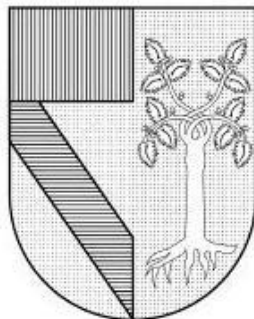


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“Crisis del Pensamiento en la Era Tecnológica. Análisis desde las lecciones de Heidegger (Friburgo 1951-1952)”

TESIS

QUE PRESENTA

CARLA ESPINOSA HERRERA

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTORA DE LA TESIS:

DOCTORA LAURA TRUJILLO LIÑÁN

A Dios.

A mi amada mamá María Antonieta, que ahora se encuentra en otra condición de existencia.

En especial a mis queridos Emmanuel, a Luciana Helenia y a Marco Tulio.

Agradecimientos

Me gustaría enunciar una extensa lista de personas que contribuyeron a llevar a cabo esta meta, quienes la enriquecieron y me ayudaron a hacerla posible desde sus diferentes ámbitos y circunstancias. Sin embargo, debo expresar a quienes motivaron e hicieron posible con mayor cercanía dicho afán.

A los doctores José Antonio Lozano Díez, Hugo Ramírez García, Laura Trujillo Liñán, Dora María Sierra Madero, Alejandro Bicieg Vázquez del Mercado y Mauricio Lecón Rosales. Al maestro José Héctor Manuel Salazar Andreu. A Vero Pino. Me es grato mencionar también a todos los profesores que me dejaron invaluable enseñanzas, así como un gran ímpetu por seguir en el camino de la Filosofía.

Agradezco, para concluir, a todas las personas que día tras día me impulsaron a reconocer y admirar la grandeza de la persona para poner en práctica la convicción por descubrir esa magnificencia mediante una cercanía virtuosa, genuina y fraterna.

Crisis del pensamiento en la era tecnológica. Análisis desde las lecciones de Heidegger (Friburgo 1951-1952)

Índice

INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE	19
La pregunta por el pensamiento	19
1. El ente que comprende el ser	19
2. ¿Qué es Pensar?	23
2.1 La ciencia no piensa	30
2.2 El Pensamiento como proximidad de lo lejano.....	33
2.3 “El desierto crece: ¡Ay de aquel que esconde desiertos!”	38
3. Lecciones de Friburgo (1951 y 1952).....	39
3.1 La coacción del pensamiento	44
3.2 Olvido del ser como olvido del pensar	44
4. La voluntad como esencia del hombre.....	47
5. El camino hacia el pensamiento	48
5.1 El límite del pensamiento.....	50
5.2 Horizontes del pensamiento.....	52
6. ¿Qué es lo que nos convoca al pensar?.....	53
6.1 El sentido de la significación	55
6.2 La memoria como fundamento de lo que da a pensar.....	57
7. Consideraciones acerca del pensar	60
Segunda Parte	64
El problema de la Tecnología	64
1. Antecedentes.....	64
2. El problema de la tecnología en la modernidad	65
2.1 La técnica como esencia.....	66
2.2 Riesgos de la técnica moderna.....	69
3. Técnica y tecnología	73
3.1 Influencia de la tecnología en la humanidad	75

4. La emancipación del intelecto	77
4.1 La época del predominio de la técnica	78
4.2 El problema de la tecnología en el mundo occidental	84
4.3 El desfase prometeico	87
5. Técnica como bienestar	90
5.1 Estar y bienestar, la técnica como azar	91
5.2 Técnica como mediadora. La técnica del artesano.....	93
5.3 El objeto técnico como bienestar	94
6. La técnica moderna.....	95
Conclusión.....	100
Bibliografía	105

Crisis del pensamiento en la era tecnológica. Análisis desde las lecciones de Heidegger (Friburgo 1951-1952)

INTRODUCCIÓN

¿Quiénes somos nosotros? Somos los hombres de hoy, los hombres de un hoy que lleva ya tiempo durando y al que todavía le queda tiempo por durar, pero eso en una prolongación para la que ningún cálculo temporal de la historia puede aportar una medida.

M. Heidegger

El pensamiento es aquello que caracteriza a la naturaleza humana como una exigencia para ejercer la facultad de discurrir y así dirigirse a la verdad, al sentido último de las cosas. Dicho sentido es aquel que trazará el curso de cada vida, de cada individuo en su quehacer cotidiano y que se orienta hacia cierta tendencia en el aspecto cognoscitivo y en la práctica axiológica. Toda actividad humana lleva a cabo una tarea específica y, por mínima que se considere, implica la generación de una serie de pensamientos dirigidos a un fin, si hay un adecuado vínculo de la voluntad y el entendimiento.

Pensamiento y libertad son dos aspectos humanos que se suceden: tenemos la libertad de pensar, y mediante el pensamiento tenemos la posibilidad de ser libres; sin embargo, en la sociedad actual existe una tendencia a "economizar" el pensamiento pues se suele omitir por propia cuenta o seguir paradigmas ya establecidos, en el peor de los casos, unirse a la opinión pública, al sentido común o a verse influido por una persuasión ideológica, la cual constituye un imperativo permeado de manera anónima en periódicos, revistas, televisión, Internet o radio; esto también considera adoptar aseveraciones por otra persona a la que se

considera "letrada".

Si nos detenemos a reflexionar acerca de esta situación que día a día va contagiando todos los aspectos de la humanidad, ¿tenemos la capacidad de reconocer que estamos ante una crisis del pensamiento?, ¿tenemos la disposición para ejercer nuestra naturaleza humana reflexiva?, ¿existe un plan mediático cuyas pretensiones estén encaminadas a anular el pensamiento? Estas y otras preguntas se analizarán con la intención principal de responder al problema que involucra tanto a la voluntad como al entendimiento y al pensamiento como resultado de este vínculo.

El problema del pensamiento se abordará describiendo un breve detalle de la visión epistemológica y metafísica occidental que, desde el punto de vista del filósofo alemán Martin Heidegger, surge con Platón. En contraste, se expone la postura ontológica del primero partiendo del análisis acerca del ser. Con lo anterior se trata de contextualizar el enfoque considerando su denominada "primera etapa" con relación a la técnica. Con este preámbulo se desarrolla, a modo de síntesis, la derivación que tuvo en una "segunda etapa" hacia las que evolucionan sus reflexiones y conferencias respecto a la tecnología.

El objetivo principal que se pretende en este trabajo consiste en retomar las consideraciones filosóficas de Heidegger, principalmente de la etapa como catedrático en la Universidad de Friburgo, cuyas lecciones entre el período 1951 a 1952, estuvieron dirigidas hacia la reflexión por el pensamiento y la técnica. Este período, posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el que convergen concepciones que por una parte destacan al pensamiento como culmen y primacía de la naturaleza propiciando un sinfín de desarrollos científicos; por otra parte, surgen destacadas críticas al desarrollo tecnológico en su fundamento científico y las repercusiones que va dejando en distintos aspectos de la humanidad.

Respecto a la cuestión ontológica, la atención se centra en el tema de la existencia humana como delimitante del análisis y se aborda en el enfoque fenomenológico que retoma Heidegger de su maestro Edmund Husserl en el que replantea la cuestión esencialista, la cual había sido

gradualmente suprimida de las reflexiones humanísticas. Para tal efecto, se inicia el trabajo partiendo de la pregunta por el pensamiento, con el fin de establecer el sustento teórico, cuya base es el *Dasein*¹ como el ente que comprende el ser, que se vuelve a sí mismo para transformarse y transformar la realidad.

Heidegger recibe la influencia inmediata de la tendencia ilustrada, en la que la primacía de la racionalidad va cediendo terreno a la actividad científica para explicar la realidad, lo cual propicia un cúmulo de desarrollos entre los que destaca el tecnológico. Si bien, la tecnología se manifiesta para evidenciar la necesidad y disposición del hombre por perfeccionar la existencia misma mediante la razón; surge un contraste en este período, el paralelismo de una tendencia deshumanizante en el que la propia ontología² de la especie humana se ve comprometida y anulada incluso.

Como siguiente punto, este análisis busca explicar las posturas que surgen para cuestionar la técnica moderna y el modo en que se realiza esa capacidad perfeccionadora que procede del saber científico. En este caso se exponen las visiones humanistas de quienes cuestionan una genuina efectividad del progreso tecnológico, del cual no se demeritan los beneficios que conlleva; sin embargo, se plantean las implicaciones éticas en la sociedad, debido a un “modo inauténtico de ser”³. Para este fin, la argumentación se adapta y equipara con la propuesta aristotélica

¹ “Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el *Dasein* viene a ser el ente que en principio ha de ser previamente interrogado respecto de su ser”, Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. p. 36

² Con este término me refiero a la “diferencia ontológica” establecida en el texto de Heidegger *Ser y Tiempo*, mismo en el que desarrolla dicha distinción entre las cosas (entes) y el ser humano (*Dasein*), el “estar ahí”, con lo cual define que las cosas, los objetos, están en el mundo; diferenciando al “estar-ahí”, para lo cual expresa las implicaciones de temporalidad y sentido del “ser en el mundo”, del habitar el mundo. Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, FCE. México. 1962 pp. 32-36.

³ En el desarrollo del presente trabajo relacionaremos esta concepción Heideggeriana que propone una falta de control sobre la propia existencia en la que el ser es obnubilado y pierde el sentido de su existencia. Lo anterior implica restar libertad al vivir y delegar el sentido de la existencia por una determinación ajena.

en la *Ética Nicomáquea*⁴, para proseguir revisando su continuidad en Heidegger, José Ortega y Gasset, Francisco Linares, Lewis Mumford y Hannah Arendt, quienes serán el hilo conductor en el sentido práctico de la razón.

La relación Heidegger-Aristóteles antes indicada se apega a los análisis que llevaron a cabo Franco Volpi (1952-2009) y Alejandro Vigo (1958); ambos profundos estudiosos de la filosofía de Heidegger, así como de filosofía clásica griega. Volpi señala una eminente influencia de Aristóteles en el pensamiento Heideggeriano, específicamente en su obra más representativa, *El ser y el tiempo*⁵, en la que destaca su tendencia por la *prhónesis*⁶ aristotélica. De igual manera, Vigo enfatiza en la apropiación del estagirita que el filósofo alemán hizo en torno a la *aletheia*, para especificar un “ser descubridor”, en lugar de acudir a la tradición aristotélico-tomista de verdad como *adequatio*⁷. Por lo anterior, habremos de enfocarnos a este aspecto aristotélico de Heidegger y, con esta línea argumentativa, desarrollaremos los temas y subtemas aludiendo a los términos hacia los que dirige sus objeciones.

Por otra parte, el tema de la tecnología se analizará como cuestión orientada al desarrollo científico generado por la razón, considerando el período histórico de la posguerra, sin pasar por alto los antecedentes epistemológicos que conllevan a generar una serie de avances tecnológicos. Para este fin se describirán las tendencias en torno a la filosofía de la tecnología, las cuales se basan en el estudio de Carl Mitcham y se dirigen también a justificar los contextos epistemológicos y éticos acerca de la problemática que implica el desarrollo tecnológico

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, versión de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 2000

⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. FCE. México. 1962

⁶ Aristóteles define a la *prhónesis*, a la que llamamos prudencia como “aquella disposición que le permite al hombre discurrir bien respecto de lo que es bueno y conveniente para él mismo”, Aristóteles, *Op. Cit.*, VI, (1140a 25).

⁷ “La ontología, rectamente entendida, no puede ser sino *aleteología*, es decir, un *lógos* sobre las condiciones de posibilidad de la apertura del ente a la comprensión (*alétheia*) y, con ello, de la constitución originaria del sentido experimentado, en todas sus posibles formas”, Vigo G., Alejandro, “Ontología, aleteología y praxis”, en: *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0, julio de 2014, pp. 90-95.

en la segunda mitad del siglo XX.

En esta parte se describe la tendencia científica, pero se ahondará en mayor proporción la corriente humanista que desarrolla Mitcham. Las reflexiones que ocupan el interés principal del presente análisis (Heidegger, Ortega y Gasset, Anders...), señalan específicas advertencias hacia el desarrollo tecnológico mediante la aplicación científica, cuyas consecuencias han sobrepasado las expectativas planteadas por el hombre mismo y repercuten en su propio existir, dejándolo en el mismo grado ontológico de cosa⁸.

Hacia el final del presente trabajo se abordarán las implicaciones políticas y antropológicas, a modo de conclusión, en un contexto histórico al que se le puede identificar como “era tecnológica”⁹. La cuestión política se enfoca a las repercusiones sociales y económicas para enfatizar una tendencia a anular la individualidad. El análisis antropológico se justifica principalmente con la propuesta de Hannah Arendt, respecto a la separación de la vida activa y la vida contemplativa. Se pretende establecer un vínculo en las consecuencias de lo expuesto entre Arendt y el modo propio e impropio que desarrolla Heidegger, o su condición de “caída”¹⁰.

⁸ En el mismo texto de *Ser y Tiempo*, para Heidegger las ciencias se caracterizan como investigaciones ónticas, a diferencia del análisis filosófico que se enfoca a lo ontológico, y de este modo se plantea una crisis del pensamiento, al que se le confunde con el conocimiento de entes. Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. p. 21

⁹ Se utiliza este término para identificar un período que surge a partir de la segunda mitad del S. XX, considerando que se ha superado la modernidad en cuanto a procesos productivos y desarrollo científico. Los paradigmas mecánicos y/o analógicos se van reemplazando por procesos tecnológicos y digitales. De este modo, la intervención humana también se ve relegada en tanto que agente de dichos procesos.

¹⁰ [El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del *Dasein* recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída]. Cabe señalar que el autor expresa la “habladería”, “curiosidad” y “ambigüedad” como modos semejantes en los que el *Dasein* mantiene la comprensión hacia sí mismo, hacia los demás y hacia su entorno; sin embargo, se encuentra desarraigado de ese comprender. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. p. 177

El problema de la técnica moderna

En el análisis del “segundo Heidegger”¹¹, el planteamiento va dirigido al peligro que surge desde la esencia misma de la técnica, lo que él define como *Gestell*. Ahí, en la esencia, se da un emplazamiento, una provocación que lleva a la humanidad a dirigir su voluntad hacia un fin distinto y ajeno al que le pertenece la técnica. Lo anterior implica un peligro que, en primer lugar, evita la revelación del ser (modo auténtico, existir genuino); en segundo lugar, sostiene que, ante el peligro de verse bajo el control de la técnica, la humanidad se vea amenazada al no reconocer su propio sentido de la existencia. En el desarrollo de todo el análisis se redundará respecto a esta idea, pues la atención va dirigida a una tendencia por anular el pensamiento (restar sentido a la existencia) a partir de la modernidad.

La actualidad parece comportarse de un modo diferente al supuesto original que plantea Heidegger, es decir, como una vía más para la búsqueda del ser, pues como se expuso antes, esto podría derivarse en una provocación, en lugar de tratarse de producción (*póiesis*)¹², al someterse a una exigencia que lo obliga a alterar la naturaleza a modo de transformación y almacenamiento de energía, es decir, el imponerse a la naturaleza.

Para contextualizar el problema acerca del desarrollo tecnológico, se analiza el estudio de Carl Mitcham, considerado como uno de los

¹¹ «Cuando se menciona la relación de Heidegger con la técnica, inevitablemente se piensa en escritos tales como «La pregunta por la técnica» o «La cosa», entre muchos otros (Cf. Heidegger 2003), que caracterizan al periodo del pensamiento que para bien o para mal se ha dado en llamar el “segundo” Heidegger», Xolocotzi, Ángel, Célida Godina, Coordinadores, *La técnica. ¿Orden o desmesura?*, BUAP, México, 2009, p. 137.

¹² En la primera parte se detallará el sentido en que se refiere Martin Heidegger a este concepto griego, el cual hemos señalado el sentido en que lo retoma de Aristóteles y aborda su relación con el sentido original del ser, pues el sentido de las palabras, en términos generales y etimológicos, es de gran relevancia para este filósofo alemán.

autores representativos en los temas de tecnología por su obra *Thinking Through Technology*¹³, en cuyo texto expone dos vertientes en cuanto a reflexión filosófica acerca de la tecnología: la primera tendencia se enfoca al análisis realizado por el alemán Ernest Kapp; en contraste respecto a este autor, lo desarrollado por el estadounidense Lewis Mumford. Mitcham señala que los tratados de ambos constituyen el origen en cuanto a filosofía de la tecnología.

Respecto a Kapp, tenemos su tratado denominado *Filosofía de la tecnología*¹⁴, sobre la que Mitcham refiere una concepción artefactual de la tecnología como una extensión de los órganos humanos. De este modo, nos encontramos ante una vertiente “ingenieril”, que explica la tecnología como algo dado, como punto de partida para una filosofía que, sin entrar a cuestionarla, debe analizarla y extender sus modelos a otros ámbitos de la acción y comprensión humanas.

Paralelamente a Kapp, Lewis Mumford asienta una crítica a la llamada “monotécnica”¹⁵ o tecnología autoritaria, en la que el desarrollo tecnológico va encaminado al poderío económico, militar y todo aquello que implique ejercer un autoritarismo tecnológico que conllevan a un estado tecnocrático. Mumford no concibe una naturaleza técnica del ser humano y está en contra del “mito de la máquina”¹⁶, pues el hombre es esencialmente *homo sapiens* y su carácter humano no puede proceder de una naturaleza técnica. Este último argumento, lo hemos considerado

¹³ Mitcham, Carl. *Thinking through technology: The path between engineering and philosophy*. University of Chicago Press, 1994.

⁵ Este texto se publicó en alemán y debido a la falta material en español, realicé una consulta que resumiera o se aproximara a este tratado y aquí se muestra una traducción del propio autor: Kapp, “Ernst Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica” Teorema XVII/3 1998 (ISSN 0210-1602) Edición electrónica ampliada.

<http://www.oei.es/salactsi/teorema.htm>. Fecha de consulta: 16 de abril de 2015.

¹⁵ En la segunda parte se desarrollará esta concepción que refiere una etapa histórica de la técnica moderna en la que el hombre se hace uno con la máquina y de este modo plantea una deshumanización al imponer un modo de producción que destaca muchos beneficios económicos y una falta de autorrealización de la humanidad.

¹⁶ Respecto al término se consultó la bibliografía específica: Mumford, Lewis, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Vol. 1, Logroño: Pepitas de calabaza, 2010. Trad. de Arcadio Rigodón ISBN 978-84-937-6712-9

como una continuidad de la diferencia ontológica propuesta por Heidegger.

De lo anterior podemos observar que los términos técnica y tecnología definen cuestiones distintas: por su parte la técnica implica producción, considerando el origen ancestral del término, es decir: aquello que surge a partir de cierta actividad humana. Por su parte, tecnología corresponde a un término más general y actual que precisa actividad científica basada en los artefactos, producto también de la actividad humana, de la cual señalaremos sus particularidades.

Crisis del pensamiento en la era tecnológica.

Desde el período moderno que inició con el Renacimiento, en el que el ser humano se libera de los dogmas y el vínculo religioso suplantándolo con la ciencia y el saber en general, el hombre vuelca su interés, reflexiones y análisis hacia sí mismo, como objeto de estudio. Su intelecto ya no es guiado por un “intelecto agente”¹⁷, desarrolla su propia capacidad desde sí mismo. Lo anterior trasciende a todos los ámbitos de su actuar, este dominio sobre sí mismo se extiende incluso a la idea del dominio sobre la naturaleza y sus fenómenos.

La técnica moderna persigue el dominio humano sobre la naturaleza. Bacon encabeza la lista de aquellos que impulsaron la Revolución Científica en el S. XVI, continuándose en el pensamiento ilustrado y siguiendo hasta el positivismo del S. XIX. Todas estas influencias se vieron reflejadas tanto en el saber científico como en el arte bajo las máximas de bienestar, progreso, libertad; lo cual originó un camino hacia el destierro mismo de la humanidad, al hacer de lado la pregunta por el sentido del ser.

¹⁷ Me refiero a este término en tanto tradición aristotélica que concibe al entendimiento como acto, es decir, en sentido sustancial, como abstracción. En la doctrina tomista, que sigue la misma línea, hay una concepción relacionada con el conocimiento que interpreta un entendimiento que actualiza (intelecto agente) a la potencia humana intelectual (intelecto paciente), cuya naturaleza es contingente, *Cfr.* Aristóteles, *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-25); S. Th., I, q. 54, a. 2, ad 2 y *De Spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 15

Sobre este aspecto Heidegger aborda su preocupación. Las consecuencias de la técnica moderna implican una paradoja; la técnica, en su acepción de útil, como aquello a la mano con lo que se relaciona el *Dasein* y que caracteriza su “mundaneidad”¹⁸, se revierte contra el hombre y su propia existencia pierde preminencia. Los aparentes avances, la producción en masa y un sinfín de aplicaciones actuales, se tornan en un complejo artificial que dan sentido al destino de la humanidad; sin embargo, no el sentido del ser al que alude Heidegger, sino que las cosas mismas (los entes) le dan sentido a la humanidad, lo cual le confiere un carácter de utensilio al propio ser humano.

Objetivo final

El análisis filosófico de la tecnología, asumido como técnica moderna, y sus repercusiones en la humanidad, tienen una gran variedad de enfoques y posibilidades de estudio, tanto antropológico, como epistemológico, ético y ontológico. La técnica y el desarrollo tecnológico ante este amplio panorama de estudio interdisciplinar, entre humanidades y ciencias exactas, nos plantea la inminente génesis de un período histórico en el cual el propio pensamiento está en riesgo, como problemática deshumanizante¹⁹.

El mundo de la modernidad se puede ver como forjado por la tecnología, o bien, como aquello que oculta su ser mismo. Ambas posturas nos conducen a caminos diferentes: el primero constituye una afirmación permanente de un modo de ser que nos lleva al progreso conservando nuestro preminencia sobre el entorno; el segundo, el más complejo, nos muestra un camino a la deshumanización misma, al apartarnos de nuestra identidad, al

¹⁸ “Lo a la mano comparece intramundaneamente. El ser de este ente, el estar a la mano, se halla, por consiguiente, en alguna relación ontológica con el mundo y la mundaneidad”, Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. p. 90.

¹⁹ La problemática deshumanizante se plantea en los términos de Heidegger en tanto que no reconoce su sentido existencial, es decir, en tanto que no distingue su modo de ser y actuar en el mundo como ente que comprende su propia existencia.

vernos inmersos en un entorno artificial, al cual subyugamos nuestro quehacer y en términos generales nuestra relación con la realidad.

PRIMERA PARTE

La pregunta por el pensamiento

1. El ente que comprende el ser

Las primeras reflexiones de Heidegger estuvieron enfocadas a Kant. Además de algunos textos iniciales en los que analiza su pensamiento lógico, epistemológico y metafísico, en *Ser y Tiempo*²⁰ encontramos cerca de cien alusiones a los problemas que aborda en la *Crítica de la Razón Pura*²¹; hacia 1927 se aparta de esta influencia que imperaba en la Universidad de Alemania, cuya base filosófica debía sustentarse en el conocimiento, o al menos partir del mismo²². La visión dramática que caracterizó al pensamiento de Heidegger, se va forjando una reflexión de carácter histórico en cuyo centro se encuentra el sentido del ser, su autenticidad.

El abandono del ser es el aspecto a desarrollar en éste sentido pues el nihilismo, a través de la historia del pensamiento, constituye otro punto clave en el cual se identifica que el desarrollo de la ciencia a partir de la modernidad, va abarcando cada vez más aspectos de la realidad, y nos presenta un problemático escenario de dominio que, de acuerdo con Heidegger, ha alcanzado un grado extremo de manipulación en el pensamiento y en la existencia misma.

El ser y el tiempo se considera como la obra magna de Martin Heidegger. Con este tratado se concibe una primera etapa de este filósofo alemán, en cuya primera sección encontramos la analítica existencial del *Dasein*,

²⁰ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Op. Cit.

²¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006

²² Por ejemplo, en *Lógica, pregunta por la verdad*, Heidegger alude al ideario establecido por Kant en la Universidad de Friburgo que reconocía la potencialidad del conocimiento, en tanto que condición de posibilidad; sin embargo, señala que esas condiciones estaban determinadas por un límite y se debía generar una “discusión creadora” con la misma: “Ante todo debe romperse el poder de la lógica tradicional...” Cfr.p. 3

la cual se refiere a la existencia de aquel ser que comprende su existir. En términos habituales equivale al hombre; sin embargo, Heidegger evita incurrir en las definiciones conceptuales y determinismos, pues el “estar ahí²³” supone aquel ente que se distingue de otros debido a que está inserto en unidad con el mundo, como espacio universal en el que es “arrojado”²⁴ forjando su propio existir.

De este modo, encontramos la diferencia ontológica que establece Heidegger para separar la existencia del ser humano, en comparación con el resto de los seres, a saber, las cosas. Esta diferencia destaca que el *Dasein*, habita el mundo, de una manera peculiar: su ser no se limita a un espacio físico o ambiente como un objeto dentro de algo que lo contiene; además, cohabita con otros *Dasein* en determinadas condiciones de espacio y temporalidad, en las que se familiariza tanto física como anímicamente.

Estos entes cuyo estar los unos “en” los otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser, del estar-ahí, como cosas que se encuentran “dentro” del mundo. El estar-ahí “en” un ente que está-ahí, el co-estar-ahí con algo del mismo modo de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que nosotros llamamos categoriales, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*.²⁵

Los entes comparten un espacio en el mundo, además de esto, el *Dasein* comprende e interpreta su entorno vinculando su presencia entre las

²³ En la traducción consultada de *Ser y Tiempo* (de Jorge Eduardo Rivera) encontramos esta expresión, a diferencia de la traducción de José Gaos, en la que encontramos ser-ahí.

²⁴ “Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas). El estar-en-el-mundo, al que le pertenece con igual originariedad el estar en medio de lo a la mano y el coestar con otros, es siempre por mor de sí mismo”, p. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Op. Cit. p, 182.

²⁵ *Ibíd*em p. 63

cosas naturales y artificiales. De este modo, los objetos están al encuentro en el sentido de utensilios para incorporarse, desde su particular “mundaneidad”, a la actividad humana.

Respecto a la comparecencia en el mundo de los entes, Heidegger señala el vínculo práctico que el *Dasein* establece con los entes, de este modo precisa la diferencia entre los entes a la mano (*zuhanden*) y los que están ahí delante (*vorhanden*). Los primeros están dispuestos habitualmente sin más; los segundos son proclives al conocimiento para acceder a sus características. Esta visión nos remite a la ética aristotélica en la que es posible encontrar una continuidad en cuanto a la clasificación que hace de los modos de saber: teórico, técnico y práctico que más adelante vincularemos con esta cuestión:

Aristóteles distingue con especial atención (EN VI, 3-4) la *episteme* de la *téchne*, y lo hace desde el punto de vista de lo que en ellas sale de lo oculto y del modo como lo hacen salir de lo oculto. La *téchne* es un modo del *alétheuein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro.²⁶

El empleo de utensilios antecede a la contemplación de las cosas, su uso se conforma por una intencionalidad técnica; de este modo, el sentido técnico de un ente, natural o artificial, tiene el sentido de la experiencia del *Dasein* en el mundo. La relación práctica que tiene con el utensilio es ontológicamente más elemental que la simple definición desinteresada de los objetos (entes a la mano). Asimismo, la comparecencia del útil, no se presenta separada de unos entre otros (*Zeugzusammenhang*), sino que uno puede remitir a otro, a esta unidad de útiles Heidegger lo define como circunspección (*Umsicht*).

²⁶ Xolocotzi, Ángel, Célida Godina, Coordinadores, *La técnica. ¿Orden o desmesura?*, BUAP, México, 2009, p. 114

La citada diferencia ontológica, en la que Heidegger distingue lo óntico, de lo ontológico nos deja comprender que el útil, como aquello que se encuentra disponible para llevar a cabo una tarea, se revela al usuario, quien descubre su finalidad pragmática, de modo que su existencia implica un uso técnico determinado (martillo-martillar), y no un mero objeto de estudio para definir sus aspectos mediante la representación de otros entes. Por tanto, el modo propio de descubrirlo es justamente en su acepción instrumental, con la comprensión del para qué, en relación también hacia otros útiles.

Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el *Dasein* puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas.²⁷

En el contexto anterior, el estar en el mundo implica para el *Dasein* una multiplicidad de formas de intencionalidad en la práctica, en la que la intencionalidad técnica es sólo una de estas. De este modo, concibe la producción, la interrogación, la contemplación, la discusión, el habérselas con algo, etcétera, como algunas de las formas de la actividad pragmática. Mientras que, a las posibilidades de estar en el mundo para dirigirse al sentido del ser, las identifica como existenciales y estos constituyen estructuras ontológicas, entre los que señala el ocuparse, el cuidado como el modo genuino de ser en el mundo y no el de conocer los objetos del mundo en sentido teórico.

Para Heidegger la “mundaneidad” no consiste en la relación epistemológica de sujeto-objeto establecida por Descartes; que si bien, es una parte de la posibilidad del ser, el modo primordial de estar en el

²⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 84.

mundo es el saber hacer o saber actuar. En esta parte se concentra el presente análisis, en el saber práctico del *Dasein* respecto a los entes que comparecen en el mundo para su empleo y manipulación, a los que confiere intencionalidad, como antes se ha enfatizado, por el sentido en el que le aparecen al *Dasein*, y no una serie de propiedades o características entitativas.

2. ¿Qué es Pensar?

Hemos identificado hasta el momento que la crítica de Heidegger está dirigida hacia el problema hermenéutico de la existencia, principalmente la del ser humano, que se concreta a la relación teórica con el mundo para explicar la realidad y a la que se ha reconocido como pensamiento. Esto nos remite, textual e históricamente, a la cita platónica con la que nuestro autor inicia su obra: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”²⁸.

La referencia al Diálogo El sofista, desde la propuesta de Heidegger, inicia una postura teórica que establece la dualidad sujeto-objeto a modo de vínculo entre dos dimensiones a las que Platón distingue como mundo de lo inteligible y mundo de lo sensible²⁹. Esta visión platónica desemboca en otras propuestas que en cierto modo la complementan, o bien, enfatizan alguna de las dos dimensiones; sin embargo, permanece la dualidad y se acentúa incluso.

A través de los siglos surgen corrientes del pensamiento que divergen en ideologías sustentando su postura como continuidad de la visión platónica. Por ejemplo, en Aristóteles, a pesar de las objeciones que

²⁸ Platón, *Diálogos, Sofista, V*, Barcelona, Herder, 1982, 244^a.

²⁹ Platón, *Diálogos, Timeo, VI*, Barcelona, Herder, 1982, 28^a.

expresa hacia su maestro, establece sus teorías con la variante de “causas”, mismas que equivalen a una realidad intelectual y otra física. Del mismo modo se pueden señalar un histórico de derivaciones, pero no es el objetivo del presente estudio.

La crítica de Heidegger, como ya se mencionó, parte de Platón; sin embargo, el dualismo epistemológico se enfatiza con Descartes y hacia esta tradición moderna se enfoca con mayor argumento por el problema ontológico en el que repercute dicha representación mediante los términos interno-externo, sujeto-objeto y en el sentido lexicológico general que deviene en una distorsión de la experiencia.

La pregunta por el ser, a partir de Platón, encuentra su respuesta en algún ente, bien sea abstracto, bien material. Este es un rasgo característico de la metafísica occidental, de modo que el origen del ser se explica mediante las ideas en Platón; la sustancia primera en Aristóteles; Dios en la etapa medieval; y, con Descartes se acentúa en la dualidad *res extensa* y *res cogitans*. Siglos después, Kant identifica en el noumeno (cosa en sí) aquella posibilidad de conocimiento que no se logra en el ámbito sensible, pero existe en lo inteligible, en tanto que idea. En períodos más recientes, el origen se puede hallar en cosas físicas, como células, átomos o mutaciones de compuestos.

Podemos identificar una variedad de concepciones a través de la historia del pensamiento; sin embargo, todas tienen en común al ser como un ente, o como una sustancia, y se inclinan hacia el debate occidental idealismo-realismo; o, racionalismo-empirismo en su carácter fundamental. Tales corrientes del pensamiento, de acuerdo con Heidegger, son reiterativas y poco genuinas en tanto que se apartan del origen: la pregunta por el ser.

Hasta este punto tenemos un preámbulo para analizar una segunda etapa de Heidegger, tal como la identifican diferentes estudiosos de sus obras, y centraremos la atención en su postura respecto a la técnica.

Podemos resaltar una propuesta de carácter ético al plantear la búsqueda de la esencia de la técnica, en cuya relación el *Dasein* puede tener una experiencia adecuada, en tanto que se dirige a su determinación, es decir, a su sentido; o, todo lo contrario, puede someterse a su esencia por el hecho de no cuestionarla y considerarla neutral.

El hombre compromete su propia libertad al omitir la reflexión acerca del sentido de los instrumentos técnicos. Heidegger no pretende pronunciarse a favor o en contra de la técnica y es lo mismo que se pretende en el presente análisis pues es una realidad que no se puede suprimir. Es por tal preocupación que exponemos la concepción acerca del pensamiento y además la derivación ética que denota. Las consecuencias de ese vínculo entre el hombre y los objetos técnicos.

El pensamiento se ha considerado como un complejo de procesos mentales para desarrollar ciencia; como un medio para generar el progreso y de este modo perdurar el afán de dominio, que se debe enfocar al dominio de la ciencia que permita mostrar al ser en su sentido ontológico; sin embargo, ha predominado un imperativo de la actividad científica respecto al ser. Dicha situación de dominio en la que el pensar destaca como cuestión primordial a la que se enfoca Heidegger implica una amenaza cuyo peligro es una ambigüedad que por una parte se presenta un ocultamiento del ser; pero, no obstante, también puede ser la ocasión para que surja en su esplendor.

¿Hasta qué punto tiene validez la frase que acaba de enunciarse? Hasta el punto en que la revolución de la técnica que sobreviene en la era atómica podría encadenarlo al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y ofuscarlo de tal manera que llegase el día en que el pensar calculador quedase como el único en vigencia y ejercicio.

¿Qué gran peligro cerniríase entonces? Entonces la máxima y más exitosa agudeza de la planificación y la invención calculadoras iría acompañada por la indiferencia frente a la reflexión, por la total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y rechazado lo que le es más propio, a saber, que su esencia consiste en el pensar reflexivo. Por ello hay que salvar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierta la reflexión³⁰.

Heidegger expresa en sus análisis que el mundo actual está inmerso en un pensar calculador, que en apariencia es menos complejo pero que propicia la ocultación del ser. La época actual –afirma– oscila en un dominio simultáneo que va entre la simple opinión a una arbitraria organización³¹. Ante esta crisis, también considera la urgencia de nuevos recursos simbólicos y exalta la responsabilidad del pensar.

La crisis del pensamiento se manifiesta como un abandono del ser. Heidegger lo identifica como una condición similar a la miseria y una falta de conciencia respecto a esta pérdida de la búsqueda del ser. El sentido del ser, o lo que podríamos entender cómo la verdad del ser, por consiguiente, se presenta como un olvido de carácter intencional que puede ser intrínseco o extrínseco, es decir, radica en el ser mismo, en el *Dasein*, pero también se presenta en un sentido impropio como el que se explicó antes, en tanto que el ser se encuentra inmerso dentro de una exigencia masiva, una mecanización de su existir.

Podemos ver cómo la preocupación de Heidegger va enfatizando la preeminencia del pensar originado en el ser cuya expresión se manifiesta en el hombre. Por ejemplo, en carta sobre el humanismo encontramos que el ser se expresa a través de la palabra y que dicha

³⁰ Heidegger, Martin, *Serenidad*. Barcelona: Editorial Serbal., 1994 p. 7

³¹ Heidegger, Martin. *Aportes De La Filosofía: Acerca Del Evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006, 56, p. 108.

expresión presupone una escucha. Esto nos remite al *logos* griego, y remontándonos a sus acepciones originarias, implica una búsqueda de la verdad del ser:

El pensar, dicho sin rodeos, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser en tanto que acaece viniendo del ser (*vom Sein ereignet*), pertenece al ser. El pensar es igualmente pensar del ser en tanto que pensar, perteneciendo (*gehörend*) al ser, oye (*hört*) al ser.³²

Nombraremos por ahora, de pasada a la poesía. Se encuentra enfrentada a la misma pregunta y de la misma manera que el pensar. Pero sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente...³³.

La obra que nos ocupa este especial interés, nos permite observar una precisión relacionada en la que hace un extenso estudio acerca de las implicaciones del pensar, las cuales consiguen destacar al pensamiento como una vocación humana. *¿Qué significa?* pensar constituye la principal reflexión y crítica de este autor hacia el pensamiento occidental. En relación al origen del ser prevalece también el vínculo y dependencia al lenguaje, y sobre todo a la palabra; de este modo encontramos que el pensar, así como el poetizar, "son el hablar originario, esencial y por eso también último del lenguaje"³⁴. Por tanto, implica tal correspondencia:

La respuesta a la pregunta: *¿qué significa pensar?*, es ciertamente un hablar (*Sprechen*); pero habla desde un

³² Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2000, p. 11

³³ Heidegger, Martin. "Carta sobre el humanismo", en *Hitos* (pp. 259-297), Madrid, Editorial Alianza, 2000, p. 296

³⁴ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid. 2005, p. 11

corresponder (*Entsprechen*). Sigue la llamada y mantiene a lo llamado en su problematicidad y dignidad (*Fragwürdigkeit*). Si seguimos a la llamada, no nos vemos nunca libres de aquello por lo que se pregunta. La pregunta no sólo no se deja responder ahora, sino que no se deja responder nunca. La pregunta se hace [...] sólo cada vez más problemática. Si preguntamos desde esa problematicidad, entonces pensamos³⁵.

Pero Heidegger no se refiere a un diálogo convencional entre dos personas, Eduardo Nicol ayuda a dar continuación con mayor claridad a esta idea en la que el diálogo no es una mera interacción sujeto-objeto, se trata de un proceso “sujeto-objeto-sujeto” y la importancia de esta relación radica en revelar la naturaleza del *logos* a manera de realidad simbólica que nos ofrece una primera instancia del conocimiento al diferenciar la cosa como objeto y luego identificar su realidad como un ente, para fundamentar este conocimiento en tanto que problema epistemológico: “la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad común, hecha patente por el *logos*”³⁶.

Otro sentido del pensar lo refiere como punto de partida, así como fin. El preguntar y la respuesta es su hablar. El lenguaje originario es el punto de partida, el pensamiento mismo es el camino que habrá de seguir el hombre como oyente; sin embargo, la pregunta mantiene ciertos presupuestos: la apertura, la iluminación, el lenguaje del ser o del fenómeno. Asimismo, puede darse entonces esa posibilidad de dialogar desde fuera del camino para preguntarse e identificar todos los tramos recorrido. El pensamiento es permanente:

El pensar mismo es un camino. Nosotros correspondemos a este camino sólo así: permaneciendo en camino. Estar en

³⁵ *Ibidem*, p. 219

³⁶ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 191.

camino sobre el camino para construirlo es una cosa. Para lograr estar en camino tenemos que ponernos en marcha. Y esto se entiende en un doble sentido: en primer lugar abriéndonos nosotros mismos a la perspectiva y dirección del camino; y en segundo lugar, caminando, esto es, dando los pasos mediante los cuales el camino se hace camino³⁷.

Es sumamente interesante la propuesta de Heidegger respecto al pensar como un camino, cuya perspectiva y dirección nos provee la posibilidad de esa apertura que aporta el sentido. El inicio es la pregunta, la cual va trazando el camino y esto mismo es pensamiento. El sentido que busca la pregunta es el camino y forja un recorrido con el movimiento que va trazando. La contemplación es la permanencia en el camino, pero es una permanencia en movimiento y es un movimiento constante, permanente.

Si nos detenemos a reflexionar acerca de las cuestiones y pronunciaciones acerca del camino tenemos que Heidegger nos invita a pensar la época, pues como hemos visto el tiempo constituye una constante en sus reflexiones y lo hace de una manera muy esquemática al abordarlo como paralelismo y analogía a una trayectoria, un recorrido; además, los utiliza de una manera muy sutil y genuina para expresar la carencia de pensamiento que a través del tiempo se va enfatizando.

A pesar del desarrollo científico como esfuerzo para destacar periodos históricos y culturales incluso, ciencia y técnica no surgen de un acto del pensamiento pues no existe una apertura un desocultar al ser. Esta reflexión la podemos reiterar en *Carta sobre el humanismo* mediante la siguiente pronunciación que nos confirma la idea de Heidegger:

³⁷ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. FCE. México. 1962, p. 419

La caracterización del pensar como *θεωρία* y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente amenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar.³⁸

2.1 La ciencia no piensa

Hemos señalado el modo en que la pregunta como camino es el propio preguntar y la respuesta. Mediante este planteamiento, Heidegger se plantea un pensar de la época; sin embargo, vemos que del mismo modo enfatiza esa crisis del pensamiento, esa pobreza del pensamiento; no obstante, de lo evidente en los avances tecnológicos y científicos, no constituyen una apertura al pensar, no propician el pensar. Para nuestro autor el desarrollo de dichos avances son derivaciones que se suceden en contextos culturales e históricos forjándose como necesidad de abrir camino al pensamiento.

La ciencia no piensa. Esta afirmación resulta escandalosa. Dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia

³⁸ Heidegger, Martin, "Carta sobre el humanismo", en *Hitos* (pp. 259-297), Madrid, Editorial Alianza, 2000, (314) p.13

tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial. En cualquier caso, esa forma sólo es auténtica y en consecuencia fértil, si se hace visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y que media entre ambos polos como infranqueable.³⁹

Otro punto destacado que encontramos en *Carta sobre el humanismo*, respecto a la postura de Heidegger en cuyas líneas describe y justifica que la ciencia no es sinónimo de pensamiento. Mediante una serie de preguntas tales como: “¿De dónde saca el pensar su medida?; ¿cuál es la ley de su hacer?”⁴⁰, con las cuales nos invita a reflexionar sobre el pensar mismo. Y es que, si consideramos su propuesta, nos podemos dar cuenta que el pensamiento genuino no tiene un método, no se somete a reglas o procedimientos. El pensar se presenta como espontaneidad; sin embargo, recordemos que el único ente que comprende y es consciente del ser es el *Dasein*, de modo que en un sentido propio el pensar es, como él lo define, “un pensar poético”.

La cuestión acerca del pensamiento que hemos venido desarrollando nos ubica ante una propuesta de índole ontológica, pues la filosofía de Heidegger nos invita a una reflexión del ente, a una filosofía que evoca a la esencia, al fundamento del ser, cuyo concepto se había dejado a un lado por la preminencia de la razón. La constante búsqueda de la verdad y del ser, anhelo de toda doctrina y disciplina filosófica; no implica la teorización de conceptos y argumentos, no obstante que hemos destacado la importancia del hablar. La cuestión debe ser más bien una percepción, pero debe ser ajena a aquellos procesos mentales que van desde la aprehensión hasta el razonamiento. No se trata de esto, se trata de una apertura fenomenológica de aquello que le dice el ser y por tal efecto se establece la repetición incesante del preguntar.

³⁹ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid. 2005, p. 19

⁴⁰ Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos* (pp. 259-297), Madrid, Editorial Alianza, 2000, p. 296

Para Heidegger, la postura que implica la disposición del ser en el campo hermenéutico propuesto en el enfoque fenomenológico respecto del pensar, contempla una apropiación, y al mismo tiempo tenemos un punto importante para destacar el modo en que se desvincula de la idea fenomenológica de su maestro Husserl, a modo de “idealismo trascendental”, como lo expone en *Ideas*⁴¹. Nuestro filósofo dirige su crítica a la fenomenología husserliana pues parece seguir la tendencia que dirige su análisis a un objeto de estudio, él la define más bien como “la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar”⁴².

En la tesis de maestría de Mario Montoya, un destacado estudioso de Heidegger en la Universidad Javeriana, encontramos la siguiente frase que sintetiza esta crítica y aborda la misma preocupación:

Sin volver aquí en detalle sobre esta crítica y su radicalización, estudiaremos en este apartado, con una atención particular, la pregunta orientadora del Heidegger de los años cincuenta: *¿Qué significa pensar?* Consideramos que esta es una pregunta central en el recorrido de la filosofía de los siglos XX y XXI, en donde la experiencia del pensar está cada vez más próxima y a la vez más distante para nosotros, pues estamos aún dominados por el poder de la ciencia y la técnica, que “no

⁴¹ En la introducción de su texto, Husserl da una breve explicación de lo que desarrollará como el enfoque fenomenológico que consiste en llegar al conocimiento de esencias y no establecer hechos concretos: «“En contraste con esto, aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental, no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia “eidética”)», Husserl, Edmund (Traducción de José Gaos), *IDEAS relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Argentina, 1949, p. 10

⁴² *Ser y Tiempo*, p. 102

nos dejan pensar”.⁴³

El pensamiento debe implicar un trascender. El propio Heidegger plantea una metafísica con la pregunta por el pensar; no obstante que para él consista en una limitante de la modernidad. El pensar como camino que se va construyendo, no tiene un carácter definitivo, no concluye. El recorrido es una construcción constante que se va incorporado a modo de interpretación, comparación y relación unificadora. El hombre debe mostrar una disposición y apertura al saber, esta es la vía del pensamiento. La sabiduría no consiste en descubrir y explicar a los entes, la sabiduría es la pregunta por el ser.

2.2 *El Pensamiento como proximidad de lo lejano*

Con relación al pensar poético que destacamos en el apartado previo, encontramos una alusión al poema de Hölderlin *Andenken*, como recuerdo y lo hace para diferenciar un pensar distinto, un pensamiento revelador de la historia del ser. La distinción al respecto se dirige nuevamente hacia la crítica de la metafísica occidental y refiere aquel destierro del hombre moderno que busca la inmediatez del pensamiento, de un pensar el presente *gedenken*, que no busca descubrir la esencia del pensamiento⁴⁴. Por lo anterior pensar es considerar aquella temporalidad que abarca lo pasado, pero que se dirige a lo venidero.

Para responder a la pregunta por el pensamiento, debemos entonces considerar la esencia del pensamiento, misma que evoca la lejanía y la proximidad y este adentrarse en lo profundo del pensamiento; es tan relevante como pensar en la esencia de la técnica, lo cual

⁴³ Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952*, «¿Qué significa pensar?», Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010, p. 38

⁴⁴ Cfr. Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Editorial Alianza, 2000, pp. 259-297.

desarrollaremos más adelante. En ambos sentidos es necesario tomar en cuenta el peligro que se encuentra en dicha esencia y Heidegger lo expresa como “el nihilismo”. El pensar poético que propone nuestro autor, se trata de un pensamiento aquí y ahora, pero debe tomar en cuenta el contexto. Aquí vemos que su concepción fenomenológica no implica la objetivación, o manipulación de un pensamiento; aunque es necesario el pensamiento como lo que sucede en el presente, es necesario desprenderse de ese “objetivo” para evitar que esto ocurra como una teorización del pensamiento.

Por lo anterior, es necesaria la apertura, de la que también detallamos antes, es decir, pensar a través de una visión panorámica de modo que nos hagamos conscientes del lugar que ocupa el hombre, de la relevancia que implica su ser y que tal pensamiento evite una objetivación. Hemos mencionado que a partir de la modernidad el hombre se volvió objeto de estudio para sí mismo y con esto se enfatizó el olvido del ser. Es necesario entender que el contexto presente, esa cercanía experiencial, se volcó en una lejanía y, por tanto, en un peligro, el cual hemos indicado antes. La vía para evitar este modo de teorización es el “silencio” que se acrecienta a través de los siglos y que es posible erradicar mediante un pensar filosófico.

Si reflexionamos en el “silencio” del que hace alusión Heidegger para conducirnos a la consecuencia que se traduce a una carencia de palabras. Y aquí reiteramos el abandono del pensamiento genuino y de una interrupción del diálogo que también explicamos con anterioridad. Aunque no podemos referir una nulidad del pensamiento, pues es muy difícil concebir una “suspensión del juicio”, a propósito de la alusión a la modernidad que tuvo auge en Descartes, sí podemos entender que las palabras carezcan de sentido, y por tanto tenemos un pensamiento carente de comprensión, pues la palabra, como también lo hemos expresado, son origen. Y es por lo anterior que propone en el recuerdo una vuelta al origen, una proximidad a la esencia del hablar que es el silencio.

Y ahora que señalamos las reflexiones acerca del pensar el ser en un sentido histórico es momento de mencionar el análisis que lleva a cabo Alejandro Vigo respecto a la evolución del pensamiento que tuvo el propio Heidegger, a través de los textos iniciales y hacia sus últimas pronunciaciones. Vigo argumenta que la búsqueda del sentido del ser no fue una constante en el pensamiento Heideggeriano; y en las páginas de diferentes textos nos habla de manera extensa de esta evolución. Incluso argumenta que el propio Martín Heidegger -de manera expresa - no logró entender el pensamiento platónico, no obstante que impartió cátedra del pensamiento clásico griego, repasa algunos pasajes, tanto en cartas, como en texto o anécdotas de sus discípulos y allegados en los que el alemán demuestra una falta de concordancia en la evolución de su pensamiento:

Sin duda, las durísimas expresiones de Heidegger en contra de lo que fue su propia posición filosófica inicial dejan reconocer algún rasgo propio de lo que suele llamarse la furia del apóstata, que se vuelve de modo tanto más radical y virulento contra lo que fue su propia convicción anterior, cuanto más profunda y más definitiva de su propia identidad había sido su previa identificación con ella.⁴⁵

La relevancia de estas enunciaciones nos lleva a reafirmar lo que el propio Heidegger manifestó como un pensar que debe alejarse de establecer teorías y postulados enunciativos. Aquella misma transformación de la que habla Vigo no es sino la más evidente permanencia en el pensamiento y una aceptación de tal movimiento que “no parece tener fin”. De este modo, continuamos analizando el texto que nos ocupa en este pasaje (*Carta sobre el humanismo*), en cuyas páginas nos remite al pensamiento de Parménides que afirma “es en efecto ser”, y nos invita a inclinarnos por llegar a una explicación del ente, buscando

⁴⁵ Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología: estudios heideggerianos*, Logos Verlag Berlin, 2014, 2a ed. rev. y ampl., p. 299

su autenticidad tan solo con el pensamiento⁴⁶.

La respuesta es que este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. En la medida en que, ese pensar consiste en recordar al ser y nada más. Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia. Porque le deja ser al ser⁴⁷.

Acudimos nuevamente a su obra magna recordando que el *Dasein* habita el mundo comprendiéndolo y esto nos confirma que el pensamiento mantiene esa tendencia por morar en la verdad, es decir, un morar en la esencia de estar en el mundo, de construir la habitación del ser. “En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo”⁴⁸.

Heidegger es claro al expresar que esta habitación del ser no implica la creación de la misma, Pues esto limitaría su propia existencia restándole sentido, recordemos que sólo del ser humano se dice que hay un destino, y sobre todo que es consciente de su propio destino. Esto le permite pensar la esencia de su ser, en caso de hablar de un destino, esto es su propio destino y el filósofo alemán es práctico al pensar la época⁴⁹.

Esa reflexión de una existencia histórica se ve reflejada en todo el

⁴⁶ Cfr., Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, p. 275 (Parménides)

⁴⁷ Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo* p. 292

⁴⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 149

⁴⁹ Cfr. Heidegger *Carta sobre el humanismo*, p. 5 “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia. Por eso, si admitimos que el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad, tampoco se puede pensar la ex-sistencia como una especie específica en medio de las otras especies de seres vivos. Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de *animalitas* que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el «animal»”.

pensamiento de Heidegger, y en este sentido podemos confirmar que es una constante preocupación, pero al mismo tiempo reitera que sólo el pensamiento nos permite la explicación misma del ser. El hecho de preguntar *¿Qué significa pensar?*, es la búsqueda de una enseñanza en su contexto histórico (siglo XX), vislumbrando una crisis en la que la humanidad se enfrenta al peligro de no pensar. De este modo, observamos que Heidegger no sólo comprendió su ser y su pensar la época, sino que el sustento teórico que lo antecede y al que asimiló durante tantos años, lo llevaron a semejante propuesta.

La misma preocupación que encontramos en este último texto mencionado, nos lleva a notar que en la actualidad existe una “economía del pensamiento”. Sin negar que el pensamiento implica aprendizaje, estamos ante una realidad en la que no solo nos unimos a la crítica de Heidegger que habla de la preminencia de un aprendizaje teórico, sino que, de una falta de disposición y apertura al aprender, y por consiguiente al pensar. Y en ciertos ámbitos ese aprendizaje es consecuencia de una coacción; o por un imperativo que se nos impone en un sentido adverso⁵⁰.

Es muy interesante reflexionar en esta observación de Heidegger, en tanto que se presenta un sometimiento condicionado del pensamiento al actuar por circunstancias de peligro, amenaza o incertidumbre y sobre todo enfatiza que en la época actual el pensamiento se da de manera adversa en una temporalidad problemática y desafortunadamente nos ubica en un vacío, en un nihilismo del pensamiento. Ya hemos enfatizado en la lejanía del pensamiento respecto al sentido del ser; pero, además, en caso de que ocurra, está forjado y alienado a diferencia del pensar genuino⁵¹.

⁵⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 40

⁵¹ Cfr. Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 77

2.3 “El desierto crece: ¡Ay de aquel que esconde desiertos!”

En la época actual predomina esa idea que se dirige al problema concerniente respecto a una ausencia del pensamiento; en la tesis de Montoya que citamos antes refiere esta situación como “pérdida del centro”⁵² cuya cita proviene de la obra de Heidegger (*¿Qué significa pensar?*⁵³). Al respecto encontramos un texto de Luis Villoro que nos esclarece este término como un desplazamiento que se dio por la cosmogonía concebida en la Edad Media, cuyo centro aún eran los fenómenos físicos. Años después, la ideología renacentista tiende a un antropocentrismo, a un centro de atención del pensamiento en el hombre y sus relaciones con la realidad⁵⁴. Si nos enfocamos al pensamiento reflexivo podemos observar cómo a través de los siglos la ciencia deja de lado esta tendencia. En épocas pasadas se ha hablado también de una decadencia del mundo, sobre todo del mundo occidental, y coincidimos con el análisis de nuestro autor, que se dirige a la nada. Década tras década es posible afirmar que se permea un panorama desolador en todos los ámbitos de la humanidad, el vacío va ganando terreno, hacia una tendencia de lo absurdo

Uno de los pensadores que encontramos en reiteradas citas del llamado filósofo de la Selva negra, y en cuyos textos nos permite exaltar la influencia que tuvo para el desarrollo de su filosofía en la segunda etapa es su recurrencia a Nietzsche. Nos referiremos a dos clásicas frases, la primera: “El desierto crece”⁵⁵ cuya interpretación nos habla de una analogía en tanto que expansión desértica, y que en la concepción de Heidegger se aborda como una situación más compleja que la destrucción y más aterradora pues consiste en una erradicación de lo que se ha construido, sin que exista posibilidad de revertirlo. Es decir,

⁵² Ibíd. Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952*, «¿Qué significa pensar?», p. 41

⁵³ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, pp. 28-32

⁵⁴ Cfr. Villoro, Luis (1992), *El pensamiento moderno, filosofía del renacimiento*. Volumen 82 de Cuadernos de La Gaceta, México: El Colegio Nacional, FCE, p. 13.

⁵⁵ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p.28

nos confrontamos con una eliminación de toda posibilidad de crecimiento, en la que se deja actuar a la nada y anula el tiempo venidero.

Por otro lado, en esta segunda etapa del pensamiento de Heidegger cobra también especial importancia la figura de Nietzsche, en tanto en cuanto este realiza una severa crítica del pensamiento socrático-platónico y de toda la filosofía occidental en general, rescatando, al igual que Heidegger, la importante labor llevada a cabo por los presocráticos en la historia del pensamiento.⁵⁶

Con esta primera expresión somos convocados a una reflexión mediante Nietzsche, en cuanto al fenómeno de la expansión desértica, tal como existe en la realidad geográfica que hemos presenciado desde hace varias décadas en África, principalmente. Esta expansión se traslada a todos los aspectos de la humanidad y aquí vemos que la falta del sentido en el pensamiento, las relaciones interpersonales, que se limitan a convenciones, y añadimos la polémica frase nietzscheana: “Dios ha muerto”⁵⁷, la cual nos deja ver el significado que tiene para el hombre al restar trascendencia y sentido en su quehacer, pero aún más en el pensamiento.

3. Lecciones de Friburgo (1951 y 1952)

“...lo más merecedor de pensarse en nuestro tiempo problemático es que nosotros no pensamos todavía”⁵⁸

Durante el semestre de invierno 1951-1952 que constituye la primera

⁵⁶ Terino Aguilar, Patricia, *Heidegger y la pregunta por la técnica*, publicación digital, EDITA, 2010, p. 10

⁵⁷ Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”. En *Caminos de Bosque*, Madrid, Editorial Alianza, 2005, pp. 157-98

⁵⁸ Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p.27

parte del texto *¿Qué significa pensar?*, Heidegger impartió sus lecciones como catedrático ordinario de la Universidad de Friburgo. Si pensamos en el contexto de la época de posguerra y los conflictos en Europa; a consecuencia de esta serie de catástrofes que dejó en crisis a gran parte del mundo, generando una brecha aún más profunda, la cual concibe como una “humanidad cercana al ocaso”, podemos concluir que lo llevan a cuestionar las planificaciones y mecanización de la actividad intelectual trivializada y carente de un auténtico hábito del pensar⁵⁹.

En dichas lecciones Heidegger dialoga con Nietzsche contextualizando su tesis en torno al nihilismo, pero lo hace para generar una invitación al pensamiento la cual reconoce que siempre va de la mano de un gran pensador, es decir, el pensamiento no puede ser espontáneo, debe estar guiado por un maestro que nos muestre el camino para hacerlo posible y esto se traduce a pertenecer a una “comunidad del pensar”. Por una parte, es necesaria la disposición, pero del otro lado es indispensable alguien que nos enseñe la manera adecuada de pensar y no solo un na serie de conceptos o teorías que después se suprimen.

[...] Enseñar es más difícil que aprender porque implica un hacer aprender. Es más, el auténtico maestro lo único que enseña es el arte de aprender. Por eso con frecuencia la aportación del docente despierta la impresión de que propiamente no se aprende nada con él, en cuanto de pronto hemos pasado a entender por «aprender» la transmisión de conocimientos útiles⁶⁰.

La invitación al pensar no implica un interés de poder, sino al vivir mismo, a lo habitual. En este sentido podemos deducir que las enseñanzas de Nietzsche nos conducen al camino al pensar, es la elección de nuestro autor. Aprender a pensar, nos dice, es una de las

⁵⁹ Cfr. Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952*, «*¿Qué significa pensar?*», pp. 42-43

⁶⁰ *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, pp. 77, 78

tareas que nos disponen al pensamiento y considera que, en el contexto de este fin, mediante estas enseñanzas se nos hace una invitación estratégica al pensamiento. Se trata de una apertura al origen del pensar, de aquello originario y esencial. Para saber *¿Qué significa pensar?*, tenemos que considerar lo que es proclive de pensarse: aquello que da qué pensar.

Estas lecciones son un llamado a la urgencia por pensar, es decir, al hecho de que en nuestro tiempo no pensamos; a pesar de que se presenta un dominio por la ciencia, a la cual describe como “técnica del pensar”. Y aquí cabría plantearse si la invitación al pensar es un absurdo, pues como lo revisamos en el apartado anterior, la historia de la humanidad guarda un paralelismo con la historia del pensamiento. ¿Es realmente la historia de la metafísica el destino del pensar?, y en esta cuestión encontramos al mismo tiempo la advertencia que destacamos en el presente apartado.

Asimismo, el autor no propone una solución desde un punto de vista habitual, en la que la historia de la metafísica desemboca en el dominio de la ciencia. Esto es en lo que radica el problema, el padecimiento que consiste en que aún no hay un genuino pensar del ser⁶¹. Este padecer que ha sufrido la historia del mundo occidental, se enfoca a los síntomas, y no a la enfermedad, pues a la enfermedad se le ve como síntoma y viceversa. La enfermedad es en sí, es creer que ese cúmulo de desarrollos científicos están provistos de pensamiento.

Pero ahora parece como si la afirmación «lo más merecedor de pensarse en nuestro tiempo problemático es que nosotros no pensamos todavía», perteneciera al concierto de las voces que consideran enferma a la Europa actual y ven a nuestra época abocada al ocaso...⁶²

⁶¹ *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, p.17

⁶² *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, p.29

Siguiendo el mismo hilo conductor, es posible argumentar que además de la persuasión por una estrategia para aprender a pensar, con lo que se interrumpe la prolongada comprensión del ser y del pensar que ha predominado a través de la historia del pensamiento, Heidegger trata de desarrollar, como lo señalamos antes, una alternativa de metafísica a modo de una extraña especie de doctrina que se ciertamente se ocupa del pensar, de lo más profundo a lo que puede llegar; y no de lo trivial que resulta la interacción con el mundo.

En este sentido, la interacción debe ser una correspondencia que consiste en dirigirse a un camino hacia el pensar nunca antes recorrido: el de involucrarse con y entre las cosas, un vínculo generado por un interés de la relación con el mundo; sin embargo, aquello que llama la atención, que implica un dilema, no implica una genuina correspondencia para hacer surgir una aproximación que permita recorrer un nuevo camino en dirección al pensar.

En la actualidad no hay un deseo de dar ese “salto” al pensar. En la realidad sucede todo lo contrario y ese caminar hacia el pensamiento, es un camino caracterizado por la continuidad y el progreso (el camino de la ciencia), aquel que predomina en nuestros días: un interés poco trascendente, que a la llegada de otro interés es reemplazado, dejando como obsoleto al anterior. El pensamiento, de acuerdo con Heidegger, debe ser permanente, no pasajero:

Inter-és significa: ser cabe las cosas y entre las cosas, hallarse en medio de una cosa y permanecer junto a ella. Pero lo cierto es que para el interés actual sólo vale lo interesante. Eso es lo que permite estar indiferente ya que en el próximo momento y suplantar lo anterior por otra cosa, por otra cosa que nos afecta tan poco como lo anterior. Con frecuencia hoy creemos valorar algo especialmente por el hecho de encontrarlo interesante. Pero, en verdad, a través de ese juicio lo interesante queda

desplazado ya a lo indiferente y muy pronto aburrido⁶³.

Un verdadero interés implica un comprometerse con las cosas, establecer un vínculo que atienda al ser de las cosas; lo anterior, evita incurrir en el tedio que provoca lo novedoso, que después de algún tiempo pierde vigencia, como la serie de artículos que encontramos en las pasarelas, como artículos de mercadeo y todos generar un cúmulo de intereses. El pensar es permanencia; sin embargo, Heidegger advierte que el adiestramiento para el uso de instrumentos, no debe tornarse en un aprendizaje operativo, o mecánico que permita el manejo o dominio de utensilios o, aún más aberrante, de existencias.

En nuestros días es más importante manejar un instrumento que pensar, y esto no significa que se torne en un aprendizaje inútil; por el contrario, lo que Heidegger trata de puntualizar es que lo verdaderamente necesario es retroceder en la historia del pensamiento para anular la preponderancia que se le ha atribuido a la ciencia, pues recordemos que el pensar sólo se da cuando existe algo merecedor de ser pensado, un pensar profundo y genuino es lo que debe disponer al pensamiento, al aprendizaje, a una filiación, a lo que está vivo: “quien lo más profundo ha pensado, ama lo más vivo”⁶⁴.

La disposición hacia el aprendizaje debe consistir en una correspondencia con la actividad de una persona, por ejemplo: si hablamos de un escultor auténtico, establecerá una correspondencia que busque en los diversos materiales que utiliza, las potenciales formas por develar. Sin esta correspondencia, la obra realizada estaría vacía, sin aquella esencia que permite mostrar el ser del hombre. Este vacío en el hacer, estaría sometido a una actividad sin sentido, determinada, tal vez, por un emolumento que lo condiciona.

⁶³ *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, pp. 16-17

⁶⁴ *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, p. 25

3.1 La coacción del pensamiento

Otro concepto muy presente en la obra de Heidegger respecto al tema de la humanidad en general es el del peligro, el cual consiste en un ocultamiento del ser, de su autenticidad. Al igual que el pensamiento, propio de las acciones humanas, se encuentra amenazada por esta falta de sentido. La filosofía que en su modo originario se pregunta por el ser, es un auténtico saber. Pero hemos abordado y analizado que esa pregunta por el ser se encuentra olvidada desde el momento en que no encontramos un pensar cuya reflexión sea el “ser” mismo.

Tal olvido de la pregunta por el ser alude a que en cada “pensar la época”, a través de los siglos está preocupantemente sometida pues ya no es “remunerable” un pensamiento que se dirija al ser mismo, que piense la verdad en tanto que ser. De modo que la propuesta consiste en “dar un salto” a este recorrido para darnos cuenta de que este abandono es en lo que debemos centrar nuestro interés para recuperar el genuino pensar que está condicionado y determinado por los conceptos.

Lo que, por ejemplo, significa nadar nunca lo aprendemos mediante un tratado sobre la natación. Sólo el salto al torrente nos dice lo que significa nadar. La pregunta «¿qué significa pensar?» nunca puede responderse mediante una determinación conceptual del pensamiento, mediante una definición del mismo.⁶⁵

3.2 Olvido del ser como olvido del pensar

El pensamiento, al separarse del ser, se ha tornado en un continuo análisis de fenómenos triviales que llegan para ser reemplazados por otros, como una sucesión de acontecimientos cotidianos que se pierden entre los de mayor impacto o impresión. Esto constituye la historia del

⁶⁵ *Ibidem*, *¿Qué significa pensar?*, p. 26

ser: por una parte, se enfoca al análisis de lo que es el ser; por otra, hacia lo que le provee, es por tanto que, en la historia del pensamiento, se ha sucedido un olvido de lo que proporciona el ser, porque no existe una genuina necesidad de conocerlo.

Considerando el olvido del ser, podemos exponer la destacada descripción de tres momentos que describe Heidegger respecto al modo en que se ha presentado. En primer lugar, tenemos al “hombre anterior”; por otra parte, la referencia a Nietzsche mediante “el último hombre”, y; como tercer punto, tenemos al “tranhombre”. Veamos a continuación qué caracteriza a cada una de estas formas.

Respecto al “hombre anterior”, Heidegger define que no se ha presentado el “salto” a examinar la esencia anterior del hombre, no se ha establecido y no se ha descubierto. La trillada expresión del hombre como animal racional, cuya supremacía respecto al animal es la razón, se caracteriza por establecer esa superioridad enfocada a una reflexión que destaca la animalidad, es decir, no se enfoca a la esencia de la evolución que va hacia más allá de lo físico⁶⁶. De este modo, la esencia anterior del hombre no se ha establecido, basándose en las concepciones de Nietzsche, es el hombre de la modernidad, aquel que es consiente, racional y asertivo.

Sin embargo, la cuestión en boga es encontrar la esencia del hombre y esto es posible sólo si va más allá de sí mismo, aspecto del que carece el “último hombre”, pues no es apto, ni desea someterse a sí mismo y anular lo insuficiente del hombre anterior. Al “último hombre” le basta el sustento del hombre anterior para determinarse, por tal situación, en este tipo de hombre está lejos —quizás abolida— la posibilidad de ir más allá de sí mismo.

Dentro del horizonte de su pensamiento, Nietzsche llama

⁶⁶ Cfr. *¿Qué significa pensar?*, p. 45

a este hombre tal como ha sido hasta el momento, "el último hombre". [...] el último hombre es aquel que ya no es capaz de ver más allá de sí mismo y de ascender antes que nada por encima de sí mismo hasta el ámbito de su misión, para hacerse cargo de la misma, conforme a su esencia. [...] Nietzsche aclara: esta esencia del hombre todavía no ha sido definida, es decir, no ha sido hallada ni determinada. Por esto dice Nietzsche: "El hombre es el animal aún no definido". Esta afirmación suena extraña. Sin embargo, no hace sino pronunciar lo que el pensamiento occidental pensó en todo momento acerca del hombre.⁶⁷

El "tranhombre", también especificado como superhombre, es la alusión a la que Heidegger describe como aquel hombre que va más allá del "hombre anterior". Refiere que Nietzsche no lo lleva de manera escueta a una elevación superlativa; para este último, se trata de aquel "hombre anterior" que da inicio a un recorrido en el que asume verdaderamente su esencia: "El hombre que ha sido hasta ahora determinado así en su esencia, ha de ponerse en condiciones, por este medio, de ser en el futuro el amo de la tierra, es decir, de administrar las posibilidades que ad-vienen al hombre futuro a partir de la esencia de la transformación técnica de la tierra y de la acción humana"⁶⁸.

Las tres formas antes descritas que piensan al hombre como persona, lo cual para Heidegger es cubrirlo como apariencia de ser, nos dan la posibilidad de dirigirse hacia el camino del pensar, llegar a la realización del "superhombre" para dar el "salto" y dejar a un lado el pensar metafísico, el de la complejidad y hacer realidad la transición que vuelva su mirada al ser, cuyo camino parte de las cosas que rodean al "hombre anterior" y van hacia el "último hombre", hacia su estado de

⁶⁷ *Ibidem*, ¿Qué significa pensar?, p. 46

⁶⁸ *Ídem*.

“demora”⁶⁹.

4. La voluntad como esencia del hombre

A continuación, tenemos algunas anotaciones que Heidegger retomó de Schelling para justificar la concepción de Nietzsche acerca del hombre moderno:

"En última y suprema instancia no hay otro ser alguno sino el querer. Querer es el ser primigenio y solamente a éste (a saber, el querer), le cuadran todos los predicados del mismo (a saber, del ser primigenio): *ser sin fondo*, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía no tiende sino a encontrar esta expresión suprema"⁷⁰

El ser del ente se representa en la metafísica moderna como voluntad, es decir, la esencia humana como animal racional; esta esencia del hombre de la que se vale la representación –hablando en términos epistemológicos– para establecer al ente en su ser y por consiguiente al ser; de este modo, siguiendo el argumento que utilizó Heidegger, el ser está determinado por el querer, la voluntad se hace ver como esencia, como ser del hombre, tal como lo expone aludiendo a Schelling⁷¹.

La representación de la voluntad como esencia, como ser del hombre, constituye un consenso superficial al que Nietzsche llama “parpadeo”; es un destello aparente, que no va más allá. No nos conduce al camino del “superhombre” y además refiere que en tanto que el pensar del “último hombre” está determinado por un

⁶⁹ *Ibidem*, ¿Qué significa pensar?, p. 47

⁷⁰ Heidegger Martin, Trad. de Alberto Rosales. *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 11

⁷¹ *Cfr. Ídem*.

“espíritu de venganza”. El “salto”, por lo tanto, consiste en liberarlo de ese estado de pasividad: (...) “Que el hombre sea redimido de la venganza, eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de largas tempestades”⁷².

El “último hombre” se encuentra bajo la prisión de una apariencia del ser como voluntad y esto lo imposibilita a establecer un vínculo con su esencia, es un hombre sin naturaleza. De lo anterior deriva la pregunta de Heidegger: “¿quiénes somos los que todavía no pensamos?”, la respuesta está en este hombre al que Nietzsche asevera “el desierto crece”, aquel que no puede lograr la “transición”. El “pensar en” debe ser el pensar en la esencia que lo aleje de deliberaciones metafísicas pues es ajena a toda representación.

“El ser primigenio del ente es la voluntad en cuanto querer eternamente retornante del retorno eterno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo, es el supremo triunfo de la metafísica de la voluntad que quiere eternamente su propio querer”.⁷³

5. El camino hacia el pensamiento

Si nos detenemos a observar el camino que hemos de seguir para pensar, debemos considerar que implica un aprendizaje. Los argumentos desarrollados nos orientan hacia aquello que le es propio al pensamiento y los planteamientos de Nietzsche nos han llevado a lo que nos da a pensar: su reclamo a pensar lo “in-pensado” nos permite esa interacción necesaria entre la palabra y la escucha, de modo que interactuemos con ese maestro, a su advertencia en *Así habló Zaratustra*, y sólo así lograremos reflexionar y no sólo ser espectadores de su obra, no

⁷² *¿Qué significa pensar?*, pp. 55 y 56

⁷³ Friedrich Nietzsche, Trad. Luis A. Acosta, *Así habló Zaratustra II*, en el capítulo “De la superación de sí mismo”, Madrid, Cátedra, 2010, fragmento 55

quedarnos con el destello, sino adentrarnos con él a escuchar y permanecer.

Heidegger nos persuade a la escucha, a pensar en el silencio y atender a lo que nos presenta. Nos dice también que las palabras son el punto de partida a ese pensar que habla desde dentro, pero nos señala que la esencia de la palabra es el silencio, de modo que sólo en la moderación de lo que nos dice el silencio, es como logramos una disposición al pensamiento. ¿Existe entonces una contradicción entre el “grito” de Nietzsche y el “silencio” de Heidegger?⁷⁴

Tanto la advertencia de Nietzsche, como la esencia de la palabra son la más genuina actitud para permanecer en la serenidad, a pesar del vaticino de la frase “¡el desierto crece!”. Es decir, debemos despojarnos de las ataduras de las palabras que nos saturan y confunden (representan). Por otra parte, Heidegger nos advierte la necesidad de escuchar, de contar con un maestro que guíe y prepare al discípulo a la experiencia del pensar. Es decir, un auténtico maestro debe hacerse escuchar, no por imposición, sino para que el alumno aprenda a escuchar. Hemos señalado antes que Heidegger es práctico y nos muestra su elección para este aprendizaje.

Toda vez que hemos agudizado el oído, el siguiente paso será la sensatez hacia lo que nos dice el pensador que hemos de tomar como guía, interiorizar en su discurso y atender a lo que nos manifiesta. No basta con sólo escucharlo, es precisa la discriminación para aprender a dirigirnos a lo que nos llegue a causar impresión. Esta es la primacía del maestro, enseñar a escuchar para que el pensamiento permita retener la esencia del ser.

El pensador necesita tan sólo un único pensamiento. Y la dificultad para el pensador está en retener este único

⁷⁴ Cfr. Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952, «¿Qué significa pensar?»*, pp. 46-50

pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva, está en pensar ese uno como el mismo, y en el hablar de él de la manera adecuada⁷⁵.

El maestro, en su tarea de enseñar a escuchar, debe tener en cuenta la relación que existe entre el interés, la palabra y la retención. No se trata de un simple discutir una postura y luego eliminarla. Ya mencionamos acerca de la disposición para la escucha; pero es necesario profundizar en la esencia de las cosas, de modo que nos apropiemos de un pensamiento, no de un ente, o de una representación, debemos atender a una pregunta y dialogar, para posteriormente desprenderse de ese pensar:

Una vez que me has descubierto, no ha sido ningún prodigio encontrarme: la dificultad está ahora en perderme. [...] No nos dejemos inducir a la opinión de que el pensamiento de Nietzsche ha sido encontrado por el hecho de que desde hace medio siglo hay una creciente bibliografía sobre él. «Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí». Sólo hay recuerdo donde hay un pensamiento.⁷⁶

5.1 El límite del pensamiento.

Hemos señalado en un punto anterior que la representación es una manera de límite del pensamiento pues le resta libertad en tanto que lo determina. De acuerdo con Heidegger, la historia del pensamiento es la historia de Occidente, en cuya primacía se encuentra el pensar, subyugando su esencia a lo metódico y a las determinaciones tales como aquella definición del hombre como “animal racional”. De este modo, el pensamiento debe estar basado en la certeza y es en donde Heidegger advierte el peligro. La objetividad de la ciencia y la técnica no carecen

⁷⁵ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 40

⁷⁶ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, pp. 42,43.

por sí mismas de pensamiento, lo que es necesario es salir al encuentro de lo “in-pensado” que reside en estas.

Nos encontramos en una época de la representación, todo saber se somete a esta con sus métodos, con una lógica algorítmica que aseguran veracidad y consistencia al pensamiento. Retomando la cuestión del camino y de un pensar poético debemos seguir el camino del recordar del decir originario, tal como se expone en *Mnemosyne*⁷⁷: “por eso, en correspondencia con el femenino griego, podemos traducir sin infligir violencia *Μνημοσύνη* por la «memoria»”⁷⁸.

En efecto, Hölderlin usa la palabra griega *Μνημοσύνη* como el nombre de una titánide. Según el mito, ella es la hija del cielo y de la tierra. Mito significa: la palabra que dice. Y decir es para los griegos: hacer manifiesto, hacer que aparezca y, en concreto, hacer que se manifieste y aparezca el aparecer y lo que adquiere la presencia en el aparecer, en su epifanía. *Μῦθος* es lo que se hace presente en una leyenda: lo que aparece en la desocultación de su requerimiento. *Μῦθος* es el requerimiento que afecta a toda la esencia humana previamente a ella y desde su base, un requerimiento que permite pensar en lo que aparece, en lo que viene a instalarse en la presencia.⁷⁹

La venganza se establece como la representación en el “hombre anterior” a modo de postergación. Hemos considerado que puede darse una transición a un “superhombre”, pero Heidegger propone que es necesario detenerse a cuestionar, ¿de qué manera es posible esta transición?, ¿qué pretende Nietzsche al proponer ese puente que conduce a la esencia del “hombre anterior”?, y aquí la respuesta que aborda nuestro apartado y para la cual se generan todos los supuestos

⁷⁷ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, Cfr p. 21

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ *Ídem.*

en torno a Nietzsche⁸⁰.

5.2 Horizontes del pensamiento

Volviendo a las reflexiones de *Así habló Zaratustra*, con relación a lo expuesto en *¿Qué significa pensar?*, observamos que el hilo conductor de camino al pensamiento se da de la siguiente manera: en una primera instancia se presenta un desinterés por esta pregunta (pensando en el “último hombre”); pero, si se pretende emprender el trayecto para lo cual sí hay una disposición en el hombre anterior, tenemos tres panoramas que nos llevan por dicho camino: la pregunta, el llamado y el “puente”.

El primer panorama de una tendencia, de la inclinación que nos dispone a la vía del pensar es justamente aquello que nos da a pensar. Como los hemos señalado antes, aquello que nos pone en disposición al pensamiento es justamente la crisis, la carencia de pensamiento. Heidegger advierte que nuestra época está determinada por el hombre moderno, aquel que está deslumbrado por el señuelo metafísico, al modo de aquellos hombres del *Mito de la caverna*⁸¹, aprisionados por el engaño de un mundo velado y falto de aprendizaje. Lo que nos da a pensar es un primer impulso a este camino.

El siguiente panorama dirige su mirada hacia un escenario que le advierte: “el desierto crece” y no podemos pensar aún. En esta parte del recorrido se requiere atender al “grito”, ir hacia lo que ocupa a la metafísica de la modernidad, aquella en la que descansa el “último hombre”, el que no está identificado con su esencia y que busca una transición que lo lleve al “superhombre”. De este modo, Heidegger nos insta a pensar en el tránsito que lo lleve a la liberación, a la “venganza” de la que hablaba Zaratustra para establecer una genuina relación con el ser.

⁸⁰ *Ídem*.Cfr, pp. 56 y 51

⁸¹ Platón, *Diálogos República, VII*, Barcelona, Herder, 1982, p. 26-30; 514a_517c y 518b_d

El tercer horizonte es el puente, es decir, “la venganza, y la redención de ella” descrita por Nietzsche y que hacen el centro de la metafísica. Este panorama nos muestra aquel “superhombre” que se representa en Zarathustra, es el puente de transición que va hacia el eterno retorno de lo mismo en el que se nos presenta “el ser originario del ente como voluntad de poder”⁸². El ser originario que está en la voluntad, surge del pasado y se dirige al futuro para “poetizar” y expresar la relación del pensador con el ser del ente, con su habitar; el lenguaje (el poetizar) es la expresión de esta única manera de dirigirse a la esencia del ser.

Y es así como Heidegger nos muestra el horizonte del pensamiento. Al establecer la relación con el ser, se da una liberación que nos brinda la posibilidad de movimiento, es decir, la voluntad (el querer) es conducida para “redimir” por el “espíritu de venganza” que no quiere permanecer a merced del tiempo. Para Nietzsche lo más significativo es que el ser originario en el que radica la voluntad, sea liberado y se lleve a su máxima expresión: pensar el ente que se manifiesta en todo pensador y que se encuentra en la memoria como lo pensado, de acuerdo con nuestro autor.

6. ¿Qué es lo que nos convoca al pensar?

La pregunta por el pensamiento, como lo hemos venido desarrollando, se puede entender de diferentes modos que se relacionan entre sí. Pensar histórico, pensamiento poético, pensamiento que se pregunta por sí mismo, como escucha, como respuesta..., todo esto en conjunto es la constante de su pensamiento y, a partir del período estudiado. En las lecciones que estamos analizando, lo que significa pensar, es la pregunta y lo que pregunta por el pensamiento, aquello que lo pone en acción, que tiene como objetivo una respuesta, pero no como apropiación del conocimiento, este es el error de la modernidad.

⁸² Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 60

El modo en que pensamos de manera habitual es dirigir el interés a un objetivo (ente), analizamos las propiedades y características de acuerdo con una determinación; sin embargo, a pesar de pasar por un recorrido metódico para explicar cierta realidad de lo que ocupa nuestra atención, lo dejamos pasar como si se tratara de un artículo innovador que se pone de moda y luego lo dejamos en el abandono. El pensamiento científico preserva la anterior dinámica, cuya referencia equivaldría a que la forma de una obra de arte tendría que convertirse en un objeto al momento de llevarla a cabo y la obra de arte no tendría sentido. La pretensión por objetivar el pensamiento carece de fundamento y no mantiene una actitud crítica que vuelva su mirada hacia los fenómenos

Pasemos ahora a otro texto en el que Heidegger aborda la cuestión del preguntar y el responder. Los señalados sentidos en los que se convoca el pensamiento ahora se dirigen al sentido y significación del pensar en *Apéndice a fenomenología y teología*. Las cuestiones a las que se enfoca atienden de esta manera: “¿Son el pensar y hablar objetivadores en un tipo especial de pensar y hablar o todo pensar, en cuanto pensar, y todo hablar, en cuanto hablar, tienen que ser necesariamente objetivadores?”⁸³. En torno a esta interrogante de desplegarían otras tantas preguntas:

Esta pregunta sólo se puede responder si previamente se aclaran y contestan las siguientes preguntas: a) ¿Qué significa objetivar?, b) ¿Qué significa pensar?, c) ¿Qué significa hablar?, d) ¿Es todo pensar en sí mismo un hablar y todo hablar en sí mismo un pensar?, e) ¿En qué sentido son objetivadores el pensar y hablar y en qué sentido no lo son?”⁸⁴

⁸³ Heidegger Martin, Trad. H. Cortés & A. Leyte, *Apéndice a fenomenología y teología*, en: Hitos, Madrid: Alianza. 2000. p. 67

⁸⁴ *Ibidem*, p. 68

Para Heidegger la manera adecuada de responder la pregunta debe aclararse mediante la solución de las cuatro preguntas establecidas: 1. ¿Qué significado tiene la palabra pensar?, 2. ¿Qué se ha entendido por pensar hasta ahora a la luz de la lógica?, 3. ¿Qué condiciones se requieren para pensar adecuadamente?, y, 4. ¿Qué nos convoca a pensar?⁸⁵ “las cuatro maneras enumeradas de plantear la pregunta ¿qué significa pensar? No está tanto en la pluralidad de significados, cuanto el sentido único al que apuntan las cuatro maneras de enumerar la pregunta” (...) “no se nos presenta cada una por separado, no son extrañas entre sí”⁸⁶.

La unidad que constituyen las cuatro preguntas es lo que nos convoca al pensar y relacionándolas con las preguntas que citamos del texto de *¿Qué significa pensar?*”, permiten establecer, en primer lugar, al pensamiento como tratándose de un objeto de estudio; en segundo término, como aquello que nos remite al camino del pensar, mismo que nos señala como aquello que no sólo cuestiona a un objeto; sino como un llamado a nuestra propia esencia pues la pregunta también nos afecta a nosotros mismos y nos remite al “Oráculo de *Delphos*”: “conócete a ti mismo”⁸⁷.

La pregunta «¿Qué nos dice el pensar?» nos golpea inmediatamente como el relámpago. Y, así planteada, la pregunta, «¿qué significa pensar?» no se reduce a andar a vueltas con un objeto, como si se tratara de un objeto científico.⁸⁸

6.1 El sentido de la significación

⁸⁵ Cfr. Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952*, «¿Qué significa pensar?», p. 55

⁸⁶ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 114

⁸⁷ Platón, *Diálogos, Protágoras, IV*, Barcelona, Herder, 1982, p. 343b

⁸⁸ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 116

El término significar (*heißen*) juega un fundamental papel al momento de la pregunta por el pensar. Ya hemos señalado que mediante la escucha avanzamos en el camino hacia el pensar, considerando que su esencia es el silencio. Atender a esta esencia que nos “dice” algo, buscamos lo que quiere decir, su significado. Habitualmente pensaríamos en una representación de lo que cuestionamos; pero recordemos también que Heidegger está en contra del “eterno retorno”⁸⁹, de anticipar las cosas para poder expresarlas con un término, y por lo tanto el significado no puede reducirse a una denominación.

En lo más acertado que puede consistir el significar es en evocar, “La pluralidad de sentidos de la pregunta ¿qué significa pensar? depende de la pluralidad de significaciones del verbo alemán *heißen* [en castellano, sobre todo «llamar», «decir», además de «significar»]”⁹⁰. De este modo, hemos de hacer a un lado esa concepción habitual de significar como denominación; hay que entenderlo como “el tender la mano solicitando algo que, en cuanto lo invocamos, lo hacemos llegar”⁹¹.

Pero no es suficiente con la escucha, con lo que “dicen” las palabras. Estas pasan como conceptos repetitivos que después se abandonan. Lo que se debe hacer es atender a lo que no escuchamos de las palabras, establecer una relación entre el “pensar y poetizar”, teniendo presente que el pensamiento por sí mismo no poetiza. Es decir, el pensamiento se vale del lenguaje, de un hablar originario que se manifiesta en lo que se dice, de ahí la relación que debe guardar con el poetizar pues abre el camino del pensamiento.

Asimismo, el lenguaje no está exento de mantener un paralelismo con la historia de la ciencia. En este sentido, la filosofía es la ciencia que nos abre paso para no hacer de la ciencia y la historia el fundamento del

⁸⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra.*, Op. Cit. p.228-229

⁹⁰ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 204

⁹¹ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 117

pensar. Para Heidegger la vía que nos lleva a esa escucha, a un atender aquello que no dicen las palabras, es el lugar donde mora lo pensado: la memoria; no como facultad mental, sino como un lugar de “custodia” de lo que le da qué pensar.

6.2 *La memoria como fundamento de lo que da a pensar*

La filosofía de Occidente, específicamente la filosofía moderna, tiene el problema de someter su pensamiento limitándolo a frases y premisas, es decir, el pensamiento se reduce a un simple conjunto de convenciones:

“La lógica, como doctrina del *λόγος*, toma el pensar como enunciado de algo sobre algo. Según la lógica, el rasgo fundamental del pensamiento es este hablar. Para que en general sea posible ese hablar, aquello sobre lo que se dice algo, el sujeto, y lo enunciado, el predicado, han de poderse unir en el hablar”⁹²

El peligro que advierte Heidegger respecto a ponerse en el camino del pensar, consiste exactamente en pretender que el pensar se vea limitado a basarse en los términos lógicos, enunciaciones o proposiciones. Tampoco debe consistir en una simple aprehensión, pues no dispone al pensamiento a desarrollar su esencia. A este nivel no se puede concebir aún que se presente la tendencia al pensamiento, el vínculo genuino con este.

En el texto *Serenidad*⁹³ de nuestro autor tenemos otro ejemplo en el que se puede considerar esta misma postura acerca de someter a una conceptualización al pensamiento; el cual implica reflexionar en torno a un problema. Si se anhela permanecer en el camino que nos lleve a la esencia del pensamiento, es necesario desprenderse de las

⁹² Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 140

⁹³ Heidegger Martin, *Serenidad*. Barcelona: Editorial Serbal, 1994

representaciones, de los objetos mismos. La traducción de la palabra serenidad, del alemán al español, nos indica desprendimiento⁹⁴, eso es lo que debemos hacer si queremos dirigirnos a la habitación del ser.

En consideración a lo anterior, es menester mantener la serenidad respecto a las cosas, que consiste en caminar el camino del pensar. La serenidad es lo que ya se ha recorrido en este camino “no sólo como camino, sino también como movimiento”⁹⁵. Es una exhortación a “caminar” a través de los objetos de una manera diferente y liberarse de esa amenaza que nos hace caer en convencionalismos y abstracciones en los que incurre un pensar originario.

La serenidad nos permite que las palabras nos lleven a un hablar de lo verdadero, una genuina filosofía que se aparte de la sintaxis como pensar originario. Entonces podemos establecer una diferencia entre decir y predicar. El decir provoca que el pensamiento habite en el recuerdo, en la memoria que permanece para habitar el ser. De lo contrario, la mera predicación hace a un lado al ser, pues es una mera expresión sintáctica que después de enunciarse deja en el olvido al ser.

También en *Ser y tiempo*, Heidegger nos señala esta realidad, la de habitar el ser “por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”⁹⁶. Aunque tenemos presente la arbitrariedad del nihilismo, de someter al pensamiento al cálculo y la previsión; también es posible revertirlo mediante el cuestionamiento de que aún no pensamos, lo cual nos da la posibilidad de salir de ese marasmo, y en este sentido podemos ver la continuidad del ente que comprende su existencia propuesta en dicho texto.

“El desierto crece” es la advertencia que nos invita avanzar por el

⁹⁴ Vox: diccionario manual: alemán - español, español - alemán, Barcelona, 1996.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 52

⁹⁶ Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, § 7, p. 61, (38)

camino que nos aproxime al ser, la meditación que nos lleve a su encuentro. El desierto es la anulación de la libertad, de la memoria, y, por consiguiente, “el eterno retorno de lo mismo”. Aquello que nos da a pensar en algo habita en la memoria y esto puede ser el pensar en la libertad, en este “morar” existe esa posibilidad. Esto último implica una invitación a un pensar fuera de lo cotidiano.

Preguntamos de nuevo: ¿qué significa λέγειν? Queda todo muy lejos de un juego etimológico si resaltamos que λέγειν ciertamente significa decir, pero el decir es para los griegos esencialmente un poner. ¡Qué curioso! ¿El decir ha de significar un poner? ¡Qué extraña es la pretensión de que el hablar del habla haya de representarse como un poner! ¿Queremos hacer con esta referencia que se tambalee toda la ciencia y la filosofía del lenguaje en sus fundamentos y desenmascararla como una apariencia? Sin duda alguna. Pero ¿qué es el poner mismo? Con esta pregunta comienza por primera vez el esclarecimiento de la esencia del λέγειν como poner.⁹⁷

Este hablar que cuestiona Heidegger, es lo que nos dice aquello que no se ha pronunciado, que no está determinado por las palabras; sino que propicia el desarrollo de su esencia eliminando los límites de los conceptos. Llenamos páginas con palabras para explicar la realidad, pero no damos una genuina reflexión a esa “habladuría”. Es necesario tener la disposición a cuestionar nuestro propio decir; de este modo, se afirma la existencia de un “espíritu abierto al misterio o a lo secreto”⁹⁸, como lo señala en *Serenidad*.

Por otra parte, el panorama no es tan catastrófico, pues, aunque aún no pensamos, sí tenemos la capacidad. El desarrollo científico, con todas sus implicaciones de racionalidad que trajo consigo la modernidad, son

⁹⁷ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 167

⁹⁸ Heidegger Martin, *Serenidad*, p. 52

una evidencia de esa esencia y determinación a la que estamos destinados los seres humanos. La cuestión radica en reconocer dicha esencia, erradicar una pobreza de pensamiento por las consecuencias históricas que han forjado necesidades de supervivencia, lo cual genera un desapego a preguntarse por el pensar.

7. Consideraciones acerca del pensar

Hemos señalado el pensar como un camino, un recorrido que implica una escucha de lo que nos dice lo ya pensado, una disposición o apertura al pensar y la reflexión acerca de lo pensado para hacer surgir al saber. Más complejo que el propio camino –alude Heidegger- es la carencia de pensamiento, la cual se torna en una crisis que amenaza a todos los aspectos de la humanidad, al ser su esencia la que se ve afectada.

También tenemos claro que uno de los aspectos que hacen posible el pensamiento se encuentra en la educación. Si bien, nos propone la escucha como punto de partida del pensamiento, esa escucha debe estar guiada, a esto se refiere con el problema de la educación, que en la modernidad se ve limitada por una serie de fenómenos que más que potenciar el pensamiento, nos alejan de siquiera disponernos a la reflexión. El aprendizaje en la modernidad está sujeto a paradigmas que sólo se encausan a explicaciones acabadas de la realidad, son meras conclusiones y no posibilitan la apertura a la esencia del pensamiento.

La concepción moderna del pensamiento está fundamentada en la representación, el ente pierde su ser al tornarse en un objeto más de ésta, de modo que debe estar sujeto a la cuantificación y una concepción errónea de valor. Al dejar de lado la reflexión acerca de la carencia del ente como ser e interpretado como valor, se hace manifiesta una deformación de toda actividad, pues el valor se vuelve un fin y las actividades se realizan en función del valor⁹⁹.

⁹⁹ Me refiero a este término basándome en la distinción que hace Kant en cuanto al valor moral, que en la modernidad transforma este sentido del hombre como fin en sí mismo y en

Pero lo más preocupante se enfoca a la actividad humana, que en conjunto se reconoce como cultura, será una actividad que haga de esos valores el punto de referencia para la realización de metas; la realidad implica entonces que el hombre sea el sujeto que actúa en función del valor (objeto); por lo tanto, dada esta objetivación de metas que establezcan la representación como imagen, tendremos que reflexionar en esa relación sujeto-objeto que se sucede.

Para una genuina reflexión, que separe la concepción de la relación del hombre con la cosa; y desvincularse de la relación sujeto-objeto, al modo en que la época moderna lo realiza: un sujeto que precisa de la denominación, de la representación y la intencionalidad para limitar el pensamiento a la expresión lingüística. Para pensar al menos la esencia del hombre, se precisa de un lenguaje, pero que sea el preámbulo del pensar; para esto es necesaria la serenidad, el desprendimiento, el recogimiento y la meditación que nos proporcionan la apertura y disposición a un verdadero saber; y no a un simple aprendizaje de repeticiones que no nos llevan a la reflexión y a un consenso entre el ser y la esencia del hombre.

La conclusión de Heidegger acerca de la experiencia del pensar, consiste en una permanencia, en un habitar en la transición a esa esencia. Es decir, no forjar una meta, no agotar el camino creyendo encontrar la verdad; por el contrario, tener presente al pensamiento como algo que no nos pertenece y que se nos presenta para sobrepasarnos. El recorrido puede resultar paradójico pues es un trayecto, pero al mismo tiempo es inmanencia; puede ocultar y desocultar. De este modo, el camino es una escucha atenta al propio acto del pensar, lo más digno de ser pensado,

el que un objeto sensible sólo tendrá valor relativo: *Cfr.* "Es claro que sí. Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber", Kant, Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast. de M. García Morente, en Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 36.

que sólo puede encontrarse en el interior humano: la experiencia del pensar que “desoculta” al ser mismo.

El pensamiento griego ya antes de su comienzo mora en la acción del *εἶναι* como presencia de lo que se hace presente. Solamente por eso puede despertarse el pensar y ser llamado a tomar en consideración lo presente en lo relativo a su presentarse.¹⁰⁰

Para terminar con este apartado, puntualizaremos algunas consideraciones acerca del aprendizaje, que destaca lo más significativo en relación a la propuesta de Heidegger acerca de la pregunta por el pensamiento. Esta correspondencia, que en realidad pertenece a dos problemas, constituye el punto central para demostrar que no pensamos, pues por una parte tenemos la premura por el saber, por conocer y fundamentar la realidad en la ciencia y la técnica; pero, por otra parte, todo está determinado por representaciones, las cuales están mediadas por objetivos y sistemas educativos manipulados y enfocados más a acumular conocimientos, estamos en una era de la información.

Para rescatar la disposición al pensar, para responder a la pregunta por aquello que nos da a pensar, a lo cual Heidegger plantea que todavía no pensamos, habremos entonces que replantear la educación y así percatarnos de que no se piensa de manera adecuada, a pesar de desarrollar estrategias, adaptaciones y contar con excesivas reflexiones de toda índole. Recordemos que nuestro autor advierte que es más difícil enseñar que aprender y así lo expresa uno de sus discípulos más destacados:

A quienes han podido conocer a Martin Heidegger cuando era un joven profesor les resulta inolvidable, tal como muchos lo han testimoniado, la plasticidad con la que

¹⁰⁰ Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 193

estaban ante ellos las cosas de las que se hablaba. No se hablaba sobre cosas, sino que las mostraba. Era una buena tradición fenomenológica...¹⁰¹

Aunque no es el objetivo de este trabajo, sí es necesario señalar que uno de los problemas actuales que requiere de mayor reflexión, es un replanteamiento de la educación. No se puede concebir el camino del pensamiento sin este aspecto. En nuestros días se fomenta la generación de un cúmulo de conocimientos, títulos académicos y exhortaciones a desarrollar ciencia y tecnología haciendo del conocimiento un fin, cuyo medio es el pensamiento. Esta errónea contextualización de aquello que constituye la esencia de la humanidad, es en la que radica la crisis, la carencia del pensamiento.

Las consideraciones que hemos revisado en torno al pensamiento, nos permiten sustentar que el denominado pensamiento teórico, tal como lo expresa Heidegger, no constituye un auténtico pensar. La deshumanización a la que nos enfrentamos es justamente la pregunta por lo “óntico” que llevan a cabo las ciencias positivas, en lugar de dirigirnos a la pregunta por lo “ontológico”, en la que tiene lugar un genuino pensamiento. Pensar, por tanto, debe ser la reflexión por el sentido del ser, por el sentido del preguntar y por el sentido del pensar, de manera permanente sin conjeturas conclusivas.

¹⁰¹ Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de Aprendizaje*, Herder, Barcelona 1996, p. XI

Segunda Parte

El problema de la Tecnología

1. Antecedentes

El problema filosófico en torno a la tecnología ha adquirido una creciente relevancia en el último siglo. Las reflexiones en cuanto a sus implicaciones son más recientes, comparadas con temas como la ciencia; situación que coincide con los avances en materia tecnológica, por su implementación en todo el quehacer humano: económico, político, educativo, científico, etcétera. El desarrollo tecnológico ha mostrado alcances que están transformando al pensamiento y a las sociedades.

Desde la edad media fueron evidentes las transformaciones sociales impulsadas por los avances tecnológicos tales como el establecimiento de la imprenta, el uso de las máquinas y herramientas desarrolladas en los contextos científicos e industriales, con el fin de facilitar diversas tareas al ser humano, mostrando una tendencia al progreso, misma que ha perdurado hasta nuestros días.

Sin embargo, las consecuencias del progreso que se ha logrado paulatinamente gracias al desarrollo tecnológico y el cual ha permitido a la humanidad verdaderas transformaciones en todos los aspectos, no han sido del todo favorables para el desarrollo humano, en contraste con el desarrollo material, en el que es evidente el avance.

Considerando las últimas décadas, el problema de la tecnología, abordado desde el punto de vista social, es un tema que cada vez ocupa un lugar de mayor interés y relevancia. La dependencia que ha generado el uso de la tecnología con relación a la comunicación, la economía, la política, las instituciones, la educación y principales campos del quehacer humano, así como las formas de vida hacia los artefactos y

operaciones cotidianas, también ha tenido repercusiones que detonan una variedad de dilemas éticos.

2. El problema de la tecnología en la modernidad

En torno a desarrollos tecnológicos en los campos científicos (biología, física, ciencias de la salud, etcétera), tales como la biotecnología, la energía nuclear, las telecomunicaciones y toda la gama de tópicos actuales afines al tema en cuestión, encontramos una creciente orientación que tiende a hacerlo objeto de estudio. La realidad se va concibiendo a través de los procesos tecnológicos.

El enfoque que se dará a esta parte proviene también de las reflexiones llevadas a cabo por Heidegger, mismas que consideran el problema tecnológico al mismo modo en que Marx considera el problema de las condiciones de opresión en las relaciones laborales. Es decir, Heidegger vislumbra un poderío tecnológico que corría el riesgo de superar al hombre:

Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos». Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre¹⁰².

Esta misma preocupación se aborda en este apartado. La técnica ha constituido uno de los medios para el desarrollo humano, para la satisfacción de sus necesidades y su adaptación al medio natural. La técnica puede incluso decirse que es parte de la naturaleza humana, del medio en el que vive, si consideramos el indicado saber técnico aristotélico. La tecnología, en cambio, es la aplicación de la ciencia a

¹⁰²Heidegger Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37

la técnica, lo cual le permite modificar los objetos que se encuentran en su medio natural.

Considerando el contexto histórico en una segunda etapa en la que Heidegger desarrolla su reflexión sobre la técnica (Segunda Guerra Mundial)¹⁰³, podemos partir de ese vínculo entre ciencia y técnica. Es decir, la aplicación de la ciencia a la técnica, que da como resultado el desarrollo tecnológico, adquiriendo mayor auge desde el siglo XX, lo cual es proclive de abordarse como reflexión filosófica por sus repercusiones en todos los aspectos de la humanidad y la naturaleza.

2.1 La técnica como esencia

La cuestión de la técnica que expone Heidegger está inserta en lo característico de su pensamiento: la búsqueda del ser. Para él, la técnica implica una vía más que hace posible el “desvelamiento del ser”. Para este análisis, Heidegger parte de las concepciones Aristotélicas sobre *tecné*, y sus implicaciones de causalidad. De este modo, Heidegger se inclinará hacia el fenómeno mediante los conceptos de responsabilidad y manifestación para explicarlos como aquello que se nos presenta¹⁰⁴.

La esencia de la técnica consistirá entonces en esa tarea reveladora, no en el sentido de la producción, sino a modo de persuasión — como un afán por entender y dominar la naturaleza—, mismo que ha predominado en el ser humano como tendencia innata; pero que, sin

¹⁰³ El Dr. Jorge Linares aborda todo un capítulo de su libro *Ética y mundo tecnológico* en el que ofrece un contexto histórico respecto a las reflexiones de Heidegger en torno a la técnica y su adhesión al nacionalsocialismo. Ver: LINARES, JORGE, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE, UNAM, FFyL, 2008, pp. 44-54

¹⁰⁴ Valiéndose de su problema por el Ser, Heidegger plantea que la desocultación (*aletheia*) es análoga a la *póiesis* aristotélica en el sentido de mostrar aquello que no estaba revelado, de este modo existe una conexión entre la *aletheia* y la *tecné*. Cfr. Heidegger Martin, *Conferencias y Artículos*, p.15

embargo, en la modernidad adquiere una necesidad por almacenar y transformar la energía.

Considerando las concepciones de Heidegger sobre la esencia de la técnica podemos analizar una pauta entre la técnica de la antigüedad y la técnica de la modernidad¹⁰⁵. La primera se ve afectada por la cosmología que nos remite al estado Teológico de Comte¹⁰⁶, en cuyo período se limita al sometimiento a las leyes naturales; la segunda, perteneciente a la modernidad, busca no sólo entender la naturaleza, sino que llega al grado de imponerse a la naturaleza, como el caso de la acumulación de energía eléctrica, o la máquina de vapor, por ejemplo.

Al respecto, Heidegger manifiesta su preocupación por las consecuencias que, en torno a la aplicación de la técnica y su afán por dominar la naturaleza, este modo de desocultar que supone, desde el punto de vista filosófico, una provocación:

Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la *wishûop*. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas.¹⁰⁷

¹⁰⁵ El doctor Linares señala dos facetas de la filosofía de Heidegger respecto a la técnica: una primera perspectiva centrada en su obra *Ser y Tiempo*; y otra, basada en otra de sus obras, *La pregunta por la técnica*. Ver: Linares, Jorge, Op. Cit. p. 54

¹⁰⁶ Comte, Auguste, Marías, Julián Tr., *Discurso sobre el espíritu positivo*, España, Alianza Editorial 2000.

¹⁰⁷ Heidegger Martin, *Conferencias y Artículos*, p. 17

Es en la modernidad en la que el hombre experimenta los alcances de su intelecto. El carácter antropocéntrico le ofrece uno de estos alcances, el de pretender un control dominante sobre la naturaleza para su bienestar y progreso, despojándose de las primigenias creencias que lo ataban.

Este aspecto es de suma importancia para Heidegger por el momento histórico —antes comentado— que se estaba sucediendo: la Segunda Guerra mundial, cuyas implicaciones de la técnica moderna fueron para detrimento de la humanidad. Mediante la paradoja de la técnica, como se señaló antes, se revierte en su contra, apartándose de su esencia, lo cual constituye un peligro, el mayor de los peligros.

En el caso de Heidegger va suceder algo bastante diferente en relación con la técnica, no es un autor que, a diferencia de otros, entre amablemente en los desarrollos de la ciencia de la tecnología, pero tiene tanta importancia para la tradición filosófica que sólo por ese hecho vale la pena acudir a sus escritos y saber qué es lo que estaba mencionando, que es lo que estaba imaginando en relación con la técnica, al ser un pensador esencialista, a ser un pensador que va siempre a la llamada cuestión del fundamento, es decir aquello que determina la esencia todas las cosas, la vida de todas las cosas. Él cree que la técnica no tiene que ver en su esencia, con la técnica misma; es un marco ontológico de circunstancias para el sujeto que, de alguna manera alienan –quitan- lo más especial del ser humano.

Hay dos definiciones que pone sobre la técnica, refiere que la técnica puede ser dos cosas: primero, un medio para un fin y, segundo, simplemente es una actividad humana. Si consideramos el primer aspecto (un medio para un fin), estamos considerando una cuestión instrumental, algo con lo cual logramos otra cosa y ya no tiene vida en sí misma, es un instrumento al que le damos vida en el acto. Le damos vida cuando lo utilizamos, un medio para un fin. En la segunda instancia es una actividad humana, es decir, algo que hace parte de las cosas que normalmente nosotros realizamos: caminamos,

pensamos, comemos, reímos..., pero también si utilizamos procedimientos para hacer las cosas es una actividad propiamente humana, no es una actividad vinculada a los animales o a otras especies.

Sólo el ser humano desarrolla técnica, es en este segundo sentido que él se va al antiguo concepto de *póiesis*, que vincula en la técnica, es decir, al arte de hacer algo, pero también al proceso de creación. Para el caso de Heidegger es más que una serie de pasos del proceso de creación, tiene que ver con la manifestación o expresión del fin del propósito de la esencia misma del acto que se está realizando. En el caso del arte, sí se tendría una serie de procedimientos, lo cual pasa cuando la *póiesis* se fragmenta, entonces la creación se va quedar olvidada y el arte, los pasos los procedimientos que emergen, es decir lo que él denomina técnica y el arte, sin la creación, no es arte, por eso que cambió el nombre, se transforma y se convierte en un procedimiento sin la esencia. A esto se refiere la primera definición, y es que, si es un procedimiento, es simplemente un medio para un fin.

2.2 Riesgos de la técnica moderna

El peligro de la técnica moderna, de acuerdo con Heidegger, es su tendencia totalizadora, su afán por abarcar toda la realidad, todos los ámbitos en torno a la humanidad hasta el punto de establecerla como criterio de su actividad. Constituye, de igual manera, una imposición permanente con apariencia de libertad.

Jorge Linares aborda esta misma cuestión, basándose en ambas facetas de la filosofía técnica de Heidegger, destacando cómo lo aborda en dos diferentes obras:

Por consiguiente, mientras que en *Ser y tiempo* se despliega la concepción antropológico-instrumental de la técnica, propia de la actitud natural del sujeto ante el mundo

tecnológico, en *La pregunta por la técnica*, Heidegger realiza la crítica de dicha concepción para mostrar que la esencia de la técnica reside en una fuerza no *controlable y manipulable* enteramente por el sujeto, que se manifiesta como emplazamiento de la naturaleza y del ser humano, a partir de un imperativo tecnológico (*lo Ge-Stell*)¹⁰⁸.

De este modo, si bien la técnica constituye este aspecto ontológico en el que se hace patente el ser; su imposición es un impedimento para este fin, esta es la esencia negativa de la ciencia, para lo cual existe un recurso que evita el ocultamiento del ser, la “salvación” de este devenir, mismo que encuentra en el arte. Lo cual analizaremos más adelante.

Pero dice Heidegger, en el texto de *La pregunta por la técnica*, la esencia, y aquí incluyo el discurso aristotélico de la antigua metafísica, incluye las cuatro causas y no sigue fines instrumentales; entonces quiere decir él que en este proceso de *póiesis*, es en este proceso artístico donde, si vinculamos la creación y el arte, tiene que ver con la experiencia espontánea, la creación que tiene que ver con la experiencia contemplativa trascendente, en este aspecto las antiguas causas de Aristóteles que se hacen presentes¹⁰⁹.

Respecto a dichas causas aristotélicas recordemos cómo entran en la visión del arte: la causa material, la causa formal, la causa eficiente, y la causa final¹¹⁰. La materia de la cual está hecha el objeto, la forma o

¹⁰⁸ Linares, *Op. Cit.*, p. 55

¹⁰⁹ Para explicar la realidad física, Aristóteles realiza una distinción para comprender el ser atendiendo a los conceptos de materia y forma (del griego *hyle*: materia; y *morphé*: forma), de este modo, los sentidos en que se entiende al ser, su existencia, se refiere a lo que sucede por necesidad y de manera general distinguiéndolo de aquello que ni es necesario, ni sucede siempre del mismo modo y además es casual. *Cfr.* Aristóteles, *Física*, A, 5, 188 a 31

¹¹⁰ *Cfr.* “Pues bien, en un sentido se llama causa a aquello a partir de lo cual (*τὸ ἐξ οὗ*) se origina algo permaneciendo presente (*ἐννπαρχοντος*): así el bronce de una estatua, la plata de una copa y sus géneros respectivos; en otro sentido se llama causa a la forma y al modelo

la manera como se informa esta materia, como se actualiza; la causa eficiente se refiere a aquel que realiza el artista que está involucrado en la elaboración; y el propósito o el sentido propio de la obra de arte. Estos cuatro elementos no pueden extinguirse, no pueden separarse. En la edad moderna, el procedimiento se caracteriza por fragmentar las causas y se queda con sólo dos de las causas: material y eficiente.

Si partimos desde el interés por entender el mundo causalmente, ¿quién produce qué?, ¿de dónde vino aquello que surgió? y, en segundo lugar, ¿cuál es la materia?, ¿qué características?, ¿qué propiedades tiene aquello que ha sido informado?, aquello que ha sido transformado; pero, la forma, es decir, la particularidad, la definición estética que va a tener la obra no es tan importante y mucho menos su esencia o su propósito, de hecho, la existencia y el propósito empiezan a ser aburridos para el arte contemporáneo, para el arte moderno y la forma empieza a ser carente de importancia, no tiene que ver con el tiempo presente.

El artista veía al mundo tal como el mundo se le daba, no quería transformar el mundo, la transformación del mundo era a través de la experiencia estética; una transformación del mundo a través de la experiencia contemplativa que no intervenía la naturaleza; pero, la creación tecnológica sí interviene en naturaleza. Para Heidegger era difícil concebir esta intromisión, esta falta de espontaneidad. Como lo hemos mencionado antes, la transformación poética implica una aparición, un desocultar, de este modo podemos ver una poesía

(τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα), esto es, la definición de la esencia (ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι) y sus géneros (τὰ τοῦτου γένη) (así la causa de la octava es la proporción de dos a uno, y en general el número) así como las partes que entran en la definición. Aún más, causa es aquello de donde surge (ᾧθεν) el inicio primero del cambio o del reposo: así, el que da un consejo es causa, el padre es causa del hijo y, en general, lo que hace es causa de lo que es hecho y lo que cambia es causa de lo que es cambiado. Más todavía, se habla de causa como el fin (τὸ τέλος), esto es, el aquello para lo cual (τὸ οὐ ἔνεκα), como la salud es causa del pasear. «¿Para qué pasear?». Decimos: «para estar saludable» y en diciendo así creemos haber aducido la causa”, en Aristóteles, *Física*, II, 3, 194b 24-36

filosófica, que presenta al ser en su esencia, sin intervención, ni arbitrariedad.

Si asumimos la postura de Heidegger, encontramos una concepción de la verdad desde la perspectiva clásica, es decir, la verdad no es solo aquello que es propiamente algo¹¹¹, sino el descubrimiento del ser genuino, así como de su sentido, mismos que no se tocan, sólo se contemplan. Así que sólo nos permite “experienciar” lo más auténtico que puede haber de la relación con el mundo. Se trata de una relación fundamentalmente ontológica; en esto radica lo interesante del autor, en la técnica no podemos hallar la verdad.

Derivado de este análisis hay ciertas cuestiones que posiblemente nosotros podemos advertir en nuestra sociedad; y es que si los procedimientos técnicos, o bien, los procedimientos tecnológicos que se dan en los ambientes de amplio desarrollo industrial incurren en olvidar su origen, plantean una amenaza. El distanciamiento del enigma que proveen la creación artística y la experiencia estética, tienen como resultado las catástrofes del contexto en el que Heidegger ofrece sus aportaciones, especialmente los relacionados con la Segunda guerra mundial. No se diga de aquellos posteriores, de los cuales aún no tenemos dimensiones conclusivas.

Pero Heidegger olvida que, en otras épocas, donde estaba el idílico hombre en su estado de naturaleza, no era igual o peor de salvajes y que el salvajismo, la barbarie, no tiene que ver con el haber creado armas de destrucción masiva únicamente, porque en realidad la destrucción o el deseo de destrucción proviene del ser humano y no tiene que ver propiamente con los objetos o con las cosas. Ortega y

¹¹¹ En la definición de Santo Tomás de Aquino (*De Veritate*), la verdad se define como “adecuación del entendimiento a la cosa”, es decir, una correspondencia entre lo que hay en el entendimiento y aquello que la cosa es, de este modo se vinculan verdad y conocimiento. En *Ser y Tiempo*; Heidegger acepta esta definición como correspondencia; sin embargo, él lo expone como el desocultar, el “estar-ahí delante”, “ser en el mundo” *aletheia*, Cfr. *Ser y Tiempo* pp. 28-29; y, *De Veritate*, q. I, a. 2.

Gasset nos plantea la cuestión del bienestar, que no consideró Heidegger en su afán por ahondar en el “estar ahí”: "el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien"¹¹².

El autor alemán se inclina por un estar en el ser, por un ser poético. Pretende favorecer una postura al simple hecho de un bienestar por el hecho de la existencia misma, por la vida contemplativa de la cual no debemos distanciarnos, y el afán por el desarrollo tecnológico nos hace desviar dicha tendencia.

Como pensador en el ámbito de la política, de cómo se articula y de cómo superamos una distancia es bastante interesante, y es que la naturaleza no se supera con la sociedad. Por eso, hacer una meditación sobre la técnica llega a ser fundamental. En el mundo actual la manera de superación en el ámbito de la empresa se supera con la técnica, con la industria, con ingeniería y con la tecnología; no con la sociedad, esta es un aspecto de relación necesario, y en ese sentido, haría parte de aquellas cosas que naturalmente nos vinculan a los otros. El problema que tenemos que plantear es cómo se ha llegado a demeritar lo esencial en cada realidad, suprimiendo ese sentido que existe en el ser, de lo meramente humano, así como de aquellos entes que lo rodean.

3. Técnica y tecnología

Toda vez que hemos abordado el problema del desarrollo humano, mediante las reflexiones de la técnica que hace Heidegger, es necesario establecer la diferencia y relación entre técnica y tecnología de una manera específica y en torno a sus repercusiones en el mundo tecnificado y cómo se ha venido sucediendo en las últimas décadas.

¹¹² Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Revista, de Occidente, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. V, p. 328

Como lo hemos señalado antes, la técnica es aquello de lo que se sirve el hombre para adaptarse al medio natural. Heidegger alude al concepto de la técnica como algo que no puede definirse con exactitud, pues asevera que, si se le considera en su acepción instrumental, no puede decirse que sólo sea un medio, pues esto no nos lleva a la esencia de la técnica debido a que siempre existirá un afán por dominarla. Así lo puntualiza Linares:

Si observamos, en cambio, cómo se enfrenta alguien a un objeto técnico que desconoce y no domina (sea un instrumento musical, una herramienta o una computadora) será evidente la “tosca” objetividad material del útil ante el sujeto. Lo mismo sucede con el útil descompuesto; mejor, “indispuesto”. El útil puede estar deformado, averiado o semidestruido, pero, en todo caso, sigue estando a la mano. La “inempleabilidad” del útil no se descubre por una mirada contemplativa que analiza sus componentes o su forma, sino por la circunspección pragmática del trato cotidiano con las cosas. Al descubrir la “inempleabilidad” del útil, su no-disponibilidad remite negativamente a su disponibilidad pragmática¹¹³.

Asumiendo la concepción moderna de la técnica como un “medio para fines”, tenemos ahora la misma consideración, pero ahora respecto a la tecnología, la cual es la aplicación científica de la técnica, siguiendo la misma línea de términos utilizada por Heidegger. Sin embargo, podríamos agregar, sin apartarnos de estos supuestos, que esta aplicación no es más que la misma necesidad de dominio a la que tiende el hombre, pero en un grado mayor.

Con lo anterior es posible sostener la misma idea de Heidegger, pero ahora desde el punto de vista de la tecnología, la cual puede tomarse

¹¹³ Linares, *Op. Cit.*, p. 63

como un aspecto del ser. Podemos seguir a Heidegger en su ontología y sostener que esta necesidad de dominio, especialmente hacia la cuestión de su relación con el medio natural, ha marcado pautas, a través de la historia, teniendo como constante este tema de la técnica; y de la ciencia y la tecnología a partir de la modernidad.

3.1 Influencia de la tecnología en la humanidad

El reflexionar sobre la influencia de la tecnología en la humanidad puede resultar un tanto paradójico, pues ya hemos expuesto la necesidad humana por el dominio y transformación del medio. ¿Cómo puede plantearse que la tecnología tenga influencia en la humanidad, siendo que debería ser lo contrario? Expongamos algunos puntos de vista al respecto.

Como saber epistemológico, la tecnología posee métodos, estructuras, algoritmos, e incluso lenguajes, dotados de una notoria evolución y alcances en toda la realidad. De este modo mantiene esa cuestión teórica cuya tendencia es lo que advierte Heidegger como “emplazamiento” y/o “peligro”, debido a que está basada en la ciencia moderna. Sin lugar a dudas este desarrollo aporta grandes beneficios a la humanidad; sin embargo, el peligro radica en que rebasa a la humanidad en tanto que mecaniza los procesos naturales, humanísticos y sociales.

Lo anterior deriva en la consideración ética, en cuyo aspecto me he enfocado, por la tendencia deshumanizante. De modo que señalamos los campos político, económico y biológico, como algunos de los lugares comunes en los que se destaca este problema. Menciono ejemplos: en cuanto a lo político, podemos destacar la instrumentalización que ejercen las instituciones del Estado con el empleo mediático de la tecnología; en lo económico, podemos señalar que los países denominados “potencias económicas”, tienen como característica paralela un poderío tecnológico. La bioética surge como un campo interdisciplinario entre la biología y la ética para abordar

dilemas relacionados con los seres vivos, tales como la manipulación genética, cuyas implicaciones tecnológicas son cruciales y de las cuales no hay reflejo de sus consecuencias.

Tomando en cuenta las cuestiones anteriormente señaladas, la tecnología se justifica como intermediaria entre la ciencia y las demandas de la sociedad, por lo cual no había tenido relevancia en cuestiones filosóficas; sin embargo, notamos que, con el creciente avance en el desarrollo tecnológico, han surgido corrientes del pensamiento, sobre todo después de la Ilustración, así como en torno al Positivismo, que cuestionan un efectivo desarrollo humano gracias a este avance.

El propio Heidegger plantea una “deshumanización” en torno a la técnica y su aplicación científica (la tecnología). Pues como también lo mencionamos antes, su doctrina se desarrolla en el contexto de la Segunda guerra mundial y son obvias las razones para cuestionarla debido a las funestas consecuencias que el empleo de instrumentos tecnológicos tuvo para la humanidad.

Como la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento, por esto aquélla tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia podrá seguir imponiéndose mientras no se pregunte por el porvenir esencial de la ciencia de la época moderna o, incluso, por la esencia de la técnica moderna.¹¹⁴

A partir del siglo XX, en especial, después del auge progresista que ofrecieron la revolución industrial y el positivismo, así como sus consecuentes avances en las prácticas científicas y técnicas, mismas

¹¹⁴ Heidegger Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 1994, p.63

que empezaron a despertar ciertas desavenencias en la sociedad, generaron también críticas en torno a los excesos, pues muchos avances surgieron en el ámbito político y en torno a conflictos bélicos.

Sigmund Freud elaboró una serie de reflexiones hacia el aparente progreso que ofrecía la técnica. En su obra *El malestar en la cultura*¹¹⁵, expone una interesante crítica que aborda de manera principal el problema de la sociedad y su propio yo, así como las causas de la neurosis. En esta obra, Freud afirma que “tecnologización” de la sociedad genera cierto malestar en el hombre, al abandonarse a sí mismo: “Agregase a esto el influjo de cierta decepción. En el curso de las últimas generaciones la Humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica...”¹¹⁶.

Con referencia a este descontento que generó el desarrollo tecnológico es posible plantear la pregunta ¿la técnica ha hecho más feliz al hombre? Esa posibilidad de acortar distancias mediante las comunicaciones, el transporte; la prolongación de la esperanza de vida por la implementación de medicamentos, técnicas quirúrgicas y un sinnúmero de avances que han facilitado la vida a la humanidad; habría que desarrollar todo un tratado acerca de cada uno de estos alcances de la técnica aplicada.

4. La emancipación del intelecto

No obstante, muchas otras corrientes tales como el neopositivismo, se ubican en la postura opuesta, aplaudiendo la labor llevada a cabo mediante la técnica y la tecnología respecto a los beneficios para la sociedad. Entre muchos otros pensadores podemos encontrar reflexiones como las de Bunge o Dewey¹¹⁷, quienes conciben al

¹¹⁵ Freud S., *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2000

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 28

¹¹⁷ Por ejemplo, para Bunge la tecnología era algo más que instrumentos: “La ciencia como actividad —como investigación— pertenece a la vida social; en cuanto se la aplica al

hombre como un ser técnico, lo cual le brinda la posibilidad de aprovechar al máximo sus facultades, principalmente cognitivas.

Todas las mencionadas aportaciones que se pronuncian tanto a favor como en contra del desarrollo tecnológico, y que hemos analizado a la luz de la ontología de Heidegger, mediante la cual se expone una determinación técnica en el Ser, nos dejan claro que es posible mantener la actitud filosófica que pretende buscar respuestas a los problemas que a través del tiempo se le presentan al ser humano.

4.1 La época del predominio de la técnica

Es relevante la reflexión que hace Heidegger acerca de la técnica relacionada con el problema que abordamos en este trabajo y las lecciones de Friburgo en las que se plantea el problema del pensamiento, considerando el contexto en el que lleva a cabo este análisis. La época del predominio de la técnica, en la que surge con todo su auge el establecimiento del pensar científico y tecnológico, por casualidad o por una razón oculta que se enfoca al problema por el ser, se nos presenta esta reflexión que da continuidad a lo que nos presenta el tema del ser consumado en el pensamiento occidental.

El pensamiento en el mundo moderno se enfoca a lo ente, y por este motivo se ha olvidado del ser mismo. No es un pensar originario, como se explicó en la primera parte de este análisis, se trata de un olvido del ser pues si bien el interés está dirigido al total de los entes, es un dominio de tipo calculador, matemático que puede medir y controlar a voluntad;

mejoramiento de nuestro medio natural y artificial, a la invención y manufactura de bienes materiales y culturales, la ciencia se convierte en tecnología”, ver: BUNGE, Mario, *La investigación científica, su estrategia y su filosofía*, México, Siglo XXI, 2000. Por su parte Dewey afirma que los aspectos biológicos del ser humano son condiciones necesarias para poder llevar a cabo una investigación y, por lo tanto, son imprescindibles del patrón de investigación. En este caso, el término investigación nos remite a lo que concibe como un hábito natural hacia el conocer, ver: Dewey, J., *La experiencia y la naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 269

en contraste con el pensamiento originario, que era de tipo contemplativo. Es una época en la que destaca lo subjetivo, la metafísica de la modernidad está enfocada a una voluntad de dominio. Esta metafísica de lo subjetivo se consume como la “época del predominio de la técnica”¹¹⁸, tal como lo afirma Heidegger.

El vínculo de la ciencia y la técnica, es el logro positivista que ha alcanzado la metafísica desde el relativismo moderno. En el momento histórico de Friburgo, Heidegger describe un sometimiento de la actividad humana a los postulados técnicos:

En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de una uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella¹¹⁹.

La ciencia tiene como prioridad el hacer, es decir, su primacía se manifiesta a modo de técnica y mecanización. Los métodos técnicos deben estar orientados a abarcar todos los aspectos de la humanidad a partir del período moderno. Por una parte, se establece a la ciencia como parte esencial del acontecer humano, así como la técnica que adquiere la misma relevancia y jerarquía. Ambas se complementan para mecanizar a la naturaleza valiéndose principalmente de las matemáticas, lo cual constituye la esencia de la técnica moderna: la técnica mecanizada¹²⁰.

Si bien no podemos escapar del dominio y alcances que han tenido la ciencia y la técnica, así como el auge del siglo XX, queda la necesidad de

¹¹⁸ Heidegger Martin, “La época de la imagen del mundo”, pp. 63-90

¹¹⁹ Heidegger Martin, “La época de la imagen del mundo”, p. 97

¹²⁰ Heidegger Martin, “La época de la imagen del mundo”, pp. 63-69

replantear la postura filosófica como ciencia, de la cual señalamos al principio que ha tratado de forjar un lugar dentro de las ciencias positivas. Sin embargo, debemos considerar un pensamiento que trascienda a ciencia y a la filosofía misma. Preguntarse, de igual manera, por la necesidad de un pensar que se aleje de la metafísica occidental. Nos daremos cuenta que este modo de saber está plagado de un dominio de la técnica y un dominio del pensamiento científico moderno.

Hemos visto también que este pensamiento moderno otorga prioridad a la razón, identifica al pensamiento calculador como una consumación del saber. Por consiguiente, se han sucedido un cúmulo de revoluciones en torno al pensamiento, transformando a toda la ciencia y al propio hábito de la humanidad en cuanto a las concepciones del mundo y de la persona misma. Lo anterior ha provocado un apego a lo estable, a lo que proporciona seguridad y en la que encuentra su verdadera certidumbre, pues la ciencia se ha transformado en una especie de ser supremo y la humanidad sus fieles.

El olvido del ser del que hablamos en la primera parte es característico en el contexto de la ciencia contemporánea, en la que el método científico se vuelve un fin en sí mismo, pues no se toma como un medio para el desarrollo de la ciencia; por el contrario, la ciencia está al servicio del método¹²¹. La consecuencia de esta absolutización es justamente que no hay cabida al pensar, pues la ciencia lo explica todo:

En las ciencias, el tema de investigación no está solamente propuesto por el método, está, a la vez, implantado en el método y permanece subordinado a él. La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias... proviene de un impulso cada vez más fuerte; el impulso del método, cada día más subordinado a la técnica y sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método. El

¹²¹ Cfr. Heidegger, Martin, "La esencia del habla". En *De camino al habla*, Barcelona, Serbal. 1987, p. 159

tema tiene lugar dentro del método¹²².

Tanto la situación de la ciencia como de la técnica, deben ser cuestionadas; si bien son un aspecto del pensamiento, recordemos que este análisis plantea precisamente que el pensar no es generar una serie o cúmulo de teorías que se establecen saturando toda la realidad. El dominio que constituyen y, como lo mencionamos antes, que invaden todos los aspectos de la humanidad en occidente, desde la segunda mitad del siglo XX, no hacen posible reconocer el vacío del pensamiento y reflexión crítica por la misma apariencia de progreso y desarrollo que proponen.

Lo anterior, que podría entenderse como una interferencia a lo digno de ser pensado, invade todo rasgo cultural y a través de la historia se manifiesta de una manera más incisiva, pero no menos ignorada, cuya única aproximación radica en la preocupación por el ser. Lo característico en la época moderna es que por el dominio de la ciencia y la técnica, no se experimenta el pensar originario, Heidegger se refiere a esta situación como un “dar vueltas en la miseria, en la penuria”¹²³, es decir, se reflexiona en temas trillados y con redundantes métodos que no abren camino al misterio, a lo problemático de lo que da a pensar.

Pero el panorama actual de la técnica se ha revertido y ha dejado de ser una herramienta que le permitiera al hombre mantener el dominio y así controlar lo que desarrolla por medio de la ciencia; por el contrario, y de manera paradójica, la técnica es el nuevo modo de interpretar al mundo pues además de establecerse su determinación en cuanto al progreso, industria, producción, entretenimiento, etcétera; es destacable la sustitución que el pensamiento va teniendo, dejando lugar a la técnica como generadora de sus posibilidades¹²⁴.

¹²² Heidegger, Martin, “La esencia del habla”, p.160

¹²³ Axelos, K. *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1978, Axelos, p. 80

¹²⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989, p.45

Para Heidegger, la ciencia y la técnica son las nuevas formas desde las que en el mundo occidental interpreta al ser, lo cual se traduce a un “olvido del ser”, la consecuencia es una condición posmoderna tal como lo señala Lyotard:

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito.¹²⁵

Las reflexiones basadas en nuestro autor, están enfocadas a recuperar el origen, a llevar a cabo un esfuerzo por aquel pensar originario; no obstante, lo hemos puntualizado, es indispensable atender las repercusiones de lo que se ha establecido a lo largo de los siglos, así como de lo que se manifiesta en el presente: sería un error ignorar aquello que ha constituido una trayectoria del pensamiento, así como el sentido al que se dirige.

Como ya lo hemos puntualizado en la primera parte, Heidegger se enfoca a tres aspectos que consisten en las dos caras de la moneda: la amenaza; o la recuperación del pensamiento. Es decir, el pensamiento está amenazado por la técnica moderna al establecerse como fin del progreso. La recuperación del estar-ahí, el replanteamiento del pensar y, establecer un vínculo adecuado con la técnica emancipando al pensamiento de la actitud de consumo y extinción que impera en nuestros días.

¹²⁵ Lyotard, Jean- François. *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid. 1987, p. 4

La crítica que hace Heidegger hacia la metafísica moderna es el punto en el que ha de presentarse la idea de cambio, de pasar al pensar originario, a otro pensar que constituya el camino o hilo conductor pues la realidad de nuestros días es que existe un dominio de la técnica que no permite plantearse la pregunta por el pensamiento como modo para acceder a la autenticidad del ser.

Sin embargo, la emancipación del pensamiento no consiste en hacer a un lado la metafísica, al modo en que se le ha concebido en el pensamiento occidental; por el contrario, Heidegger promueve que sea la misma transformación del pensar y que perdure para establecer la diferencia entre el ser y el ente, lo cual hasta nuestros días ocupa el análisis metafísico:

No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende... Sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada, no desaparece.¹²⁶

Por lo anterior, es necesario atender a *la escucha*, analizada en la primera parte de este trabajo para lograr el desocultamiento del Ser. Esto implica una superación de la metafísica, es decir, permanecer en la actitud metafísica, en la búsqueda del ser que nos lleva a desplazarnos en el origen y que no sólo nos lleva a un nuevo acontecer del pensamiento, a un arrojar de este para que se nos descubra como un nuevo período, hablando en términos de historia del pensamiento. De este modo, una nueva proyección del pensamiento debe presentarse para perdurar, y no para establecerse y así pasar a una siguiente época que tiempo después sea indiferente al propio pensar.

¹²⁶ Heidegger, Martín, "La superación de la metafísica", En *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 63.

La cuestión que debe ocupar una reflexión filosófica genuina radica justamente en la metafísica, en la pregunta por el ser. Sin embargo, la humanidad se encuentra conmovida, más aún, sometida a la técnica. El pensamiento no conduce a un preguntar; está reemplazado por una repetitiva serie aprehensiva de métodos cuyo carácter científico no posibilitan un meditar genuino. De este modo, las reflexiones modernas sólo se pueden atribuir a una metafísica prefabricada, con planteamientos triviales a los que se les otorga una vía de solución apegada a la técnica para ofrecer una seguridad gnoseológica que presenta resultados a modo de operación matemática.

El pensar originario, al que alude Heidegger para superar esta época de predominio de las ciencias y que a través de los siglos de la modernidad han constituido un humanismo cuyas manifestaciones artísticas, culturales y trascendentales, se rigen bajo los preceptos de sistemas técnicos y han forjado un "ethos", entendido como lo expone el doctor Ángel Xolocotzi, un experto en el tema:

En el tipo de la nueva humanidad burguesa, de su nueva estructura de impulsos y su nuevo *ethos* están igualmente fundados la original transformación del sistema de categorías lógicas de la nueva ciencia y el nuevo impulso técnico, no menos original, que empuja a la dominación de la naturaleza...¹²⁷

4.2 El problema de la tecnología en el mundo occidental

La problemática de la tecnología, o de la técnica en los inicios de la cultura occidental, puede remontarse hasta las tesis aristotélicas en las que señala a la técnica como un saber, tras definir a la técnica como una

¹²⁷ Xolocotzi Ángel, Célida Godina, Coordinadores, *La técnica. ¿Orden o desmesura?*, BUAP, México, p. 278

"disposición racional a la producción"¹²⁸, lo cual nos indica la influencia que ejerce la acción de la producción, denotando la distinción entre lo natural y lo artificial, de este modo, la técnica no implica finalidad pues se fundamenta en este aspecto de la realidad que es una forma de saber.

Como hemos señalado antes, Heidegger aborda el problema de la técnica desde la perspectiva instrumental (el útil) y como imperativo tecnológico (*lo-gestell*). El aspecto instrumental se refiere al objeto, aquello que se encuentra "a la mano"¹²⁹; mientras que el carácter imperativo nos ubica ante un carácter esencial de la técnica. Ambas apariencias constituyen un dilema: la técnica como objeto en tanto que artefactos y sistemas técnicos, no implica más que una adaptación de la comentada disposición racional. La cuestión cambia si nos enfocamos a su esencia.

En *Ser y tiempo*, encontramos el análisis de la técnica como objeto. El punto de vista adquiere otro matiz en *La Pregunta por la técnica*, pues es en la esencia de la técnica en la que la humanidad está amenazada por un imperativo que emplaza al ser humano. Es decir, el genuino modo de existir, de "estar en el mundo", se ve coaccionada paradójicamente por los propios alcances del desarrollo tecnológico, de tal modo que su libertad y autoconciencia se ven afectadas al no establecer una búsqueda del ser, el problema se torna entonces en un "peligro" que lo lleva a perder el sentido de su existencia misma.

Recordemos que una de las características originarias del hombre, del *Dasein*, desarrollada en *Ser y tiempo*, es su comparecencia ante el mundo. La unidad hombre-mundo, va más allá de una simple relación espacial; el *Dasein* se encuentra en el mundo de una manera distinta, pues no sólo se encuentra, sino que "está en el mundo" asumiendo e interpretando el

¹²⁸ Aristóteles, *Ética*, VI, 4, 1140a

¹²⁹ Este término alude a los instrumentos y objetos de los que dispone el *Dasein*, Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. FCE. México. 1962, pp. 81 a 82

sentido de su permanencia de manera habitual, así como existencial. Es decir, no es un ente más de los que encontramos en el mundo, es un ente que habita en correspondencia con su entorno pues tengamos presente que sólo él es consciente de su propia existencia en el mundo.

El hombre conoce la finalidad de los objetos, de los entes que lo rodean. Por lo anterior, tanto la naturaleza, como los objetos técnicos que comparecen en el mundo están diferenciados del *Dasein*, por la relación de intencionalidad establecida en el actuar humano. Ante este modo de ver, el conjunto de entes que se encuentran en el mundo constituyen una utilidad, al constituir una finalidad técnica dependiendo de lo que le reporte cada ente en su experiencia, en su ser en el mundo. Por ejemplo, podemos explicar lo anterior indicando que un trozo de madera, en tanto útil, lo mismo puede experimentarse como material para construir un artefacto, que como elemento para generar energía.

Hemos señalado también que el saber teórico no es la manera originaria de estar en el mundo; si bien, es un saber de aquello que no puede ser de otra manera, confiere a la herramienta el carácter de instrumento y esta visión que carece de espontaneidad, incurre en el peligro de ver a cualquier ente como objeto, al *Dasein* incluso, convirtiéndolo en un útil más dentro de los entes del mundo que habita. Evitando que ponga en práctica su ser a través del resto de entes con los que habita para complementar sus necesidades.

La anulación de la práctica en el sentido que puede tener el útil es la dificultad que aborda Heidegger, es decir, la manipulación intencional del objeto a la que se refiere mediante la representación, se torna en una ocultación de la existencia misma. En la modernidad impera ese afán de dominio del mundo que premedita, que calcula y resta libertad a su interacción con el útil, forzando no sólo a modo de producción lo que el mismo mundo le presenta; es también la acumulación de utilidad que rebasa a la misma humanidad convirtiéndola en un objeto más en la serie de útiles, él mismo se ve reducido a producto.

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas.¹³⁰

4.3 El desfase prometeico

Por su parte, el discípulo de Heidegger, Günther Anders, filósofo judío-alemán y quien también se enfocó a la crítica del mundo tecnológico en su obra *La obsolescencia del hombre*¹³¹, aborda que en nuestra actualidad tecnológica se da un contraste, un desfase entre el desarrollo alcanzado mediante la tecnología y la facultad para comprender o asimilar dichos alcances y poderío. El propio hombre no es capaz de concientizar lo que ha provocado y se ven anuladas tanto la imaginación, como la representación ante su poder de acción que lo someten y lo ponen en riesgo de concebir las consecuencias que pueden llevarlo a la autodestrucción.

A pesar de que los mismos efectos generados por sus actos, la razón humana no logra dimensionar lo que ha llegado a perpetrar, pues aquello que lo rebasa, incluye el exterminio de su entorno, de su existencia misma. A esto es a lo que Anders llamó el "desfase prometeico". Lo anterior conlleva a una urgencia por rescatar su facultad connatural por la tendencia tecnológica, lo cual es posible si ese desarrollo es paralelo a una sensibilización ética en sus modos y medios de producción.

¹³⁰ Heidegger, *Serenidad*, p. 25

¹³¹ Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre*, Pre-Textos, España, 2011

Con el término “vergüenza prometeica”, Anders se remonta a un estado de superioridad en el que se había encontrado el ser humano gracias a la técnica, regalo de Prometeo, basándose en el diálogo Protágoras de Platón¹³². La técnica implica una de las facultades de las que el hombre goza por la “intercesión” de Prometeo, quien, al regalar el fuego en nombre de los Dioses, hizo posible que el ser humano lograra reemplazar las carencias de su naturaleza, lo cual llevó a cabo mediante la técnica. Pero todo se viene abajo desde el momento en que no es capaz de aplicar a sí mismo lo que ha logrado con los propios artefactos desarrollados y esto le genera vergüenza.

Este desfase también conlleva a un grado de deshumanización en el que se destaca más lo producido por el hombre que quien lo ha producido. Se exalta y enaltece lo admirable de un objeto; sin embargo, el hacedor del objeto puede encontrarse en el anonimato; bien sea porque no se trata de un solo sujeto, o porque se desarrolla por un grupo de personas, lo cual le resta reconocimiento. El hombre actual vive bajo la sombra de la vergüenza debido a que no puede estar a la altura de lo que produce, de no poseer los atributos y perfección de los objetos.

En los estudios de Heidegger, Hanna Arendt, y otros contemporáneos, se analiza la problemática de la cosificación del hombre, Günther Anders da un paso más y alude a este fracaso de orgullo que no se traduce a estar al mismo nivel ontológico de cosa, sino a carecer del mismo origen, funcionamiento y atributos que han alcanzado los objetos producidos por él mismo. Aquel hombre que por siglos trató de explicar a la naturaleza misma creando máquinas análogas a fenómenos y hechos naturales, no es capaz de superar su situación de desventaja ante lo bien acabado de las cosas.

¹³² Platón, *Protágoras*, Madrid, Aguilar, 1960

El hombre le sirve a la máquina a la que paradójicamente diseñó para servirse de esta, su conocimiento gira en torno a la máquina, debe estar capacitado o adiestrado para operar y producir, además lo que obtiene por procesos mecánicos no requiere de perfeccionamiento, está acabado con la precisión y el cálculo adecuados. Así lo impone el mercado, la técnica se convierte en un poder, con alcances no meditados, con principios que están por encima de la naturaleza y sus fines prescinden del “modo propio” al que alude Heidegger con relación a su entorno. En este sentido, un planteamiento ético de la técnica no es suficiente; habrá que plantearse más bien como un problema antropológico, en el que se destaquen las condiciones de posibilidad del quehacer humano.

Así lo señala Ortega y Gasset, otro filósofo que, como lo hemos revisado antes, enfoca gran parte de su análisis a las cuestiones relacionadas con la técnica: “la técnica no es en rigor lo primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, que es la vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa”¹³³.

La técnica debe plantearse por lo tanto un sentido y delimitar su campo de acción. Tanto Heidegger como aquellos pensadores que siguen la misma línea, como lo hemos estudiado, no rechazan recurrir a la técnica, lo que plantean es justamente el establecimiento de un sentido y la delimitación en sus proyectos que le permitan generar las condiciones de posibilidad de manera que conserve la libertad.

El problema de la libertad es muy enfático debido a que el desarrollo tecnológico implica una serie de contradicciones: por un lado, se exalta la razón, el desarrollo que tiene como base el saber científico; sin embargo, a medida que se logran mayores avances en dicho aspecto, el hombre va perdiendo libertad pues no existe un límite que le permita establecer su propia realidad al generar productos técnicos con los que

¹³³ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica, Vicisitudes de las ciencias; Bronca en la física*, Revista de Occidente, Madrid, Colección el Arquero, 1957, p. 18

es capaz de la autodestrucción. Una consecuencia de lo anterior se presenta al verse subsumido en una demanda que la misma tecnología le impone para superar sus propios alcances, obedeciendo a una “necesidad” evolutiva, por la inminente aceleración de procesos tecnológicos.

5. Técnica como bienestar

Volviendo a los textos del español José Ortega y Gasset encontramos ideas muy interesantes acerca de la técnica, diferentes a la tradición filosófica que veía la técnica de la mano del concepto de *póiesis*, al concepto de arte o creación; para él la técnica es más bien una reforma de la naturaleza. A diferencia de lo que sucede normalmente en la vida de nosotros los seres humanos, señala que incluso algunos animales desarrollan o usan objetos, no así como nosotros hacemos con los instrumentos, cómo lo que hacemos con las herramientas; él dice que no se puede comparar la técnica con el simple uso de instrumentos o herramientas, el simple uso de instrumentos o herramientas responde siempre a una necesidad natural, implica una necesidad básica, pero en el caso de la técnica no sucede del mismo modo.

Lo que hace la técnica es entonces, como se señala antes, reformar la naturaleza, transformarla. Es incierto en gran medida, una especie de contra naturaleza pues nos obliga a una serie de necesidades y lo que hacemos con la técnica, es decir, si las necesidades que nos proporcionan placer, incluso llegar a modificar al punto de rehusar aquellas necesidades que nos proporcionan dolor, entonces la técnica nos permite diferenciar, y aquí vamos a pasar a tres ideas puntuales del texto “La meditación sobre la técnica”¹³⁴. La primera es establecer una diferencia entre estar y el bienestar: el bienestar nunca se logra sólo con la naturaleza, por eso es contrario a la razón, no es un hecho simplemente

¹³⁴ Ortega y Gasset, José, “Meditación de la técnica, Vicisitudes de las ciencias; Bronca en la física”, *Revista de Occidente*, Madrid, Colección el Arquero, 1957

natural. El segundo aspecto es que la vida se fabrica a sí misma. El tercer aspecto es aquella necesidad del objeto que cohabita con nosotros y que no precisamente requerimos para sobrevivir, pero sí para vivir. Desarrollemos cada aspecto a continuación.

5.1 Estar y bienestar, la técnica como azar

Las sensaciones no son hechos simplemente naturales, es decir la vida no nos es dada con bienestar, la vida nos es dada con dificultad, si es que nos referimos a algo que nos es dado sólo de forma natural de forma primitiva digámoslo así: en la naturaleza nosotros nos encontramos con las necesidades naturales encontramos lo que él llama el estadio del azar¹³⁵. Simplemente haber nacido en determinada circunstancia, haber llegado a determinadas circunstancias, de ahí la famosa y célebre “yo y mis circunstancias”¹³⁶, esa circunstancia es una necesidad, no hay nada que hacer, no podemos evadir esa circunstancia, como dice, no podemos huir de la naturaleza, no podemos evadir la circunstancia, pero lo que sí podemos hacer es reformar la circunstancia y reformar la naturaleza como lo hacemos con la técnica y, a través de esta, desarrollamos lo que él denomina el necesitar, el hacer posible y esto es generar bienestar.

De este modo, si consideramos que de manera natural nosotros nos expresamos, emitimos sonidos y provocamos un bienestar; pero el gusto que hallamos al hablar, no viene con la naturaleza, el gusto que hallamos al escribir, el gusto al decir una palabra de amor o de afecto, no viene con la naturaleza, es lo que nosotros hacemos y hemos desarrollado:

¹³⁵ “...es la técnica primitiva del hombre pre y protohistórico”: Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica, Vicisitudes de las ciencias; Bronca en la física*, Revista de Occidente, Madrid, Colección el Arquero, 1957, p. 28

¹³⁶ Ortega y Gasset refiere que el hombre no se corresponde con la naturaleza, es ajena a él, de modo que, si quiere ser y estar, debe aceptar y adaptarse a lo que le impone. *Cfr.* Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica, Vicisitudes de las ciencias; Bronca en la física*, Revista de Occidente, Madrid, Colección el Arquero, 1957, p. 37

Mientras el animal, por ser atécnico, tiene que arreglárselas con lo que encuentra dado ahí y fastidiarse o morir cuando no encuentra lo que necesita, el hombre, merced a su don técnico, hace que se encuentre siempre en su derredor lo que ha menester —crea, pues, una circunstancia nueva más favorable, segrega, por decirlo así una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. [...] Porque ello nos revela que el primitivo no sentía menos como necesidad el proporcionarse ciertos estados placenteros que el satisfacer sus necesidades mínimas para no morir; por lo tanto, que desde el principio, el concepto de «necesidad humana» abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo.¹³⁷

Recordemos el apartado anterior acerca del pensamiento y el lugar que ocupa la memoria sobre el arte, la memoria como técnica, y decíamos cómo a través de ambos, las personas reformamos el uso del lenguaje, decimos que hay un uso correcto, un uso bello, un uso armonioso. Si lo pensamos de este modo, la técnica, a diferencia de lo que a veces se considera, sobre todo en aquellos que atacan fuertemente la técnica y la tecnología, que la consideran arbitraria y ruda, no disminuye la capacidad natural del ser humano, al contrario, lo que este gran pensador nos está diciendo es que, sin la técnica, el bienestar sería imposible. Y en este sentido podemos comparar a las sociedades que quisieron semejar la naturaleza, en cuanto naturaleza, terminan en absolutismos o totalitarismos, en sistemas que promueven la segregación, bajo cualquier criterio en que la podamos concebir pues eliminan la facultad racional y la voluntad de sus miembros, mecanizando sus actividades.¹³⁸

¹³⁷ Ídem, p. 8

¹³⁸ Para esta afirmación se considera lo expuesto por la filósofa alemana Hannah Arendt y su admirable análisis respecto al tema: “El totalitarismo nunca se contenta con dominar por

¿Qué nos significa situación tan paradójica? Este ensayo pretende haber preparado la respuesta a tal pregunta. Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico¹³⁹.

5.2 Técnica como mediadora. La técnica del artesano

El segundo aspecto es que la vida se fabrica a sí misma ¹⁴⁰y él recuerda en esta expresión que con la vida el ser se construye a sí mismo. Es un hecho natural el que un ser se mueva, para Ortega y Gasset, a diferencia de lo que pasa con los instintos, con el impulso, no implica creación en sí misma, para él la vida es algo que se hace a sí misma, que se recrea, desde una simplicidad, hasta luchar constantemente por mejorar las propias circunstancias vitales y en esa vida que se mejora a sí misma, nos recuerda los famosos cuatro inventos de los cuales se ha dicho

medios externos, es decir, a través del Estado y de una maquinaria de violencia; gracias a su ideología peculiar y al papel asignado a ésta en ese aparato de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos desde dentro. En este sentido, elimina la distancia entre los dominadores y los dominados y logra una condición en la que el poder y la voluntad de poder, tal como nosotros los comprendemos, no desempeñan papel alguno o, en el mejor de los casos, desempeñan un papel secundario. En sustancia, el líder totalitario no es nada más ni nada menos que el funcionario de las masas a las que conduce; no es un individuo hambriento de poder y que impone una tiránica y arbitraria voluntad sobre sus súbditos". Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, p. 268.

¹³⁹ Ortega y Gasset, "La rebelión de las masas" en: *Obras Completas, Revista, de Occidente*, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. IV. p. 122

¹⁴⁰ Ortega y Gasset refiere que existen circunstancias y condiciones naturales en las que se suceden diferentes manifestaciones de una misma condición o de un mismo elemento. *Cfr.* "El hombre adquiere la conciencia suficientemente clara de que posee una cierta capacidad por completo distinta de las rígidas, inmutables, que integran su porción natural o animal.", *Meditación de la técnica* p. 31

durante muchos siglos que cambiaron la historia: la pólvora, la imprenta, la brújula y el compás¹⁴¹.

5.3 *El objeto técnico como bienestar*

Ortega y Gasset denomina a esta nivel propiamente el estadio de la técnica, o se le podría nombrar también el estadio de la máquina¹⁴², porque es la máquina lo que caracteriza esta otra etapa. Hemos señalado las fases en las que el ser humano reverenciaba naturaleza y ciertos hechos que concibe a modo de magia, es decir, sin buscar explicación. Después se convierte en artesano; pero después, se convierte en ingeniero y entonces se representa el último estadio de la técnica porque hasta el momento en que el artesano crea, produce la obra, hay un fin, un propósito, pues no hay un simple obrar, no hay una separación entre el producto y el propósito de su creación.

A diferencia del artesano, el ingeniero, también construye y realiza el producto; sin embargo, deja que el propósito emerja sin definir un único y último fin. Esto le da una libertad tanto a la tecnología como al producto y genera una visión distinta al apartarse de la naturaleza, al no semejarla. De este modo, lo creado es ahora un producto que va ganando un lugar, un estar y un habitar con el ser humano. Es entonces cuando nos cuestionamos si el bienestar consiste en necesitar o tener. Las máquinas se vuelven objetos que hacen posibles cosas que nos sirven para vivir; pero también muchas cosas que no necesitamos para sobrevivir.

¹⁴¹ *Ibidem*, Cfr. p. 27

¹⁴² *Ibidem*, "Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración como mágica ni puro azar, sino «método», camino preestablecido, firme consciente de sus fundamentos". p. 35

6. La técnica moderna

En esta parte trataremos de vincular el tema previo en el cual desarrollamos el tercer estadio de la técnica que desarrolló Ortega y Gasset, para revisar otro interesante estudio de Lewis Mumford. De este pensador estadounidense debemos mencionar dos principales aportaciones bibliográficas en torno al problema de la técnica: “Técnica y civilización”¹⁴³ y “El mito de la máquina”¹⁴⁴, en ambos textos tenemos, en primer lugar, un análisis en torno a la relación de la técnica con el surgimiento de la civilización; es decir, el proceso de civilización de la mano de la técnica. Por otra parte, Mumford nos expone la situación contemporánea de las máquinas.

En esta parte vamos a referirnos al primer texto para establecer esa similitud que plantea la búsqueda del bienestar, a través de etapas históricas. Para este fin, recordemos que Ortega y Gasset desarrolla el tercer estadio, el cual se puede considerar como el estadio de la máquina, pues en esta etapa la máquina ya forma parte de la vida, parte de la sociedad, del individuo. Hay una continuidad entre ambos temas, pues por su parte Mumford, pretende retirar el mito acerca de nuestra época como desarrolladora de la técnica. Al igual que Ortega y Gasset, tenemos una preexistencia histórica de la técnica; en cierta manera, lo que establece la diferencia es la imaginación, para Ortega¹⁴⁵; y la fantasía, para Mumford¹⁴⁶. Desarrollemos el planteamiento del segundo.

¹⁴³ *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 2006. Trad. de Constantino Aznar de Acevedo. ISBN 978-84-206-7917-4

¹⁴⁴ *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Vol. 1, Logroño: Pepitas de calabaza, 2010. Trad. de Arcadio Rigodón ISBN 978-84-937-6712-9

¹⁴⁵ “Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, p. 26

¹⁴⁶ “La magia, como la fantasía pura, era un atajo hacia el conocimiento y el poder.”, Mumford, *Técnica y civilización*. Madrid, p. 15

Para Mumford, la técnica del mundo contemporáneo se ha olvidado de su origen y esto ha repercutido en todos los problemas que nosotros socialmente tenemos, especialmente aquellos que se relacionan con el descuido de las relaciones humanas, cediendo el paso a unas relaciones artificiales que tienen su origen en los nuevos productos tecnológicos. Por otra parte, el olvido de la naturaleza. Al igual que Ortega, cree que hay dos vínculos fundamentales entre el principio de la historia, cuando emergen las primeras tecnologías, o los primeros procedimientos técnicos y la fabricación de productos, de artefactos. Hay una especie de magia especial, de consideración especial de la vida ligada a la razón del ser humano y al ser humano frente a la naturaleza.

Mumford recuerda una serie de nociones que fueron ligadas al desarrollo de las primeras técnicas y a la producción de las nuevas tecnologías en la historia de la humanidad, esto en todo tiempo y no en un tiempo específico, esos conceptos que él cree que el hombre contemporáneo olvidó son estas nociones: la primera de éstas es la de abstracción, porque el hombre contemporáneo cree que por estar lo físico a la fabricación, a la obtención y modificación de los elementos de la naturaleza, entonces la abstracción de esos elementos de la naturaleza le hace de alguna manera volver al piso y residir en él, y para el autor los seres humanos no pertenecemos a ese piso, al suelo, a la tierra, ni a la roca ni a la madera, a nada esto. Estamos más allá de eso y esto es lo que denomina abstracción, es decir, distancia frente a lo que es efectivamente lo natural y lo que es propiamente humano, eso sería la abstracción, con lo cual no se refiere a una facultad intelectual y demás:

Al intentar conseguir poderío, el hombre tendió a reducirse a sí mismo a una abstracción, o, lo que viene a ser casi igual a eliminar toda parte de sí mismo que no sea aquella dirigida a alcanzar el poderío.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Ídem., p. 26

En lo segundo que puntualiza es la fantasía; una de las cosas más importantes para el desarrollo de la sociedad de la civilización, piensa él, es la fantasía, es tener la capacidad de concebir un nuevo mundo una “no realidad”, porque cuando concebimos sólo la realidad, cuando concebimos el mundo sucede lo que veíamos en el anterior concepto y es volver al piso, al suelo. Pensar en él “no mundo”, la “no realidad”, tener la capacidad de fantasear es justamente una forma de liberarnos de las necesidades naturales, es a eso a lo que él denominará la concepción de los súper orgánico, es decir, la superación de las necesidades orgánicas, de las necesidades simples de la naturaleza:

La “economía de la adquisición” que hasta entonces había sido practicada por extrañas y fabulosas criaturas como Midas y Crespo, llegó a ser nuevamente el estilo diario. Tendió a sustituir la “economía de las necesidades” directas y a reemplazar los valores vitales por valores dinerarios. El sistema entero del negocio tomó cada vez más una forma abstracta; se ocupaba de “no productos”, de futuros imaginarios, de ganancias hipotéticas..¹⁴⁸

El tercer aspecto es el lenguaje. Es una cuestión muy interesante, y es que podemos explorar todos los descubrimientos en cualquier tiempo de la historia, y a veces se nos olvida preguntarnos que el hombre moderno, en su constitución física, orgánica, tiene más o menos 250 mil años; quizás más 150 mil, 200 mil años..., si un hombre tiene tantos miles de años, ¿por qué? hace sólo cinco mil años o hace sólo ocho mil años emergen las civilizaciones?, y afirma que la explicación histórica son las civilizaciones, mismas en las que surge esa facultad simbólica que tenemos de emitir ciertos sonidos, y en relación a los sonidos con las cosas se desarrolla la escritura y el refinamiento del lenguaje. Lo

¹⁴⁸ Ídem p. 21

anterior, dice Mumford, ha generado en nosotros una serie de saltos cualitativos esenciales para el desarrollo de la civilización¹⁴⁹.

El hecho de que en la época contemporánea la alfabetización hubiese sido un propósito para muchos gobiernos, generó una multiplicidad de ideas en la sociedad contemporánea. Y es porque en ese momento la gente tiene acceso al arte, tiene acceso a la cultura, tiene acceso a las letras. La consecuencia específica que señala el autor es que toda esa gente desarrolla la fantasía mediante la cual las sacas de la realidad, del mundo; pero, las sacas para que piensen justo esa realidad. De este modo, el poder de una palabra mística que ha permanecido durante siglos, se lo entregas a unas personas, a todas las personas, y es cuando emerge lenguaje, cuando se masifican las sociedades.

Las técnicas y las tecnologías tienen un piso fuerte al cual anclarse. Mumford piensa que, sin el carácter simbólico del lenguaje, ninguna tecnología prospera. En sus textos encuentra muchos ejemplos, uno de estos es al señalar el de la máquina eólica de Herón de Alejandría: es una máquina que utiliza vapor como fuente de energía, pero que simplemente se mueve y su inventor la hace sólo por ver cómo el vapor puede mover un artefacto, es sólo eso, una especie de giroscopio, está constantemente moviéndose a un lado y a otro, esa máquina movida o impulsada por el vapor no persigue ningún otro fin que el hecho de moverse, entonces, se integra a la realidad humana mediante el lenguaje, cuando está vinculado, aquello que lo hace simbólico los ha vinculado. No es un artefacto hecho de alguna materia; sino que está integrada, y el lenguaje lo permite, tal como lo hace con nosotros, nos permite acercarnos, vincularnos, conocernos.

¹⁴⁹ Mumford cuestiona en el apartado “La paradoja de la comunicación” cuyas líneas se refieren a lo que denomina la etapa “neotécnica”, y expresa una gran preocupación acerca de la masificación con instrumentos que han favorecido la cercanía entre las personas para transmitir mensajes, se tenga la necesidad de expresar algo o no. De modo que, al tener acceso a este tipo de intercambios, es menos probable que se tienda a una genuina reflexión. Cfr. *Ibidem*, P. 166

También en la actualidad los humanos personalizamos los artefactos, elegimos modelos, colores, diseños..., otorgándoles una carga simbólica que nos permite acercarnos al objeto. De este modo se da el tercer aspecto, a través de la domesticación y es como el hombre extiende ese afán de dominio. Las técnicas, las tecnologías, se vuelven un dominio de la razón, son una serie de invenciones por las que el hombre ejerce poder sobre la naturaleza e incluso por sobre otros hombres, si consideramos los modos y medios de producción en condiciones de explotación en esta realidad occidental a partir de la modernidad¹⁵⁰.

La perspectiva mono técnica que aborda Mumford, lo que hace es someter la existencia humana a unos fines marcados por la sociedad, por una estructura social dominante. Justo por eso las personas crearon distintos parásitos como la iluminación, para extender el tiempo de estudio, de trabajo y así extender el tiempo, en su texto "Arte y Técnica" lo expresa de este modo: "La relación del hombre con la máquina debe ser de índole simbiótica, no parásita y por eso quiere decir que el hombre debe estar dispuesto a disolver esa asociación..."¹⁵¹.

Mumford sostiene que lo que en realidad se estaba construyendo era una estructura social. Se da una jerarquía y un dominio en el que ya no se presenta una confrontación de poderes, pues no hay una interpretación en el invento tecnológico, a pesar de que hay una relación directa que no cuestiona el carácter ético y estético; porque no sólo debe atender a la cuestión moral, debe atender también al bienestar y agrado frente a las cosas.

¹⁵⁰ Cfr. "Si examinamos con atención las aberraciones de las clases dirigentes a través de la historia, veremos cuán lejos estuvieron los líderes de comprender las limitaciones del mero poder físico y de unas vidas que se centraban en ir consumiéndose sin hacer esfuerzo alguno: la reducida vida del parásito que vive a costa de un huésped tolerante" Mumford, Lewis, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Vol. 1, Logroño: Pepitas de calabaza, 2010. Trad. de Arcadio Rigodón ISBN 978-84-937-6712-9, p. 339

¹⁵¹ Mumford, Lewis, *Arte y Técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968, p. 76

Conclusión

Los análisis que se expusieron, mismos que coinciden en etapas históricas, nos muestran que existen dos situaciones sociales características de un afán de dominio las cuales motivan un pensar que actúe en función del desarrollo tecnológico: los conflictos bélicos y el capitalismo. Esto se desarrolla de manera exponencial en el período moderno, cuyas explicaciones humanas de la realidad, del funcionamiento del cosmos, mediante las ciencias, puso de manifiesto la hostilidad que le imponía la naturaleza y los efectos de sus fenómenos en la humanidad. Lo anterior conlleva a una creciente tendencia por exaltar la racionalidad, por establecer métodos y certezas que le provean una posición de ventaja y dominio en busca de “seguridad”. Pero lo anterior trascendió al afán de dominio no sólo por territorios, sino por una sistematización que abarcaría todos los aspectos humanos, para cuyos fines se basaría en la tecnología, o técnica moderna dejando de lado las cuestiones humanísticas, como la pregunta por el sentido del ser, por un genuino pensamiento.

Más allá del progreso técnico, ¿qué factor de perpetuidad ha potenciado el fenómeno tecnológico para ejercer el dominio? Ante esta pregunta, no se puede negar que la humanidad posee una naturaleza técnica que le permite adaptarse al mundo. Esta naturaleza implica, por una parte, el mecanismo de adaptación para preservar la vida; por otra parte, es un innegable indicador de la facultad racional que está en constante desarrollo. No obstante, la razón se puede ver afectada alterando las otras dimensiones humanas y es entonces cuando surgen afecciones como la anulación del criterio reflexivo en el quehacer cotidiano y la mecanización de su actividad social. Herbert Marcuse lo expresa de esta manera: “El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón

misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma”¹⁵².

El establecimiento de los procesos científicos en el quehacer humano, con sus evoluciones y perfeccionamiento a partir de la modernidad, tienen un desarrollo, un alcance y ciertas particularidades que marcan dichos períodos históricos importantes. En este sentido podemos señalar como ejemplo la propia revolución industrial, cuyas consecuencias sociales establecieron un cambio en la organización social y económica para ratificar al sistema capitalista. Respecto a lo anterior, podemos exponer lo que puntualizó Weber: “el moderno empresario suele valerse de diferentes medios técnicos para lograr que “sus” trabajadores rindan lo más posible, es decir, aumente la intensidad de su trabajo, siendo uno de ellos: el salario a destajo”¹⁵³.

Llama la atención que después de tantos siglos de luchas entre poblaciones, civilizaciones, reinos, Estados, etcétera, y sus fulminantes consecuencias; en la plenitud de un siglo conformado por territorios establecidos con sus respectivos gobiernos y organizaciones políticas, y no se diga en lo que respecta al conocimiento y sus vínculos, toda una estructura teórica en gran parte de los campos del saber, además de la institucionalización de los sectores públicos y un sinnúmero de consideraciones en torno a la civilización, después de todo lo anterior, resultan paradójicos episodios como el holocausto que llevaron al límite de reconocer, en términos lingüísticos, el concepto de genocidio¹⁵⁴.

La filósofa alemana Hannah Arendt, quien fuera discípula de Martin Heidegger, publicó varios textos en los que encontramos destacadas

¹⁵² Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, España, Editorial Ariel, p. 33

¹⁵³ Weber, *El espíritu capitalista*, España, FCE, p. 106

¹⁵⁴ El Polaco Raphael Lemkin (1900-1959), fue el primer autor en emplear el término genocidio al cual define como: “destrucción de una nación o de un grupo étnico que tiene dos etapas: una, la destrucción de la identidad nacional del grupo oprimido; la otra, la imposición de la identidad nacional del opresor”. Lemkin, Raphael, *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 154.

reflexiones en obras como “Los orígenes del totalitarismo”, “La condición humana” y “Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal”. En la primera cuestiona si la libertad y la voluntad deben ser suprimidas en tanto que orden social, pues en los sistemas totalitarios es característico que se anulen ambas facultades y esto conlleva a un olvido de la vida misma, en un olvido del ser y sus derechos más fundamentales. Asimismo, en el segundo texto referido, alude a dos formas de vida que también se han sucedido en la historia: la vida contemplativa y la vida activa, cuya separación implica uno de los graves errores de la humanidad. Por último, en “Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal”, tenemos un ejemplo práctico de las consecuencias que dejan las tesis anteriores: “una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana” ¹⁵⁵.

Las reflexiones de Hannah Arendt son propicias para defender una postura humanista ante las prácticas que conducen a un desarrollo científico y tecnológico, son una realidad que no puede demeritar pues nos ayudan a cubrir necesidades vitales, además exaltan la primacía humana, de aquel “*Dasein*”, que habita el mundo y que es consciente de su “estar en el mundo”. Entonces, el ser humano es quien labora, transforma y se relaciona con su entorno, con su realidad y circunstancias; pero, lo más relevante, se expresa e interactúa con otros seres humanos, de modo que su condición no es la de un simple ente, no sólo es una “cosa que piensa”, es un ser que construye su existencia, que no tiene una determinación, como la que puede tener el resto de los entes cuya existencia está determinada en tanto que no puede ser de otra manera. Sin embargo, en su actuar de modo propio en el mundo, va descubriendo el sentido del ser, evitando la anulación de su vida contemplativa.

¹⁵⁵ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen. 2000, 434s

La tendencia instrumentalista en la vida activa elimina la libertad porque el ser humano en su relación con otros, es medio y fin, es decir, mediante el lenguaje el ser humano experimenta la facultad más especial que hace posible este vínculo pues, es un medio, más no un instrumento, inserto en su naturaleza y con el que al mismo tiempo logra objetivos y fines. Este es el peligro del que habla Heidegger, en la instrumentalización de la vida, en dejar de lado la vida contemplativa y transformar la realidad con una actitud mecanicista. Piensa Arendt que la realidad de la condición humana está separada en cuatro ámbitos de la vida activa que deben estar mediados por la vida contemplativa¹⁵⁶. Estos ámbitos se explican como el dualismo de lo político *versus* lo social; y el dualismo de lo público *versus* lo privado: “Lo que nos interesa en este contexto es la extraordinaria dificultad que, debido a este desarrollo, tenemos para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de *la polis* y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida”¹⁵⁷.

La vida activa es el modo en que nos relacionamos con otros seres humanos y uno de los medios más propios, como lo hemos señalado antes, es el lenguaje y consiste en una técnica con la que actúa el hombre para acercarse a otros, para vincularse y también para teorizar. De este modo delimitamos lo público de lo privado, por las acciones y la cercanía. Un equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa

¹⁵⁶ Arendt analiza la transición entre la vida contemplativa y la vida activa señalando la complementariedad que hay entre ambas. Primero esboza la preminencia que tuvo la vida contemplativa hasta que en el mundo moderno se desplazó el énfasis a la vida activa, pero se fue dejando de lado la contemplación de la antigüedad. *Cfr.* Arendt, *La Condición Humana*: “De lo único que podemos estar seguros es de que la coincidencia de la inversión de la acción y de la contemplación con la anterior de la vida y del mundo pasó a ser el punto de partida de todo el desarrollo moderno. Sólo cuando la *vita activa* perdió su punto de referencia en la *vita contemplativa* pudo convertirse en *vita activa* en el pleno sentido de la palabra; y sólo debido a que esta vida activa permaneció ligada a la vida como su único punto de referencia pudo la vida como tal, el metabolismo laboral del hombre con la naturaleza, hacerse activa y desplegar toda su fertilidad”. p. 344

¹⁵⁷ Arendt, Hanna, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 42

consiste en no separar, en no fragmentar ambos aspectos. Es decir, la oposición de lo contemplativo en lo activo implica la contemplación sólo del cosmos; o bien, la del individuo, lo cual conduce a aquel olvido del que habla Heidegger, el olvido del ser, de esa realidad inmortal que se reemplaza con el cálculo, la matemática, las ciencias y leyes. Entonces el hombre ya no contempla el mundo, ya no disfruta “ser en el mundo”, cuando ve a otros semejantes como objetos finitos y conceptualizamos esa realidad inmortal, trascendental del ser. En lo anterior consiste el actuar, en no separar aquel sentido del ser, un alejamiento que nos lleva a instrumentalizar a las personas porque no se concibe un actuar con ellas. El peligro de la tecnología, de la técnica moderna, es precisamente el perder este sentido, el tener presente que lo primero es saber actuar con los demás para saber actuar con los objetos, con los instrumentos, con las herramientas. Toda vez que logramos establecer adecuadamente las relaciones que se dan en el actuar, pasamos del hacer y ese hacer nos conduce a distintas formas del pensar, a un genuino pensar que nos permita conocer al ser.

Bibliografía

- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre*, Pre-Textos, España, 2011
- Ángel Xolocotzi, Célida Godina, Coordinadores, *La técnica. ¿Orden o desmesura?*, BUAP, México, 2009.
- Aquino, Tomás de, Santo, *De Spiritualibus creaturis*, Buenos Aires, Ed. Gladius, 2005
- Aquino, Tomás de, Santo, *Quaestiones disputatae de veritate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- Aquino, Tomás de, Santo, *Suma Teológica*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen. 2000
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005
- Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998-[2002].
- Aristóteles, *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-25),
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, versión de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 2000
- Aristóteles, *Física*, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 2000
- Axelos, K. *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1978.
- Bunge, Mario, *La investigación científica, su estrategia y su filosofía*, México, Siglo XXI, 2000.
- Comte, Auguste, Marías, Julián Tr., *Discurso sobre el espíritu positivo*, España, Alianza Editorial 2000.
- Dewey, J., *La experiencia y la naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964
- Freud S., *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Friedrich Nietzsche, Trad. Luis A. Acosta, *Así habló Zaratustra II, en el capítulo "De la superación de sí mismo"*, Madrid, Cátedra, 2010.
- Gadamer, Hans- Georg, *Mis años de Aprendizaje*, Herder, Barcelona 1996.

- Heidegger Martin, Trad. H. Cortés & A. Leyte, Apéndice a *fenomenología y teología*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza. 2000. p. 67
- Heidegger Martin, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, Biblioteca Internacional. 2006.
- Heidegger, Martin, "Carta sobre el humanismo", en *Hitos* (pp. 259-297), Madrid, Editorial Alianza, 2000
- Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989.
- Heidegger Martin, *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal. 1987.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, Madrid, Editorial Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin, "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»". En *Caminos de Bosque*, Madrid, Editorial Alianza, 2005.
- Heidegger, Martin, *Lógica, pregunta por la verdad*, Barcelona, España, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.
- Heidegger Martin, Trad. de Alberto Rosales. *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1990.
- Heidegger Martin, *Serenidad*. Barcelona: Editorial Serbal, 1994
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. FCE. México. 1962
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid. 2005.
- Husserl, Edmund (Traducción de José Gaos), *IDEAS relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Argentina, 1949.
- Kant, Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast. de M. García Morente, en Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006
- LINARES, JORGE, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE, UNAM, FFyL, 2008.
- Liotard, Jean- François. *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid. 1987.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, España, Editorial Ariel, 1987.
- Mitcham, Carl. *Thinking through technology: The path between engineering and philosophy*. University of Chicago Press, 1994.

Mumford, Lewis, *Arte y Técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968.

Mumford, Lewis, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Vol. 1, Logroño: Pepitas de calabaza, 2010. Trad. de Arcadio Rigodón ISBN 978-84-937-6712-9

Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 2006. Trad. de Constantino Aznar de Acevedo. ISBN 978-84-206-7917-4

Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957,

Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Revista, de Occidente, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. IV.

Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Revista, de Occidente, Madrid, 1964 (6a. ed.). Vol. IV.

Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica, Vicisitudes de las ciencias; Bronca en la física*, Revista de Occidente, Madrid, Colección el Arquero, 1957.

Platón, Diálogos, *Protágoras*, IV, Barcelona, Herder, 1982

Platón, *Diálogos, Sofista*, V, Barcelona, Herder, 1982

Platón, *Diálogos, Timeo*, VI, Barcelona, Herder, 1982

Terino Aguilar, Patricia, *Heidegger y la pregunta por la técnica*, publicación digital, EDITA, 2010

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno, filosofía del renacimiento*. Volumen 82 de Cuadernos de La Gaceta, México: El Colegio Nacional, FCE. 1992.

Hemerografía

Blanco Sarto, Pablo. Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra Límite [en línea] 2006, 1 () : [Fecha de consulta: 25 de marzo de 2014] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83601403>> ISSN 0718-1361

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2007000100005#nota

Kapp, “Ernst Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica” Teorema XVII/3 1998 (ISSN 0210-1602) Edición electrónica ampliada.

<http://www.oei.es/salactsi/teorema.htm>. Fecha de consulta: 16 de abril de 2015.

Vigo G., Alejandro, "Ontología, aleteiología y praxis", en: *Differenz, Revisa internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0, julio de 2014

Revista colombiana de psicología, números 5-9, año MCMXXVII, U. Nacional de Colombia, Bogotá D.C., p.13 (Extracto de Conferencias y Artículos).

Páginas de Internet consultadas

<https://www.sociedadheidegger.org/>

<http://institucional.us.es/revistas/themata/32/05%20chozas.pdf>

TY - JOUR AU - SÁNCHEZ MADRID, NURIATI - Ernst Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces, edición a cargo de Roberto R. Aramayo, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 294 pp. (Colección Breviarios.) PY -2015Y1 - 2015KW - RP - IN FILESP - 171-175T2 - Diánoia VL - LXIS - 75SN - 0185-2450UR - www.redalyc.com/articulo.oa?id=58443617011ER - (fecha de consulta, 24 de marzo de 2016)

<http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos>

Obras consultadas

Alejandro Llano, *Humanismo Cívico*, Editorial Ariel, S.A. 1ª. Edición 1999.

Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis, Bases para una Reconstrucción de la Filosofía Política*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Primera Edición: octubre de 1999.

Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, 1994.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua, consulta en línea

Donoso, Armando, *Goethe, Poesía y realidad: Santiago de Chile*, Prensas de la Universidad de Chile, 1933

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno, 1968

Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, 1992

Hans Jonas, *El Principio de la Responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Editorial Herder 1a. Edic. 3a Reimpresión, España

John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Editorial, S.L. Fondo de Cultura Económica de España, 1999

Llano, Alejandro, "El ser coincidental en la Ética de Aristóteles", *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 30, 2006, pp. 55-80, Universidad Panamericana Distrito Federal, México

Lemkin, Raphael, *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Buenos Aires, Prometeo, 2008

Maquiavelo Nicolás, *El Príncipe*, México, Porrúa, S.A., 1978.

Montoya Castillo Mario, *Aprender y pensar*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2012

Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

Rodríguez Cuadros, Evangelina: *Historia de la literatura universal. Literatura latina*: Madrid, Editorial síntesis: 2007

Todorov, T., *Nosotros y los otros*. México, D. F., 2003, Siglo XXI

Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología: estudios heideggerianos*, Logos Verlag Berlin, 2014, 2a ed. rev. y ampl.

Volpi, Franco, Gnoli, Antonio (Coautor), Salazar Velasco, Jesús (Traductor), *El último chamán: conversaciones sobre Heidegger/Franco Volpi*, Antonio Gnoli, México, Los Libros de Homero: Leviatán, 2006

Vox: diccionario manual: alemán - español, español - alemán, Barcelona, 1996.

Weber, *El espíritu capitalista*, España, FCE

Tesis consultadas

Clavel Vázquez, María Jimena (Autor), Universidad Panamericana. Facultad de Derecho (Coautor Corporativo), *La destrucción de la metafísica en Martin Heidegger*, 2012

Gilardi González, María del Pilar (Autor), Universidad Panamericana. Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales. Escuela de Filosofía (Coautor corporativo), *El estatuto ontológico de la afectividad en la primera sección de El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, 1994

González Fernández, Karen, *El problema del origen de las normas de racionalidad: propuesta desde la lógica y la pragmática/ Tesis Maestría en Filosofía de la Ciencia*; México, UNAM, 2008

González Lima, José Raúl (Autor), *El problema de la metafísica en dos publicaciones de Martin Heidegger de 1929*, Universidad Panamericana. Facultad de Filosofía (Coautor Corporativo), México, 2016

Montoya Castillo, Mario, *Aprender y pensar. Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952, «¿Qué significa pensar?»*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010

Trujillo Liñán, Laura (Autor), Universidad Panamericana. Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales, Escuela de Filosofía (Coautor corporativo), *La causa formal en Aristóteles y Marshall McLuhan: bases para un diálogo interdisciplinario*, México, 2014