

La reflexión sobre la técnica y la situación del preguntar antropológico*

Sergi Pascual Sedó. Universidad de Barcelona

“Con la interpretación del hombre como *subjetum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo. Con la antropología se inaugura el paso de la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación de toda filosofía”

Heidegger. *La época de la imagen del mundo*

“¿En dónde estamos? ¿En qué constelación de ser y hombre?”

Heidegger. *Identidad y diferencia*

1. Antropología de la técnica vs. Antropología desde la técnica

La presente comunicación también forma parte de un proyecto de investigación más amplio. Por ello, probablemente no resulte superfluo consignar que las siguientes reflexiones nacen en el seno de un grupo de investigación sobre ética de la ciencia y de la técnica del Instituto de Tecnoética-Fundación Epson, en Barcelona, al tiempo que del trabajo personal en una tesis doctoral sobre la cuestión de la técnica en Heidegger y Nietzsche. Sin embargo, no resulta obvio el lugar que puedan ocupar aquí, en un congreso de antropología filosófica. Pues, una posible ética de la ciencia y de la técnica, ¿no tiene que ver, como su nombre indica, precisamente con la ética y no con la antropología? ¿No forma parte de una serie de debates que discurren en paralelo —y por lo mismo, sin confrontarse prácticamente nunca— a aquellos que aquí se ha tenido a bien llamar “sobre las antropologías”?

A lo sumo, dejando al margen la tradicional aversión de los antropólogos por la ética, podemos encontrar el fenómeno de la técnica —despojado de toda valoración moral— tratado al afrontar cuestiones relativas a la *antropogénesis* o, en la misma línea, a la hora de dar cuenta de la *poiesis cultural*. Así, la técnica resulta relevante en la medida que la categoría de instrumentalidad nos permite reconocer caracteres que, vinculados con la capacidad de abstracción y lenguaje, nos muestran la humanidad del *homo*¹. En términos similares aparece cuando tratamos la dimensión social del ser humano y las estructuras que configuran su hábitat cultural. Allí la técnica aparece como aquello que

* La presente comunicación ha sido realizada con la ayuda del *Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació* de la Generalitat de Catalunya, y ha podido presentarse en el VI Congreso Internacional de la SHAF gracias a la colaboración del grupo de investigación *Ética de la ciencia y de la técnica* del Institut de Tecnoètica-Fundació Epson.

¹ Para un análisis de este tipo —sobre el papel que la técnica, objetivada en la realidad del instrumento, del utensilio, juega a la hora de determinar la realidad “ser humano”, así como sobre su significación a nivel filosófico— puede verse J. Choza. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988. pp. 142-5.

media el *habitar* mismo, entendida como transformación de la naturaleza en vistas a posibilitar la vida tal y como el propio hombre la interpreta y proyecta². La técnica, pensada aquí también desde la categoría de la instrumentalidad, *habilita* el mundo, en cada caso históricamente determinado, en el que los humanos estamos instalados. Pero este habilitar es eminentemente un hacer del hombre (lo que, como veremos, no está exento de problemas), y la técnica ocupa, de este modo, un lugar en la reflexión antropológica en tanto es pensada, a partir de la noción de instrumentalidad, como una actividad humana entre –o en relación a– otras posibles (como pueden serlo, por ejemplo, la contemplación o el diálogo).

Pues bien: a continuación trataré de mostrar, a partir de los planteamientos de Heidegger y Nietzsche a propósito de la técnica, una perspectiva bien distinta desde la cual ésta no aparece, por decirlo así, como un tema más entre los muchos a ser tratados por el antropólogo, sino más bien como el enclave fundamental que determina los términos en que la pregunta por el ser humano ha sido pensada hasta el momento y, en este sentido, constituye el lugar desde el cual el quehacer antropológico está por pensarse a sí mismo³.

En primer lugar, quisiera mostrar cómo aparece el tema de la técnica en la obra de los autores citados, de tal manera que pueda empezar a vislumbrarse la disparidad de perspectivas desde la que el asunto es susceptible de ser abordado. Posteriormente, sería necesaria una exposición, aunque sólo sea a grandes rasgos, de la genealogía nietzscheano-heideggeriana de la época de la técnica, que debe preceder a toda reflexión sobre ésta y que se remonta a los orígenes griegos del preguntar filosófico y a la gestación del pensar metafísico. El camino desde allí delineado, que desemboca en el *cogito* cartesiano y la primacía de la conciencia que inaugura la Modernidad, nos conduciría así a la pregunta por el sujeto y a la génesis de las diversas antropologías. Desde allí, en último término, cabría cuestionar de nuevo la actualidad de la pregunta por la técnica y los modos en que ésta tradicionalmente se plantea en el ámbito de la antropología filosófica. Pues, si la técnica está vinculada al destino del pensar occidental –y avanzamos ya la tesis fundamental que las siguientes líneas pretenden ilustrar–, entonces resulta que la reflexión sobre ella no puede circunscribirse a una mera parcela del preguntar antropológico, sino que más bien es aquello que nos permite atisbar, a modo de prolegómeno, los presupuestos conceptuales a partir de los que este preguntar se ha constituido como tal y prosigue necesariamente, según el dictamen heideggeriano con el que se inicia esta comunicación, articulándose y orientándose.

Por razones de extensión, en el cuadro general recién apuntado sólo podremos detenernos en la exposición de la problemática tal y como nace en el pensamiento griego, según la interpretación de Heidegger y Nietzsche. Queda, sin embargo, esbozada la línea de investigación en la que tales planteamientos se inscriben y que debería arrojar un poco de luz sobre la situación desde la que hoy nos preguntamos por el ser humano.

² Un planteamiento en estos términos puede encontrarse, p. ej., en J. Ortega y Gasset. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1996.

³ Resulta sintomático que la presente sea la única comunicación que se ocupe explícitamente del problema de la técnica en este congreso. Por una parte, parece que ésta haya sido ya suficientemente pensada por los antropólogos con la noción de instrumento. Y sin embargo, como veremos, colindando con los análisis de corte postmoderno sobre la disolución del sujeto o la superación de la metafísica que, a partir de Heidegger, copan la atención de los investigadores, reaparece una y otra vez el vínculo que en el mismo Heidegger estas nociones tienen con la reflexión sobre la esencia de la técnica moderna.

2. Heidegger, Nietzsche y el problema de la técnica

Pensar la cuestión de la técnica a partir de Heidegger y Nietzsche puede parecer de entrada un poco raro. Es de sobras conocido que Heidegger pronunció la célebre conferencia “La pregunta por la técnica”, recogida posteriormente en el volumen *Conferencias y artículos*,⁴ a la que inevitablemente hay que referirse para tratar de estas cuestiones. También es sabido que, de hecho, el problema de la técnica ocupa buena parte de la producción heideggeriana, sobre todo a partir del año 1946, con la publicación de “Carta sobre el humanismo”⁵. Ahora bien: ¿Nietzsche y la técnica? La cuestión parece cogida por los pelos. De hecho, ni siquiera en la bibliografía secundaria sobre el autor, que es casi inabarcable, este tema aparece tratado. ¿Cómo se justifica entonces su presencia?

Si recordamos sumariamente algunas de las indicaciones que el propio Heidegger nos da a la hora de afrontar la pregunta por la técnica, advertiremos la radical divergencia de su planteamiento (y de la perspectiva desde la que nos propone abordarla) con aquel que señalamos –por otro lado, sin matizar demasiado– a propósito del lugar que la técnica ocupaba habitualmente en los estudios en el ámbito antropológico. Hasta Nietzsche nos llevará explicar por qué o cómo surge esta discrepancia de principio.

Y es que el propio Heidegger, en confrontación con la representación tradicional de la misma, no se cansa de repetir que la técnica moderna no es algo que esté en nuestras manos⁶, y que “mientras nos representemos la técnica como un instrumento [...] pasamos de largo de la esencia de la técnica”⁷. Como veremos a largo de esta comunicación, la técnica no puede pensarse, según Heidegger, simplemente desde la categoría de la instrumentalidad, como un mero “medio para fines” o como un “hacer del hombre”, entre otras cosas porque –y ahora simplemente avanzamos una tesis que habrá que desarrollar– la técnica es, antes que un neutro instrumento del que disponemos, un modo de revelárnoslo ente, un acontecer de la verdad, una determinada orientación del *mirar* que, sin embargo, no parece estar llanamente a disposición del hombre, sino más bien encontrarse en la misma raíz de su disponer.

Ahora bien: para poder entender en qué sentido es necesario pensar la técnica como un modo del salir de lo oculto, esto es, como desvelamiento, como *aletheia*, como verdad, será menester tomar en consideración el camino del meditar heideggeriano, que propone pensar la pregunta por la técnica en relación, primeramente, no con la ética o la antropología, sino con la metafísica. Heidegger llegará incluso a apuntar que, mientras busquemos una “ética” para la “técnica”, no habremos propiamente salido de su lógica –la lógica del pensar técnico/instrumental/metafísico– que gira alrededor del sujeto⁸. Hay que pensar la

⁴ M. Heidegger. “Die Frage nach der Technik”. En *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Günther Neske, 1956. (Trad. esp. en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994. En adelante *FT* y cito por la edición castellana).

⁵ M. Heidegger. “Brief über den Humanismus”. En *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967. (Trad. esp. en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000. p. 259-297. En adelante *BH*. y cito por la edición castellana).

⁶ “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos algo neutral [...] un medio para fines [...] un hacer del hombre” (*FT*, p. 9). “La representación instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica” (*FT*, p. 10). “La técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre” (*FT*, p. 21).

⁷ *FT*, p. 34.

⁸ “También nombres como ‘lógica’, ‘ética’, ‘física’ surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin” (*BH*. p. 261).

técnica en relación a la historia del pensamiento occidental, acaecido como metafísica desde Platón. Hay que pensar la técnica en la medida en que la *techne* se sitúa en el origen de una determinada interpretación del pensar, interpretación que determina cómo éste se ha venido entendiendo a sí mismo desde los albores de la tradición filosófica. (Y aquí, como se ve, conectamos en la medida de mis posibilidades con las reflexiones que el prof. Choza realizaba el primer día del congreso en la mesa redonda que llevaba por título *¿Es la razón universal?*, en el sentido de que lo que hoy está por ver es cómo el ser y el pensar se relacionan o, por decirlo con los términos en que se formula la idea en *Der Satz der Identität*⁹, ver cómo el pensar y el ser *se pertenecen mutuamente* [zusammengehören], que en absoluto equivale a decir que son lo mismo). Hay que pensar la técnica en la medida en que ella es el nombre del lugar en el que hoy nos hallamos emplazados, el rótulo que mienta la situación que determina nuestro modo de pensar y de relacionarnos con lo real¹⁰.

En este punto, y recapitulo la introducción, enlaza el pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche: pues si el problema de la técnica se tiene que estudiar desde la perspectiva de la historia de la metafísica occidental que empieza con Platón y llega hasta Nietzsche (según Heidegger), es Nietzsche el antecedente inmediato e imprescindible de un análisis de esta índole. Pues fue Nietzsche quien de una manera más rotunda diagnosticó nuestra época a partir de una interpretación de la realidad que nace con Sócrates, se hace canónica con Platón, plebeya con el cristianismo y llega hasta nuestros días condicionando nuestro modo de tener experiencia de la realidad¹¹.

Pero, ¿qué historia es ésta? ¿De qué tipo de experiencia de la realidad estamos hablando? ¿Por qué los análisis que prescinden de estas cuestiones resultan insuficientes?

La cuestión que se nos impone es pensar esta “interpretación del ser” que, tanto para Nietzsche como para Heidegger, se ha convertido para nosotros en “destino”. Según el parecer de estos autores, sólo transitando este camino seremos capaces de hacernos cargo de nuestra situación, esto es, de hacernos cargo de lo que significa vivir en la época del final de la metafísica, en la época de la “muerte de Dios”, la época de la metafísica consumada: en la época de la civilización tecnológica. Quizá también así seamos capaces de advertir desde dónde y en qué términos planteamos o podemos plantear hoy la pregunta por el hombre.

3. El problema de la técnica y la historia de la metafísica occidental (I): el inicio griego del camino hacia nuestro preguntar¹²

⁹ Vid. M. Heidegger. *Identidad y diferencia*. Ed. Bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990. pp. 71-9.

¹⁰ “Determinar” parece sin duda un verbo muy fuerte. ¿En qué sentido estamos determinados? Y sin embargo, a pesar de que, de entrada, quepa dejar en suspenso si esa determinación puede trascenderse y de qué modo, podemos decir que nuestra situación –la apertura histórica del *Dasein*– es aquello en lo que nos hallamos ya siempre lanzados, aquello que nos abre al mundo (o para ser más exactos: esa apertura es justamente la que constituye al mundo). Por ello, podemos afirmar aquí que la situación, en tanto que *Da* del *Dasein*, le resulta a éste constitutiva y determinante.

¹¹ Leemos en *El nacimiento de la tragedia*: “Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal al *hombre teórico*” (F. Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1996. p. 146. En adelante, *GdI*), lo que en el joven Nietzsche se identifica con el ideal socrático, como también leemos en la misma obra. Por cultura alejandrina entiende “una cultura construida sobre el principio de la ciencia” (*GdI*. p. 149), y añade: “yo entiendo por espíritu de la ciencia aquella creencia, aparecida por vez primera en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber” (*GdI*. p. 140-1).

¹² Aunque en el presente trabajo no aparezca más que el epígrafe I, dejamos esta indicación para retener que la presente investigación se completa con los epígrafes: *El problema de la técnica y la historia de la metafísica occidental (II)*:

Es sabido que tanto Nietzsche como Heidegger trataron de encontrar en los orígenes del pensamiento griego a los interlocutores que les permitieran articular su propia posición filosófica. Ambos trataron de remontarse a la filosofía pre-platónica¹³, en un intento de buscar una mirada distinta desde la cual confrontarse con lo que la filosofía vino a ser a partir de Platón. Lo que la filosofía vino a ser a partir de Platón es la historia que aquí nos interesa, y por ello conviene ahora —aunque sea de un modo inevitablemente sumario— ocuparnos de algunas de las claves hermenéuticas que estos autores nos ofrecen para reconstruirla y entenderla. Sólo teniéndolas en cuenta podremos hacernos cargo del diagnóstico de nuestra época que plantean.

a) La filosofía en el camino de la “idea” (la deriva de la verdad hacia la adecuación)

La historia del pensamiento occidental es la historia de la metafísica en tanto que, ya en los orígenes, con la interpretación de la sentencia de Parménides *to gar auto noein estin te kai einai* (que a menudo se traduce por “pues lo mismo es en efecto pensar y ser”) el pensamiento se instala en el camino de la interpretación metafísica del ser. Según esta interpretación, Parménides declara la identidad de ser y pensar —de *einai* y *noein*—, desacreditando por reducción al absurdo cualquier otra manera de entender el *logos*. Así, nos topamos con la primera —y paradigmática— forma de *idealismo*, pues la realidad no sólo es *absolutamente* pensable, sino que resulta indiscernible de este mismo pensamiento¹⁴. La pregunta por la *physis* se resuelve en pregunta por el ser, y con ello se inaugura la historia de la metafísica: aquí el ser será comprendido como aquello que puede ser pensado o, más exactamente, como aquello que podemos *ver* —en terminología heideggeriana, aquello que *es-a-la-vista*.

Quizá aclare algo la afirmación anterior explicar que el verbo griego al que aquí nos referimos con *ver* es *idein*. Este verbo está íntimamente relacionado con el ya citado *noein*, que si bien en la traducción anterior aparecía como “pensar”, tiene también la significación más común de “percibir”: percibir el aspecto, la forma que hace a algo reconocible y por la que este algo es *lo que es*. Por ejemplo: cuando veo un árbol puedo reconocerlo como tal en la medida que en su aspecto percibo la forma [*morphe*] que me lo muestra como árbol (y ya vemos que no se trata de una mera percepción sensible), forma que, por lo demás, hace que aquello sea un árbol y no una antena de telecomunicaciones. Por ello, se entiende que este *ver* la forma —este *idein*— sea a la vez un percibir/pensar —*noein*— el árbol como tal¹⁵.

De esta manera se establece la famosa jerarquía según la cual el verdadero ser corresponde a la *idea*, al arquetipo inmutable, universal y eterno (necesariamente, pues, suprasensible) de las cosas, desplazando aquello mudable, contingente, al terreno de la

Descartes y “nosotros, los sujetos”, y *El problema de la técnica y la historia de la metafísica occidental* (III): en la constelación del *Gestell*. La esencia de la técnica moderna como destino y la situación postmetafísica de un posible preguntar antropológico.

¹³ La expresión es de Nietzsche, que la utiliza para dar título a varios de los cursos que impartirá como profesor en la Universidad de Basilea, entre los años 1872 y 1876 (Vid. F. Nietzsche. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003), cursos que el mismo Heidegger tiene en consideración al inicio de su trabajo sobre Anaximandro, en *Holzwege* (Vid. La sentencia de Anaximandro; M. Heidegger. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1996).

¹⁴ Hay que dejar constancia de que si bien Heidegger se ocupa de esta interpretación tradicional del poema de Parménides y ésta le sirve para dar cuenta del origen de la metafísica, a su vez presenta su propia interpretación respecto de lo que pretende expresarse con tan enigmática sentencia. Cf., para las divergencias entre una interpretación “platónica” de Parménides y la heideggeriana, M. Heidegger. *Identidad y diferencia*, pp. 67 y ss.

¹⁵ “Idea’ quiere decir, en este caso, lo mismo que representación. Representar: llevar a la visión en sentido amplio: *idein* [...] Atender a algo representándolo y pensar sobre ello se dice en griego *noein*” (M. Heidegger. *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000. Vol. I, p. 62)

mera apariencia y constituyéndolo como el lugar de la *doxa* (el ámbito, contrapuesto al científico, de la opinión). Gadamer sintetiza este momento del pensar cuando escribe:

“Lo que se muestra como *eidos*, es decir, como determinación invariable de su ser—qué entiende el “ser” implícitamente como presente constante, y esto aún determina el sentido del estar desoculto, es decir de la verdad, e impone la medida de corrección o falsedad a cualquier enunciado sobre la esencia de lo ente”¹⁶.

La *idea* pasa a determinar el modo en que el ser se nos desvela, y esto implica que lo real se mida desde la perspectiva de su correspondencia con lo ideal. La tarea del pensar se cifra en dar con tal correspondencia o adecuación —y así se entiende el dar con la verdad de las cosas—, y por ello podemos decir que se inaugura un camino no tan sólo de entender lo ente sino (y de manera más fundamental) un modo de relacionarnos con él.

b) La filosofía en el camino de la “presencia” (la deriva del pensar hacia la metafísica)

Podemos decir, pues, que con los griegos se inaugura en Occidente un modo de preguntar por la *physis*. Esta pregunta se articula en unos términos que conducen al pensar hacia la pregunta por el ser. Pero los términos en los que se dirimen las posibles respuestas a partir de Platón provocan que la pregunta por el ser se encarrile por el camino de la *idea*, olvidando progresivamente la esencial dinamicidad de la *physis*, del “llegar a ser” por el cual se preguntaban aquellos primeros pensadores (pues en el incesante generarse y extinguirse que vemos en la naturaleza, en este metamorfosearse de las formas, lo relevante era el movimiento, el tránsito del no-ser al ser, el aparecer en tanto que aparecer y, por lo tanto, no la *presencia*—que será la dimensión desde la que se pensará el ser con Platón a partir de la *idea*). La atención pasa a centrarse en aquello que el *nous* puede captar, aquello que está presente en lo que fluye, y así, progresivamente, dejamos de ocuparnos del siempre huidizo presentarse de lo que se presenta¹⁷. Como resume A. Leyte:

“la idea es, por una parte, *algo*, concretamente lo que es *común* a una diversidad de cosas que, frente a lo común, pasan a ser ahora entendidas como individuales, y por otra parte, la *posibilidad* de que *sea* algo individual. Pero ocurre que nociones tales como

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003. p. 86. El mismo Gadamer, sin embargo, nos recuerda —para evitar un exceso de simplificación del asunto— que cuando Platón plantea en la República la Idea de Bien está tratando de ir más allá de esta concepción, en el intento de pensar la *aletheia* no meramente como *orthotes*, sino en el ámbito del desocultamiento. Ahora bien: que Platón sea consciente de esta otra dimensión de la verdad del ser, no dice nada en contra de la hipótesis de que fuera él quien abriera el camino de su olvido...

¹⁷ La cuestión es, sin duda, un poco más compleja, si advertimos que el olvido al que aquí se alude —ese desplazamiento de la atención hacia lo presente que margina el presentarse, y con ello lo oculto de lo que surge toda presencia— no sólo requiere volver a pensar la dinamicidad de todo ser (y con ello la relación esencial que su revelarse tiene con el tiempo), sino también, por eso mismo, la facticidad, finitud o carácter horizontal de todo aparecer. Esto es: lo que viene a la presencia requiere de un espacio abierto en el que aparecer, y es ese espacio el que se olvida (y se olvida porque precisamente no puede hacerse presente). La apertura de ese espacio en el que aparece lo ente es siempre histórica, pero al mismo tiempo se nos sustrae a todo aparecer, a todo desocultarse. Quizá podamos intuir qué pueda significar esto si caemos en la cuenta del carácter no tematizable del horizonte como tal (del espacio abierto en el que nos aparece lo ente): pues como ha escrito Innerarity, todo fenómeno se da en un horizonte, y aunque éste a su vez pueda ser focalizado en una nueva operación, en ella *debe* retroceder el horizonte como tal... “por eso los fenómenos sólo son conocidos como una alianza de presencia y pérdida, posición y omisión, que siempre está en juego sin resolverse definitivamente. Los horizontes se pueden ampliar o desplazar, pero nunca suprimir” (D. Innerarity. “Hans Blumenberg, una poética del saber”, prólogo a la edición española de H. Hans Blumenberg. *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis, 2002. p. 14). Por ello, advierte Heidegger, en el representar ordinario “no se hace en absoluto la experiencia de aquello que deja al horizonte ser lo que es” (M. Heidegger. *Serenidad*. Barcelona: del Serbal, 2002, p. 44).

las de “común” (general) y “posibilidad” [...] no están en nuestro mundo de cosas individuales, físicas y sensibles: no están en la “*physis*”, sino *más allá*, en un medio que se define por oposición al mundo físico. Como éste tiene como característica fundamental ser un movimiento en el que se suceden la génesis, el nacimiento, y la desaparición, en definitiva, ser tiempo, ocurre que en el mundo definido por oposición al “físico” lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma del “presente”, pero de ser *siempre presente*”¹⁸.

De este modo, lo que ocurre en este el momento inaugural de la filosofía¹⁹ es que la pregunta por el ser se responde en el sentido de la *idea*, y la *idea* privilegia la dimensión de la *presencia*, y la *presencia* aquello-que-ya-es frente al venir al ser, frente al aparecer (estas cuestiones, obviamente, están íntimamente relacionadas con la dificultad de poder pensar el movimiento, etc., problemática que a menudo se trata escolástica y absurdamente; y sin embargo, si el problema del movimiento está en el origen del pensar metafísico, se entiende que Heidegger pensara que la *Física* de Aristóteles es el libro más importante e incompreso de la historia de la filosofía: de aquí depende, ni más ni menos, una posible comprensión del mundo en que vivimos, en la medida que el fenómeno de la técnica remite a las categorías que utilizamos para comprender la realidad que fueron gestadas en la discusión de este problema)²⁰. De esta manera no sólo el mundo de las apariencias queda subordinado al mundo de las ideas, inteligible, etc., sino que la respuesta a la pregunta por el ser se articula así: aquello que verdaderamente es es aquello que puedo pensar, lo visible al intelecto (o en su defecto, aquello inteligible de por sí, aquello que piensa el propio Dios, que al final resulta que se piensa a sí mismo... fuera del tiempo).

c) La filosofía en el camino del “fundamento” (la ley de la deriva: el olvido del ser)

Pero responder a la pregunta por el ser por el camino de la *idea* comporta *necesariamente* que acabemos hablando de *aquello que hace al árbol ser árbol*, a la casa ser *casa*, y al animal ser *animal*, pero no de aquello “en virtud de lo cual” árbol, casa y animal *son*. Este nuevo desplazamiento de la perspectiva resulta crucial: cuando preguntando por el ser respondo que “el ser es *aquello que...*”, resulta que respondo por el ser apelando al ente. Perdemos de vista el ser para concentrarnos en *aquello que es*. La diferencia entre ser y ente (participio del verbo ser, o sea, “aquello que es”) se va perdiendo y, al final, resulta que “del ser mismo no hay nada”²¹, y sólo nos queda ente. Digamos que en parte es esto a lo que se quiere apuntar cuando señalamos que la pregunta por el ser se olvida y se reconduce hacia la pregunta por el ente²². Tal será la

¹⁸ A. Leyte. “Introducción”. En M. Heidegger. *Identidad y diferencia*. p. 17.

¹⁹ Que se constituye como tal en Platón, por contraposición al tiempo de los sabios.

²⁰ Para esta cuestión, el trabajo todavía inédito de Claudia Carbonell *Potencia y movimiento en la Física aristotélica* resulta de extraordinario interés.

²¹ “Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist” (M. Heidegger. *Nietzsche*. Stuttgart: Günther Neske, 1998. Vol II, p. 304).

²² Heidegger insistirá repetidas veces en que este olvido no es un mero olvido del hombre, sino que forma parte del revelarse mismo del ser. A un nivel muy elemental, puede constatarse esta tesis si advertimos la imposibilidad lingüística que supone tratar de construir una proposición predicativa acerca del ser que no lo reconduzca hacia lo ente. Así, en el texto he contrapuesto la expresión “el ser es *aquello que...*” por “el ser es aquello en virtud de lo cual...” tratando de desenfocar el *id quod est* metafísico y recuperar la atención sobre el ser mismo. Y sin embargo, se ve claramente que el problema persiste en la medida que no logramos desembarazarnos gramaticalmente del “aquello”.

lógica interna del filosofar occidental, que Heidegger interpreta a partir del diagnóstico nietzscheano acerca del acacimiento del nihilismo²³.

Constatamos, de esta manera que, si para responder a aquello que hace que *x* sea, apelamos a *y* (sea *y* una *idea*, o sea Dios Nuestro Señor), lo que estamos haciendo es plantear la pregunta por el ser en términos de causalidad: ¿Por qué *x* es? Este paso en la historia del pensamiento occidental se consolida con Aristóteles y su teoría de las causas. Heidegger, sin embargo, insiste en mostrarnos que aquí sólo aparentemente se persevera en la originaria pregunta por el ser. Pero, ¿cómo? ¿No es justamente cuando nos preguntamos “¿por qué *x* es?””, en lugar de “¿por qué *x* es *x*?”, cuando nos estamos preguntando por el ser? Heidegger responde: de ningún modo²⁴. Y el motivo es bien claro: porque cuando remitimos el ser de *x* a *y*, cuando decimos que *y* es la causa de que *x* sea, lo que estamos haciendo precisamente es poner al ente en el lugar del ser. Un ente es lo que hace ser a otro ente. La diferencia entre ser y ente se pierde o, mejor: con un ente respondemos a la pregunta por el ser. ¿Se ve? A la pregunta por “¿qué es el ser?”, a la pregunta “por el ser del ente” respondemos apelando a otro ente. Toda la naturaleza aparece como una totalidad de entes causalmente relacionados. Así nace el principio de razón suficiente: “nada es sin causa”. Todo aquello que es se explica en referencia a aquello que lo hace ser, que a su vez también es necesario explicar en función de aquello que lo hace ser... etc. Esta es una cadena de “fundantes y fundados”. La causa es el fundamento de *x*. Nos preguntamos por el fundamento de la realidad. Por el fundamento de la cadena causal de entes que constituye nuestro mundo. Y la lógica de esta pregunta conduce a que al final de la cadena nos encontremos con la causa primera, el fundamento de toda la realidad, el ente supremo.

d) La filosofía en el camino de la “*onto-teo-logía*” (la estructura del pensar derivado)

Cuando advirtamos que aquí se entiende el ser como fundamento, empezaremos a atisbar la estructura del pensar metafísico. El pensar metafísico es *onto-teo-logía*, dice Heidegger, en la medida que pretende dar la razón (*logos*) de todo lo que es (*ontos*) mostrando en último extremo aquello que es principio y fundamento (*teos*) de todo lo existente. Pero no nos equivoquemos: el pensamiento metafísico no es un pensamiento teísta. Dios puede ocupar su lugar en la cúspide de la pirámide del ser y actuar desde allí como principio unificador y fundamentador de todo lo existente —y en esta medida, como lo que posibilita y cierra el *sistema*—, pero este lugar también puede ocuparlo la Idea de Bien platónica o el eterno retorno nietzscheano²⁵. Lo que caracteriza a la metafísica es la voluntad de fundamentación. Por eso, tampoco cuando

²³ “¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta; falta la respuesta al “¿para qué?” [wozu?]” (F. Nietzsche. *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1956. Vol. III, p. 557. La traducción es mía, también la cursiva). “La noción de nihilismo: en el curso del progresivo proceso de civilización de los hombres las tesis metafísico-morales pierden su necesidad vital, Dios “muere”, por lo que el ser mismo se aproxima a la nada” (G. Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, 1996. p. 96). “A Nietzsche le interesa [...] pensar el nihilismo como “lógica interna” de la historia occidental” (M. Heidegger. *Caminos de bosque*. p. 202). “El nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no puede sino que ya ni siquiera quiere ser comprendida en su esencia” (M. Heidegger. *Nietzsche*. Ed. esp. Vol. II, p. 51).

²⁴ La razón de ello es que, en el fondo, tanto cuando nos preguntamos por la *quidditas* o *essentia* —lo que hace a *x* ser *x*— como cuando nos preguntamos por la realidad efectiva o *existentia* —lo que hace a *x* ser—, nos movemos ya dentro de una interpretación metafísica del ser (Cf. *BH*)

²⁵ Este pensamiento se estructura a partir de la diferencia entre *essentia* y *existentia*, que según Heidegger no puede equipararse a la diferencia ontológica, esto es, a la diferencia entre el ser y el ente. En la primera distinción, la *essentia* de la realidad puede ser la *idea*, la voluntad de poder o la *quidditas* (por poner tres ejemplos célebres) y aquello que determine la *existentia* la Idea de Bien, el eterno retorno o la *energeia*.

en la especulación teológica se recupera el pasaje bíblico en el que Dios se afirma a sí mismo como “el que es”²⁶, el ser es propiamente pensado en cuanto tal. Por una parte, cualquier tematización o definición del ser recae en el error que Heidegger insiste en denunciar²⁷. La razón de esto es que ya la estructura misma de la respuesta “el ser es x” supone conducir la pregunta por el ser hacia un ente determinado, aún en el caso de que x sea Dios. Se podría, no obstante, objetar que en el citado pasaje no se afirma “el ser es Dios”, sino “Dios es el ser”. Y a pesar de ello, este Dios que es el ser justamente ha sido pensado por la tradición como principio de todo lo ente, como fundamento de lo real, como causa primera de lo que es... Es decir: como ente supremo, como presencia total, como aquello que sustenta la pretensión del sistema de dar razón de la totalidad de lo existente.

e) La filosofía en el camino de la “*techne*” (origen y destino de la deriva)

Es en este sentido en el que el pensamiento metafísico tiene en su base la creencia de que existe “una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta”²⁸ (Vattimo) y que esta estructura se puede determinar siguiendo el hilo de la causalidad. Nietzsche lo diagnosticó a su modo:

una profunda representación ilusoria, que por vez primera vino al mundo en la persona de Sócrates, —aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia²⁹.

Pues bien: aquí se muestra la vinculación, todavía poco clara, entre metafísica, ciencia y técnica. Pues la ciencia (la pregunta por el cómo y el por qué) surge en el seno de una interpretación metafísica de la realidad (aquella en la que ésta se explica racionalmente, i.e., a partir de causas, buscando su fundamento: no hay que olvidar que las razones de algo son precisamente sus causas, aquello que lo *hace* ser, y de esta manera se entiende a sí mismo el pensamiento racional que, por ello, es capaz de autojustificarse, en tanto deviene *calculador*). Esta interpretación —metafísica— del ser y el pensar es, según Heidegger, una interpretación técnica: aquí “el pensar mismo vale como una *techne*, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y el fabricar... La filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas”³⁰.

¿Qué significa que el pensamiento se entienda y constituya desde la *techne*, que con Platón y Aristóteles la tradición occidental se instala en una interpretación técnica del pensar o que la metafísica es esencialmente un pensamiento técnico? De entrada podemos responder: del mismo modo que el saber del artesano —el *technites*— es capaz de gestionar lo contingente en la medida que sabe reconocer/imponer en ello una determinada forma (y así este saber suyo es esencialmente un traer a la presencia, lo que para Heidegger constituye el sentido originario del producir, *her-vor-bringen*), el saber metafísico comprende lo contingente, por decirlo así, desde el molde de la *idea* y,

²⁶ Éxodo 3, 14.

²⁷ “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar” (BH, p. 260), y sin embargo, no podemos olvidar que, según la interpretación del propio Heidegger, es el ser mismo el que se sustrae a la reflexión...

²⁸ G. Vattimo. “Metafísica, violencia y secularización”. En G. Vattimo (comp). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 1998. p. 264.

²⁹ F. Nietzsche. *GdT*. p. 127.

³⁰ BH, p. 262

remitiendo la dinamicidad del aparecer a la permanencia de esta presencia ideal, da razón de lo mudable convirtiendo la verdad en *adequatio*.

Quizás estemos ya en situación de empezar a entender los vínculos entre la génesis del pensar metafísico y el problema de la técnica. En qué sentido la filosofía tal y como se entiende a sí misma a partir de Platón discurre por el camino de la “interpretación técnica del pensar”. Hasta qué punto el modo habitual de proceder de nuestro preguntar está vehiculado por categorías metafísicas (idea, adecuación, causa, fundamento...), sin la revisión de las cuales nuestro preguntar sigue instalado en esta interpretación técnico-metafísico-instrumental. Y, por lo tanto, si se confirma esta línea de continuidad desde Platón hasta nuestros días, en qué medida la reflexión sobre la técnica no consituye una problemática “sectorial”, sino la tarea preliminar de todo preguntar (también el antropológico).

Claro que, entretanto, nuestra perspectiva sobre lo que constituya el problema de la técnica puede haber cambiado sustancialmente. Éste, según hemos visto, no puede reducirse a un mero encontrar criterios para la acción responsable en la era de la civilización tecnológica. Ni tampoco, si tenemos presentes los vínculos de esta cuestión con la historia de la metafísica occidental, a una representación *más adecuada* de la realidad del instrumento (o de *lo instrumental*).

“Preguntamos por la *técnica*, escribe Heidegger, y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella”³¹: esto exige un ejercicio de hermenéutica histórico-filosófica de nuestra situación, y en cierto sentido genealógico. Se trata de rastrear cómo hemos llegado a relacionarnos con *la realidad* tal y como lo hacemos.

El camino por recorrer, naturalmente, es mucho más largo de lo que aquí se ha podido señalar. Es necesario revisar la figura de Descartes y ver cómo el giro con el que se da inicio a la modernidad está en continuidad con el gesto platónico que aquí se ha tratado. De este modo, quizá podamos comprender el vínculo esencial que guardan entre sí el surgimiento de la subjetividad moderna, el pensamiento técnico-metafísico inaugurado en Grecia y la aparición y desarrollo de la antropología como disciplina que pregunta por el hombre. Quede, a falta de ulterior exposición, al menos así apuntado. Pues, parafraseando a Heidegger, podríamos decir que preguntamos por la reflexión sobre la técnica, y con ello quisiéramos preparar una relación libre con nuestro preguntar. La realidad *anthropos* nos va en ello³², y como ha escrito Trías, el interrogante que hoy la filosofía no puede dejar de afrontar reza así:

¿Es posible, pues, abrir una orientación al pensar que no esté ya fatalmente predisuelta y diseñada por ese encaminarse técnico del *logos*? ¿Es posible abrir una brecha filosófica en otra dirección? ¿O no hay posibilidad alguna? Estos son los dramáticos interrogantes que determinan nuestra situación, la situación histórica de nuestro pensar y filosofar³³.

³¹ FT, p. 9.

³² Realidad que, hoy, en la constelación del *Gestell*, acaso pueda ser pensada “sobrellevando” el lastre metafísico de la terminología de nuestro preguntar.

³³ E. Trías. “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”. En G. Vattimo (comp). *La secularización de la filosofía*. p. 287.