso se cuestiona por el ámbito en el cual se da la disposición; no inquiera por la disposición misma, sino que se pregunta por el ámbito en el que se da la disposición. Dicho ámbito es el *destino*: la disposición como tal apunta a su destino, al futuro, de un modo indeterminado, incierto. Dicho sea de paso, ésta es la consideración más obvia que cabe hacer respecto de una disposición, ocasión u oportunidad: que tiene un destino, que sólo en el ámbito de un futuro posible tiene sentido. Ahora bien, destino aquí no se entiende con el sentido fatalista que a veces toma en el lenguaje, sino con el sentido de referencia final que también en el lenguaje tiene; como cuando se habla del destino de un tren, o de destinarse a una tarea. Y es que el destino no es una fuerza que arrastre violentamente al hombre, sino la apertura del futuro, la inclinación hacia él, y así el ámbito en el cual cabe entender una disposición; el hombre debe estar atento al augurio, y no permanecer pegado a lo que está delante, ni dejarse seducir por ello.

La libertad del hombre estriba justamente en que se instale en el ámbito del destino; pero no sometiéndose a él, como un esclavo suyo, sino haciéndole caso, sabiendo escucharle, atendiendo a la llamada del destino, secundando su empuje. La libertad, dice Heidegger aclarando la frecuente oposición entre libertad y destino, no es una propiedad de nuestra voluntad, ni está ligada prioritariamente a la causalidad del querer humano (como lo había entendido Kant), sino que está emparentada, estrecha e íntimamente, con el ámbito del destino. Es evidente, dicho sea de paso, la conexión de la libertad humana con el futuro, que en definitiva sustenta ese ámbito del destino que Heidegger señala, porque el hombre sólo es dueño de sus actos en cuanto que posibles,

es decir, en términos de futuro. Por eso alude Heidegger a la asociación lingüística que hay entre **geschick**, destino, y **geschichte**, que significa historia; la actividad humana es histórica en cuanto libre, y eso significa, para Heidegger, en cuanto destinal; lo que permite que el acontecer humano sea histórico es su destinación, su apertura al futuro; el destino es, por tanto, la clave de la historia.

Pero hay que precisar en que sentido son compatibles, y hasta se reclaman, libertad y destino; porque pudiéramos malentenderlo. La libertad se liga al destino en cuanto que éste es siempre una vía hacia la verdad, un camino hacia cierto desocultamiento futuro, de cualquier forma que éste sea. El ámbito del destino es el del producirse un desocultamiento, es decir, el del surgimiento de la verdad; el destino siempre pone en marcha, en la forma que sea, una desocultación; la disposición que la técnica esencialmente es, se liga también a una forma del desocultar. Pues bien, en su respectividad al desocultar futuro, se emparentan también la libertad y el surgimiento de la verdad, con una afinidad que es más que mera coincidencia de su temporalidad, es una íntima pertenencia: porque desocultar es liberar, y al tiempo la misma libertad es cierto despejar que permite el desocultar, el requisito de los claros en que la verdad aparece.

Así que tenemos que la disposición apunta a un destino. Y que, lejos de ser inexorable, la destinación es el ámbito mismo de la libertad, por cuanto en toda destinación al futuro se produce el desocultamiento de una verdad y precisamente para tal desocultamiento se requiere libertad: *todo desocultar viene de lo libre, va hacia lo libre y llega a lo libre*; la libertad es la claridad necesaria para el surgimiento de la verdad. Quede dicho también que el destino como camino hacia un desocultar no es único, sino plural; la producción, en el sentido primitivo en que Heidegger consideró la técnica, es un modo de desocultar; asimismo, la disposición en que provocamos a la naturaleza y somos por ella provocados, es otro modo de desocultar. Como modos del desocultar apuntan al destino y requieren de la libertad. Veán entonces cómo libertad y destino -en orden al futuro- se reclaman mutuamente.

Pues bien, justamente en cuanto que ligada a la libertad, la disposición que es esencia de la técnica constituye, según lo quiere decir Heidegger, algo peligroso; no un peligro cualquiera derivado de usar mal de ella, o un peligro dependiente de los complicados aparatos a que la técnica da lugar, sino *el peligro*, un peligro tal que hasta Dios puede perder su santidad y sublimidad -el misterio de su lejanía- reduciéndose a mera causa eficiente (recuerden lo que ya dijimos al respecto). Este peligro que la disposición alberga consiste en que el hombre o bien puede dejarse llevar por la situación, ocupado únicamente en el progreso técnico, o bien puede atender a la llamada del destino y orientarse más originariamente, más libremente, hacia el desocultamiento que la disposición apunta. (Es el peligro a que el destino expone toda libertad, porque todo desocultar se corresponde también con un encubrir).

La analítica del peligro que hace Heidegger distingue dos vertientes en él. Por una parte, la disposición, con sus múltiples requerimientos, provoca a su vez al hombre, y lo reduce a mera reserva de existencias. El hombre técnico se cree señor de la tierra, pero es una ilusión engañosa; la antropologización técnica del mundo es, dice Heidegger, una falsa manera de ver las cosas: porque el hombre sometido a la disposición provocante *jamás podrá encontrarse a sí mismo*, dice textualmente. Y

además, en segundo lugar, ese ser absorbido por la disposición sustrae al hombre otros modos del desocultar (como la simple producción factiva), y a la postre el desocultar mismo de la verdad, que late tras de esos particulares modos. Lo peligroso no es, pues, la técnica, en el sentido en que hablamos de los peligros y de las catástrofes tecnológicos; lo peligroso, dice Heidegger, es la esencia de la técnica.

Pero, cita Heidegger a Hölderlin, *donde hay peligro crece también aquello que salva*. La esencia de la técnica, la disposición, no es sólo el peligro ambivalente, sino al tiempo el crecimiento de lo que nos salva de él. Si la disposición sólo nos había orientado al destino y la libertad, que nos ubican ante el peligro, ¿de dónde viene ese remedio creciente? La disposición es la esencia de la técnica; considerada ya la técnica moderna, cuya esencia es lo peligroso, tal vez el remedio crezca precisamente donde se da el peligro, es decir, en la esencia; por eso, Heidegger propone que lo averigüemos considerando qué es una esencia.

Y aquí, con su ya mencionado desconocimiento de los conceptos filosóficos clásicos, Heidegger critica la que diríamos concepción universalista de la esencia, como un género al que pertenecen los particulares. No; el desocultar, del que la técnica es un concreto modo, no es un género con casos, sino que -y fíjense en el voluntarismo que late en estas líneas- es *el destino que, de vez en cuando, repentinamente, e inexplicable para todo pensamiento, se distribuye en el desocultar productivo, o provocante, y se da al hombre*. La esperanza creciente de salvación que la esencia de la técnica nos ofrece es justamente el obligarnos a repensar la esencia, evitando su concepción genérica universalizante, y pensando más bien en un despliegue o distribución del ser, despliegue conjunto de las notas del ser (Heidegger pone como ejemplos de este despliegue distributivo nociones que responden a colectivos: la familia, el ayuntamiento, el estado). Mi opinión es que la generalización de la esencia es un ridículo empobrecimiento de la misma -hay que estar con Heidegger en este punto-, y que concebir la esencia como un despliegue conjunto, o como una distribución, no es una novedad heideggeriana, sino que se encuentra en un buen número de metafísicos, a los que Heidegger no ha estudiado con profundidad -y eso hay que reprochárselo-.

Basado en una etimología, y en unos poemas de Hebel y Goethe, Heidegger nos insinúa que el auténtico sentido de la esencia es el de lo duradero. Al través de ese despliegue y de esa distribución, el ente dura, perdura y permanece. Pero este permanecer no es un abstracto mítico, como la idea platónica, sino que sólo dura -y vuelve a referirse a Goethe- aquello a que se le concede. Incluso más, lo verdaderamente duradero, por encima de los distintos modos del desocultar, que se suceden unos a otros, es el conceder; *todo destino de un desocultar acontece a partir del conceder*. Y este conceder es el que permite al hombre participar en el acontecimiento de la desocultación, y en ese sentido dicho acontecimiento se apropia de él. Es el momento en que Heidegger introduce el concepto de *acontecimiento*, acontecimiento apropiador (el famoso **ereignis**). Intentemos comprenderlo.

Cuando introducimos el tiempo, la duración, en nuestra consideración de las cosas, captamos el ligamen oculto que media entre la disposición y su destino; tal ligamen es justamente el acontecer, la concesión de aquello que se desoculta; pero tal acontecimiento se apropia del hombre, en tanto en cuanto éste ha de mediar para que lo desoculto vea la luz. Sin libertad el hombre es arrastrado por la disposición, no se

instala en el ámbito del destino; si, por el contrario, lo hace y se le concede el desocultamiento, entonces acontece la verdad augurada en la disposición. El acontecimiento del desocultar se apropia así del hombre, y por eso la esencia de la técnica nos muestra *la más íntima e indestructible pertenencia del hombre a aquello que concede*; esta mostración es el crecimiento de aquello que nos salva del peligro de la técnica. El peligro era el de renunciar a la propia esencia libre; el remedio es que nuestra libertad está apropiada por el acontecer de la verdad, del desocultar. En virtud de esto último, el hombre custodia, sólo custodia, el desvelamiento de la verdad; porque, aunque toma parte en él, lo hace sólo en tanto en cuanto se le concede (es la reducción-elevación heideggeriana del humanismo de que antes hablamos). Ser llamado por el ser a custodiar su verdad es, para Heidegger, la gran dignidad humana, la que nos asegura no sucumbir al peligro de la técnica.

La conferencia finaliza con una especie de balance o resumen, que Heidegger concluye con un llamado a otro modo del desocultar, tal vez -dice- más originario y libre: el arte. Frente a la mera producción antigua, y frente a la provocación moderna, tal vez el modo de desocultar del futuro sea simplemente el arte (reconocerán la importancia de la estética en nuestra cultura, y en los intereses de Heidegger). Pero *que se le conceda al arte esa suprema posibilidad, en medio del peligro más extremo, es algo que nadie puede saber*. El hombre depende del acontecer.

En último término, verán ustedes, mi opinión es que Heidegger se ha servido de una consideración acerca de la técnica moderna para exponer las nociones básicas con que instrumenta su ontología; éstas son, a mi juicio, las de *disposición, destino y acontecimiento*. Que Heidegger haga esto tiene una justificación: la técnica es, en el sujeto humano, el paradigma de la productividad ilimitada, aquélla que había preocupado al primer Heidegger. La mutación que le produjo la lectura de Nietzsche le mueve a sobrepasar el producir técnico y plantearnos la esencia misma de la técnica. Esta no es medio para que el hombre produzca cosas, sino más bien para que el ser se desoculte; en ese desvelamiento, el ser se apropia del hombre, porque sin él nada puede desocultarse, y apropiándose de él tiene lugar el acontecimiento de la verdad. Dicho acontecimiento es, no hay que olvidarlo, un despliegue temporal (Heidegger se mantiene distante de la presencia). El acontecimiento en cuanto temporal liga, según lo veo, la disposición con su destino; de este modo se articulan las tres nociones capitales de la nueva ontología heideggeriana. Pero la requerida mediación humana sólo ocurre si se le concede: el hombre está en manos del acontecer, el cual, excediendo los cánones de la lógica humana, debe ser considerado como eventual.

IV

Llega el momento de hacer un balance, de mirar a Heidegger desde fuera, desde las cosas mismas, dijimos antes; lo que, para el caso, es desde el hombre, desde su quehacer técnico. La verdad es que Heidegger, con ocasión de la técnica, nos ha expuesto las claves de su ontología. Sobre la técnica moderna ha hecho algunas reflexiones interesantes, en cuanto a su índole provocativa para con la naturaleza, en cuanto al peligro que le es inherente, etc. Pero lo importante ha sido que con tal motivo nos ha expuesto su pensamiento radical, en riguroso acuerdo con aquel cambio que

sufrió al leer a Nietzsche: de anhelar la productividad del ser (que remite a la concepción de la técnica como instrumento factivo), a la serenidad y espera del acontecimiento de la desocultación (para el que la era de la técnica no es más que una disposición). Como ya es bastante tarde, y no es cosa de ser mezquinos poniendo a Heidegger dificultades de detalle, voy a ir al fondo de lo que entiendo es una objeción importante.

He insistido, porque verdaderamente llama la atención, en la subordinación heideggeriana del hombre al ser. El acontecer, que es la última noción ontológica de Heidegger, es eventual, arbitrario; el hombre no sabe si se le concederá el desocultar final: nadie sabe si en el futuro se dará el primado del arte. Esta subordinación al acontecer, y esta pasiva expectativa ante lo que se desoculta, son, a mi juicio, impersonales. En Heidegger hay una notable despersonalización del hombre, que nace quizás de una errónea comprensión de la actividad intelectual (justamente, de su consideración pasiva, ésa que Polo llamaba concepción especulativa del conocimiento intelectual). Veámoslo.

El concepto de libertad heideggeriano estriba en un distanciarse de las cosas que nos permite alcanzar su verdadera esencia. Pero es un distanciamiento que conlleva cierta marginación para las cosas, un quedarse aparte, porque el hombre está como por encima de ellas; algo en absoluto compatible con ningún tipo de compromiso con la realidad. Por esto el acontecer escapa de nuestras manos, no podemos intervenir para cambiar el curso de las cosas. Al hombre le cabe esperar, pero reparen en que esta expectativa no es la esperanza en un futuro mejor; y no lo es porque la esperanza es activa, lo que implica un cierto dominio del acontecer, mientras que la espera heideggeriana, por no depender de uno mismo, es pasiva y no funda esperanza alguna. Como dice un refrán castellano, quien espera desespera. Esta actitud a veces se considera como una actitud mística: el abandono en manos del ser; pero uno sólo puede abandonarse en manos de alguien, quiero decir de una persona, si se fía de él: como los místicos en manos de Dios; pero el abandono en el propio curso de las cosas es más bien dejadez, renuncia. En este punto, la actitud heideggeriana guarda afinidad más que con la mística con la **apatheia**, la impassibilidad estoica ante el destino, o la *ataraxia* epicúrea, esa imperturbabilidad ante el acontecer, e incluso la **epojé** escéptica, que suspende el juicio también acerca de lo venidero; actitudes todas ellas tan impersonales como decadentes. Pero si la libertad consiste en este desprendimiento y nada más que en él, el hombre se reduce a mero espectador, custodio de la verdad. Eso, en el mejor de los casos, será libertad sí, pero una libertad meramente respectiva a aquello de que nos liberamos, pero carente de un referente intrínseco: ¿de quién es esa libertad?, ¿y para qué? No hay un yo que la respalde y la otorgue.

De esta despersonalización heideggeriana tiene la culpa, a mi entender, una errónea comprensión de la actividad intelectual. Fijense en que no es igual afirmar que al hombre se le ocurren las ideas o que acontece una desocultamiento del ser, y sostener que es el hombre quien las piensa, quien manifiesta la verdad del ser. Yo entiendo que desocultar la verdad del ser no es tanto un acontecimiento que tiene lugar en el hombre, que se apropia de él, cuanto un ejercicio del hombre que piensa las cosas. Esta puntualización, ante todo, es optimista, y desdeña la pasividad: porque el surgimiento de la verdad no depende del acaso, sino del esfuerzo pensante de cada uno. Frente a la

idea de una historia de las manifestaciones del ser, hay que notar que la revelación del ser es el conocimiento de la verdad, el cual es obra de la persona humana, y depende de la actividad intelectual de ella.

Tal vez fuera oportuno recordar que Aristóteles radicó en las naturalezas intelectuales el acontecimiento de la verdad mediante su noción de intelecto agente, una facultad de los hombres. Sin embargo, la filosofía árabe medieval interpretó esa noción de un modo cósmico e impersonal: el intelecto agente se correspondía con la última esfera astral, y tenía el sentido de una iluminación, de una revelación celestial a cada uno de los pensantes; tendríamos entonces un desocultamiento astral de la verdad, debido en último término a los dioses. En su lugar nos aparece ahora el heideggeriano desvelamiento del ser, con genitivo subjetivo: es un acontecimiento que se apropia del hombre, pero sólo si a éste se le concede (fíjense en la influencia que puede tener en este planteamiento la romántica idea del genio artístico, con su arrebatadora inspiración). Pero en ambos casos el inteligir humano se torna pasivo e impersonal. Frente a ello hay que recuperar el sentido de la noción aristotélica de intelecto agente: hay que hablar de un desvelamiento personal de la verdad. El intelecto agente es la prioridad del ejercicio intelectual, que remite a una existencia personal. Es la existencia de una persona la que, en orden al conocimiento, torna actualmente inteligible, desvela, manifiesta, la realidad del mundo. De ese modo, se personaliza el acontecimiento de la verdad: su conocimiento se debe al pensar de cada uno.

Pero, si profundizamos un poco más en esta consideración, observaremos lo siguiente. En el orden de ese acontecimiento de la verdad que es el pensar, se hace preciso distinguir, de una parte, las verdades que cada quien conoce, y de otra aquella actividad previa que las hace comparecer, y que es el intelecto agente. Lo que pasa es que esa prioridad que llamamos el intelecto agente, la existencia personal en orden al conocimiento, no se agota ni satura en las concretas operaciones del pensamiento, y en las verdades obtenidas con él: en el acontecimiento de la verdad no se realiza la persona humana de un modo completo y acabado. La noción de pastor del ser es insuficiente. En cambio, cabe hablar de la infinitud operativa de nuestra inteligencia, una idea que Polo ha formulado como un axioma de su teoría del conocimiento¹⁵. La inteligencia humana no es entitativamente infinita, no es la inteligencia de Dios o una inteligencia absoluta, sino que, en cuanto personal o dependiente de un inagotable intelecto agente, es operativamente infinita; lo que quiere decir: siempre puede seguir adelante, no se bloquea, ni cede ni renuncia, ni se da el caso de que no le quede otro remedio que esperar pasivamente.

Heidegger plantea el desocultamiento de la verdad de una manera impersonal; ello se produce porque desconoce el intelecto agente, y la infinitud operativa de nuestra inteligencia a él debida. Sin embargo, la infinitud intelectual es axiomática, y de algún modo ha de comparecer, también en el pensamiento heideggeriano. Concretamente me refiero a la metodología interrogativa que Heidegger nos propone. El preguntar como método heurístico tiene que ver ante todo con el anhelo de una intensidad infinita para el ser del ente; toda cosificación, decíamos, frena la productividad del ser. Pues entonces, el modo gnoseológico de descosificar, de eliminar

¹⁵

Cfr. Curso de teoría del conocimiento, v. II pp. 206-10.

las limitaciones ópticas del ente para acceder al ser, tendrá que ser el continuo preguntar, la reiteración de la pregunta; con nuevas preguntas se cambia el punto de vista, y así se difuminan los límites que entifican y detienen la infinita intensidad del ser. Pero, si la infinitud intelectual se vierte en el preguntar, como Polo señaló, sólo nos conducirá a la desorientación y a la perplejidad; noten, sin embargo, que sólo un ser inteligente puede quedar perplejo. La infinitud de la inteligencia late, pues, en esta posibilidad de perplejidad por reiteración del preguntar; pero es una latencia muy perturbadora.

En segundo lugar hay que decir que el primado de la pragmática en Heidegger constituye otra desconsideración de la naturaleza infinitamente operativa de nuestro inteligir. La importancia que tiene en Heidegger el acontecimiento de la verdad se distingue de la primacía de la teoría sobre la práctica por cuanto ha introducido el tiempo en la génesis de lo verdadero (recuerden su inquina a la presencia, y su concepción de la esencia como un despliegue: el acontecimiento heideggeriano es temporal). Pero el tiempo constituye justamente la dimensión pragmática del hombre, la dimensión teórica es rigurosamente intemporal; y justo porque el hombre dispone de una dimensión intemporal, de la teoría, es por lo que puede regir cuerdamente su incursión en el tiempo. El curso temporal de la vida humana no es ciego ni irracional porque la teoría puede articularlo, está por encima de él y lo domina. La renuncia heideggeriana a la dimensión intemporal de la vida humana, deja el curso temporal de la misma en manos de la eventualidad del acontecer. Es lo que decíamos del dominio del ser sobre el hombre, y de la pasiva expectación del advenir.

Pero incluso reducidos a la pragmática humana, al ámbito temporal de su conducta, la infinitud de la inteligencia tiene que asomar por algún lado, ya que, como digo, es axiomática. Y lo hace, ciertamente, en dos ámbitos a los que Heidegger se inclina preferentemente. Uno de ellos es el arte. Fíjense ustedes en que la técnica -en esa consideración que Heidegger entiende correcta, aunque aún no verdadera- es el instrumentar medios para fines. Pues, a mi juicio, cuando esos medios, siendo medios, se toman, sin embargo, en sí mismos, como poseyendo un valor en propio, como fines, ya no hablamos más de técnica, sino de arte. Así, la distribución de espacios, que es un medio técnico para habitar en el mundo, puede cultivarse con la arquitectura; o la preparación del alimento, que es un medio técnico de nutrición, puede cultivarse con el arte culinario; etc. La conclusión es: ni aun restringidos al ámbito de lo práctico, la inteligencia puede ocultar su infinitud, aquélla por la que ahora torna fines los medios. Eso se ve también en la importancia que toma el lenguaje en el pensamiento heideggeriano. Porque el lenguaje es otra manifestación de la infinitud intelectual, aún cuando la actividad de la inteligencia se limite a su quehacer en el tiempo; incluso en ese ámbito la inteligencia es capaz de universalizar lo técnico, y esa universalización es el lenguaje. Por eso se habla hoy de la informática sobre la tecnología: porque la informática proporciona el lenguaje de las máquinas; de nuevo la inteligencia muestra su infinitud. No se si notan lo que quiero decirles.

Pero si esto es así, si la inteligencia no se puede reducir a su dimensión temporal, si en la pragmática siempre comparece de uno u otro modo la infinitud del inteligir, ¿no valdrá la pena atender a la dimensión primaria de la inteligencia, a su dimensión intemporal, en la que la infinitud se muestra con todo su esplendor? ¿No será

una pérdida de tiempo prescindir de la teoría, donde la infinitud de la inteligencia se alcanza enteramente, y luego buscar en el arte los vestigios de aquella infinitud perdida? Y, si la infinitud de la inteligencia muestra el carácter personal y libre del pensar, ¿tiene sentido marginarlo y subordinarnos al acontecer de la verdad, para luego reclamar la libertad del hombre que se enfrenta con esa verdad? ¿No hay en todo esto un profundo equívoco?