



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Villa Sánchez, José Alfonso

Meditación sobre la esencia de la técnica moderna

Revista de Filosofía Open Insight, vol. V, núm. 8, diciembre, 2014, pp. 103-126

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639458007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



MEDITACIÓN SOBRE LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA

José Alfonso Villa Sánchez

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

alphonsovilla@gmail.com

Resumen

La técnica moderna ha sido la consecuencia necesaria del modo como se comprendieron a sí mismas y se desarrollaron las ciencias naturales. En el marco del significado que la técnica ha adquirido en la vida de las sociedades actuales se vuelve imprescindible preguntarse filosóficamente por su esencia y ofrecer una perspectiva que haga de la técnica algo más que un mero instrumento.

Palabras clave: Aristóteles, ciencia, Heidegger, técnica, verdad.

MEDITACIÓN ON THE ESSENCE OF MODERN TECHNIQUE

Abstract

Modern technique has been the necessary consequence of the way in which Natural Sciences have come to understand themselves. Within the frame of significance that technique has acquired in current societies' lives, it has become indispensable to philosophically question its essence as well as to offer a perspective which makes technique more and beyond that of a mere instrument.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Science, Technique, Truth.

“Dondequiera que el hombre
abra sus ojos y sus oídos,
allí donde franquee su corazón
o se entregue libremente a meditar y aspirar,
a formar y obrar, a pedir y agradecer,
se encontrará en todas partes
con que se le ha llevado ya a lo desocultado”.

Heidegger, 2001: 18.

1. *El alma verdadera*¹

Vamos a empezar esta meditación sobre la esencia de la técnica recurriendo a Aristóteles. En los inicios del capítulo 3 del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles consigna la siguiente afirmación, como una especie de plan de trabajo. Dice así:

Demos por sentado que aquellos por los cuales el alma (ἡ ψυχὴ) realiza la verdad (ἀληθεύει) mediante la afirmación o negación son en número de cinco, a saber: el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς) (1139b15-20).

El indicio más obvio que justifique traer a colación ya desde ahora este texto de Aristóteles puede ser, y de hecho lo es, que en él aparece una referencia a la τέχνη, a la técnica. Pero es sólo el indicio más obvio. Porque resulta que ya desde el inicio de la frase encontramos ideas en las que debemos entrar con el fin de que llegue a hacérsenos un poco de claridad a propósito de lo que el párrafo dice sobre la τέχνη. Según Aristóteles, “aquellas [disposiciones] por las cuales el alma [ἡ ψυχὴ] realiza la verdad [ἀληθεύει]” son en número de cinco. Por ahora no nos interesa el número; podrían ser menos, aunque probablemente sean más. Pero lo que sí nos interesa es que, según el Estagirita, el alma realiza la verdad. Los traductores tienen

¹ Esta meditación sobre la esencia de la técnica es la continuación de un ejercicio iniciado en José Alfonso Villa Sánchez, “Meditación sobre la Metafísica de la Ciencia Moderna” en *La Lámpara de Diógenes* Vol. 10, nos. 18 y 19 (julio-diciembre 2009): 141-159.

a veces problemas insalvables. Lo que Aristóteles dice en griego es lo siguiente: ἡ ψυχὴ ἀληθεύει; lo que el traductor al español puede poner es lo siguiente: el alma realiza la verdad² o el alma posee la verdad.³ Η ψυχὴ pasó al latín como *anima*, y el español romancéó “alma”. Pero para decir ἀληθεύει el español tiene que recurrir casi a una perífrasis: realizar la verdad o poseer la verdad. El verbo ἀληθεύει de la oración de Aristóteles pasa a ser un sustantivo en español, complemento directo de un verbo que no está en el texto griego, como es el caso de realizar y poseer. La fuerza de la oración en español queda adscrita a la realización o a la posesión, no a la verdad. Para tratar de salvar estos problemas, los filósofos, ya no los traductores, a veces tienen que retorcer el lenguaje para que dé de sí. Para no hacer a la verdad complemento directo de un verbo, Xavier Zubiri recurre al neologismo “verdadear”⁴. El alma “verdadea” de cinco maneras posibles, según Aristóteles. Hay un abismo de diferencia entre decir que el alma realiza o posee la verdad y decir que el alma verdadea. En el primer caso hay una inercia casi imperceptible a sustantivar la verdad en términos ontológicos y no sólo gramaticales, encargando a los verbos el carácter de la transitividad y de la realización. En el segundo caso, cuando se usa el neologismo “verdadear” en la expresión “el alma verdadea”, la transitividad y la realizatividad se adscriben al alma en tanto verdadeando, sin esperar ya complemento directo alguno. Si el alma realiza o posee algo, podría también no hacerlo; pero si lo que hace el alma es verdadear (ἀληθεύει), esto significa que ser alma y verdadear son, como

2 Según la versión de María Araujo y Julián Marías: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.

3 Según la versión de Julio Pallí Bonet: Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid 2003.

4 En la línea de Heidegger, Zubiri quiere hacer una investigación sobre la verdad que remonte los ámbitos críticos y epistemológicos modernos que hacen del estudio de la verdad el preámbulo de los estudios científicos y ontológicos. Por eso lo que hay que investigar es el fundamento que hace que haya verdad, que se dé la verdad, que acontezca la verdad. A ese fundamento, dice Zubiri, “le llamamos ‘lo verdaero’. Aquí ‘verdadero’ significa, pues, que ‘da’ verdad; si se me permite la expresión, lo que ‘verdadea’ en la intelección. En este sentido es en que nos preguntamos por el fundamento de la verdad. ¿Cuál es este fundamento, qué es lo que verdadea en la intelección?” (Zubiri, 1998: 112).

sinónimos, intercambiables. El alma es, pues, una ἐνέργεια; y una de sus δύναμις es precisamente que verdea (ἀληθεύει).

Ahora bien, nuestra palabra castellana “verdad” es romance de la *veritas* latina que traduce, a su vez, el sustantivo griego ἀλήθεια. La *veritas* latina fue entendida como adecuación del pensamiento con la realidad. Así explica Heidegger que la ἀλήθεια-*veritas* haya terminado en *adaequatio*:

Aristóteles dice: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα [De Interpret. 1, 16a6], las “vivencias” del alma, los νοήματα (“representaciones”), son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. S. Tomás de Aquino [Quaest. disp. De veritate, q. I, art. 1], que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del Libro de las Definiciones de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio* (Heidegger, 2006: 235).

La expresión de Aristóteles dice que las vivencias del alma son ὁμοιώματα respecto de las cosas. Santo Tomás traduce, es decir, interpreta, esta expresión por *adaequatio*. Pero sabe que hay matices del ὁμοιώματα que ya no se conservan en la *adaequatio*. Por eso se ayuda también de *correspondentia* y *convenientia*. Pero lo que en el fondo explica la diferencia entre la expresión de Aristóteles y la de Santo Tomás, y que condiciona de modo definitivo la interpretación de este último, es el afán que mueve a cada cuál. Aristóteles está pensando sobre esa vivencia radical y originaria del ἀληθεύει del ψυχῇ en el marco del horizonte griego de la eternidad de lo que es. Tomás quiere hacer definiciones conceptuales definitivas, en el marco del horizonte cristiano de la revelación que postula como principio la perfección del ente divino, y en el marco de una tradición que ha consagrado ya el decir de Aristóteles como el Filósofo. Son estos contextos culturales diferentes los que condicionan las interpretaciones y los esfuerzos de traducción. Si nos atenemos a la sola expresión gramatical podemos hacer aparecer algunas diferencias

importantes entre ambas concepciones. En latín hay una conjunción copulativa, *et*, que no está en griego y que une a dos entes diferentes e independientes entre sí: por un lado el intelecto, por otro lado las cosas (*rei*). Y precisamente por esta independencia entre ambos entes se precisa su conjunción, su copulación. Pero para que en esta conjunción haya verdad se precisa que dicha conjunción sea adecuada, conveniente; es decir, que los términos de la conjunción, constituidos antes de ella, se correspondan mutuamente. Una clave de lectura y comparación entre la expresión griega y la latina puede estar, pues, en esta conjunción copulativa. Efectivamente, la expresión en griego dice otra cosa. Dice, en primer lugar, que el alma tiene vivencias (*παθήματα*); o más bien, que las vivencias son del alma, que el alma es sus propias vivencias. Esta idea la conservó para sí el griego, y no vino ya al latín. Dice también que las vivencias del alma *semejan* (*ὁμοιώματα*) las cosas, son semejantes a las cosas. Hay una concordancia gramatical entre *παθήματα* y *ὁμοιώματα* que es intraducible. Pero de lo que se trata es de que la semejanza (*ὁμοιώματα*) de las vivencias (*παθήματα*) del alma (*τῆς ψυχῆς*) es con las cosas (*τῶν πραγμάτων*). El alma no tiene vivencias suspendidas sobre sí mismas, que en un momento posterior fueran a las cosas, y que podrían también no ir. Las vivencias que son del alma son también de las cosas, en el mismo movimiento, al mismo tiempo. Las vivencias que son necesariamente del alma, con la misma necesidad son de las cosas. El *ὁμοιώματα* tampoco queda recogido en todos sus matices con la traducción por *semejantes*. Porque no se trata de dos cosas que se asemejan después de que ya son lo que son. Sino justamente al contrario: porque vivencias del alma y cosas acontecen en el mismo movimiento, por eso es que son semejantes. El propio Aristóteles lo dice de otro modo: “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν” (*De Anima* 431b21). Así lo traduce Heidegger: “el alma (del hombre) es en cierto modo los entes” (Heidegger, 2006: 37). Y así lo explica seguidamente: “el ‘alma’, que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la αἰσθησις y la νόησις todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser”. Esta rica y compleja cooriginariedad entre alma, vivencias y cosas es la que quedó olvidada en los esfuerzos

por adecuar el ente que es el *intellectus* con los entes que son las cosas (*rei*). Un pensamiento verdadero es un pensamiento en donde el empalme entre inteligencia y realidad es adecuado y correcto. La idea pasó a la filosofía moderna; y así la verdad quedó encerrada en la corrección de los pensamientos de un sujeto. Heidegger es el que ha podido mostrar que la verdad en tanto *adaequatio* y la ἀλήθεια en tanto *des-ocultamiento* no se corresponden; que lo que a Aristóteles y a cualquier otro griego le decía la familia de esta palabra era algo totalmente distinto. El sustantivo ἀλήθεια y el verbo ἀληθεύω están compuestos de un alfa privativa y de la raíz ληθ que como verbo es λήθω (forma paralela λανθάνω) y que significa ocultarse, estar oculto. Así que ἀληθεύω significa no ocultarse, o no estar oculto; y entonces podemos decir también que significa salir a la luz, sacar a luz. Como se ve, ἀληθεύω (ἀλήθεια) no tiene nada que ver con *adaequatio* entre pensamiento y realidad, y tampoco con corrección. Αλήθεια dice algo completamente diferente y anterior: salir de lo oculto, venir a la luz.

Ahora nos puede hacer más sentido la expresión de Aristóteles según la cual ἡ ψυχὴ ἀληθεύει, el alma verdadea. El alma lo que hace como su posibilidad más propia es sacar de lo oculto, traer a la luz, hacer patente. Para los griegos el hombre no es un sujeto que hace representaciones correctas o incorrectas de la realidad, como ha venido a pensarse de diversas maneras en la filosofía moderna. Para romper con este modelo, Heidegger emplea la palabra *Dasein*⁵ para nombrar el ψυχὴ griego en cuanto ente al que en su ser le va su mismo ser,⁶ y el ser de todos los demás entes, en virtud de que

5 Conceptos como el de hombre o ser humano están ya muy cargados por el peso racionalista de la tradición moderna. Así que para abrir un ámbito nuevo en el ser de este ente que soy cada vez yo, Heidegger aventura un nuevo concepto: "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*" (Heidegger, 2006: 30).

6 La copertenencia entre *Dasein* y verdad es una copertenencia de cooriginariedad; es decir, que en el mismo movimiento en que se está constituyendo ese ente que es el *Dasein* se está constituyendo también la verdad en tanto des-ocultación. Así tematiza Heidegger al *Dasein*: "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una

ἀληθεύει, verdadera. El alma no hace representaciones de *lo que es*, del ser; el alma saca de lo oculto lo que es y lo trae a la región de la luz. Ahora bien, todo traer a la luz debe pasar en algún momento por el lenguaje, por el λόγος en el más amplio sentido. Leamos un largo párrafo de Heidegger en *Ser y Tiempo*:

La ἀλήθεια, que en los textos arriba citados es identificada por Aristóteles con el πράγμα y los φαινόμενα, significa las “cosas mismas”, aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*. ¿Y será acaso un azar el hecho de que en uno de los fragmentos de Heráclito —los documentos filosóficos *más antiguos* que tratan *explícitamente* del λόγος— trasluzca el fenómeno de la verdad recién expuesto, es decir, la verdad en el sentido del estar al descubierto (no-ocultación)? Al λόγος y a aquel que lo dice y comprende, Heráclito contraponen los que carecen de comprensión. El λόγος es φράζων ὅκως ἔχει, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, λανθάνει, lo que hacen; ἐπιλανθάνονται, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento. Por consiguiente, al λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀ-λήθεια. La traducción de este vocablo por la palabra “verdad” y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos como “cosa obvia” en el uso del término ἀλήθεια (Heidegger, 2006: 240).

Antes de que el hombre haga representaciones, y para que las pueda hacer, el alma, el *Dasein*, tiene vivencias de las cosas, alumbra *lo que es*, lo saca de la oscuridad y lo pone bajo la luz. Pero hay que andarse con cuidado porque no se trata de que una cosa *que es* en tanto oculta venga, por virtud del alma, a ser en tanto des-oculta.

relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 2006: 35).

No se trata de que *lo que es* pase de estar oculto a estar bajo la luz; se trata de que *lo que es* sólo *es* en tanto ha sido des-ocultado por el alma. Si preguntamos si en lo oculto las cosas son, debemos decir que eso no lo podemos saber: sólo sabemos lo que las cosas son en tanto *des-ocultadas* por el alma. Oigamos nuevamente a Heidegger:

Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el “lugar” originario de la verdad sea el juicio. Dice, más bien, que el λόγος es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora *como* encubridora. Esta *doble posibilidad* es lo que hay de característico en el ser-verdadero del λόγος; el λόγος es el comportamiento que *puede también encubrir*. Y como Aristóteles nunca sostuvo dicha tesis, tampoco pudo hallarse en condición de “extender” el concepto de verdad desde el λόγος hacia el puro νοεῖν. La verdad de la αἴσθησις y de la visión de las “ideas” es el descubrimiento originario. Y tan sólo porque la νόησις descubre de una manera primaria, también el λόγος puede tener, en cuanto διανοεῖν, una función descubridora.

La tesis según la cual el “lugar” genuino de la verdad es el juicio, no sólo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no sólo no es el “lugar” primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de *estaren-el-mundo*, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *apertura* del Dasein. La “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).

La verdad, en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del Dasein (2006: 246).

La ἀλήθεια griega nos ha remontado a un ámbito que en la *veritas* ya no resuena; es el desocultamiento de *lo que es* como potencia del alma. Pues bien, según Aristóteles nos dice, el alma desoculta (ἀληθεύει) *lo que es* al menos de cinco modos diferentes: *lo que es*

viene a la luz de un modo en la τέχνη, de otro modo en la ἐπιστήμη, de uno más en la φρόνησις, de uno diferente en la σοφία y de otro en el νοῦς; pero siempre bajo la mediación del λόγος en alguna de sus formas.

Decíamos que para Aristóteles esta enumeración en la *Ética a Nicómaco* es un plan de trabajo, porque seguidamente se ocupa de cada uno de estos modos del ἀληθεύειν del alma. Dados los límites impuestos a esta meditación, sólo nos podemos ocupar de uno de estos modos del verdadear, que es precisamente el de la técnica.

2. La técnica

Lo que debemos tener siempre presente es que la τέχνη es uno de los modos del ἀληθεύειν, del desocultar del alma. El título de esta meditación dice que queremos ocuparnos de la esencia de la técnica. Y lo primero que hemos de advertir es que la esencia de la técnica no puede ser algo técnico, tal como la esencia de un árbol no puede ser otro árbol. Cuando la técnica se piensa técnica y científicamente se mantiene uno en el ámbito de las representaciones correctas y adecuadas, pero el acceso a su esencia queda velado. Es por eso que la técnica debe pensarse esencialmente, a fin de acceder al modo de la ἀλήθεια que ella desvela. Sin embargo, por razones metodológicas se puede empezar por lo más cercano a nosotros a fin de llegar a lo que las cosas son de suyo.

Heidegger se ocupa del asunto de la técnica en varios momentos: en *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 2000: 63-90), en la conferencia titulada *¿Y para qué poetas?* (Heidegger, 2001, 199-238), en su estudio sobre *Nietzsche* (Heidegger, 2002), en *Identidad y Diferencia* (Heidegger, 1990) y, sobre todo, en una famosa conferencia titulada *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 2001). En esta conferencia dice que en nuestros tiempos suele tenerse una visión instrumental de la técnica condensada en dos presupuestos.

El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la

técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ello es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas, pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado; pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum* (2001: 9).

Ésta es una representación técnica de la técnica, que además es instrumentalmente correcta porque se atiene a lo que efectivamente las cosas son. Sea que se la mire como medio y como un hacer del hombre, la técnica viene a ser un instrumento, una disposición de cosas siempre para hacer otras cosas. Con esta perspectiva instrumentalista de la técnica se cataloga tanto a la técnica antigua, la griega, como a la moderna técnica de las máquinas de combustión interna y de alta frecuencia, e incluso a la tecnologías cibernéticas de última generación, en las que la computadora ha llegado a ser una herramienta como lo fue, por ejemplo, el arado de tiro o la pluma fuente.

Decimos que esta visión instrumental de la técnica es correcta; pero es insuficiente por cuanto no nos permite llegar a su esencia. Sería insuficiente decir que ese modo del ἀληθεύει del alma que es la τέχνη es un medio para otra cosa, puesto que para Aristóteles los modos del verdadear son potencias del alma. Debemos, pues, distinguir lo correcto de lo verdadero:

Lo correcto —dice Heidegger— constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero (Heidegger, 2001: 10).

La definición instrumental de la técnica, sea griega o moderna, es correcta, qué duda cabe: pero todavía no es verdadera. Sin embargo, ese carácter instrumental puede hacer de conductor para ir de lo

correcto a lo verdadero. Pensar la técnica esencialmente consistirá en decir el modo como en ella el alma verdadera; o dicho de otra manera, consistirá en decir cómo es que el ser viene desocultado en ese modo que es la técnica. Sigamos el ejemplo de Heidegger sobre una copa sacrificial, sobre un cáliz. Aristóteles sistematizó la filosofía de la cuádruple causalidad: la causa material indica la materia de la que está hecha la copa, por ejemplo de plata; la causa formal indica la forma, la figura, que la plata viene a tomar, por ejemplo, de un broche, un prendedor, la empuñadura de una espada, o el cáliz mismo; la causa final es el fin al que la copa de plata está destinada, en este caso al sacrificio eucarístico; la causa eficiente hace referencia a lo que produce el efecto, en este caso al platero que fabrica la copa sacrificial.

No hay que dejar pasar la observación de que la filosofía y la ciencia modernas borran de su horizonte la causa material, la formal y la final y reducen la causalidad a la eficiencia como mera efectualidad. La ciencia moderna busca la cosa que inmediatamente provoca que esta otra cosa se mueva, y a eso es a lo que llama causa. La cosa que inmediatamente mueve a lo movido termina siendo causa. Así lo dice el propio Heidegger: “Causa, *casus*, pertenece al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro” (Heidegger, 2001: 11).

Pero también aquí, como en el caso de la *veritas*, necesitamos volver a los griegos, pues los modernos (y también los contemporáneos) viven, a su manera, más de la Antigüedad de lo que su ignorancia y sus resentimientos les permiten darse cuenta. Efectivamente, eso que en español y en latín se dice *causa* es lo que Aristóteles y los griegos llamaron αἷτιον. Y αἷτιον no sólo nombra a lo que efectúa en tanto causa eficiente; αἷτιον nombra todo aquello que es responsable de algo en sentido amplio. Así, entonces, las cuatro causas de las que habla Aristóteles son los cuatro modos, que se pertenecen unos a otros, del ser responsable. Oigamos a Heidegger en otro largo párrafo:

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (ὕλη) es corresponsable de la copa. Esta es

deudora de la plata, es decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está al mismo tiempo en deuda con el aspecto (εἶδος) de la copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, corresponsables del utensilio sacrificial.

Pero responsable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que de antemano recluye a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se ve cercada como utensilio sacrificial. Lo que cerca da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo. Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego τέλος, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como “meta” y “finalidad”. El τέλος es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son responsables.

Finalmente hay una cuarta cosa que es corresponsable del estar-delante y del estar-a-punto del utensilio sacrificial terminado: el platero; pero no lo es en modo alguno por el hecho de que, al obrar, lleve a efecto la copa sacrificial terminada como el efecto de un hacer, no lo es como causa *efficiens*...

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar se dice en griego λέγειν, λόγος. Descansa en el ἀποφαίνεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego (Heidegger, 2001: 11-12).

La corresponsabilidad en el venir a la luz de *lo que es* desde el punto de vista de la técnica es múltiple. Tan responsable es la plata en tanto materia para que la copa sacrificial venga a la luz como copa sacrificial, como responsable es el εἶδος, la forma, “copa sacrificial” para que la plata venga a la luz como copa sacrificial, como lo es el propio sacrificio eucarístico o el platero. Sin embargo, vamos a destacar el papel del platero, que es mucho mayor al de la simple imagen de un artesano que no hace más que dar forma a las representaciones que tiene en la cabeza, como ha querido pensarlo la filosofía moderna. El artesano es más que mera causa eficiente que efectúa y que como tal sería un mero instrumento. El artesano, el platero, es el ψυχή que ἀληθεύει, y lo hace siempre por mediación del lenguaje, que en algunos casos llega a ser hablado. Efectivamente, el lenguaje es la casa del ser (Heidegger, 2001a: 274); λέγειν es ligar, amarrar, reunir, y lo que el platero hace es co-ligar, re-unir, diversas responsabilidades con la suya para que por esa vía la copa sacrificial salga de la oscuridad del no ser a la claridad del ser. Que el alma desoculta significa que en su responsabilidad y corresponsabilidad *lo que es* es sacado a la luz. No se trata, como ya decíamos, de correr el velo para ver una copa sacrificial que ya estaba ahí oculta como copa sacrificial; se trata de una desocultación de lo que es desde la corresponsabilidad de la cuádruple causalidad.

A esta acción de traer a lo presente desde lo no presente Platón lo llama ποίησις (*Symposion*: 205b). Sin embargo, para los griegos la ποίησις se dice al menos de dos maneras: la que es propia de la φύσις y la que es propia de la τέχνη. La φύσις es también un traer a la presencia lo no presente; y en más alto grado que la propia τέχνη, porque la φύσις tiene en sí misma la eclosión del traer a la presencia, mientras que en el caso de la τέχνη el principio de la eclosión es otro que lo traído a la presencia, como es el platero en el caso de la copa sacrificial.

Pues bien, la esencia de la técnica en tanto ποίησις consiste en traer a la presencia desde la no presencia, y no en ser un simple medio para unos fines, un instrumento. La técnica no pertenece a la región de lo instrumental; la técnica pertenece a la región del desocultamiento, de la ἀλήθεια. La τέχνη, según lo hemos venido

diciendo, es más que medio, es un modo del ἀληθεύει. “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” (Heidegger, 2001: 13). Pero una vez que acaece de algún modo tiene el carácter de estar-delante, de estar-a-punto, eso que en griego se dice υποκεῖσθαι, de donde υποκείμενον y sujeto.

3. La técnica moderna

Hasta ahora hemos hablado de la técnica griega. Y suele decirse que la técnica moderna es sobradamente superior y mucho más desarrollada que la técnica antigua, sea la griega o cualquiera otra. Nadie dudaría de que, efectivamente, desde el punto de vista técnico, la técnica moderna es infinitamente superior a la técnica antigua. ¿Pero acaso son diferentes esencialmente? La respuesta de Heidegger es negativa: también la técnica moderna es un hacer salir de lo oculto. “Sólo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna” (Heidegger, 2001: 15). Pero alguna diferencia habrá, seguramente, puesto que la metafísica en tanto concepción de lo ente en la época griega es diferente a la metafísica de la época moderna que se mantiene, sin embargo, en los derroteros marcados por la tradición. Desde luego que hay diferencias entre la técnica griega y la moderna, tratándose en ambos casos de un salir de lo oculto.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante [υποκεῖσθαι]. 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 (Heidegger, 2001: 15).

La desocultación de la técnica moderna tiene el sello de la violencia y la agresividad. El hombre ilustrado, ya no el ψυχῇ y aún no el Dasein, sino el animal racional, le exige a la naturaleza de modo

provocativo mucho más de lo que necesita para vivir. Y una vez que la naturaleza pone a disposición lo exigido, aquello le es arrancado y extraído de su seno para ser almacenado. El viento se convierte en energía eólica, el agua en energía hidráulica que hay que almacenar en enormes presas, aún a riesgo de provocar desastres cuando el almacenamiento desborda las dádivas de la propia Naturaleza. La montaña es piedra y granito para la construcción, la construcción funciona conforme a la ley de la oferta y la demanda, y debe tener siempre sus almacenes de material por lo que suceda con las especulaciones de los mercados.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir de lo oculto (Heidegger, 2001: 17).

Si es correcto afirmar que la técnica antigua sacaba a la luz un mundo distinto al que daba la naturaleza, es igual de correcto afirmar que la técnica moderna y la tecnología contemporánea han creado literalmente otros mundos diversos a los de la naturaleza, que tienen sus propios ciclos. Que la técnica y la tecnología son instrumentos es correcto y tiene algo de verdad; su esencia, sin embargo, está en que desoculta lo que es de otros modos inimaginables, ya no para la Antigüedad, sino incluso para las generaciones mayores de nuestros días.

Si la técnica griega trae lo desocultado a la luz como presencia, *υποκείσθαι*, la técnica moderna lo trae como “reservas”, que no necesariamente están en el aparador como *κείμενον*, como objetos o productos en existencia. Uno puede ir a comprar un producto a una cadena de tiendas de un determinado servicio, y aunque el producto esté en existencia, no significa que necesariamente esté en la tienda: hay que esperar por él y/o que lo manden al domicilio. Dice Heidegger que en este contexto la expresión “estar en existencia” o

“tener existencia”, “caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto; lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto” (Heidegger, 2001: 17). La existencia de los productos pertenece siempre a una cadena dentro de la cual funcionan precisamente como existencias. Un automóvil, una computadora, o cualquiera otra cosa que caiga dentro de los esquemas de la técnica y la tecnología, carecen completamente de autonomía “porque su puesto lo tienen sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado” (Heidegger, 2001: 17). Hasta el hombre puede ser traído al terreno de la desocultación como mera existencia por la técnica moderna cuando lo convierte en el material humano de una empresa, o en el empleado con número de una nómina o de otra lista cualquiera.

4. La tecnología

La τέχνη se ha ido superando a sí misma a través de los siglos. En la medida en que la hominización se fue haciendo más compleja, se fue haciendo también más compleja la técnica: al principio fue sólo manual, dependiente completamente del hombre; después fue también mecánica: máquinas con una cierta autosuficiencia; después fue mecánica y tecnológica, movida por la energía eléctrica; en nuestros tiempos ha venido a ser tecnológica, digital y cibernética: con un grado de autosuficiencia superior de altísima complejidad. Tampoco la tecnología contemporánea, y mucho menos ella que la técnica moderna y la griega, es mero *instrumentum*. La tecnología contemporánea pertenece también al ámbito del originario desocultamiento del ser del ente por parte del alma. Heidegger nos ha mostrado que la técnica griega desoculta lo que es en su carácter de estar-ahí-delante; y que la técnica moderna opera este desocultamiento en términos de violento emplazamiento del ser del ente como reservas, como objetos en existencia, a punto para el consumo. Lo que nos preguntamos es qué carácter tiene ese desocultamiento que pertenece a la tecnología cibernética contemporánea, que Heidegger ya no vio. Pues bien, ese desocultamiento tiene el carácter de ser un

mundo virtual. Ni mero estar-ahí del ente, ni meras reservas para el consumo, sino un nuevo orden: un orden virtual. Para aclararnos lo que queda al descubierto en la tecnología cibernética es necesario llevar a cuestión lo que se entiende por “mundo” y lo que se entiende por “virtual”. Sobre todo el concepto de mundo pasa por ser un concepto obvio, y entonces incuestionado.

Vamos a servirnos de lo que Heidegger entiende por mundo en su ontología fundamental. Y podemos empezar recordando, con su ayuda, algunos de las conceptualizaciones más importantes de la tradición, antes de exponer su concepto estructural de ser-en-el-mundo. Para la antigüedad clásica griega, mundo significa varias cosas:

1. Mundo significa más bien un *Cómo del ser* de lo ente que eso ente mismo.
2. Dicho *Cómo* determina a lo ente *en su totalidad*.
- En el fondo, es la posibilidad de todos y cada uno de dichos *Cómo* en general, en cuanto límite y medida.
3. Este *Cómo* en su totalidad es hasta cierto punto algo *previo*.
4. Este *previo* *Cómo* en su totalidad es a su vez *relativo* al *Dasein* del hombre.

Así, pues, el mundo es inherente precisamente al *Dasein* humano, a pesar de abarcar a todo ente, y por lo tanto también al *Dasein*, en la totalidad (Heidegger, 2001a: 24).

Con la irrupción del cristianismo, mundo, o cosmos, “es el ser-hombre en el *Cómo* de una manera de pensar que le ha dado la espalda a Dios” (Heidegger, 2001a: 125). En el *Evangelio de San Juan*, por ejemplo, “mundo significa la forma fundamental que adopta el *Dasein* humano alejado de Dios, es decir, el *carácter del ser-hombre* por antonomasia” (Heidegger, 2001a: 125). Para San Agustín “mundo significa, por un lado, la totalidad de lo creado, pero, no con menor frecuencia, también el *mundi habitatores* [*dilectores mundi, impii, carnales*]” (Heidegger, 2001a: 125). Tomás de Aquino “utiliza *mundus* unas veces de modo equivalente a *universum, universitas creaturam*, pero otras veces también con el significado de *saeculum* (la manera de pensar mundana), *quod mundi nomine amatores mundi significantur*” (Heidegger, 2001a: 126). Para Baumgarten “*mundus* (*universum, πᾶν*)

est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Aquí, el mundo se equipara a la totalidad de lo que está ahí delante, concretamente en el sentido del *ens creatum*” (Heidegger, 2001a: 126). Ch. A. Crusius define el concepto de mundo del siguiente modo: “un mundo significa una conexión real de cosas finitas, tal que no es ella misma a su vez parte de otra cosa, a la que pertenecería por medio de una conexión real’. Así, pues, al mundo se le contrapone Dios mismo” (Heidegger, 2001a: 126-127). Kant recibe así el concepto de mundo y su idea irá cambiando a través de su propia evolución intelectual. En la *Crítica de la Razón Pura*, “mundo” quedará caracterizado del siguiente modo:

1. El concepto de mundo no es una vinculación óptica de cosas en sí, sino un compendio trascendental (ontológico) de las cosas en cuanto fenómenos.
2. En el concepto de mundo no se expone una “coordinación” de las sustancias, sino precisamente una subordinación, en concreto la “serie ascendente” hacia lo incondicionado de las condiciones de la síntesis.
3. El concepto de mundo no es una representación “racional” indeterminada en lo tocante a su conceptualidad, sino que está determinada como idea, es decir, como concepto racional sintético puro y distinto de los conceptos de entendimiento (Heidegger, 2001a: 131).

Por el peso de una cierta tradición cristiana, mundo terminó nombrando a la totalidad de lo que hay. Pero no fue así entre los griegos, ni tampoco fue así en algunas tradiciones cristianas. Y ya Kant intentará entender el mundo más que como mera totalidad de lo que hay. La idea de mundo que Heidegger postula tiene estas ideas como trasfondo y tiene, sobre todo, el trasfondo de su preguntar por el ser del ente. Tenemos que recurrir a los párrafos 12 y 14 de *Ser y Tiempo* para la aclaración de lo que es el mundo. El mundo no es un ente ni una suma de entes. Ni siquiera la etimología refiere a ese concepto. *Mundus* traduce al latín lo que en griego se dice κόσμος y significa orden, belleza, limpieza. Así en latín como en griego. Los griegos distinguen los entes físicos de los entes técnicos por el principio que está en su origen. Las cosas técnicas (πράγματα) tienen

el principio de su ser extrínsecamente, en el ser del hombre que las produce. Las cosas físicas, por el contrario, tienen el principio de su ser en ellas mismas, intrínsecamente. Lo que asombra a los griegos es que las cosas físicas sean generalmente ordenadas, cósmicas, bellas. Dicho de otro modo, lo que les asombra es que la naturaleza normalmente no produzca monstruos. Lo que asombra (θαυμάζει), pues, a los griegos es el κόσμος (*mundus*) de la φύσις. Apuntemos que el hombre es de la naturaleza, pertenece por tanto a su orden; pero es también él el que puede saber, preguntar, investigar, sobre ese orden al que él mismo pertenece. Ahora bien, lo que merece ser pensado es precisamente el fundamento, el principio, el ἀρχή, de este orden, de este κόσμος. Aquí están los orígenes de la filosofía. Ya en este acercamiento etimológico y empírico, κόσμος y *mundus* nombran el orden que tiene lo que hay, no su totalidad. Prueba de esto es que en la cosmovisión griega la φύσις es eterna, pero no su κόσμος, no su orden actual, que de hecho muda constantemente. Aquí está ya la pista por donde habremos de conectar con Heidegger. Porque “mundo”, en tanto que orden, remite a una estructura ontológica fundamental: hombre-φύσις-mundo. O en la expresión heideggeriana que ha hecho fortuna: ser-en-el-mundo. Y aún otra expresión que ponga al hombre explícitamente de inicio ya en la estructura: el-hombre-en-tanto-que-ser-en-el-mundo. Esta es la estructura radical y originaria. Y puesto que se trata de una estructura, se la puede abordar por cualquiera de sus momentos, pues siempre se estará dando razón de su totalidad.

Aristóteles explica que todas las cosas tienen un momento de plenitud, de actualidad, y un momento de posibilidad. Al primer momento lo llamó *enérgeia*: obra que llega a ser; y al segundo lo llamó *dýnamis*: fuerza, corriente, movimiento, poder, potencia. La *enérgeia* y la *dýnamis* no son dos cosas; son dos momentos de toda cosa. Los latinos tradujeron *enérgeia* por *actus* (acto, *actio*) y *dýnamis* por *potentia* (potencia) o *facultas* (facultad). Los latinos se ayudaron de otros conceptos para matizar y ganar para su lengua la riqueza de los conceptos griegos: el acto era la realidad (*res*), mientras que la potencia era la posibilidad o *virtualidad*. El adjetivo *virtualis-e* viene

del sustantivo *virtus-virtutis*, de donde en español virtud, y significa fuerza, poder. El hombre virtuoso, fuerte y poderoso, no es sólo el que logra algo (*enérgeia, actus*), sino también y sobre todo el que se mantiene lográndolo cada vez. La *dýnamis*, la *potentia* o la *virtualidad* es siempre movimiento que viene de una *enérgeia* (física) y se dirige a la actualización de otra *enérgeia* igualmente (física). La técnica rudimentaria hace que el tronco de un árbol se convierta en canoa: el poder, la fuerza, del tronco del árbol es potencial y virtualmente canoa; y se actualiza en ella por mediación del trabajo del hombre. Lo que caracteriza a la tecnología cibernética más contemporánea es que ella no es ya movimiento que vaya hacia otra cosa diferente a ella misma: la virtualidad, la potencialidad, se ha convertido en algo en sí mismo. La virtualidad es una realidad que es pura potencialidad, puro movimiento, pura dinámica.

5. Conclusión

El hombre no tiene la posibilidad de elegir entre desocultar y no desocultar, porque pertenece a la esencia de su existencia ser el ente al que en su ser le va el propio ser. Esto significa que el hombre es el “lugar” donde acontece la verdad en tanto ἀλήθεια y que ese puesto le es irrevocable.

No todos los griegos tenían claro que la τέχνη era uno de los modos del desocultamiento del alma, pues si así hubiera sido Aristóteles no habría tenido necesidad de dedicarse al asunto en un tratado filosófico; como no todos los modernos y los contemporáneos vivieron y vivimos atrapados por el carácter provocativo de la técnica moderna, por más que suframos sus consecuencias. El punto, sin embargo, que es irrefutable es que el hombre por ser hombre tiene como una de sus potencias el “verdadear”, y que uno de esos modos es precisamente la técnica, sea la griega, la moderna o la contemporánea.

No se avanza demasiado en el camino del pensar si se califica o descalifica la técnica de una época como mejor que las otras. Más bien se llega al terreno de una relación libre con la técnica cuando se

pone ante los ojos su esencia como desocultamiento. Porque sucede que si la técnica es uno de los modos de desocultamiento del Dasein, entonces nos vemos retraídos a mirar a éste como la condición de posibilidad de toda desocultación.

La τέχνη no trata de lo necesario como la ἐπιστήμη; ella trata de lo que puede ser de una o de otra manera. Es importante caer en la cuenta de cómo el ψυχή-Dasein desoculta entre los griegos y de cómo desoculta en la época moderna; pero es más importante reparar en el carácter desocultante del ψυχή-Dasein.

Cuando más abandonados al peligro de la ciencia y de la técnica nos encontramos es cuando hacemos de ellos instrumentos y perdemos de vista el carácter central de la aperturidad del hombre que hace posible al ente en un modo o en otro. El desocultamiento de lo que es, en cierto sentido, es el que empuja al hombre a desocultar al ente en su ser.

Donde quiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado (Heidegger, 2001: 18).

Si el hombre, con la técnica moderna o la antigua, emplaza a la naturaleza para dar de sí, es sólo porque él está emplazado a su vez al desocultamiento. En este emplazamiento al desocultamiento de *lo que es* al hombre le va su libertad. “La libertad es la región... que pone un camino, un desocultamiento” (Heidegger, 2001: 23). Cuando el hombre se entretiene sólo en definiciones técnicas de la técnica que son correctas, y cree además que éstas definiciones son las verdaderas, está atado de pies y manos para comprender la esencia de la técnica. Y este es el mayor peligro que se cierne sobre el hombre.

Lo peligroso no es la técnica —apunta Heidegger—. No hay nada demoníaco en la técnica. Lo que hay es el misterio de su esencia... Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de

la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial (Heidegger, 2001: 26).

Con todo, no olvidemos que la técnica es sólo uno de los modos del ἀληθεύει del alma, y que los otros modos desocultan lo que es con la misma radicalidad de la τέχνη, aunque en otras direcciones de las que por ahora no podemos ocuparnos. Sin embargo, el mismo peligro que acecha al desocultamiento de la técnica acecha a todo desocultamiento: que el hombre se quede con el ente pensando que ha encontrado su ser, y lo reduzca a definiciones concretas. Por desgracia, es uno de los signos de nuestros tiempos. Heidegger está pensando en San Pablo, pero cuando lo cita, con esa irritante manía suya, recurre a las palabras del poeta Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva” (Heidegger, 2001: 26).

La técnica moderna ha devenido tecnología cibernética en los inicios del siglo XXI. De este asunto nos ocuparemos en otras páginas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002. *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid 2003.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 2000. *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Nietzsche I-II*, traducción de Juan Luis Bernal, Destino, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 1990. *Identidad y Diferencia*, traducción de H. Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 2001a. *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- ZUBIRI, X. 1998. *Sobre la Esencia*, Alianza-FXZ, Madrid.