

*¿Sólo un dios
puede aún
salvarnos?*

Heidegger y la técnica

Índice

La vulgata
heideggeriana
sobre la técnica.....9

Impresiones
sobre un legado
funesto.....61

Por una crítica
de la técnica.....89

Epílogo
a la edición
en castellano.....107

Primera edición: *Junio 2013*
Esta edición consta de: *400 ejemplares*

Una primera versión de este libro apareció
en forma de artículo en el número 3 de la revista
francesa *L'Autre côté* en diciembre de 2012

Título: *¿Sólo un dios puede aún salvarnos?*
Heidegger y la técnica
Autor: *Javier Rodríguez Hidalgo*
Correspondencia: *Calle Gonzalo Mengual 21, 5B,*
03013, Alacant / revistaculdesac@gmail.com
Impreso por: *Bookprint*
Diseño de la colección: *Miguel Sánchez Lindo*
Depósito legal:

Se puede reproducir este texto tranquilamente

Se ha considerado a Martin Heidegger en más de una ocasión como el mayor filósofo de la técnica del siglo xx (vale decir de la historia, debido al tardío interés de la filosofía por este asunto). Su influencia ha sido tan vasta en ese sentido que su nombre oscurece en el ámbito académico al de otros autores que han compartido sus inquietudes, desde Lewis Mumford, Langdon Winner o Neil Postman a Günther Anders, pasando por Jacques Ellul o Bertrand Russell. Probablemente sólo Theodor Adorno está a su altura en lo que a prestigio intelectual se refiere como teórico de las nuevas condiciones creadas por la sociedad tecnoindustrial.

Nuestra intención será aquí despejar algunos malentendidos sobre su obra relativa a la técnica y tratar de esclarecer de qué forma y por qué ha gozado de una fama tan grande. Para ello trataremos de explicar en qué consisten sus ideas, colocarlas en su contexto histórico e ilustrar algunos ejemplos de su recepción posterior, para ofrecer finalmente un balance crítico de todo ello.

*La vulgata
heideggeriana
sobre la técnica*

Aunque la obra de Martin Heidegger contiene infinidad de alusiones a la técnica, la exposición más clara de sus ideas al respecto aparece en unos pocos escritos, que podemos calificar como su «vulgata de la técnica». Se trata de algunos pasajes de *Ser y tiempo* y sobre todo de las conferencias «La época de la imagen del mundo» (pronunciada en 1938 pero profundamente reelaborada para su edición en 1949), «La pregunta por la técnica» y «Superación de la metafísica» (ambas publicadas en 1953), a lo que habría que añadir algunas sentencias que han alcanzado la categoría de máximas que pueden citarse de manera autónoma (como «La ciencia no piensa» o su desdichada comparación de las cámaras de gas nazis con la agricultura mecanizada, efectuada durante una alocución en Bremen en 1949).

Según «La época de la imagen del mundo», las sociedades modernas han alcanzado un estadio de «imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado»¹ en el cual la industria dispone de la naturaleza en su conjunto como si se tratase de una inmensa reserva de materias primas al servicio de su propio desarrollo técnico. Pero a la vez que se desarrolla la capacidad del ser humano de realizar proezas tecnológicas, aumentan también los condicionantes que reducen la libertad del hombre: «A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la subhumanidad. La pulsión de la animalidad y la *ratio* de la humanidad devienen idénticos».² Así que «estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos».³

Las raíces de esta situación se hallan en la «metafísica moderna». Con este nombre designa Heidegger todo el pensamiento occidental a partir de Descartes, continuador del idealismo de Platón, iniciador a su vez de la «metafísica» y del «humanismo». Esta metafísica cartesiana instauró la ac-

tual división entre sujeto y objeto que, a juicio de Heidegger, es el origen de la utilización instrumental de todo lo existente por parte de las fuerzas técnicas y económicas: «La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna».⁴

Es decir, con el impresionante despliegue de la técnica moderna no está produciéndose otra cosa que la materialización de lo que ya contenía en esencia la oposición sujeto/objeto. Al decir de Heidegger, esta distinción surgió por primera vez en la historia con la concepción de verdad formulada en el mito de la caverna de la *República* de Platón, y desde ese momento no ha hecho más que acercarse a su verdadera esencia: «el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado» que hemos citado antes. De ahí llega Heidegger a la conclusión de que vivimos en «la época de la imagen del mundo». Al contrario de lo que ocurriría con la aparición de la metafísica moderna, ni la Antigüedad ni la Edad Media poseían una imagen del mundo propia. Tener una «imagen del mundo» significa que el mundo es contemplado como algo exterior, un objeto al cual el ser humano no pertenece, sino que puede disponer de dicho mundo como le apetezca: «Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen».⁵ Según Heidegger, hasta la consolidación de la metafísica moderna (desde Descartes) esto habría sido impensable.

Así que el arrollador avance de la ciencia y la tecnología modernas no es otra cosa que el «cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella». El problema radica en que el ser humano pierde la capacidad de representarse dicho avance y se ve superado por sus propias creaciones: «el mundo moderno se sitúa a sí mismo en

un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único».⁶ Este proceso conlleva la instauración de un sistema uniformador en el que los sujetos son, de un modo paradójico, tanto más poderosos técnica-mente cuanto más se someten a la uniformidad organizada.

Si hacemos caso a las ideas de Heidegger, da la impresión de que la historia de la humanidad desde la Atenas del siglo IV a. C. hasta hoy puede comprimirse en tres o cuatro hitos que engloban todo lo sucedido desde entonces: la caverna de Platón, el cristianismo, Descartes y Nietzsche. Pese a lo enrevesado de su jerigonza, Heidegger simplifica hasta el delirio la complejidad histórica para reducirla a una especie de predestinación de la metafísica, de tal modo que puede asegurar sin empacho que el desarrollo técnico desde Atenas hasta hoy estaba inscrito en los genes de la polis griega:

el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος (aspecto, visión) es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.⁷

En resumidas cuentas, los últimos dos milenios y medio de historia se compendian en lo que Heidegger llama el «olvido del ser» (a saber, el abandono de la ontología fundamental):

En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido. [...] El peligro hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo, su pensar –que antaño fuera su grandeza– queda relegado por detrás del curso esencial del incipiente destino

mundial, el cual, sin embargo, sigue estando determinado de modo europeo en lo que respecta a los rasgos fundamentales del origen de su esencia.⁸

En su texto más célebre acerca de la irracionalidad del desarrollo tecnológico, la conferencia ya citada sobre «La pregunta por la técnica» (1953), Heidegger avanza un poco más en esta cuestión. Considerar la técnica como algo neutral es aceptar su dominación; es precisamente tenerla por un instrumento lo que lleva a la actual situación de desórdenes sociales y ecológicos:

Cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.⁹

A fin de salir del atolladero en que se ha metido la sociedad industrial es imperioso «superar la metafísica» (y por ende el pensamiento mecanicista que según él abarca, como hemos visto, desde Descartes hasta la actualidad; es decir, hasta Heidegger mismo). A esta metafísica atribuye el filósofo el destino del dominio de la técnica, y no al ser humano como tal. Moviéndose en el terreno de la abstracción más absoluta, interpreta que sólo la «meditación» permitirá llevar a cabo esta superación. Pese a lo desastroso de la situación, Heidegger, citando unos versos de Hölderlin a los que en lo sucesivo recurrirá una y otra vez, asegura que «allí donde hay peligro, crece/también lo que salva»¹⁰.

El problema fundamental de la meditación heideggeriana es que se vuelve radicalmente tautológica: la única forma de justificarla es aceptando sus mismos preceptos. De hecho, ni

siquiera puede decirse que su punto de vista mantenga una relación de horizontalidad con «la metafísica» (es decir, la tradición filosófica occidental) sino que se permite contemplarla desde lo más alto. En efecto, cualquier tentativa «metafísica» de abordar su filosofía está abocada al fracaso por definición; por el contrario, la ontología fundamental de Heidegger conforma una atalaya del pensamiento desde la cual es posible juzgar tanto «la pregunta por el Ser» que subyace –de forma explícita o no– a cualquier discurso filosófico (ya sea el de Platón, Descartes, Kant o Nietzsche) como aspectos mucho más parcelados: la técnica, el arte, la poesía de Hölderlin, etc. De hecho, si aceptamos con todo su rigor la doctrina heideggeriana, ésta se convierte en una paradoja irresoluble: puesto que cada época del pensamiento humano moldea íntegramente toda reflexión filosófica que se produce en su interior, ¿cómo es posible la existencia del pensamiento que propone Heidegger? Para resolver esta aporía, el filósofo recurre a una artimaña muy discutible: su meditación no tiene nada que ver con la metafísica sino que procede de un puro pensar immaculado de excrecencias ajenas a su esencia. Por eso cuando comenta una obra de arte, como esa tela de Van Gogh cuyo nombre no llega a precisar jamás, puede decir que «es [la obra] la que ha hablado»,¹¹ y que el pensador no ha hecho más que dejarla hablar.

En su vejez, Heidegger concedió una celeberrima entrevista que se publicaría tras su muerte, acaecida diez años más tarde. Después de anunciar escépticamente que «la filosofía no podrá operar ningún cambio en el actual estado de cosas del mundo» –un mundo que se dirige hacia la dominación absoluta de la técnica (insistiendo además en que ello «vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos»)–, la conclusión parece evidente por su sencillez: «Sólo un dios puede

aún salvarnos»;¹² y desdeñaba tanto la posibilidad de dominar la técnica instrumentalmente como la idea de que la democracia pudiera ser el «sistema político» adecuado para salir de esta situación.

La «controversia sobre la técnica»

A fin de comprender la originalidad y el verdadero alcance de la reflexión de Heidegger sobre la técnica es necesario situarla en su marco histórico, dado que, al contrario de lo que su propio pensamiento parece indicar (especialmente en lo que atañe a la «ontología fundamental»), su obra es inseparable de la época que le tocó vivir; y, desde luego, mucho más de lo que quieren hacer creer sus partidarios más intransigentes.

En primer lugar, la técnica era una fijación muy arraigada en el pensamiento alemán de entreguerras y aun antes; como mínimo desde finales del siglo XIX. El fulgurante proceso de industrialización en ese país no dejó de tener consecuencias:

se entenderá mejor el desarrollo de la Alemania moderna sobre el trasfondo de la Revolución Industrial, que alcanzó a la Europa Central con toda su fuerza en las últimas décadas del siglo XIX. [...] [E]n ningún otro lugar de Europa fue tan rápida la transición de una economía basada en la agricultura hacia otra dominada por la industria como en Alemania. Es inevitable que la Revolución Industrial ejerciera asimismo una honda influencia en las estructuras sociales, en los modos de vida y en el comportamiento político del pueblo, así como en su percepción del mundo que le rodeaba. Esta última cambió también con mayor velocidad en Alemania que en cualquier otro país europeo. [...] Aunque no sea fácil apreciar en toda su magnitud el con-

texto extremadamente dinámico que se desplegó en Alemania durante el cambio de siglo, no por ello deja de ser fundamental para comprender el curso de la historia del país en los años subsiguientes [...].¹³

Esto, unido a las muy particulares circunstancias de la posguerra, motivó lo que durante la República de Weimar se dio en llamar *die Streit um die Technik* («la controversia sobre la técnica»). Y, según observa Jeffrey Herf, «aunque el enfrentamiento entre tecnología y cultura no dio comienzo en Weimar, es innegable que alcanzó su apogeo durante aquellos años».

Tanto las facultades técnicas como los intelectuales sin conocimientos especializados en la materia produjeron cientos de libros, conferencias y ensayos, desde todos los puntos del espectro político, abordando la relación del alma alemana con la tecnología moderna. El enfrentamiento entre el avance tecnológico y las tradiciones del nacionalismo alemán fue más acuciante en Weimar que en cualquier otro momento anterior o posterior de la historia del país, o que en cualquier otra parte de Europa tras la primera guerra mundial. La batalla entre *Technik und Kultur* tuvo lugar en un contexto de derrota militar, revoluciones frustradas, una contrarrevolución victoriosa, una izquierda dividida, una derecha amargada y resentida y la célebre debilidad del liberalismo alemán, que no supo encarar los desafíos que suponían los extremos políticos.¹⁴

No sólo filósofos, también literatos, sociólogos, técnicos e historiadores intervinieron en esta prolongada discusión, que por otra parte también tendría lugar con algo menos de apasionamiento al mismo tiempo en todo el mundo industrializado. Fuera de Alemania, D. H. Lawrence, G. K. Ches-

terton, Paul Valéry, Georges Bernanos, Hermann Hesse, Johann Huizinga o Miguel de Unamuno son algunos de los críticos de la modernización más célebres, o mejor tratados por la posteridad, que de una manera u otra expresaron un malestar ante la civilización moderna que los acontecimientos posteriores acabarían justificando. En un momento en que la discusión ganaba en intensidad, Max Weber acuñaría, durante una conferencia de 1919 sobre «la ciencia como vocación», su celeberrima fórmula acerca de la «desmitificación [o desencantamiento] del mundo».¹⁵

El marco alemán en que se produjo esta disputa en torno a la técnica y su influencia en la cultura es una manifestación de un conflicto anterior, la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, y que había llegado a su apogeo en la primera guerra mundial.* Algunas de las cuestiones más relevantes de este debate se habían suscitado incluso antes de la guerra, en un clima de temor creciente ante las amenazas apocalípticas, presentes ya desde el *fin-de-siècle* y reavivadas por el auge del poderío técnico, sobre todo en el ámbito bélico. Por ejemplo, Rudolf Steiner, miembro a la sazón de la sociedad teo-

* «Esta antítesis entre civilización y cultura era una de las artimañas favoritas de los “idealistas” alemanes; expresaba con un tono exquisitamente refinado su resentimiento hacia la modernidad, la democracia y Occidente. Durante las dos guerras mundiales, los intelectuales alemanes describieron a las potencias aliadas como abanderadas de la civilización y enemigas de la cultura, representada ésta ante todo por Alemania. El ejemplo más lamentable de esta falaz oposición se publicó en las *Confesiones de un apolítico* de Thomas Mann. [...] Poco importa a quién le corresponda la paternidad; lo indudable es que la idea de establecer una dicotomía neta entre civilización y cultura nació en la época del idealismo alemán, y desde entonces ha desempeñado en Alemania un papel importante y pernicioso» (Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* [1961], Berkeley, University of California Press, 1974, pág. 196).

sófica fundada por Madame Blavatsky, dio en 1908 una serie de charlas de gran éxito sobre el libro del Apocalipsis de san Juan. En 1913 (el mismo año en que Steiner fundaría la sociedad antroposófica),

Ludwig Klages dictó una célebre conferencia acerca de «El hombre y la tierra» en Hohe Meissner, un lugar legendario para el movimiento de la juventud alemana. Debido a su provocativa temática anticivilizatoria y ecológica, la conferencia adquirió una posición canónica entre los miembros del movimiento juvenil.* [Walter] Benjamin visitó a Klages en Múnich al año siguiente y le invitó a pronunciar un discurso ante el movimiento de la juventud de Berlín (la Asociación de Estudiantes Libres), que entonces presidía el propio Benjamin.¹⁶

Klages, uno de los autores cuya influencia se haría sentir con más fuerza en su época (en Benjamin, como ya hemos señalado, o en Alfred Schuler, miembro prominente del círculo de Stefan George) y en la posteridad, prolongaría su actividad divulgativa tras la primera guerra mundial. Su escrito más célebre sería una obra titulada *Die Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma), que vería la luz

* Según Anna Bramwell, esta conferencia «contiene la mayor parte de los temas de los ecologistas contemporáneos: que el matriarcado es mejor que el patriarcado, que incontables especies animales han sido exterminadas por el hombre, que traficar con pieles y plumas es algo maligno, que la civilización y la Kultur matan al espíritu, que la economía se opone a los verdaderos valores», *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989, pág. 268. Al margen de la mala fe de Bramwell, que atribuye estas ideas al ecologismo como tal, es innegable que actualmente son patrimonio de las corrientes más extremistas de la ideología ecologista.

en tres volúmenes publicados entre 1929 y 1932. Joxe Azurmendi resume de este modo la obra:

El espíritu es enemigo del alma (de la naturaleza). En la humanidad primitiva el alma y el espíritu vivieron en armonía. Así describe Klages la «sociedad de los pelasgos», a modo de paraíso gentil o Edad de Oro, en la cual los individuos, bajo la mirada de la Magna Mater, vivían en relación directa con los dioses y la naturaleza, en paz y con naturalidad, sin necesidad de reprimir los instintos, sin complejos de culpa, libres. Aquella era una vida de verdad, en unión con la naturaleza. Esa forma de vida natural se expresa en los mitos y simbolismos arcaicos. El cristianismo histórico es diametralmente opuesto. Aquí el ser humano se contrapone a la naturaleza, empezando por su mismísima naturaleza (del cuerpo). El mundo no vale nada, hay que huir de él o derrotarlo; es necesario mortificar la propia vida; mantener a salvo el alma de todo contacto. Ese espíritu –inteligencia y voluntad puras– que es el Dios cristiano ha anulado a todos los dioses de la vida y de la naturaleza, y ha amputado y separado la propia alma humana de la naturaleza (del alma del mundo), desarraigándola, desnaturalizándola, desanimándola, espiritualizándola completamente. Asimismo, el pasado es sagrado; el presente, en cambio, se considera nulo en el tiempo, algo que ha de ser sacrificado en aras de un futuro paradisiaco. Así, la historia se representa a la manera de una línea recta, en que lo positivo, lo disfrutable, siempre queda para mañana, en engañosos ideales artificiales, que hacen huir de la naturaleza y olvidar que se huye de ella.¹⁷

Klages, quien no ocultó su admiración por el nazismo y cuyas ideas influyeron en algunas de sus corrientes irraciona-

listas, veía en el «espíritu» el origen del malestar creciente de la modernidad, en oposición al «alma», origen de la vida instintiva y pasional del hombre: «El espíritu destruye [...] el mundo de los mitos y de las imágenes por medio de la acción mecanizadora del concepto. [...] el espíritu juzga mientras la vida vive, el espíritu aprehende el ser mientras la vida vive el acontecer [...]. De ahí una concepción del proceso “histórico” de la humanidad como “la progresiva lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin, lógicamente previsible, de la aniquilación de la última”».*

Heidegger tacharía las tesis de Klages, junto a las de autores afines como Max Scheler y Leopold Ziegler, de «interpretaciones que en parte se toman de segunda y tercera manos y que se han configurado en una imagen global, en eso que por lo demás invade el periodismo superior de nuestra época y que crea el espacio espiritual –si se puede hablar así– en que nos movemos».¹⁸ Ahora bien, ya que todas ellas bebían de Nietzsche, su fuente común, no es sorprendente que el análisis de Heidegger compartiese muchas cosas con el de Klages como, por ejemplo, su rechazo hacia el humanismo, especialmente a partir de su famosa carta a Jean Beaufret. La crítica de esta noción era moneda corriente desde el siglo XIX en,

* José Ferrater Mora, entrada «Ludwig Klages» del *Diccionario de filosofía*, vol. III, RBA, 2005, págs. 2.018-2.019. Al igual que tantas otras ideas de larga vida, el origen de esta oposición entre el alma viva y el espíritu racionalizador aparece ya en Rousseau: «Con el pretexto de iluminar los espíritus, ¿será necesario pervertir las almas?» (*Discurso sobre las ciencias y las artes*, 1750). Como observaba Fritz Stern, el odio que los teóricos reaccionarios alemanes profesaban hacia la figura del escritor ginebrino «les cegaba ante la evidencia de que sus mejores ideas sobre los hombres, la naturaleza y la educación, sobre el antiurbanismo y el antiparlamentarismo, no eran otra cosa que adaptaciones del pensamiento de Rousseau distorsionadas y sacadas de quicio» (Stern, *op. cit.*, pág. 51).

por ejemplo, los entornos de derecha radical. Evidentemente, Nietzsche era el ancestro más venerable de esta corriente, pero sus seguidores inmediatos iban a ir mucho más lejos que él. Según Zeev Sternhell, «la figura emblemática que representa todas las tendencias antimodernistas de principios de siglo, y que es tanto más fascinante cuanto que se encuentra al margen del complejo cultural germano-austriaco y franco-italiano, es Thomas Ernst Hulme»,¹⁹ traductor al inglés entre otras cosas de las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel y caído en combate en septiembre de 1917.

En el núcleo del pensamiento de Hulme hay un violento ataque al humanismo, la perfectibilidad humana y la idea de *progreso*. [...] Hulme arremete contra el espíritu y el arte del Renacimiento [...], periodo en que una nueva psicología y una nueva antropología ofrecen su sustento a esta filosofía nociva que, a su vez, proporcionará un marco conceptual a una ética y una política no menos esterilizantes: las de Descartes, Hobbes y Spinoza. El desprecio que siente Hulme hacia Rousseau* sólo es igualado por su admiración por Pascal. El humanismo representa para él lo falso; la concepción antihumanista, lo verdadero. Afortunadamente, piensa Hulme, el periodo humanista está llegando a su fin. El humanismo se cae a pedazos mientras se anuncia el «despertar de una actitud antihumanista» y la «subordinación del hombre a ciertos valores absolutos».²⁰

Como se ve, la idea de que las tendencias progresistas y modernizadoras –inseparables a juicio de sus críticos– tenían

* Otra coincidencia nada casual con Heidegger. Véase la forma en que el filósofo de la Selva Negra suprime las referencias a Rousseau en los poemas de Hölderlin en el artículo de Séverine Denieul «Un si petit monde», *L'Autre côté*, n° 3, diciembre de 2012, París, págs. 90-91.

su origen en el humanismo no era desconocida. En esto, como en tantas otras cosas, Heidegger no hizo más que adaptar con su propio estilo estos prejuicios propios de los ambientes reaccionarios.

Por lo general, la actitud de estos críticos frente a la cuestión de la técnica era de un pesimismo acendrado, propio de quien ve cómo el mundo tradicional, en el que ha depositado sus esperanzas, sufre los embates de la innovación tecnológica, avatar más visible de toda una serie de cambios sociales que estaban socavando la antigua sociedad aristocrática de la Alemania guillermana. Tal vez la obra más elocuente de aquel ambiente de inquietud intelectual (de «periodismo superior de nuestra época», por decirlo como Heidegger) sea no un libro de divulgación filosófica como *La decadencia de Occidente* de Spengler, sino el *Metrópolis* de Fritz Lang (1927), que contiene la mayor parte de los clichés al respecto, incluyendo la imagen de la gran industria como un Moloch que exige su cuota de sacrificios humanos en forma de muertos causados por los accidentes laborales, consecuencia lógica de un ritmo despiadado impuesto por el aterrador ritmo de las máquinas. Es sintomático que en la película de Lang los conflictos derivados de semejante despliegue tecnológico se resuelvan con un acuerdo interclasista (en la España fascista se llamaría «vertical») que mantendría a obreros y patronos en sus respectivos puestos, unidos en un uso «correcto» de la máquina.

La actitud de Heidegger, como veremos, será ambigua en ese sentido. Para empezar, pese a que puedan atisbarse reflexiones previas sobre el asunto incluso en *Ser y tiempo*, no mostrará un interés explícito en la cuestión hasta finales de los años treinta, con la conferencia «La época de la imagen del mundo». Además, no fue ninguno de los autores que hemos citado quien más influyó en sus ideas sobre la técnica, sino Ernst Jünger. Pero dada la entidad de este personaje, tanto

en el plano teórico como por la controversia que ha rodeado su figura, será mejor detenerse a analizarlo pausadamente.

La influencia de Ernst Jünger

Ernst Jünger fue uno de los publicistas de mayor peso en la Alemania de Weimar y del Tercer Reich. Aunque el problema de la técnica era recurrente en su obra al menos desde mediados de los años veinte, son sus escritos acerca de *La movilización total* (1930) y sobre todo *El trabajador* (1932), auténtico *best-seller* filosófico del momento, los que tendrán un eco más poderoso. El mismo Heidegger lo citará al principio de la «Superación de la metafísica» (privilegio que concedió a muy pocos autores vivos) y en 1955 participará en un volumen de homenaje a Jünger,²¹ si bien ya había reconocido su influencia en el escrito autoexculpatorio sobre «El rectorado, 1933-1934» (1945):

En el invierno de 1939-1940 estudié otra vez, con un grupo de colegas, el libro de Jünger *El trabajador* y comprobé cuán extraños eran aún entonces estos pensamientos y cómo resultaban chocantes, hasta que fueron ratificados por «los hechos». Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo esto se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial.²²

Mucho de lo que dice Heidegger aquí, como ocurre con tantas otras cosas de este mismo texto, es falso. Como estamos viendo, las ideas que defendía Jünger en *El trabajador* y otros

ensayos que escribió antes y después de la llegada de los nazis al poder –ante todo, el auge de la técnica como factor que en lo sucesivo condicionaría cada vez más decisivamente la vida moderna– eran casi obsesivas en el pensamiento alemán desde hacía tiempo. Un éxito de ventas en plena Gran Guerra, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*, da prueba de los temores que causaba este clima intelectual. En un pasaje central de la novela, que describe un diálogo que supuestamente representa la tendencia de que hablamos, contiene estas palabras pronunciadas por el personaje teutón:

Éste era, según el doctor, el gran secreto alemán, y la raza germánica, al apoderarse del mundo, haría partícipes a todos de su descubrimiento. Los pueblos quedarían organizados de modo que el individuo diese el máximo de su rendimiento a favor de la sociedad. Los hombres regimentados para toda clase de producciones, obedeciendo como máquinas a una dirección superior y dando la mayor suma posible de trabajo: he aquí el estado perfecto. La libertad era una idea puramente negativa si no iba acompañada de un concepto positivo que la hiciese útil.²³

Lo que caracterizaba a Jünger, pero no sólo a él, y que por lo tanto no tenía tanto de «chocante» para su época, era una actitud que podríamos definir de «entusiasmo frío» ante este acontecimiento, a diferencia de otros reaccionarios más pesimistas en sus consideraciones sobre la técnica, como Spengler y Moeller van den Bruck. En el estilo gélido propio de toda su obra, Jünger reconocía así la gravedad de lo que sucedía en pleno avance avasallador de la industrialización:

Ahora [el progreso] está empezando a someter a sí los pueblos bajo unas formas que ya son poco distintas de las de un

régimen absolutista, si quiere prescindirse de la cantidad mucho menor de libertad y bienestar. Son muchos los sitios donde ya casi se ha desprendido la máscara humanitaria; en su lugar aparece un fetichismo medio grotesco medio bárbaro de la máquina, un ingenuo culto de la técnica.²⁴

Pero para él no cabía la resistencia. Lo razonable era asumir la marcha inexorable del proceso y adaptarse a él lo mejor posible. Jünger entendía que la insensibilidad ante la crueldad creciente del mundo tecnificado era una amputación necesaria: «la mencionada transformación se presenta como una operación quirúrgica mediante la cual se le extirpa a la vida la zona de la sentimentalidad; con eso está relacionado el hecho de que aparezca *en el primer momento* como una pérdida»²⁵ (subrayado nuestro).

El desarrollo totalizador de la técnica, por lo demás, no necesita siquiera una justificación por los resultados que obtiene. La «movilización total», que no es ni mucho menos un instrumento neutral que un sujeto soberano pueda manejar a su antojo, se explica a sí misma y no rinde cuentas ante nadie:

basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que *no* esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a ese proceso frenético. Más que ser ejecutada, *la movilización se ejecuta a sí misma*; ella es tanto en la guerra como en la paz la expresión de la exigencia misteriosa y coercitiva a que nos somete esta vida en la edad de las masas y las máquinas.²⁶

En su ensayo «Sobre el dolor» (publicado en 1934), Jünger adelanta incluso una idea que causaría furor en la posguerra –

gracias entre otras cosas al propio Heidegger– como es la desaparición del ideal de hombre procedente del Renacimiento; en este caso, como consecuencia del despliegue técnico:

El espíritu que desde hace más de cien años viene dado forma a nuestro paisaje es, de ello no cabe duda, un espíritu cruel. Deja sus huellas también en los seres humanos, en los que elimina los lugares blandos y endurece las superficies de resistencia. Nosotros nos encontramos en una situación en la que todavía somos capaces de ver las pérdidas; aún sentimos la aniquilación del valor, la superficialización y simplificación del mundo. Pero ya están creciendo unas generaciones nuevas que se encuentran muy alejadas de todas las tradiciones con las que aún nacimos nosotros; y produce un sentimiento asombroso observar a esos niños, no pocos de los cuales vivirán todavía el año 2000. Entonces se habrá desvanecido sin duda la última substancia de la edad moderna, es decir, de la edad copernicana.²⁷

Pero, puesto que *El trabajador* superó en gran medida las barreras de la mayor parte de las obras filosóficas de su especie y que Heidegger fue uno de sus lectores más concienzudos, requiere que la examinemos con más detenimiento. Todo el libro está escrito en el tono peculiar de Jünger, entre la literatura de gran estilo y el *Kitsch*, sin vacilar en ningún momento a la hora de pronunciar las apologías más descaradas del nuevo orden de cosas que está instaurando la modernidad tecnológica y los cambios que la acompañan. Asumir el nuevo *establishment* tecnológico es inevitable; lo que hay que hacer es encararlo con la altura de miras que exigen los nuevos tiempos.

Son grandes los sacrificios que, queramos o no, se nos exigen; y es necesario que sigamos aceptándolos. Entre noso-

tros ha cobrado vida una tendencia a despreciar «la razón y la ciencia»: eso es un falso retorno a la Naturaleza. Lo que importa no es despreciar el intelecto, lo que importa es someterlo. La técnica y la Naturaleza no son antitéticas – el sentirlas de ese modo es una señal de que la vida no está en orden.²⁸

El mundo se encuentra en una encrucijada que demanda una «monopolización de la técnica» de la que el «Estado nacional liberal [...] es completamente incapaz».²⁹ El nuevo «Estado de trabajo» será un Estado autoritario e hiperjerárquico que gobernará a los trabajadores-soldados. Tal Estado se materializará de manera ineluctable. Cuando la técnica es lo decisivo, «resulta bastante irrelevante cuál sea el partido que en un preciso momento está operando. [...] Ninguno de nuestros revolucionarios modernos elimina ninguna técnica ni ninguna ciencia; ni siquiera elimina el cine ni tampoco el más pequeño de los tornillos – y eso es algo que tiene sus buenas razones».³⁰

En dicho Estado de trabajo modelado, cada individuo es un trabajador, y la técnica «es el modo y manera en que la figura [*Gestalt*] del trabajador moviliza el mundo».³¹ Pero este trabajador es algo nuevo; no el simple operario del siglo XIX, y mucho menos el proletario de las teorías socialistas,* sino una nueva figura resultante de un proceso de depuración por la técnica, especialmente en la manifestación bélica que supuso la «experiencia del frente» para la generación de Jünger; es decir,

* De hecho, Jünger injuria explícitamente a los consejos obreros de la Alemania revolucionaria, tildándolos de «tragicomedia monstruosa», «desvergüenza» y «doble traición perpetrada contra los alemanes por unas gentes vulgares», *El trabajador*, pág. 32.

aquel tipo de combatiente que fue modelado por la guerra misma y al que, en el transcurso de sus últimas grandes batallas, podemos ver provisto de unos rasgos cada vez más acusados. [...]

En este paisaje, en el cual resulta muy difícil descubrir a la persona singular, el fuego ha calcinado todas las cosas que no poseen carácter de objeto.³²

Asimismo, el trabajo no es sólo la participación en el proceso productivo; el llamado tiempo libre forma parte de aquél tanto como la jornada laboral: «Lo contrario del trabajo no es acaso el descanso o el ocio; no hay, desde este ángulo de visión, ninguna situación que no sea concebida como trabajo».³³

Semejante proceso de maquinización acarrea una deshumanización evidente, mas Jünger no tiene reparos en reconocerlo. Nada de esto ocurre en bien de la seguridad o de la democracia, sino como resultado de «unos nuevos desposorios de la Vida con el Peligro».³⁴ Incluso la idea de libertad tradicional ha dejado de tener significado para él, y no siente el menor empacho en referirse a las sociedades de hormigas como un modelo no desdeñable. El grado de libertad en este nuevo Estado es

directamente proporcional al grado en que esa persona es un trabajador. Ser trabajador, esto es, ser representante de una gran figura, de una figura que está entrando en la historia, significa: tener participación en un tipo humano que el destino ha señalado para que ejerza el dominio.³⁵

Lo imponente en Jünger es su minuciosidad de entomólogo para describir hasta los detalles más repulsivos que están proliferando en el nuevo régimen tecnocrático y defender su necesidad histórica como un producto del «destino». Pero,

como dice Jeffrey Herf, «Jünger fue un creador de mitos, no un analista social».³⁶ Su mayor afán era vencer las reticencias de sus camaradas ultranacionalistas ante el avance de la técnica; y *El trabajador* fue su obra cumbre en este sentido.

La derrota alemana en la segunda guerra mundial hizo que la retórica de Jünger cambiara. En lo sucesivo la técnica iba a adquirir connotaciones muy negativas, y se la haría responsable de los mayores excesos perpetrados en el conflicto. Heidegger imitará a Jünger en esta y en muchas otras cosas. Culpar a la técnica de los crímenes cometidos, como vio Günther Anders,³⁷ conlleva exonerar a los verdaderos culpables. Los paralelismos entre Jünger y Heidegger nos permitirían escribir otro artículo: amén de la citada «relativización por la técnica» –argucia que también utilizaría como atenuante Albert Speer en las páginas finales de sus *Memoorias*, un curioso documento sobre el Tercer Reich en que apenas aparece la palabra «judío»–, los dos creyeron en la «excepcionalidad alemana», cuya posición geográfica y cultural permitiría a ese país no repetir los errores de Oriente y Occidente.*

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo: en ambas encontramos la desolada furia de la desenfundada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. [...]

* «La retórica acerca de una Tercera Vía era frecuente entre la derecha radical y los conservadores revolucionarios de la Europa de aquellos tiempos», Anna Bramwell, *op. cit.*, pág. 110. Otro conspicuo representante de esta tendencia es Carl Schmitt.

Nos hallamos entre las tenazas. [...] Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales*, desde el centro.³⁸

Por lo demás, Heidegger reescribiría su pasado en tonos muy semejantes a los de Jünger, a tal punto que, pese a haber sido filonazis –o nazis a secas–, hay quienes han llegado a considerarlos opositores tardíos al régimen o, como mínimo, «resistentes espirituales». Por último, los dos fueron objeto de una veneración absurda por parte de ciertos intelectuales de Francia –y más tarde de toda Europa– en un culto que incluía hasta una «peregrinación a la cabaña», Willflingen en el caso de Jünger y Todtnauberg en el de Heidegger.

Algunas objeciones necesarias

Una vez situadas en contexto, no es difícil darse cuenta de que se debe poner en tela de juicio la originalidad y la «inocencia» de las ideas de Heidegger sobre la técnica. No se trata de entablar un proceso al estilo de Víctor Farías, a lo largo del cual se acusa a un pensador (Heidegger en este caso) de ser una especie de mero producto derivado de una contaminación ambiental; por el contrario, conviene discernir la contribución propia de este autor a una discusión que se había iniciado mucho antes de su entrada en la arena pública de la filosofía.

Empecemos por lo más evidente: lo que hemos explicado en las páginas anteriores no es ni mucho menos un resumen drástico de las ideas de Martin Heidegger sobre la técnica, ya que la obra del filósofo alemán se caracteriza por las simplificaciones más estruendosas y por evitar tanto los ejemplos como las descripciones minuciosas de procesos históricos; procesos que por otra parte la propia doctrina juzga irrelevantes una vez alcanzado el punto de vista privilegiado de la meditación heideggeriana. Más desconcertante resulta la facilidad con que liquida Heidegger cualquier tipo de consideración particular sobre la cuestión. Su desdén hacia los fenómenos precisos deriva de una perspectiva contundente: las técnicas forman parte de «lo ente» y por tanto cualquier intento de considerarlas de una manera «no esencial» es propio de la metafísica; es decir, las preguntas que se hagan al respecto están condenadas a llegar a respuestas preestablecidas en el punto de partida metafísico. Es más, los hechos concretos no sólo no ayudan a entender mejor la cuestión sino que alejan de ella. La historia social, la historia de las ciencias y de las técnicas o la historia económica no sirven de nada. Es la filosofía la que explica el devenir histórico; y, como reconoce explícitamente, «[c]uando se dice aquí “filosofía” se hace referencia exclusivamente a la creación de los grandes pensadores. Esta creación tiene sus propios tiempos y sus propias leyes también en lo que hace al modo de comunicarse. La prisa por explicar resultados y el miedo de llegar tarde desaparecen ya por el hecho de que forma parte de la esencia de toda auténtica filosofía que sea necesariamente mal entendida por sus contemporáneos». ³⁹ Ni que decir tiene que los «filósofos auténticos» no son unas figuras consagradas por una tradición sino que su grandeza es evidente en sí misma.

En esta historia de los treinta o cuarentas grandes nombres de la filosofía (si bien Heidegger realmente nunca lle-

gue a citarlos todos; Spinoza, por ejemplo, es uno de los grandes ausentes), Descartes ocupa un lugar especial. Aunque el papel que desempeñó el pensador francés como inaugurador de una época es ampliamente reconocido, Heidegger hace derivar todas sus conclusiones, como era de esperar, no de las declaraciones explícitas del filósofo sino de la concepción del Ser que, según él, subyace al *cogito* cartesiano, y de una lectura desvergonzadamente tendenciosa de las *Meditaciones* (que desde luego no constituyen un modelo de razonamiento matemático puro):

Hace ya mucho tiempo que explotó la bomba atómica; concretamente, en el momento –un relámpago– en que el ser humano inició su insurrección respecto al Ser, y desde sí mismo ha puesto el ser, transformándolo en objeto de su representación. Desde Descartes. Representarse el ser como objeto por parte de un sujeto: eso es lo que se consumó ya con conocimiento de causa con Descartes. ⁴⁰

La culpabilidad de Descartes no deja de repetirse desde la reedición de la célebre conferencia de 1938 acerca de «La época de la imagen del mundo», un año después de los festejos que habían recordado al filósofo francés en el tercer centenario de su fallecimiento. Antes de ofrecer su propia receta para la salvación, Heidegger arremetía entonces contra el «egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto», por lo cual

puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. [...] El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esen-

cia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico.⁴¹

Semejante embestida coincidía en el tiempo con la publicación de una obra de Franz Böhmer titulada de manera elocuente *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand* (Anticartesianismo: la filosofía alemana en resistencia), representante típica del pensamiento filo o criptonazi de la época, que bebía a manos llenas de los clichés reaccionarios procedentes del siglo XIX, como señala Charles Bambach:

También Heidegger haría suyos muchos de estos temas: el lamento por la marcha de los dioses, la crítica del mecanicismo cartesiano, el mito del origen, las fuerzas del *Volk* y la necesidad de una revolución alemana que recuperase el significado primigenio de la ciencia y la *teoría* griegas. Pero, mientras que el ataque de Böhmer contra la tradición de la racionalidad ilustrada se apropiaba de la filosofía con el fin de llevar a cabo una revolución política, Heidegger aspiraba a establecer el significado de dicha revolución como mera andanada inicial dentro de una revolución filosófica más profunda y menos superficial. Es más, allí donde la rebelión conservadora de Böhmer contra las fuerzas de la modernidad cartesiana se dirigían sobre todo a la preservación del arraigo alemán, Heidegger concebía una forma más radical de revolución. Para él, la vitalidad de un *Volk* no radica en una veneración acrítica de las costumbres o las tradiciones más antiguas, sino en su capacidad para encarar su poder originario. El arraigo en una tierra,

un paisaje, una tradición y en la historia es lo que permite que un *Volk* sea grande. Pero no habría que equiparar este arraigo con la mera conservación o preservación. A fin de que estas raíces puedan producir una nueva vida histórica, hay que encararlas de una manera revolucionaria.⁴²

En efecto, en la época en que Heidegger pronunció su conferencia, «La época de la imagen del mundo» distaba de suponer una brecha respecto al nazismo, pese a lo que dice la leyenda que él mismo creó en torno a su propia figura, y su denuncia de quienes aspiran a «la huida a la ahistoricidad» es un ataque a los nostálgicos –como Böhmer– de una tradición cuya pérdida es ya irreversible; Heidegger oponía a ello «la disponibilidad para la resolución».⁴³ Sus ideas de entonces, emparentadas con las que defendía Jünger, encontraron expresión en la célebre fórmula de la *Introducción a la metafísica* (de 1935) acerca de la «verdad interior y la grandeza» del nacionalsocialismo,* o en una proclama lanzada durante una de sus clases con motivo de la visita de Hitler a Mussolini con miras a recabar su apoyo para la anexión de Austria: «cuando el avión conduce al *Führer* de Múnich a Venecia, hasta Mussolini, entonces adviene la historia».⁴⁴ En aquel momento acompañaba sus reflexiones sobre la decadencia de la metafísica con unas esperanzas de redención mesiánica; dicho de otro modo, Heidegger creía que el movimiento nazi permitiría alterar drásticamente la orientación de la técnica moderna e iniciar una nueva etapa en la historia de Europa, gracias

* En la traducción de Angela Ackermann publicada por Gedisa (pág. 179), la fórmula «der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung» se convierte, obedeciendo la interpretación que impuso el propio Heidegger, en «la verdad interior y la magnitud», de connotaciones mucho más neutras.

entre otras cosas a su propia meditación. Sólo tras la guerra y la derrota del partido totalitario orientaría su teoría sobre la técnica en el sentido que ha consagrado la tradición heideggeriana, pese a que en su entrevista póstuma a *Der Spiegel* seguiría insistiendo en lo mismo: «veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección; pero esa gente era demasiado inexperta en el pensamiento como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y que está en marcha desde hace tres siglos». ⁴⁵

«Desde hace tres siglos»: desde Descartes. En la historia de la ciencia según Heidegger no caben los factores considerados «clásicos» que llevaron a la invención y la utilización de las armas nucleares, como la formación de los grandes estados-nación y sus crecientes rivalidades, la aparición de una «casta sacerdotal de científicos» (como la llamaba Lewis Mumford), el auge de los nacionalismos radicales, el estallido de la segunda guerra mundial o la existencia de la sociedad de clases; por el contrario, todo se reduce al despliegue de las consecuencias que acarrió esa «insurrección respecto al Ser» que presuntamente inició René Descartes. Algunos de sus prejuicios nacionalistas se exhiben sin sonrojo incluso a propósito de la técnica. Por ejemplo:

De acuerdo con la disposición global que adopta la historia del hombre sobre la tierra, el carácter técnico industrial que se viene abriendo paso desde hace un siglo y medio seguirá contribuyendo a determinar el destino de la ciencia actual. El contenido semántico de la palabra «ciencia» [*Wissenschaft*] se desarrollará por consiguiente en la direc-

ción que queda acotada por la palabra francesa *science*, por la que se entienden las disciplinas matemático-técnicas. ⁴⁶

Es cierto que el término alemán *Wissenschaft* no equivale exactamente al concepto de ciencia actual, pero cuesta entender que nadie tenga la botánica, la filología o la anatomía por «disciplinas matemático-técnicas». Por lo demás, cuando el Descartes real había teorizado sobre las posibilidades que se abrían al hombre gracias al conocimiento científico por el que apostaba con su método, no estaba pensando en el arte de la guerra. Y (como señaló Lewis Mumford), a la frase del *Discurso del método* citada tan a menudo sobre el dominio de la naturaleza que preconiza Descartes sucede un ejemplo esclarecedor que no suele recordarse con tanta frecuencia:

Pues tales nociones me han hecho ver que es posible lograr conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se pueda encontrar una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diferentes oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos de la misma manera en todos los usos para los cuales son apropiados y convertirnos, de este modo, en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual no sólo es deseable con vistas a la invención de una infinidad de artificios, que nos permitirían disfrutar sin esfuerzo alguno de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues hasta el ingenio depende tanto del temperamento y de la disposición

de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que haga a los hombres más sabios y más hábiles de lo que hasta aquí lo han sido, pienso que hay que buscarlo en la medicina.⁴⁷

Muy a pesar de su *Destruktion* del pensamiento occidental anunciada ya en *Ser y tiempo*, Heidegger se muestra bochorosamente fiel a algunos de los peores dejes del canon académico. Ello le lleva a no tomar en consideración a otros pensadores, por lo general no tenidos por «filósofos» por esa misma tradición que supuestamente quería poner patas arriba, pero que no obstante han ejercido una influencia enorme en el desarrollo de la ciencia y de la técnica. El paradigma de este tipo de omisiones es, por supuesto, Francis Bacon, autor del que se diría que Heidegger no ha oído hablar. En su *Novum organum* se esbozaba un programa mucho más ambicioso que el de Descartes, y auguraba ya que sería posible «vencer a la naturaleza obedeciéndola» (esto es, comprendiendo sus leyes internas); y se denunciaban incluso los obstáculos supersticiosos que se interponían entre el hombre y la apropiación de la energía del sol: «De ahí esas opiniones en la parte activa y operativa de la ciencia: que el calor del sol y del fuego son de género totalmente diferente, para que los hombres no crean que por mediación del fuego pueden producir y formar algo semejante a lo que ocurre en la naturaleza».⁴⁸ Puestos a buscar ancestros filosóficos para la bomba atómica, sería menos disparatado encontrarlos en un Bacon que en Descartes.

Con todo, la acusación más grave proferida por Heidegger contra Descartes es también la que ha conocido un mayor éxito. A su juicio, el filósofo francés consagró la separación entre sujeto y objeto, lo que daría lugar a un uso destructor y despilfarrador de los recursos naturales; este «destino de su esencia moderna» está inscrito en la «ontología del sub-

jectum desde la perspectiva de la subjetividad determinada como conscientia».⁴⁹

Es una lástima para esta tremenda diatriba que, como recuerda Emmanuel Faye,

nunca, en las *Meditaciones*, utiliza Descartes la palabra *subjectum* para designar la *mens humana* o la *res cogitans*. En realidad, es Hobbes quien introdujo, en sus objeciones a las *Meditaciones*, el término *subjectum* para referirse a aquello que piensa, y Descartes expuso las mayores reservas ante este uso, creyendo que se trataba de un término demasiado «concreto» para designar sin equívoco la *res cogitans*. Así que, en lo que a Descartes concierne, no es posible hablar de una «metafísica del sujeto» sin violentar sus decisiones terminológicas más explícitas.*

Una vez disipado cualquier atisbo de rigor, la ofensiva de Heidegger contra Descartes se hace extensiva, como es de esperar, a la Ilustración: «El hombre se ha convertido en el *subjectum*. [...] El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta»⁵⁰ (lo que parece una alusión a la expresión «dueños y poseedores de la naturaleza» que utili-

* Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit., pág. 231. En realidad, el término *subjectum* aparece en dos ocasiones, pero ninguna de ellas en el sentido heideggeriano: en una, como simple sujeto gramatical y en otra, como «asunto», *sujet* en francés. La argumentación de Descartes figura en su respuesta a la segunda de las «Terceras objeciones» (las expresadas por Hobbes) a las *Meditaciones*. Que sepamos, sólo Faye ha señalado esta escandalosa tergiversación.

za Descartes, como hemos visto, en el *Discurso del método*). Pero, como apuntaba Jean-Marc Mandosio a propósito de la «crítica de la técnica» al estilo de Heidegger, conviene no ensañarse demasiado con esa razón ilustrada a la que desde hace tiempo se culpa de tantas cosas, como reducir el acto de pensar a mero cálculo. Poco importa que a veces se la adjective como «razón instrumental»; en el fondo, el blanco siempre es la razón a secas (a veces ridículamente llamada «razón pura» por los pedantes). Mandosio citaba la definición de «Razón» que escribió el abate de La Chapelle para la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert como ejemplo de la falsedad de ciertos prejuicios de origen reaccionario y ultramontano:

Pueden formarse diversas nociones de la palabra *razón*:

1º Puede entenderse sencillamente y sin restricciones esa facultad natural [de] conocer la verdad, sea cual sea la luz que siga y el orden de materias a que se aplique.

2º Puede entenderse por *razón* esa misma facultad considerada no de forma absoluta sino únicamente como se conduce en sus búsquedas por ciertas nociones que poseemos al nacer y que son comunes a todos los hombres del mundo. [...]

3º Se entiende a veces por *razón* a esa luz natural mediante la cual se conduce la facultad que designamos por este nombre. [...]

4º Por *razón* puede entenderse también el encadenamiento de las verdades a que puede acceder naturalmente el espíritu humano, sin contar con la ayuda de las luces de la fe.⁵¹

Mandosio constataba que aquí no aparece ni sombra de cálculo, sino de «verdad» y «luz natural». Como de costumbre, la idea de que el pensamiento es una actividad basada en

calcular hay que buscarla en otro lugar; concretamente, en otro autor inglés que, como Bacon, Heidegger parece desconocer. Fue Thomas Hobbes quien aseguraba: «Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa que concebir una suma total, por adición de partes, o concebir un resto, por *sustracción*. [...] la RAZÓN [...] no es otra cosa que un *calcular*»; y no sólo eso sino que «la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte interna a ellos [...] ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* [...]?».⁵² Esta idea hizo al teórico inglés merecedor del siguiente juicio por parte de Leibniz: «Investigador profundísimo de los principios de todas las cosas, Th. Hobbes afirmó con razón que toda obra de la mente es computación».⁵³ Obsérvese que algunos estudiosos de la técnica, como Lewis Mumford –pero no Heidegger–, han considerado con razón que la doctrina de Hobbes fue una aportación decisiva en el nacimiento de la nueva «imagen del mundo».⁵⁴ Según esta interpretación, que podríamos considerar «clásica», la formación de la imagen mecanizada y empobrecidamente materialista del mundo es el resultado de un largo proceso en que, en efecto, la distinción establecida por Descartes entre la mente pensante y un mundo material enteramente separado de ella desempeña un papel decisivo, pero no mayor que las teorizaciones de Hobbes o Bacon –u otros que, como Galileo, hoy no suelen tenerse por merecedores del título de filósofos–,⁵⁵ amén de un sinnfín de pequeños y grandes cambios sociales y técnicos. Este proceso, por lo demás, está lleno de vaivenes y de contradicciones. A Galileo, por ejemplo, ha podido achacársele el haber abandonado ni más ni menos que el *sujeto*⁵⁶ en su cosmovisión centrada en un movimiento, una velocidad y un tiempo perfectamente mensurables. Ahora bien, como

ya hemos tenido oportunidad de señalar, Heidegger desdeña este tipo de menudencias, que somete a la pura autoridad de un puñado de nombres excepcionales.

Hannah Arendt refutó esta concepción, en un pasaje en el que es imposible no percibir una alusión expresa a su antiguo mentor, cuando aún no se había producido su reconciliación personal y filosófica con él:

Sería necio pasar por alto la casi demasiado precisa congruencia de la alienación del mundo del hombre moderno con el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes [...]. Pero también sería necio creer que lo que desvió la mente del filósofo de las viejas cuestiones metafísicas y la dirigió hacia una gran variedad de introspecciones [...] fue un ímpetu surgido de un desarrollo autónomo de ideas, o, como variación del mismo enfoque, creer que nuestro mundo hubiera sido diferente si la filosofía se hubiera agarrado firmemente a la tradición. Como decíamos antes, no son las ideas, sino los hechos, los que cambian el mundo [...], y el autor del hecho decisivo de la Época Moderna es Galileo más que Descartes.⁵⁷

Por lo demás, la genealogía (por utilizar un término querido por sus fieles) que se establece en el escrito sobre «La época de la imagen del mundo» demuestra no sólo que Heidegger no conocía bien la ciencia de su tiempo, sino tampoco la historia de las ciencias en general. Por ejemplo, cuando asegura que «no se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa»,⁵⁸ está reconociendo implícitamente que ni se había enterado de que la física (la «más normativa de las ciencias modernas»,⁵⁹ según dice Heidegger en el mismo texto) llevaba

décadas demoliendo precisamente la cosmovisión heredada del Renacimiento. Werner Heisenberg, que participó de lleno en dicho movimiento de renovación de la física, lo expuso con claridad (los subrayados son suyos):

En la medida en que en nuestro tiempo puede hablarse de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, la imagen no lo es en último análisis de la Naturaleza en sí; se trata de *una imagen de nuestra relación con la Naturaleza*. La antigua división del universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra parte el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna. [...] El método científico consistente en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone el hecho de que la incidencia del método modifica su objeto y lo transforma, hasta el punto de que el método no puede distinguirse del objeto. *La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la Naturaleza.*⁶⁰

De hecho, la filosofía heideggeriana ni siquiera llega hasta Newton, cuya física fue una reacción contundente contra el cartesianismo; para Heidegger, Descartes está presente incluso allí donde se le rebate:

Las transformaciones esenciales de la posición fundamental de Descartes, que se alcanzaron en el pensamiento alemán a partir de Leibniz, no superan en absoluto dicha posición fundamental. Lo que hacen es desarrollar su alcance metafísico y crear los presupuestos del siglo XIX, el

hasta ahora más oscuro de los siglos de toda la Edad Moderna. Consolidan de manera mediata la posición fundamental de Descartes, de una forma que las hace casi irreconocibles a ellas mismas, aunque no por ello dejan de ser menos reales. Frente a esto, la mera escolástica cartesiana y su racionalismo han sufrido la pérdida de toda fuerza para la ulterior configuración de la Edad Moderna. Con Descartes comienza la consumación de la metafísica occidental.⁶¹

Tras la guerra, su crítica se haría extensiva hasta el propio Heisenberg, un físico dotado de profundos conocimientos filosóficos y, por ende, rival explícito de Heidegger. En la conferencia «Ciencia y meditación» le atribuiría precisamente una idea que el científico no había dejado de refutar a lo largo de su obra, y que de hecho contradice el pensamiento de Heisenberg (quien sentenciaba que «*la Física no es una filosofía que pueda soñar en desarrollar una concepción integral sobre el conjunto de la Naturaleza y sobre la esencia de las cosas*»):⁶²

En la Física moderna la obstancia de la Naturaleza material muestra rasgos totalmente distintos de los de la Física clásica. [...] Y sin embargo... también la Física nuclear y de campo sigue siendo Física, es decir, ciencia, o sea, teoría que persigue los objetos de lo real en su obstancia para ponerlos a seguro en la unidad de la obstancia. [...] También el modo de representar de la Física moderna está emplazado a «poder escribir una única ecuación fundamental de la que se deriven las propiedades de todas las partículas elementales y con ello el comportamiento de la materia en general» (Heisenberg, *Los problemas fundamentales de la Física atómica contemporánea*. Cfr. *Cambios en los fundamentos en la ciencia de la Naturaleza*, 8ª ed., 1948, p. 98).

[...] Sin embargo, lo que en este cambio de la Física clásica geometrizante a la Física del núcleo y del campo *no* cambia es esto: que la Naturaleza, de antemano, tiene que emplazarse al aseguramiento que persigue un aseguramiento que la ciencia como teoría cumplimenta.⁶³

La conclusión de este trabalenguas es que, puesto que al fin y al cabo sigue siendo *ciencia de la naturaleza* (esto es, de una perversión de la *physis* griega en la traducción latina), está condenada a mantenerse en los estrechos márgenes de la metafísica. Lo cual exime a cualquier pensador de conocer en profundidad lo que realmente dice la ciencia, puesto que la etimología del término extiende su condena a todos sus posibles significados, presentes y venideros.

Esta ridícula impostura heideggeriana fue objeto de una inectiva contundente por parte de Cornelius Castoriadis, quien puso los puntos sobre las íes al respecto:

Heidegger escribió (en el «Prólogo» de *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2000, pág. 19.) que Werner Heisenberg estaba buscando «la fórmula del mundo», fórmula completamente absurda de la que no he encontrado la menor huella en los textos de Heisenberg. Como mucho hay una frase (trivial, para quien esté al corriente de los trabajos de la física moderna) en sus *Gifford Lectures* de 1955-1956 (*Physics and Philosophy*, Londres, Penguin, 1989, p. 155) que expresaba la «esperanza» de que algún día se alcance una «comprensión total» de la «unidad de la materia»; se trata, obviamente, de las llamadas teorías de unificación, que, en efecto, han progresado bastante desde entonces, pero en absoluto de «la fórmula del mundo». Heisenberg expuso con toda claridad sus dudas respecto a la posibilidad de reducir los fenómenos de lo

vivo a simples leyes físico-químicas (*ibid.*, p. 143, 187). Es altamente improbable que Heisenberg pudiera pronunciar nunca un absurdo tan completo como «la fórmula del mundo» (fue uno de los últimos grandes físicos que poseía un conocimiento y un sentido de la filosofía). Pero aunque ése fuera el caso, un filósofo habría debido reaccionar con una sonrisa de tristeza, a la vez por razones de principio y porque debería saber que desde Newton, pasando por Lord Kelvin y George Gamow, hasta los promotores de la TOE (*theory of everything*, teoría de todo), los físicos han proclamado frecuentemente la llegada de la teoría que pondría fin a todas las teorías; y, evidentemente, cada vez los periodistas propagaban la Buena Nueva. En realidad, Heidegger *crea* cándidamente en la ciencia y en la técnica modernas del mismo modo que lo hace un empleado de banco que lea revistas de divulgación científica. Nunca se ha percatado de las profundas antinomias y aporías que rebosa la ciencia contemporánea.⁶⁴

El verdadero motivo del ataque contra el físico alemán radica sin duda en otro lugar. En la conferencia de Heisenberg que evoca Heidegger en «Ciencia y meditación», lejos de proponer una «fórmula del mundo», el científico opinaba por el contrario que la física moderna no aspira más que a una posible formulación común para todas las partículas elementales; es decir, «la unidad de todo lo que es material».⁶⁵ Pero Heisenberg se preguntaba acto seguido «si esta doctrina atómica satisfaría las ambiciones de los filósofos griegos»,⁶⁶ y su respuesta era que «la doctrina atómica de los griegos no quería describir solamente el comportamiento de la materia inanimada, sino también el de todo lo que existe, procesos psíquicos y organismos vivos al igual que hechos puramente materiales», mientras que la ciencia teórica contemporá-

nea es más humilde, ya que «los conceptos de alma o vida no aparecen en la física atómica [...]. Su existencia no representa ciertamente la existencia de cualquier otra sustancia fundamental aparte de la energía, sino que pone de manifiesto la acción de formas de otra especie a las que ciertamente no corresponde nada de las formas matemáticas de la actual física atómica».⁶⁷ Así las cosas, «la descripción de la realidad constituye, naturalmente, una tarea inmensa que no se lleva a término jamás».⁶⁸ Es esta adhesión de Heisenberg a la ontología cartesiana (la división neta entre la *res cogitans*, o «alma» o «vida», y la *res extensa*, o «materia», aunque no emplee los términos de Descartes) lo que probablemente quiere combatir Heidegger con prioridad; todo ello sin poseer verdaderos conocimientos de física, más allá de una lectura (sesgada) de ciertos textos divulgativos, como esta conferencia.

Además, como vemos, la «destrucción» de la tradición por parte de Heidegger resulta ser muy respetuosa con algunos de los conceptos fundamentales de la metafísica, empezando por esa división de la historia en tres etapas: Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Si bien nunca hace explícitas sus ideas al respecto, en «La época de la imagen del mundo» se dice lo siguiente: «Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. La caracterizamos mediante una distinción frente a la imagen del mundo medieval o antigua».⁶⁹ ¿Pero por qué se ha de aceptar una división tan caprichosa, heredada del siglo XVIII, entre tres edades históricas? ¿Acaso la denominación de «Edad Media» no constituye un cajón de sastre en el que se agolpa, mal que bien, todo lo que ha ocurrido en el mundo desde la caída del Imperio Romano de Occidente y el Renacimiento? Asimismo, la definición tan cerrada que hace Heidegger de las «épocas del mundo» no admite la contradicción interna, como si en un periodo dado nadie pudiera escapar

al modelo dominante (lo que recuerda, evidentemente, a la morfología de la historia en la obra de Spengler).

Otro tanto cabría decir de la noción de «Humanismo» tal como la conocemos hoy, a la que evidentemente fueron ajenos los humanistas clásicos. «“Humanismo” es palabra moderna y se presta a empleos polémicos. “Humanista” es palabra de hacia el 1500, pero bastarda, vulgar, cargada incluso de sentido peyorativo y, por ello, poco usada por los mismos que recibían tal nombre corrientemente». ⁷⁰ Ni Petrarca, ni Pico della Mirandola, autor del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ni Erasmo habrían atribuido al término de «humanismo» otro sentido que el de «compasión», que es el que mantuvo hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, de esta semántica tramposa saca Heidegger conclusiones alocadas en su *Carta sobre el humanismo*, por desgracia uno de los textos más influyentes de la filosofía del siglo XX.

Es innegable que una cierta carga de soberbia ha acompañado a la noción de humanismo como mínimo desde el siglo XIX. Un pensador como Henry David Thoreau, radicalmente alejado de la corriente en que se sitúa Martin Heidegger, representa bien la indignada crítica de un antropocentrismo que identificaba con este tipo de humanismo. En 1852 anotaba en su diario lo siguiente:

El poeta dice que el objeto de estudio adecuado para la humanidad es el hombre. Yo digo que si hay que estudiar es para olvidarse de él; para adoptar una visión más amplia del universo. Ése es el egoísmo de la raza [...] El hombre no es otra cosa que el lugar en que estoy. Desde este punto la perspectiva es infinita. No es una sala de espejos que me reflejan. El hombre es un fenómeno del pasado para la filosofía. Para el hombre, el universo es una morada más que vasta. ⁷¹

El escepticismo respecto al ideal subyacente en el humanismo es, pues, anterior a Heidegger; y muy alejado ideológicamente de él. Esta corriente de crítica del antropocentrismo enunciada a su vez desde posiciones humanistas ha tenido un continuador contemporáneo en Jacques Ellul, el gran delbelador de la técnica autónoma, que criticó el ideal de «hombre» que rodea la empresa fáustica de la sociedad industrial en términos opuestos a los de Heidegger, e ironizaba así sobre las apologías humanistas de las nuevas tecnologías:

Todo discurso sobre la técnica es, o quiere ser, un discurso sobre el hombre, sobre la primacía del hombre, sobre el objetivo hombre. No se trata únicamente de la felicidad que se le quiere garantizar al hombre, y menos aún, por supuesto, de su poderío (horror, nunca se habla de poderío en estos discursos piadosos), sino de la plena e íntegra realización del hombre, y se sitúa a éste en un lugar muy elevado; nada queda sobre él, quien, claro está, se halla por encima de todo lo demás, y para el que todo está hecho; y aun diría que cuanto más tecnocrático sea el autor, más se eleva al hombre. ⁷²

Es más, al contrario de lo que casi siempre ha querido hacerse creer, el antihumanismo del filósofo alemán ha sido mucho más literal de lo que él mismo reconoció públicamente. En su *Introducción a la metafísica*, por señalar uno de los ejemplos más elocuentes, Heidegger reflexiona:

Es cierto que ahora se publican libros con el título «¿Qué es el hombre?». Pero la pregunta sólo figura en las letras de las cubiertas. No se pregunta, pero no porque de tanto escribir simplemente se haya olvidado el preguntar sino porque ya se posee una respuesta a la pregunta y precisamente

una respuesta que al mismo tiempo dice que, en realidad, no se debe preguntar. El hecho de que alguien crea en las proposiciones que enuncia la Iglesia católica es asunto de cada uno y no es lo que discutimos aquí. Pero el que se imprima en las cubiertas de los libros la pregunta ¿Qué es el hombre? Aunque no se pregunte, es porque no se quiere y no se puede preguntar, es un procedimiento que de antemano pierde todo derecho a ser tomado en serio. El que luego, por ejemplo, el *Frankfurter Zeitung* elogie uno de esos libros, en el que la pregunta sólo aparece en la cubierta, como «extraordinario, grandioso y valiente», muestra, incluso al más ciego, adónde hemos llegado.⁷³

Que sepamos, sólo Hugo Ott ha señalado el verdadero sentido de este pasaje aparentemente tan críptico. Más allá de las referencias a la filosofía griega arcaica (los inevitables Parménides y Heráclito), se trata de un ataque directo contra Theodor Haecker, un teólogo que respondía a la pregunta –al parecer políticamente inofensiva– de «¿qué es el hombre?» para salvar la censura y expresar la angustia que según él debería compartir cualquier cristiano ante el arrollador avance de la revolución nazi. Ott desvela así el golpe bajo de Heidegger:

El *único* libro publicado en aquella época con el título «¿Qué es el hombre?» era el de Haecker y el estilo impersonal «se pregunta, se posee» –utilizado despreciativamente por Heidegger– aludía a Theodor Haecker, cuyo breve libro obtuvo un considerable éxito y en 1935 ya alcanzó su tercera edición y obtuvo un comentario muy elogioso en el diario *Frankfurter Zeitung*. Este comentario enojó tanto a Heidegger que fue atacando uno por uno todos los atributos destacados en la recensión para acabar rematando con

una increíble invectiva: después de todo, aquel libro era simplemente el «otro punto de vista».⁷⁴

Dicho de otro modo: la propia crítica del humanismo que hizo suya Martin Heidegger, lejos de inscribirse en la perspectiva histórica de la metafísica, se había remangado claramente la camisa para implicarse en los combates de su época. Sostener esas tesis en aquel momento no tenía ni mucho menos nada de rompedor.

Con todo, el que quizá se lleve la palma como cliché no cuestionado es el de «los griegos», con los que Heidegger parece entenderse perfectamente. Veamos un ejemplo de contradicción que el filósofo no explica. La idea de una «matematización del mundo» es visible ya en el *Timeo* de Platón, uno de los pocos textos de la antigüedad griega que fue conocido –de forma fragmentaria– a lo largo de la Edad Media y en el que se esboza incluso la teoría atómica procedente de Leucipo y Demócrito. Esta creencia en una especie de «geometría divina» fue una de las fuentes de inspiración de Kepler, uno de los padres de la ciencia moderna del Renacimiento. Pero aun antes de Platón estaba ya presente en los pitagóricos.⁷⁵ Ni que decir tiene que entre la concepción numérica de éstos y el «libro de la naturaleza» que según Galileo está «escrito en lenguaje matemático» media un trecho enorme, pero eso es precisamente lo que el lector nunca hallará en los escritos de Martin Heidegger. En él, todas las exposiciones de detalle carecen de interés, pues lo único fundamental es la «concepción del Ser» que subyace a una doctrina dada; a veces de un modo tan oscuro que sólo Heidegger podría haber dado con ella. He aquí un ejemplo como otro cualquiera: «En la sofística griega cualquier subjetivismo es imposible, porque en ella el hombre nunca puede ser subjectum. No puede llegar a ser nunca porque aquí el ser es presencia y la verdad desocultamiento».⁷⁶

Salta a la vista que Heidegger fue deudor de un tópico heredado de la antigüedad: que los griegos no utilizaban la ciencia al servicio de la técnica. G. E. R. Lloyd matiza este prejuicio:

Quienes han escrito acerca de la ciencia en la antigüedad han argumentado con frecuencia que una distinción importante entre aquélla y la ciencia moderna es que los antiguos sólo pretendían comprender la naturaleza y que no les interesaba tratar de utilizarla o controlarla. Si bien esta idea es cierta a grandes rasgos, tiende a desdenar las diferencias entre los diversos tipos de autores que se dedicaron al estudio de la naturaleza en la antigüedad. Así como el ideal de los filósofos era una vida sin trabajo dedicada a la «contemplación», muchos de los primeros médicos griegos se enorgullecían de practicar un arte, *techné*. Aluden a menudo a la utilidad del conocimiento, y a veces es obvio que lo que el autor está pensando no es que el conocimiento lleve a la felicidad, sino que goza de aplicaciones prácticas.⁷⁷

El de la medicina es, curiosamente, el mismo ejemplo que ofrece Descartes en el *Discurso del método*, como hemos observado ya, de una puesta en práctica del saber. La idea de que los griegos no buscaban aplicaciones para sus conocimientos científicos, o incluso que «la ciencia griega nunca fue exacta»,⁷⁸ ha llevado a muchos estudiosos de la técnica, hasta bien entrado el siglo xx, a rechazar incluso las pruebas palpables de lo contrario (como sucedió con el famoso «mecanismo de Antiquitera»). Al parecer, este prejuicio –plenamente compartido por Heidegger, como tantos otros lugares comunes– hunde sus raíces en el Renacimiento, a raíz del descubrimiento de la obra de Plutarco. En su *Vida de Marcelo*, este escritor describía el célebre relato de la contribución de Arquímedes

a la derrota de los romanos mediante el empleo de máquinas de guerra capaces de hundir los barcos de Marcelo. Pero Plutarco insistía enseguida en que Arquímedes no se había dedicado plenamente a sus inventos,

Este hombre los tenía por materia nada digna de interés y la mayor parte habían sido resultados accesorios de juegos geométricos [...]

Esta técnica tan apreciada y famosa de la construcción de mecanismos empezaron a promoverla los del círculo de Euxodo y Arquitas, dando variedad a la geometría con lo elegante y fundamentando problemas de demostración difícil mediante el razonamiento y los diagramas en ejemplos sensibles y mecánicos –como el problema de las dos medias proporcionales, que es elemental y necesario para muchos trazados de figuras; ambos lo llevaron a construcciones mecánicas, ajustando ciertos mesógrafos obtenidos a partir de líneas curvas y segmentos-. Pero como Platón se indignó y les reprochó haber destruido y echado a perder la bondad de la geometría al sacarla de lo incorpóreo e inteligible hacia lo sensible y hacerla utilizar elementos corporales que requerían muchos trabajos manuales penosos, entonces se juzgó que la mecánica caía fuera de la geometría y, despreciada mucho tiempo por la filosofía, vino a ser una de las artes militares. [...]

[...] Arquímedes llegó a poseer tan gran inteligencia y profundidad de pensamiento, tanta riqueza de conocimientos que sobre los asuntos en los que tuvo renombre y fama no humana, sino propios de una inteligencia divina, no quiso dejar ningún tratado; considerando que las ocupaciones relativas a la mecánica y, en general, todo género de arte tocante a lo útil era innoble y vil puso su propia estimación sólo en aquello en lo que la belleza y la

excelencia se da sin mezcla con lo útil, cosas que, por un lado, son incomparables con las demás y, por otro, contraponen la materia a la demostración, aportando aquella la magnitud y la belleza y ésta la exactitud y una potencia sobrenatural, pues no cabe encontrar en materia de geometría proposiciones tan difíciles y arduas escritas en términos tan sencillos y claros.⁷⁹

Lloyd, en su condición de historiador de la ciencia, relativizaba este pasaje de Plutarco:

asimismo, cuando Plutarco sugiere que Arquímedes despreciaba con contundencia «todo arte aplicado a nuestros usos», podemos permitirnos ser más escépticos y sospechar que aquí está interfiriendo la perspectiva platónica del propio historiador. [Hay motivos para suponer que] a Arquímedes le interesaban los problemas mecánicos tanto desde un punto de vista práctico como teórico.⁸⁰

Un partidario de las tesis de Martin Heidegger argüirá que el interés de Arquímedes por la técnica no tiene nada de sorprendente, ya que, habiendo nacido después de la enunciación de «la doctrina platónica de la verdad» expuesta el mito de la caverna,⁸¹ estaba inmerso ya en la metafísica. Ahora bien, los prejuicios de Plutarco tienen un origen muy anterior, como indica el mismo Lloyd:

Claramente, Plutarco exageraba ese desdén de Arquímedes por la ingeniería, si es que no estaba inventárselo de la nada. No deja de ser elocuente que veamos estas ideas expresadas en la *Vida de Marcelo*, aunque sean más propias de Plutarco que de Arquímedes. La élite instruida que el historiador ejemplifica tendía a compaginar el desprecio

hacia la vida del ingeniero con la ignorancia respecto a su trabajo. Esta actitud, que ya contaba con el sólido respaldo de Platón y Aristóteles, es, sin lugar a dudas, dominante entre los escritores de todos los periodos de la antigüedad.⁸²

Y –lo estamos viendo– esta postura supersticiosa llega hasta el siglo xx, como el propio Martin Heidegger ejemplifica a la perfección. En el fondo, la historia de la ciencia y de la técnica según Heidegger es absolutamente empobrecedora. Ha habido el pensamiento griego arcaico, Platón, Aristóteles, el cristianismo, Descartes, Nietzsche y el «imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado». Pese a que Heidegger reconozca a menudo que esta visión es muy simple, nunca conoceremos los aspectos de detalle. Esta comprensión tan estéril, por lo demás, se inmuniza contra toda crítica al considerar que el estudio pormenorizado de las técnicas, de «lo ente», no sólo no es necesaria para comprender la esencia de la técnica, sino que constituye más bien un obstáculo.

Puede parecer que nos estamos dedicando aquí a un vulgar *jeu de massacre* poniendo en solfa los pasajes más delicados o audaces de Martin Heidegger. Para desmentir esta impresión no es necesario recurrir al argumento de que son precisamente sus incongruencias más graves las que han gozado de mayor éxito de público, sobre todo en París, y de ahí en todo el mundo. Incluso en la obra de Heidegger pueden encontrarse fragmentariamente reflexiones de interés acerca de la tecnología, como la negación de su supuesta neutralidad, pero no conviene olvidar que, contrariamente a lo que dice la leyenda, Heidegger es un crítico relativamente tardío de la técnica. A diferencia de Lewis Mumford, por citar un antecedente ilustre, la técnica se convierte en un asunto central de su obra sólo a partir de la edición de *Caminos de bosque* en 1949 (pues, como ha demostrado Sidonie Ke-

lerner, las conferencias que inspiraron los ensayos de este libro, como «La época de la imagen del mundo», originalmente sólo abordaban la cuestión de manera accesoria).⁸³

Es innegable que la insistencia del filósofo alemán en la ilusoria neutralidad de la técnica, a la que tan a menudo se le atribuye erróneamente el papel de mero «instrumento», no está de más, ya que dista de ser una idea aceptada hoy día; tanto más cuanto mayor es la inercia y la inexorabilidad del cambio tecnológico incesante y arrollador. Pero Heidegger no ha sido ni mucho menos el único en percibir este fenómeno. Igualmente, el filósofo de Messkirch tampoco se equivoca cuando señala que, pese a otras diferencias, las democracias occidentales no están tan alejadas en otros sentidos de los países del Este. El salto a la industrialización total y la consiguiente degradación ecológica no hacen otra cosa que confirmar esta tesis; ahora bien, hoy día no deja de ser una obviedad que sólo se niegan a aceptar los tecnófilos más alucinados.

Por lo demás, el desprecio que muestra Heidegger en toda su obra hacia lo concreto, hacia lo *óntico*, es decir, hacia los hechos reales y los acontecimientos que han tenido lugar en el devenir histórico, le lleva a asumir un punto de vista que se vuelve inofensivo precisamente por su voluntad de querer abarcarlo todo con unas cuantas fórmulas; de ahí sus continuas referencias a la «esencia» de las cosas, como hemos visto. Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger busca un ejemplo de la interrelación de los objetos que se remiten unos a otros, no tiene mejor idea que recurrir a un vulgar martillo.⁸⁴ La complejidad de la técnica y algunas consecuencias devastadoras de la mecanización del mundo habrían sido mucho más comprensibles si se hubiera referido, por ejemplo, al coche, que estaba viviendo un auténtico despegue como motor de las economías modernas, al

tiempo que se cobraba una cifra aterradora de víctimas en accidentes, destruía las ciudades, permitía la formación de las grandes periferias urbanas (y su consiguiente expansión especulativa) y constreñía las distancias. Estos hechos, mucho más indicativos de las posibilidades dañinas que podía albergar una técnica fuera de control, no pasaron desapercibidos a otros contemporáneos de Heidegger. El mismo año que *Ser y tiempo* veía la luz la novela de Hermann Hesse *El lobo estepario*, que contiene una sátira irreprochable de la mercancía por excelencia del capitalismo industrial con el título de «Montería de automóviles».

Es en los ejemplos precisos que debería explicar esta teoría donde vemos la torpeza resultante de una simplificación tan desmesurada de la realidad. Veamos el caso de la central eléctrica en el Rin (perteneciente a la conferencia «La pregunta por la técnica»), que «no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central». Su autor profiere a continuación otra perogrullada de gran calibre, al constatar que cuando decimos «Rin» podemos referirnos a cosas bien diferentes: «“El Rin” construido en la central energética, como obstruyéndola, y “El Rin”, dicho desde la obra de *arte* del himno de Hölderlin del mismo nombre».⁸⁵ ¿Pero en qué momento se ha dado esa inversión de la corriente de agua, que al principio condicionaba a la técnica y ahora se ve condicionada por ella? ¿Un río en la época preindustrial era realmente tan ajeno a la técnica? ¿No existían las canalizaciones, los embalses o la pesca antes del aprovechamiento de la energía eléctrica? Cambiando el ejemplo del Rin por otro igualmente sobado, ¿es que un templo griego no conllevaba un aprovechamiento de recursos que hoy llamaríamos ecológicos: canteras, infraestructuras de transporte, transformación del

medio...? Quizá sin saberlo Heidegger está repitiendo uno de los tópicos más frecuentes del urbanita que sale de vez en cuando a pasear al campo, a saber: la idea de que el mundo rural ha estado casi intacto de la intervención del hombre hasta la llegada de la sociedad industrial.* Por el contrario, todo el agro europeo ha sido drásticamente modificado durante miles de años por la agricultura, la ganadería y el pastoreo, hasta el punto de que ya en vida de Heidegger habían desaparecido en Europa los últimos reductos no alterados por la mano del hombre. Esto, evidentemente, no quiere decir que toda actividad humana deba ser relativizada y que, por ende, una central eléctrica construida sobre un embalse sea la misma cosa que una canalización destinada al riego hortícola; ambas intervenciones son igualmente «técnicas» pero existe una diferencia de grado fundamental entre ellas. No encontraremos nada de esto en la obra de Heidegger, que obviamente utiliza la palabra técnica en su sentido moderno como si éste se hallara ya presente desde el principio de la Edad Moderna.

Su ex discípulo Günther Anders reprochará exactamente ese «olvido» de lo materialmente concreto a su maestro, y dirá: «Las fábricas no existen todavía en *Ser y tiempo*; sus análisis no sólo son antimarxistas, sino que son premarxistas, precapitalistas incluso»⁸⁶. En efecto, los extravíos a los que puede conducir una macroteoría tan simplificadora como ésta se vuelven evidentes si uno se para a pensar que en toda la obra de Heidegger sólo existe una única alusión al genocidio perpetrado por los nazis: «La agricultura es ahora industria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres y cámaras de gas».⁸⁷

* Tal vez por eso, Heidegger enaltecía a veces la vida en el campo como un típico ciudadano que quiere hacerse pasar por neorrural. La muestra más nítida de ello es su alegato (o arenga) de 1934 «Por qué permanecemos en provincias».

La acusación de Anders es tanto más legítima cuanto que el capitalismo en Heidegger no aparece seriamente tratado por ningún sitio,* y eso que su auge supuso al mismo tiempo la cuantificación de los resultados de cualquier operación técnica, que podría medirse en lo sucesivo en función de los beneficios obtenidos. El filósofo de Todtnauberg, en cambio, piensa que la tecnificación y artificialización incessantes constituyen una especie de predestinación de la técnica: la voluntad de poder ha dado paso a la «voluntad de voluntad»,⁸⁸ y en esta sencilla fórmula ya cabe todo. Asimismo, la formación de los poderosísimos estados-nación de la era contemporánea se reduce a un mero despliegue de la técnica: «el Estado técnico corresponde poquísimamente al mundo y la sociedad determinados por la esencia de la técnica. Frente al poder de la técnica, el Estado técnico sería su más servil y ciego esbirro».⁸⁹ En ningún lugar de su obra explica Heidegger este proceso de sometimiento del Estado a la técnica, pese a que no pueda considerarse ni mucho menos una cuestión baladí. La imbricación entre poder de Estado y técnica es, antes bien, uno de los factores esenciales que han contribuido al predominio de la técnica por encima de otras facetas de la vida social.

Lo mismo podría decirse de sus incursiones en las cuestiones sociales. Cuando en «La época de la imagen del mundo» alude a la «empresa» de la ciencia, no hace otra cosa que repetir banalidades, sin nombrar jamás las causas que han lle-

* Más allá de obviedades de este calibre: «Hoy está especialmente cercana la tentación de estimar la discreción del pensar por el tiempo del cálculo y de la planificación, que justifica inmediatamente en cualquiera sus hallazgos técnicos por el éxito económico», Martin Heidegger, «Hacia la pregunta del Ser», en *Sobre la línea* [1955], trad. de José Luis Molinuevo, Barcelona, Paidós, pág. 101.

vado a la ciencia a convertirse en una modalidad de actividad especializada como las demás; y por tanto a la división del trabajo, la alienación laboral, la dependencia del Estado y del mercado, etc.; razones que ayudarían a comprender cómo, por citar un caso obvio, puede haber científicos que participen en la construcción de armas de destrucción masiva o en la producción de quimeras transgénicas. Cómo es posible que cerebros aparentemente lúcidos se entreguen a semejantes empresas destructoras, y que lo hagan con la conciencia tranquila (o que en el mejor de los casos sólo sepan culpar a otros por un «mal uso» de sus hallazgos), es algo que no explica la obra del filósofo.

*Impresiones
sobre un legado
funesto*

La onda expansiva de la llamada «crítica de la técnica» de Martin Heidegger ha sacudido durante décadas la filosofía dentro y fuera de la universidad. Para comprender la impronta que ha dejado una obra más bien caprichosa y sobre todo empobrecedora, sería necesario explicar algunos rasgos «externos» del pensamiento filosófico, como la jerarquización de las autoridades intelectuales, el influjo de las modas –especialmente las que triunfan en París–, el desconocimiento de otras tradiciones relacionadas, como la crítica ecológica –principalmente anglosajona, pero no en exclusiva– que se remonta al menos hasta el siglo XIX, etc. Todo ello queda fuera de las posibilidades de un librito como éste. Aquí nos interesaremos tan sólo en el legado heideggeriano tal como lo han recibido algunos alumnos directos, pero también en el impacto de la obra de Heidegger a través de otros autores que, no siempre de manera explícita, se han apoyado en él y han seguido alimentando (a veces hasta el delirio) una reflexión en circuito cerrado en torno a la técnica y el olvido del Ser. Dejaremos fuera a todos esos escritores del mundo académico que se han dedicado a comentar sin descanso tal o cual pasaje o fragmento del «pensador esencial de la técnica», casi siempre sin hacer otra cosa que glosar tediosamente lo ya glosado, añadiendo alguna que otra vez referencias que aspiran a ser originales. Por último, examinaremos algunos casos representativos de los callejones sin salida en los que pueden meterse quienes descuidadamente hagan suyas las ideas de Martin Heidegger sobre la técnica –a menudo sin tener conciencia de ello– con la intención de poner en práctica una crítica rigurosa de la técnica que trate de transformar la sociedad de la renovación tecnológica permanente.

Los alumnos

Hans Jonas estudió con Martin Heidegger en Marburgo a mediados de los años veinte. Su obra estuvo marcada por el temor ante la amenaza que constituían algunos de los avances tecnológicos de la época, especialmente la energía nuclear, y gozó de una gran popularidad a partir de 1979 con la publicación en Alemania de *El principio de responsabilidad*, que ejercería una influencia notable en el movimiento «verde» de su país, pero también fuera de él. No es éste el lugar para rastrear la pista de Heidegger en toda la obra de Jonas pero conviene sin duda prestar atención a una de las ideas maestras de *El principio de responsabilidad*, que no deja de inquietar a numerosos ecologistas del mundo entero. Partiendo de la constatación de que la «tecnología desencadenada» podría suponer un riesgo incluso para la supervivencia de la vida humana en la tierra, Jonas dedicó una parte importante del quinto capítulo de su libro a responder a la pregunta «¿Quién puede afrontar mejor el peligro, el marxismo o el capitalismo?», tratando de dilucidar qué ventajas presentaban ambos sistemas a la hora de hacer frente a la crisis en que se hallaba ya la sociedad industrial. Aunque no fuera partidario del modelo leninista imperante en el este de Europa, Jonas creía que el capitalismo necesitaría «un nuevo movimiento religioso de masas para romper voluntariamente con el hedonismo fuertemente implantado de una vida regalada (esto es, antes de que la cruda necesidad obligue a ello)». ¹ Según Jonas, en cambio, el marxismo es una creencia basada en la austeridad y por tanto mucho más propicia a exigir los sacrificios que requerirá una transición hacia una sociedad menos despilfarradora de recursos. Pero, sobre todo, depositaba su fe en la concentración de poderes de un régimen férreamente autoritario para tomar las medidas –incluso las

más impopulares– que requiera la nueva situación de emergencia; medidas imposibles de aplicar voluntaria y colectivamente en un régimen democrático (que es como Jonas denomina a las economías de mercado occidentales). Pese a ello, no es ni mucho menos un partidario del totalitarismo:

claro está, moral y prácticamente sería mejor y más deseable que la causa de la humanidad pudiera confiarse a una amplia «conciencia auténtica», unida a un idealismo colectivo que asumiera voluntariamente, con antelación de generaciones, las renunciaciones a favor de los propios descendientes y también a favor de los contemporáneos necesitados de otros pueblos; renunciaciones que su privilegiada situación todavía no le exige. [...] Empíricamente hay en el presente pocas causas que puedan dar lugar a tal fe, si bien tampoco existe veto alguno contra ella. ²

Tal vez Jonas llegara a esta amarga deducción por su cuenta pero es innegable que presenta un notorio paralelismo con la ya citada reflexión de Heidegger en su entrevista póstuma, que había visto la luz sólo tres años antes que *El principio de responsabilidad*: «Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podrá ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia». ³ El eufemismo final apenas encubre la idea que se sobreentiende de modo inexorable: sólo un sistema autoritario podrá tomar las medidas a la altura de la actual crisis. Pero si realmente creen en ello, tanto Jonas como Heidegger están demostrando tener un conocimiento muy pobre de lo que realmente fueron los movimientos totalitarios del pasado, que difícilmente se caracterizaron por un aprovechamiento eficaz de los recursos, o por no dejarse arrastrar por tendencias irracionales. El

debate entre una salida democrática o autoritaria a la catástrofe ecológica continúa en la actualidad,⁴ sin que este grave defecto de naturaleza de los sistemas totalitarios suela ponerse en evidencia. En cualquier caso, si bien sería absurdo tratar de teorizar sobre unas posibles «leyes de bronce» de la historia al respecto, la concentración de poder en las sociedades humanas ha constituido las más de las veces una fuente de derroche de todo tipo de recursos (materiales, energéticos, humanos) y no una vía hacia la austeridad.

La filosofía de Günther Anders recibió ampliamente la influencia de su maestro Heidegger como mínimo hasta bien entrada la década de 1950, cuando publicó la colección que representa su obra maestra, *La obsolescencia del hombre*. En el escrito inicial de la obra, que define lo que podríamos calificar de «marco teórico» del conjunto, Anders explica acerca de los aparatos técnicos:

No son «medios», sino *resoluciones previas*: decisiones, que ya se han tomado sobre nosotros *antes* de que nos pongamos en marcha. Y en sentido estricto, no son «resoluciones previas», sino *la* resolución previa.

Exactamente, *la*. En singular, pues no hay aparatos aislados. El todo es lo verdadero. Cada aparato particular es, a su vez, sólo una *pieza* del aparato, sólo un tornillo, sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo, que, en parte, satisface las necesidades de otros aparatos y, en parte, con su propia existencia, impone a su vez necesidades a otros aparatos. Afirmar de este sistema de aparatos, de ese *macroaparato*, que es un «medio», que está ahí disponible para la libre fijación de una finalidad, sería absolutamente un sinsentido. El sistema-aparato es nuestro *mundo*. Y «mundo» es algo más que «medio». Categoricalmente es otra cosa.⁵

Lo cual recuerda nítidamente a un conocido pasaje de *Ser y tiempo* que describe la interrelación de los objetos de la vida cotidiana del hombre, pero desde luego sin el contenido crítico que subraya Anders:

Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es «algo para»... las distintas maneras del «para-algo», tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [*Zeugganzheit*]. En la estructura del «para-algo» hay una *remisión* de algo hacia algo. [...] un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventana, puertas, cuarto. Estas «cosas» no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. [...] Antes de cada uno [de estos útiles], ya está siempre descubierta una totalidad de útiles.⁶

Ya hemos visto la crítica que hacía Anders a la obra de Heidegger por dar la espalda a la realidad de su tiempo y mantenerse en un mundo de martillos y mesas, es decir, de objetos existentes ya en el Neolítico. No obstante, uno de los peores lastres de *La obsolescencia del hombre* son las largas disquisiciones teóricas en que el alumno trata de distanciarse del maestro sin dejar de utilizar una jerga heredera de la de éste. Por ejemplo, cuando Anders teoriza sobre la «vergüenza prometeica» (es decir, la sensación de inferioridad del hombre frente a sus propias creaciones industriales) asistimos al mismo empeño de extraer grandes conclusiones a partir de un único sentimiento, como hace el Heidegger de la época de *Ser y tiempo* y los años inmedia-

tamente posteriores con la angustia, el miedo a la muerte o el aburrimiento.

Del mismo modo, aun después de la publicación de *La obsolescencia del hombre*, Anders siguió estando aquejado de algunas ideas recibidas de Heidegger de las que no llegó a desprenderse del todo. Una de ellas, la aparente predestinación del «estado técnico totalitario» inscrita a su juicio en la esencia misma de la máquina, está todavía presente en una obra suya de los años sesenta:

De la «megamáquina» cabe decir, antes bien, lo que cabe decir de la máquina original: que también ella necesita un mundo exterior, un «imperio colonial» que se pliegue a ella y «juegue su juego» de modo óptimo, trabajando con la misma precisión que ella; que se crea un «imperio colonial» y lo transforma a su imagen, de modo que éste, a su vez, se convierte también en máquina. En una palabra: la autoexpansión no conoce límites, la *sed de acumulación de las máquinas es insaciable*. [...]

Y esto, el mundo en tanto que máquina, es realmente el estado *técnico-totalitario* al que nos dirigimos. Subrayemos que esto no data de hoy ni de ayer, sino de siempre, pues esta tendencia deriva del principio de la máquina, esto es, el impulso de autoexpansión. Por esta razón podemos afirmar tranquilamente: el mundo en tanto que máquina es el imperio quiliasta que soñaron todas las máquinas, desde la primera de ellas; y que hoy tenemos realmente ante nosotros, pues desde hace un par de décadas esta evolución ha entrado en un *acelerando* cada vez más vertiginoso.⁷

Si esta predestinación de las máquinas fuera cierta, lo mismo podría decirse entonces del capitalismo: en la esencia del

primer intercambio radica ya todo el despliegue posterior de la economía de mercado. Pero Anders, que era marxista, jamás habría sostenido una tesis semejante.

Otra idea que Anders parece compartir con Heidegger –y de hecho con casi todos los críticos de la técnica– es que el aspecto más aterrador de la tecnología moderna es que «todo funciona».⁸ El fulgurante avance de la sociedad industrial no les ha permitido ver que sus bases, sobre todo las energéticas, hacen de esta mole un gigante de pies de barro. Incluso en 1979, cuando, debido a la crisis del petróleo, ya eran visibles los síntomas de lo que supondría la escasez de combustibles fósiles, Anders se dejó deslumbrar por este espejismo ilógico que ha aureolado desde sus inicios a la energía atómica, perdurable avatar del mito de la omnipotencia tecnológica:

La competición para la que tenemos que prepararnos ya hoy se jugará entre necesidades (limitadas) y fuentes de energía (ilimitadas). Las necesidades tendrán que intentar *estar a la altura* de las fuentes de energía [...]. No será necesaria la energía para garantizar la producción, sino al contrario: producir para impedir que se derrochen las energías, que fluyen de los grifos de energía, que no se pueden cerrar.⁹

Alguien al que no se puede tildar ni mucho menos de antiheideggeriano, el filósofo Peter Sloterdijk, señalaba a este respecto que el «proyecto civilizatorio [...] descansa sobre el fácil acceso a grandes cantidades de combustible fósil. Este aprovechamiento de la energía fósil es el soporte objetivo de la frivolidad, sin el cual no existiría ninguna sociedad de consumo globalizada, ningún turismo automovilístico, ninguna marca mundial de la carne y de la moda»¹⁰ (aunque –como buen representante de esa misma frivolidad– la mayor preocupa-

ción de Sloterdijk ante las consecuencias de este derroche es el cambio climático que ocupaba entonces las portadas de los periódicos, antes que las desastrosas consecuencias que acarreará el declive de la extracción mundial de petróleo). Anders, como Heidegger, acongojado sobre todo por la capacidad que demostraba la tecnología para someter y modelar al ser humano, no supo ver que el fulgor de las proezas industriales ocultaba unas gravosas contrapartidas ecológicas que podrían acabar socavando su propio pedestal a gran velocidad. Si tenemos en cuenta estas contrapartidas (noción inexistente en la obra de Heidegger, defecto que curiosamente comparte con los apóstoles de la sumisión tecnológica), la consecuencia obvia es exactamente que no todo funciona, o al menos que muy pocas cosas podrán funcionar cuando el saqueo de recursos se tope con los límites a los que está abocado.

Con todo, lo que quizá sea más llamativo es que Anders (judío como Jonas) parece hacer suya la provocadora afirmación de Heidegger respecto a la agricultura que «es ahora industria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres y cámaras de gas». En efecto, cuando explica «las raíces de nuestra ceguera ante el Apocalipsis», Anders recurre al ejemplo más extremo que conocía su época: la «producción de cadáveres» de Auschwitz y la bomba atómica, ya utilizada en Japón.¹¹ Pero tanto Auschwitz como Hiroshima son casos demasiado drásticos como para ser paradigmáticos de la nueva era industrial inaugurada en el periodo de entreguerras. Ni uno ni otro se han repetido en calidad o en cantidad desde entonces. En cambio, sin alcanzar los espectaculares resultados de Hiroshima (decenas de miles de muertos en un instante) o de los campos de exterminio (millones de muertos causados de una manera burocrática y sostenida), el simple funcionamiento dentro de la normalidad del capitalismo industrial ya está produciendo un sufrimiento

aún mayor. El simple hecho de que una minoría acomodada mantenga un nivel de vida consumista gracias a la dilapidación de recursos (combustibles fósiles, materias primas, suelo fértil...) está condenando cada año a millones de personas a la miseria y la muerte, o a codiciar un acceso al «mundo rico» que sólo unos pocos podrán permitirse. Todo ello ocurre con la mayor trivialidad. ¿Quién se siente culpable de nada cuando hace sus compras diarias? Pero esa falta de mala conciencia no anula la gravedad de los hechos. Así, la brutal violencia económica e industrial se impone a la mayor parte del planeta, sin que pueda cambiarse gran cosa en lo esencial, a no ser que la minoría más beneficiada materialmente esté dispuesta a renunciar a su posición. Hoy día es poco probable que el comprador de un móvil o de unas zapatillas Nike no haya oído hablar de los costes humanos y ecológicos de la extracción de coltan o de la producción de su producto favorito en regiones pobres. ONG y asociaciones de derechos humanos han difundido a los cuatro vientos sobre qué se asienta nuestro acceso relativamente barato a dichas mercancías. Ahora bien, el «conocimiento» de estos hechos es un mero dato abstracto; nadie es capaz de concebir realmente en qué condiciones se trabaja en una mina del Congo o en un taller de Bangladesh. Nuestra experiencia cotidiana, cada vez más restringida por la uniformación del mundo, hace cada vez más difícil que tomemos conciencia de lo que supone todo esto. Para entender esta autoexención generalizada que nos garantizan el miedo a perder el empleo o la necesidad acuciante de poseer un móvil o una consola de videojuegos, Zygmunt Bauman recomienda

pensar en los trabajadores de una fábrica de armamento que celebran el «aplazamiento del cierre» de su fábrica gracias a que se han producido nuevos pedidos mientras,

al mismo tiempo, lamentan sinceramente las matanzas mutuas de etíopes y eritreos. O pensar en cómo es posible que todos consideremos que una «caída de los precios de las materias primas» es una buena noticia al tiempo que todos nos lamentamos sinceramente de que en África haya unos niños que mueren de hambre.*

Del peligro de la banalización de la idea de «Auschwitz como modelo» ya se dio cuenta Hans Magnus Enzensberger, que en un escrito de 1964 motivado por el proceso a Eichmann reflexionaba así (el subrayado es nuestro):

Quien quiera saber en qué época vive no tiene más que abrir, hoy en día, el primer periódico que caiga en sus manos. De él podrá deducir que se encuentra en el siglo de las fibras sintéticas, del turismo, del deporte profesional o del teatro del absurdo. *En tal ambiente la industria de conciencias ha sabido propalar la frase de que nuestra época está bautizada con los nombres de Auschwitz e Hiroshima.* Veinte años después de tal bautizo esto suena ya como un tópico entresacado de un folletín de crítica cultural. Frases sinceras caen hoy en desuso antes de que puedan divulgarse, y se manejan como bienes de consumo efímeros que se dilapidan a discreción y se sustituyen por modelos más recientes. Todo lo que se dice parece sometido a ese proceso de envejecimiento artificial; *uno se cree libre de una frase en el*

* Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* [1989], trad. de Ana Mendoza, Madrid, Sequitur, 2006, págs. 46-47. Las almas bellas prefieren seguir creyendo lo contrario: «La gente se sentiría molesta si viera de dónde viene su iPhone», Público, 27-1-2012. Tan molesta como para escribir un *tweet* de indignación.

*momento en que la convierte en chatarra. Pero resulta más fácil desprenderse de una mercancía que de una verdad.*¹²

Incluso un crítico tan lúcido de la sociedad industrial como René Riesel repite que «Auschwitz e Hiroshima pueden considerarse a la vez como un resultado, una matriz y una clave de comprensión de los beneficios de desarrollo tecnoeconómico», aun sabiendo que se trata de una «observación poco original». ¹³ Quizá sea más correcto representarse la auténtica «matriz» del mercado planetario con una imagen mucho más banal: la de un gran centro comercial erigido sobre unos sótanos superpoblados donde se trabaja hasta la extenuación para producir las mercancías de que se «disfrutará» en la superficie. En su trivialidad, esta concepción puede ser mucho más reveladora que las de esos dos grandes símbolos de la carnicería humana que ya han perdido toda su capacidad de evocar el horror.

Pese a lo dicho, es obvio que el valor de la obra central de Anders, más audaz que la de Heidegger, goza de otras influencias mucho más saludables, como una indignación ante la injusticia y la bestialidad del tiempo que le tocó vivir, y un interés por las cuestiones sociales marcado por un marxismo heterodoxo. De ahí que, en lugar de refugiarse en una meditación al estilo de Heidegger, Anders dedicase la mayor parte de sus esfuerzos a luchar contra la existencia de las armas atómicas –y más tarde contra la energía nuclear en general–, para lo que abogaría incluso por el uso de la violencia en una sonada polémica de los años ochenta.

Los intérpretes

La particularísima recepción de Heidegger en Francia enfatizó algunos de los peores aspectos del original, como el esti-

lo poetizante o el menosprecio de los hechos, dando lugar a resultados a menudo estafalarios. Si a eso sumamos que París, auténtica caja de resonancia de las modas –también las intelectuales–, ejerce una poderosísima atracción en todo el globo, se han dado las exégesis más variadas del «pensar de la técnica». En *L'Homme-artifice*, Dominique Bourg expone su visión de este fenómeno:

Quien intente acceder a una cierta comprensión de la técnica no puede dejar de lado la obra de Heidegger. En efecto, ésta viene ejerciendo una influencia sólida y continuada que va mucho más allá del estrecho círculo de los historiadores de la filosofía. La comprensión contemporánea del fenómeno técnico suele adoptar tonalidades heideggerianas. Sus categorías parecen imponerse por sí solas cuando hay que dar cuenta de las relaciones estrictamente técnicas con la naturaleza.¹⁴

La primera frase es más que discutible; el resto, por desgracia, es rigurosamente cierto. Al hablar de los «intérpretes» de Heidegger nos referiremos, pues, a aquellos pensadores que, sin haber tenido un contacto directo con el Maestro, se dedicaron a glosar su obra, a veces sin hacerlo de manera explícita, lo que daría lugar a un curioso proceso mediante el cual ideas emanadas de Heidegger han llegado a circular sin que quienes se hacían eco de ellas supieran cuál era su origen.

Michel Foucault no suele considerarse un filósofo de la técnica. Sin embargo, en uno de sus mayores éxitos de ventas, *Las palabras y las cosas* (1966),¹⁵ describía una división de la concepción del mundo en varias *epistemes* que se diría calcada de las ideas del Heidegger de «La época de la imagen del mundo». Lo mismo puede decirse en cuanto a sus conclusiones sobre la matematización de la ciencia, paso previo al

predominio de la tecnología. Es sabido que Foucault, quien apenas cita al filósofo alemán a lo largo de su obra, confesó en una entrevista publicada a título póstumo: «Heidegger siempre ha sido para mí el filósofo esencial. [...] Todo mi devenir filosófico lo ha determinado mi lectura de Heidegger»;¹⁶ y se asombraba de que este hecho hubiera pasado desapercibido en su propio país: «Me llevé una sorpresa cuando dos de mis amigos de Berkeley escribieron en un libro suyo que yo había recibido la influencia de Heidegger. Era verdad, claro, pero en Francia nadie lo había subrayado nunca».*

La tesis central de *Las palabras y las cosas* es que en el inicio de los Tiempos Modernos (la «Época Clásica») la representación como visión del mundo se impuso a la analogía; es decir, el intento de reproducir la realidad sobre todo matemáticamente en la ciencia arrinconó a la metáfora al ámbito exclusivo del arte. «En la época clásica no se da nada que no se dé en la representación; pero por este hecho mismo, no surge ningún signo, no se enuncia ninguna palabra, ninguna frase ni ninguna proposición se dirige jamás a ningún contenido sino por el juego de una representación que se pone

* Michel Foucault, «Vérité, pouvoir et soi» [1988], *Dits et Écrits, II*, París Gallimard., pág. 1599. Tres años antes de que se hiciera pública esta entrevista póstuma, J. G. Merquior ya había observado que «ni siquiera el primer concepto histórico clave [de Foucault] –semejanza– carece de cierto pedigrí moderno. Heidegger, ni más ni menos, en una conferencia publicada por primera vez en 1950 y traducida al francés en 1962 [se refiere a la versión francesa de *Caminos de bosque*], esbozaba una antítesis entre *correspondencia* (*Entsprechung*), entendida como ley del pensamiento premoderno, y *representación*, entendido como la norma del conocimiento moderno. Heidegger vinculaba explícitamente la “correspondencia” con el principio de analogía, y lo contrastaba con la mirada reduccionista y cosificadora de las representaciones modernas», *Foucault* [1985], Londres, Fontana Press, 1991, pág. 44.

a distancia de sí misma, se desdobra y se refleja en otra representación que es equivalente a ella. Las representaciones no se enraizan en un mundo del que tomarían su sentido; se abren por sí mismas sobre un espacio propio, cuya nervadura interna da lugar al sentido».¹⁷

Como se ve, esta idea converge con la de Heidegger en «La época de la imagen del mundo», que considera que el paso previo a la dominación planetaria de la técnica ha sido la cristalización del mundo como «representación» ante el sujeto que lo contempla. Además, el principio de las epistemes de Foucault coincide con la concepción de Heidegger de unas «épocas del mundo» (a saber, la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna) internamente coherentes y sin posibilidad de contradicción. Esto no se les ha escapado a algunos historiadores de la ciencia, como Paolo Rossi:

La química, la geología y el magnetismo *se convirtieron* en ciencias entre el siglo XVII y el XVIII. En la Edad Moderna se fueron formando y constituyendo ciencias como la anatomía y la embriología, la botánica y la fisiología, la zoología y la mineralogía. ¿De verdad el modelo de la *mathesis* como «facultad de cuantificar» sirve para decir algo relevante sobre estas no desdeñables presencias? ¿Por qué los cambios y los grandes giros que se verifican en las ciencias que tienen a sus espaldas una larga tradición serían siempre por principio más interesantes y más relevantes que el fenómeno representado por el *surgimiento* de nuevas ciencias y por su nacimiento? ¿Qué sentido puede tener colocar en el mismo plano y con el mismo signo de una única *episteme* a la astronomía y la química del siglo XVII?¹⁸

Por si eso fuera poco, Foucault tuvo que hacer verdaderos malabarismos para que esta tesis preconcebida casara con

la realidad histórica. Para justificar su idea del rechazo de la analogía y la similitud por parte de la nueva ciencia moderna del siglo XVII, se amparó en una traducción francesa del *Novum Organum* de Bacon, donde aparecen los términos de *ressemblance* (semejanza) y *similitude* (similitud):

L'esprit humain est naturellement porté à supporter dans les choses plus d'ordre et de ressemblance qu'il n'en trouve ; et tandis que la nature est pleine d'exceptions et de différences, l'esprit voit partout harmonie, accord et similitude.¹⁹

Pero, como señala Rossi, esto no coincide exactamente con el original de Bacon:

Intellectus humanus ex proprietate sua facile supponit maiorem ordinem et aequalitatem in rebus quam invenit: et cum multa sint in natura monodica et plena imparitatis, tamen affingunt parallela et correspondentia et relativa quae non sunt.²⁰

Obsérvese que estas objeciones son perfectamente aplicables a las simplificaciones y manipulaciones de Heidegger respecto a la ciencia. Por esa razón, Rossi concluye: «Sobre este punto [la legitimidad del uso de la analogía en la nueva ciencia de la naturaleza], con estas cautelas, Bacon tiene ideas muy precisas. Que son exactamente opuestas a las que se le atribuyen incautamente en *Las palabras y las cosas*. Habla de un giro que debe caracterizar las nuevas investigaciones: en vez de insistir, como se había hecho hasta entonces, en la variedad y las diferencias, hay que remitirse a la indagación de las analogías y las similitudes».²¹

Los dislates de Foucault tienen una clara inspiración heideggeriana, pese a que él mismo denunciara este tipo de formula-

ciones en una entrevista concedida a mediados de los setenta, en una actitud que caracterizaría todo su itinerario filosófico (denunciar lo que él mismo había defendido hasta la víspera):²² «Hace unos años hubo una costumbre –a lo Heidegger, diría yo–: cualquier filósofo que hiciera una historia del pensamiento o de una rama del saber debía empezar al menos desde la Grecia arcaica, y sobre todo no ir nunca más allá de ella. Platón no podía ser más que la decadencia a partir de la cual todo empezaba a cristalizar. Este tipo de historia en forma de cristalización metafísica establecida de una vez por todas con Platón, que aquí en Francia retomó Derrida, me parece desoladora».²³

Pero lo realmente grave es que Foucault extendió su crítica a la razón como tal, reducida a un triste espectro de lo que realmente fue para, por ejemplo, Diderot o Rousseau. Recuerde-se la célebre humorada del catedrático del Collège de France:

En alemán, *Vernunft* posee un significado más amplio que *raison* en francés. El concepto alemán de razón tiene una dimensión ética. En francés se le da una dimensión instrumental, tecnológica. En francés, la tortura es la razón. Pero entiendo muy bien que en alemán la tortura no pueda ser la razón.²⁴

No vale la pena insistir: la razón en Foucault es una caricatura, como el Descartes de Heidegger. Volveremos a esta cuestión más adelante pero, ya que ha aparecido el nombre de Derrida, es justo reconocer que este filósofo explicó en una ocasión mejor que nadie en qué consiste el método heideggeriano a la hora de pronunciar disparates categóricos sobre la ciencia.

Ahí es donde sobresale Heidegger: piensa en lo que ocurría e incluso el peligro de lo que ocurre. Habló de cibernética

toda su vida. Está claro que, a su manera, pensó en ella. No es necesario sentirse atraído por ella ni ser experto en la cosa técnica para meditar sobre la técnica, a veces con mucha mayor capacidad que los tecnólogos o los técnicos, y creo que Heidegger en realidad pensó en lo que ocurre en torno a la técnica.²⁵

Dicho con otras palabras, en Heidegger hasta la ignorancia es una virtud. Si tras conocer semejante declaración de principios nos adentramos en las fosas Marianas del pensamiento, a nadie debería sorprenderle que la teórica *queer* por excelencia en España, discípula de Derrida, siguiendo la obra de demolición del principio de verdad establecido por Platón (a saber, la adecuación entre un enunciado y la realidad), respondiera así a la pregunta «¿Los cromosomas xx y xy no significan nada?»: «Son un modelo teórico que aparece en el siglo xx para intentar entender una estructura biológica, punto».²⁶ Oséase: no hay modelos teóricos más o menos acertados hasta que se demuestre lo contrario, y por tanto expuestos permanentemente a la crítica y la revisión; sólo queda la soberbia pedante de quien zanja las discusiones con un relativismo bochornoso, punto.

Es el momento de hacer una puntualización. Al margen del placer que pueda producir imaginarse a Martin Heidegger revolviéndose de rabia en su tumba si supiera que uno de sus legados indirectos, vía Derrida y sus deconstrucciones, ha sido la tontería *queer*, no hay que perder de vista el hecho de que la doctrina heideggeriana se prestaba desde el principio a los extravíos más caprichosos. Desde el momento en que «lo ente» se convierte en algo desdeñable para comprender la realidad respecto a «lo esencial» y se impone la necesidad de reinterpretar todo desde un único principio omnicompreensivo, la filosofía empezaba a correr el ries-

go de adoptar un discurso autorreferencial, aislado y a veces ridículo en su afán de situarse por encima de todas las demás disciplinas, que es lo que finalmente ha acabado sucediendo con los seguidores de Heidegger, desde los elegidos del grupo ortodoxo de Beaufret-Fédier hasta los deconstructores. Estos últimos, por ejemplo, que supuestamente pretendían «destruir» la tradición occidental, han terminado erigiendo su propia tradición, con sus figuras célebres, sus consignas, sus momentos heroicos, sus sagradas escrituras y sus propias instituciones (departamentos universitarios, publicaciones, coloquios, modas, etc.).

Sin llegar al nivel del bufón Preciado, Bertrand Steigler ha llenado tres tomos de una serie dedicada a *La técnica y el tiempo*, repletos de glosas de textos de su maestro Jacques Derrida y, cómo no, de Martin Heidegger. Como muestra de lo estéril de cualquier empeño de comprender nada relacionado con la técnica, o con lo que sea, sirviéndose de tales referencias, nos limitaremos a transcribir la conclusión del primer volumen, mucho más elocuente que cualquier comentario:

La irreductible relación del *quién* con su *qué* no es más que la impresión de su finitud retencional (de la finitud de su *memoria*). Ésta es hoy objeto de una explotación industrial que también es una guerra de velocidad: de las industrias informáticas a las industrias de programas pasando por las ciencias de la cognición, las técnicas de la realidad virtual y de telepresencia y las biotecnologías, del acontecimiento mediático al acontecimiento de la vía tecnificada, pasando por el acontecimiento interactivo que es el tiempo real informático, se han establecido nuevas condiciones de acontecimientización, que caracterizan lo que hemos denominado el *tiempo-luz*. El tiempo-luz es la época de la di-

ferencia en tiempo real, una salida del tiempo diferido específica de la historia del ser que parece constituir una ocultación de la diferencia y una amenaza para todas las diferencias; por ello se puede hablar del fin de la historia o del cambio de época. Este tiempo-luz ha suscitado hoy la reivindicación de medidas *excepcionales*: por ejemplo, la «excepción cultural». Se impone entonces la necesidad de una política de la memoria que sólo puede ser un pensamiento de la técnica (de lo impensado, de lo inmemorial) que considere la *reflexividad* de la que es siempre portadora toda forma ortotética, en tanto que no hace más que reflejar el originario defecto originario, por muy inconmensurable que pueda ser semejante «reflexividad» (porque no es subjetiva). De ahí la desmesura de ese excepcional enunciado que se inscribe en el muro del tiempo: *no future*.²⁷

Estas melonadas son inofensivas de puro ridículas. Ahora bien, que los textos de Heidegger haya alimentado toda una jungla de tesis doctorales, ensayos y artículos más o menos especializados no es sino un síntoma del estado de descalabro del pensamiento filosófico universitario. El problema surge cuando alguno de estos intérpretes heideggerianos se permite juzgar a quienes intentan llevar a cabo una crítica de la técnica más seria que la suya. Dominique Janicaud, como era de esperar, trató en una ocasión de hacer ver que las críticas ecológicas «no son más que señales de alarma, muy saludables, pero también demasiado superficiales. Heidegger, por el contrario, pretende remitirse a lo originario, al límite extremo de las posibilidades del lenguaje».²⁸ Este argumento de una radicalidad insuperable –puesto que, obviamente, cuando es el propio sujeto, «fatídica categoría», lo que hay que erradicar, es imposible ser más radical–, así como una especie de clarividencia respecto a la técnica, son las colum-

nas que suelen respaldar el discurso de quienes creen que el pensamiento de Heidegger presenta algún interés para la crítica de la sociedad industrial. Ahora bien, ello se sostiene sobre una doble ignorancia: por un lado, acerca de la crítica radical del industrialismo, que desde el siglo XIX puede apelar a antecesores mucho más profundos y más dignos (desde el ya mencionado H. D. Thoreau a Lewis Mumford, pasando por John Ruskin, William Morris y John Muir, que denunciaron los estragos de la tecnología antes de que Heidegger diera su conferencia sobre «La época de la imagen del mundo»); y, por otro lado, acerca de las propuestas de combatir el sometimiento a la maquinaria industrial. Janicaud, comparando torpemente la crítica ecológica con una vulgar denuncia ambientalista, olvida que lo que ha definido a la ecología desde sus orígenes es el afán de sopesar cada aspecto parcial desde una perspectiva de conjunto, lo que le permite saldar las cuentas tramposamente a favor de su maestro.

Los críticos

Nada de lo que estamos viendo aquí sería inquietante si no fuera porque, a causa de la enorme influencia de algunos de estos autores (Foucault en primerísimo lugar), algunas corrientes de crítica social han asumido entre sus presupuestos la necesidad de una crítica de la técnica al estilo de Heidegger. En el volumen *La Tyrannie technologique*, por ejemplo, tras esbozar con mucha precisión algunos de los aspectos más sutiles del sometimiento contemporáneo a la tecnología, Cedric Biagini y Guillaume Carnino proponen emprender un intento de

criticar la opresión tecnológica, cuyos defensores más ardientes son los liberales de toda laya, sin caer por ello en

una estúpida nostalgia reaccionaria y romántica, incapaz de mayores consecuencias [...].

Si este intento puede tener un sentido, será desde luego entre dos peligros, sabia mezcla cuya destilación aún no se ha efectuado: entre un legado procedente de la Ilustración y que en el pasado permitió inventar los términos de una lucha por la emancipación apoyándose en una forma concreta de razón, y una crítica de los ideales modernos de omnipotencia, de progreso, de humanismo, de naturalismo (por tanto de separación entre lo humano y la naturaleza) y de fe en el futuro en detrimento del presente.²⁹

Esta referencia al humanismo choca tanto más cuanto que a lo largo del mismo texto se critica la tecnología en numerosas ocasiones porque «el género humano ha sido destronado», se deplora que «la relación de reciprocidad estructurante ya no actúa entre lo humano y la técnica» o se denuncia «la desrealización de la humanidad contemporánea».³⁰ Aunque parezca una perogrullada, a estos autores parece escapárseles la idea de que la crítica de la deshumanización sólo tiene sentido si se le contraponen un ideal, por muy genérico que sea, de humanización; o de humanismo, si se prefiere. No hay que exagerar la importancia de esta cox lanzada contra «el humanismo», pues se trata de una mera alusión en medio de una lista de males que combatir. Probablemente no sea más que una concesión al *establishment* intelectual en aras de un innecesario marbete de erudición; innecesaria por cuanto la argumentación de Biagini y Carnino ya es –salvo algunos deslices– bastante sólida sin necesidad de pinitos heideggerianos. El problema es que, teniendo en cuenta lo dificultoso que es dar a conocer una crítica de la tecnología –el verdadero tótem de nuestra época–, no es necesario dificultar aún más la comprensión del mensaje ape-

lando a una crítica del «humanismo», que puede espantar a posibles aliados.

Algo diferente sucede con la revista extremeña *Raíces*, dedicada a la «Crítica, análisis y debate en torno a la destrucción del territorio». Un artículo de Álvaro Castro Sánchez resume mal que bien el pensamiento del filósofo sobre la técnica y deja para el final un tímido reparo en cuanto al «esoterismo del lenguaje» heideggeriano. Amén de los errores de bulto (como asegurar que *Metrópolis* tuvo en *El trabajador* de Jünger su «máxima inspiración argumental», cuando en realidad esta obra vio la luz cinco años después del estreno de la película), se aceptan todas las tesis del filósofo en un gran acto de fe; por ejemplo, y como era de esperar, el papel decisivo de Descartes en el surgimiento de «un sujeto que está solo y que se ve convertido en juez absoluto de la verdad, y con ello, de un mundo que ha quedado a su servicio».³¹ Pero lo más llamativo es que en el editorial de la revista se nos asegura que el pensador alemán fue «de carácter rural, afiliado al partido nazi y finalmente retractado de sus postulados» (lo que es doblemente falso: Heidegger no procedía de familia campesina ni renegó nunca de su adhesión al nazismo) y se aventura incluso que de todas «las implicaciones de la técnica en las sociedades humanas, no ha habido quizás una crítica filosófica mejor elaborada que la de Martin Heidegger».³² Lo cual resulta aún más pasmoso en una de las pocas publicaciones de interés que abordan cuestiones tan delicadas como las luchas locales contra los desmanes desarrollistas o la recuperación de prácticas preindustriales en vías de desaparición o de suplantación por sucedáneos tecnológicos.

Hemos dicho antes que en ocasiones la influencia de Heidegger se hace sentir incluso en quienes repiten sus tesis sin saberlo. Georges Lapierre publicó en 2001 *El mito de la Ra-*

zón, donde se hacía eco de los tópicos irracionalistas del filósofo. En primer lugar, el lenguaje es depositario de una cosmovisión previa a las ideas de sus hablantes, por lo que el idioma de los indios tojolabales, construido en torno a una oposición entre sujetos y no entre sujeto y objeto, hace que sus hablantes sean congénitamente resistentes al capitalismo. «Conocemos la planta de maíz porque la planta participa activamente en el acto de conocer, apropiándose. Sin esa participación de la planta de maíz, no podríamos conocerla.»³³ Del mismo modo, se nos dice que el concepto de naturaleza es desconocido para estos pueblos que viven en un contacto más íntimo con ella, señal de que la explotación y el despilfarro que caracterizan a Occidente son ajenos a su visión del mundo. Pero explicar una sociedad, en este caso la de las comunidades indígenas en resistencia de la selva mexicana, a partir de rasgos lingüísticos es muy peligroso, porque se tiende a hacer caso omiso de los hechos históricos. Por ejemplo, que esas asambleas populares, «que aún no están pervertidas por prácticas venidas del exterior»,³⁴ en realidad tienen entre sus raíces diversas influencias foráneas. Lo explica Pedro García Olivo:

Esa forma de organización político-económica «india», con la que tanto han podido simpatizar las minorías antiglobalización de Europa, no constituye, en rigor, una «herencia prehispánica» (tanto en el período clásico como en el posclásico, las sociedades del valle de Oaxaca en particular, casi como el resto de las civilizaciones mesoamericanas, hallaban en la «jerarquía» y en la «desigualdad» dos de sus rasgos característicos, ajustándose a lo que algunos arqueólogos llamaron «culturas de élite») [...]. Tampoco reproduce sin más el patrón de organización municipal implantado por la Corona de España en la etapa colonial, el

cabildo [...], aunque no puede negarse que extrae de él algunas de sus notas distintivas (el carácter electivo y rotativo de los cargos, por ejemplo).

[...]

A finales del período colonial se generaliza la «comunidad indígena» como forma peculiar de organización [...]; se forja así una estructura que, manteniéndose fiel a sí misma en lo sustancial, atravesará el espesor de los siglos y llegará hasta nuestros días como un «aspecto tradicional», como una reificación del pasado, sobre todo como un *inmovilismo estrictamente revolucionario*.³⁵

Igualmente, aunque la idealización del medio natural haya caracterizado al pensamiento occidental precisamente en los últimos dos siglos, que han visto cómo esta naturaleza se convertía en un recurso que saquear o un mero paisaje para la evasión vacacional, es más que dudoso que esta actitud tenga su origen en el propio concepto de «Naturaleza» (como creía Heidegger a propósito de la traducción de la *physis* griega por parte de los romanos).

Sin citar a Heidegger en una sola ocasión, Lapierre está valiéndose de unos argumentos muy poco demostrables, para sostener una tesis peregrinamente similar a otra que había defendido en su etapa con Os Cangaceiros; a saber, la legitimidad de la revuelta irracionalista contra el pensamiento. Ya entonces recurrió a una lectura obsoleta del anarquismo andaluz que interpretaba los orígenes del movimiento libertario ibérico como una corriente religiosa, y sin dignarse examinarlo como lo que fue, un movimiento político organizado;³⁶ Lapierre invertía esta idea, promovida en un principio por unos individuos interesados en denigrar al movimiento obrero más revolucionario de Europa, para reivindicar provocativamente ese mismo supuesto componen-

te milenarista –y por ende irrecuperable por el sistema– del anarquismo andaluz. Todo ello al servicio de una mitología prefabricada sobre el radicalismo quiliasta, que se expondría más tarde en *El incendio milenarista*, enésimo refrito del capítulo final del ensayo *En pos del milenio* de Norman Cohn. Y una vez más, la razón a secas –no «la Razón»– sale perdiendo, convertida en un monigote ridículo: fría, cuantificadora, dominante e inhumana.

A propósito de otros impostores, pero no muy alejados de éste, Jean-Marc Mandosio sentenciaba: «en los tablados de feria de la impostura «radical» todo comienza en Heidegger, todo termina en él; por eso su hija está muda».*

* *Après l'effondrement*, op. cit., pág. 211. El final es una referencia bastante conocida en Francia a las últimas palabras con que Sganarelle concluye su disparatado diagnóstico de la mudez de Lucinda en *El médico a su pesar* de Molière: «Exactamente por eso, su hija está muda».

*Por una crítica
de la técnica*

En el primer capítulo de *Le Système technicien*, Jacques Ellul reflexionaba sobre la pertinencia o no de discutir sobre «la Técnica». Para muchos estudiosos, sólo era posible hablar de «técnicas», mas no de un ente que abarcase el conjunto de las técnicas y de sus aplicaciones sociales. Ellul, en cambio, sostenía la legitimidad de su postura con un argumento clásico: «nadie ha visto nunca “el perro”, y sin embargo entre un spaniel, un bóxer, un cócker, un danés, un pekinés y un pinscher, pese a todas las diferencias, hay los suficientes rasgos comunes para que nos entendamos perfectamente cuando pronunciamos la palabra perro».¹ Sabedor de que plantear el debate en términos de «técnicas» equivale a reducir todos los conflictos, incluso los sociales, a su gestión (lo cual era ya para Ellul parte del problema), defendía una visión de conjunto de la *société technicienne* con miras a una posible transformación. La meta de este cambio sería una sociedad menos sometida a los dictados de la técnica autónoma.

La pregunta de si hoy es necesaria una crítica de la técnica que vaya más allá de la denuncia de los aspectos parciales de algunos excesos se responde sola. El desastre no son los fallos del sistema, como las mareas negras, los accidentes de coche, el trabajo esclavo en las minas de coltan, Fukushima o los cánceres inducidos por el consumo de alimentos atiborrados de pesticidas. El desastre son más bien los superpetroleros cuyo nombre nunca conoceremos y que llegan a puerto sin inconvenientes para descargar el crudo; son los setecientos millones de vehículos a motor que han devastado gran parte de la superficie terrestre y de nuestros pulmones; nuestra adicción a ordenadores y teléfonos móviles; la siempre creciente necesidad de la demanda de energía eléctrica; o la mecanización, quimización y mercantilización de la agricultura en todo el planeta. Es decir, el funcionamiento «correcto» de la sociedad industrial.

De nada de esto encontraremos ni una pista en la obra de Martin Heidegger. Aunque ese estilo existía antes que él, como ya hemos visto, consagró una forma muy particular de filosofía de la técnica: intuitiva, limitada a unos pocos clichés sobre la cuestión –como la preeminencia de las matemáticas en la física moderna–, dotada de una jerga para iniciados y finalmente abocada a la impotencia, al preconizar la «meditación» como forma privilegiada de actuación («El pensar no es pasividad, sino, en sí mismo, la acción que está en diálogo con el destino del mundo»)². Todos los críticos reaccionarios de su generación tenían un rasgo afín, como dice Jeffrey Herf: «no sabían casi nada sobre la técnica», de lo que Heidegger es un caso paradigmático. «Ciertamente, sus especulaciones acerca de la filosofía occidental y la técnica moderna contribuían tan poco a esclarecer las relaciones entre técnica y sociedad como los himnos que entonces Jünger al trabajador-soldado».³

Para entender la influencia de Heidegger habría que recurrir más bien a unas mundanas explicaciones sociales sobre el gregarismo del ámbito académico, lo jerárquico de sus relaciones, la facilidad con que se erigen ciertos mitos del pensamiento al margen de lo que realmente dijeron sus autores –pues cada vez tiene mayor peso el comentario del comentario antes que la lectura directa de las fuentes–, la simultánea condena al olvido de individuos mucho más valiosos y el papel nada desdeñable de ciertos periodistas culturales a la hora de propagar versiones simplificadas de teorías más o menos complejas. Por el contrario, quienes entre sus discípulos han sido capaces de hacer algo interesante con la doctrina de Heidegger son aquellos que, como Anders, han podido desbrozar las logomaquias ontológicas gracias a un compromiso ético del que no puede encontrarse el menor rastro en su maestro de juventud.

Al pensador de Todtnauberg ni siquiera puede atribuírsele el mérito de la originalidad. La idea de la ausencia de neutralidad de la técnica y de su autonomía respecto a un supuesto control por parte de las sociedades humanas constituía el centro de una obra fundamental de Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, redactada entre 1948 y 1950 y que vería la luz en 1954, un año después de que Heidegger pronunciase su conferencia «La pregunta por la técnica». Figura de magro reconocimiento en su país, Ellul es casi absolutamente desconocido fuera de Francia,* salvo en Estados Unidos, donde una traducción de la obra citada, publicada en 1964 a instancias de Aldous Huxley, encontró un cierto público. Por ejemplo, Theodor Kaczynski, al que la posteridad ha maltratado con el nombre de *Unabomber*, reconoció en una entrevista concedida a *Green Anarchist* en 1999 haberse sentido entusiasmado a principios de los setenta por la lectura de la «obra maestra» de Ellul.

La exagerada relevancia de Heidegger como filósofo de la técnica es una creación a base de equívocos, confusiones interesadas y una especie de mito del «pensar originario», algo así como un *non plus ultra* de la radicalidad del cuestionamiento filosófico. Tal es el caso de Dominique Janicaud, quien, como hemos observado antes, pretendió hacer de Heidegger una especie de crítico libertario de la dominación y de la devastación ecológica. De ahí que se permitiera asegurar que «En Heidegger [...], la crítica de la dominación es in-

* En España, por ejemplo, en los últimos treinta años sólo se ha publicado una obra suya, precisamente una nueva traducción de *La Technique...*, con el título de *La edad de la técnica* (Barcelona, Octaedro, 2003) en una colección por otra parte minoritaria. Las reediciones de las obras de Martin Heidegger por parte de reputadas editoriales de Madrid, en cambio, son incontables.

separable de la crítica de las ideologías (y, entre ellas, tanto las que pretenden combatir la dominación como las que la justifican)». ⁴ Ya en los años sesenta, Kostas Axelos había tratado de aproximar (sin éxito) el pensamiento de Marx y el de Heidegger. ⁵ En un sentido opuesto, Jean-Marc Mandosio, en unas páginas excelentes dedicadas a poner en evidencia la pobreza y el dogmatismo de la teoría heideggeriana sobre la técnica, ⁶ casi convierte al filósofo alemán en una especie de fuente de inspiración del primitivismo, corriente anarquista que alcanzó alguna popularidad a partir de finales de los noventa especialmente en la figura de John Zerzan, y gracias en muy primer lugar a la extensión de internet. (Que el primitivismo haya gozado de una gran difusión gracias a la tecnología más alienante de todas es una paradoja sólo aparente, como comprenderá cualquiera que se detenga un momento a leer la literatura primitivista). La semejanza entre las ideas de un Zerzan y de Heidegger se debe a que una cierta crítica de la sociedad (que se remonta hasta el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau) ha discurrido en dos trayectorias paralelas durante los últimos dos siglos y medio. Por un lado, un lamento más o menos sentimental por la destrucción del medio natural causada por el hombre; por el otro, un estudio de raíz científica de esta misma devastación para ofrecer una salida al problema. Evidentemente, ambas líneas se han cruzado en numerosos momentos de la historia (como fue ya el caso en el mismo Rousseau). Zerzan no se inspira en Heidegger, sino en Kaczynski, en una lectura muy sesgada de Ellul y en un mito que encontró cierto arraigo en algunos sectores del anarquismo (pero no sólo en ellos) desde finales del siglo XIX: la posibilidad del retorno a una naturaleza salvaje.

El más rotundo ejemplo de cómo se ha llegado a adjudicar a Heidegger ideas que nunca sostuvo lo tenemos en el con-

cepto mismo de «crítica de la técnica», que nace de un error más o menos consciente que conviene disipar de una vez por todas. Para empezar, porque él mismo no utiliza la palabra «crítica» en ningún lugar. Pero, sobre todo, porque el término tiene una raigambre muy concreta y que, desde luego, no es el linaje en el que a Heidegger le gustaría inscribirse. El concepto de crítica alcanzó su mayoría de edad, obviamente, con las tres *Críticas* de Kant. Más tarde pasaría a ser un concepto clave entre los «jóvenes hegelianos de izquierda», quienes, influidos por Feuerbach, se dedicarían a escribir «críticas» sin ton ni son, lo que llevaría a Marx y a Engels (en su ruptura con un entorno que hasta ese momento había sido el suyo) a subtítular *La sagrada familia* como «Crítica de la crítica crítica». Para Marx, la crítica no sería un simple discernimiento contemplativo de la realidad o de un concepto sino que debía aspirar a su transformación: «el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas», en su célebre fórmula. A partir de ahí, todo el pensamiento marxista haría de la crítica una cuestión decisiva de la transformación social. Pero la crítica conlleva necesariamente la existencia de un sujeto que la realiza, y por tanto es incompatible con el cuestionamiento heideggeriano, que se preguntaba «si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical» que es el sujeto. ⁷

Probablemente el porqué de la atención que se ha prestado a Heidegger en esta cuestión tal vez se deba a la necesidad tan recurrente de escalar en la radicalidad, algo muy típico en las diversas familias de la crítica social. La «busca del origen» a partir del cual todo se echó a perder es uno de los rasgos más característicos de esta tendencia. Neil Postman advirtió de los problemas con que no puede dejar de toparse este tipo de empeño. En las primeras páginas de su obra maestra sobre «la rendición de la cultura ante la tecnología», Postman evocaba

el mito del rey Thamus, en el que aparece ya el temor ante las consecuencias humanas de una transformación técnica (y, sin emplear estos términos, un cuestionamiento de la «neutralidad de la técnica»). Según relata el personaje de Sócrates en el *Fedro*, el dios Theuth ofreció al rey Thamus la invención de las letras, que éste rechazaría al considerar que «es olvidado lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos».⁸ Pero Postman, una de las mentes más insobornables ante el demolidor avance de las ilusiones que rodean a la tecnología (y especialmente a las tecnologías de la comunicación), prevenía de que todo cambio o aplicación técnica deben ser considerados también con sus contrapartidas; por eso, «hay un error en el juicio de Thamus, del que también podemos aprender algo importante. El fallo no es que asegure que la escritura dañará la memoria y creará una falsa sabiduría. Está demostrado que, en efecto, ésta ha sido una de las consecuencias de la escritura. El error de Thamus radica en su creencia de que la escritura será una carga para la sociedad, y *nada más que una carga*. [...] Pues es innegable que cualquier cultura debe negociar con la técnica, lo haga conscientemente o no».⁹ Es decir: todo cambio técnico debería ser sopesado racionalmente, y algunos de ellos (pensemos en la universalización del automóvil privado, la Revolución Verde, la energía nuclear o –por atenernos a un ejemplo caro a Postman– el paso de la cultura tipográfica a la audiovisual) nunca deberían haberse puesto en práctica. Por desgracia –y esto no se le escapaba a Postman– muchos cambios tienen consecuencias reconocibles sólo muy a largo plazo, y a menudo cuando ya son irreversibles.

Por lo demás, la idealización de un entorno mítico, como la Grecia de Parménides, no es muy diferente de otras cons-

trucciones más o menos fantasiosas de algunos ecologistas modernos, ya se trate del Paleolítico o de los indios yanomami. El ecologismo, que históricamente ha solido adolecer del lastre ideológico de la «busca del origen» al que poder remitirse como modelo ideal, puede haber preparado en parte el terreno para la fascinación en ciertos entornos no académicos por la filosofía de Heidegger, quien hizo de «la raíz» y «lo originario» un fundamento ineludible. Pero no sólo las corrientes ecologistas se han prestado a este tipo de derivas. En la obra de Foucault, del que ya hemos hablado, abundan los tanteos entre una especie de crítica social con forma académica y unos tópicos reaccionarios mal reciclados como, cuando en *Las palabras y las cosas*, pronunció su celeberrimo augurio de la desaparición del hombre «como en los límites del mar un rostro de arena»:

Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.¹⁰

En la Francia de mediados de los sesenta, aquello podría parecer el no va más de lo rupturista respecto a las convenciones burguesas, pero era una idea ya conocida como mínimo desde Nietzsche, y el propio Heidegger la recogía en *Ser y tiempo* en un cita del conde Yorck, autor alemán del siglo XIX: «“Las vibraciones ondulatorias provocadas por el principio excéntrico que hace más de cuatrocientos años trajo a luz una nueva época, me parecen haberse extendido y nivelado hasta el extremo; el conocimiento parece haber progresado hasta la abolición de sí mismo. El ‘hombre moderno’, es

decir, el hombre desde la época del Renacimiento, está listo para ser enterrado”». ¹¹ Después de la segunda guerra mundial se convertiría en un tópico.

Adorno y Horkheimer tienen también una gran parte de culpa a la hora de dar publicidad a estas ideas. Pese a la declaración de intenciones proclamada en el «Prólogo» de la *Dialéctica de la Ilustración*, («No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado»), ¹² acto seguido se enuncia la fórmula que sintetiza toda la obra: «La Ilustración es totalitaria». ¹³ En la *Dialéctica de la Ilustración*, según Jeffrey Herf,

Auschwitz constituía la verdad de la Ilustración: la razón como dominación total. Lo que resulta sorprendente si releemos esta obra, que ha alcanzado el rango de clásico, es el poco o ningún espacio que se le concede a la Ilustración como factor de importancia en la tradición del liberalismo político –pluralismo político, parlamentos, debate público, la defensa de la libertad individual frente al Estado– y el énfasis que pone el libro en la erosión que produce la razón científica en la reivindicación, universal y con carácter normativo, de una vida digna. ¹⁴

Pero los nazis no fueron ni mucho menos los representantes más «puros» (en el sentido de intransigencia) de la razón, ni siquiera de la más tecnicista. Como recordaba el mismo autor:

Si los nazis hubiesen sido ludditas convencidos, no habrían sido capaces de iniciar la segunda guerra mundial. Si hubieran sido unos tecnócratas cínicos y calculadores, quizá habrían podido alcanzar una victoria más limitada o, en el peor de los casos, evitar una derrota catastrófica. ¹⁵

No es que la obra de Adorno y Horkheimer y la de Heidegger sean parangonables. Ambas obedecen a intenciones e ideales bien distintos, y aun opuestos. Pero sus reacciones al fenómeno de la mecanización y tecnificación del mundo compartirían no pocos rasgos irracionales –de lo que sin duda no eran conscientes– propios de la época. Por ejemplo, la busca de un culpable filosófico llevó a Adorno a criticar la lógica formal. Martin Jay, que ha estudiado la historia de la Escuela de Fráncfort, cita este pasaje de Adorno: «La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de “subjetividad” ni a otro de “objetividad”. La autocritica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica. [...] No hay lógica sin proposiciones; no hay proposiciones sin la función sintética del pensamiento», ¹⁶ y resume así el razonamiento del filósofo: «La lógica formal, con sus leyes de la contradicción y la identidad, era una especie de tabú represivo que en última instancia condujo a la dominación de la naturaleza». ¹⁷ Por su parte, Horkheimer compartía con Heidegger la sospecha de que Descartes estaba en la base de dicha dominación:

Si Horkheimer tenía reparos en afirmar la total identidad de sujeto y objeto, estaba más convencido de que había que rechazar una oposición dualista entre ambos, que era el legado de Descartes al pensamiento moderno. Implícita en el legado cartesiano, razonaba, se hallaba la reducción de la razón a su dimensión subjetiva. Este fue el primer paso en el alejamiento de la racionalidad del mundo hacia una interioridad contemplativa. ¹⁸

Es obvio que para un filósofo debe de ser muy adulator toparse con un esquema que hace de la historia humana una mera traslación de la historia de las ideas o del pensamiento. En este tipo de esquemas, la historia social o la historia de

la técnica se ven constreñidas a un papel ancilar respecto a la filosofía. Sin embargo, habría que demostrar primero que son las construcciones teóricas, las religiones o las concepciones del mundo las que condicionan en tan gran medida el devenir histórico por encima del resto de factores. Porque lo que Heidegger tiene en común con muchos de los críticos de la modernidad es hacer tabla rasa no sólo con la razón sino también con todo el pasado. Esta forma de pensar le arrebató a la historia, por mucho que se invoque su nombre, su carácter abierto e indeterminado (o, por lo menos, no tan determinado como suelen creer los teóricos sociales). Incluso algunos historiadores se han lanzado a esa busca del pecado que desencadena todo lo demás. En 1967, Lynn White publicó un artículo que hizo época, «Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica»,¹⁹ que esta vez situaba el origen del mal en los textos canónicos del cristianismo. Y la busca del principio del mal dista de haber terminado.

No obstante, la dificultad de establecer un carril bien definido para el desarrollo de la ciencia a partir de un momento dado es enorme, en claro contraste con lo que supone Heidegger. Como escribe Paolo Rossi:

Las largas disputas sobre la infinidad del universo y sobre la pluralidad y habitabilidad de los mundos contribuyeron –en un contexto más amplio– no sólo a poner en crisis todas las concepciones antropocéntricas y «terrestres» del universo, sino también a vaciar de contenido el tradicional discurso de los humanistas sobre la nobleza y dignidad del hombre. Para que esto pudiera adquirir un significado no meramente retórico y literario, debía ser formulado de otra manera, insertarse en un contexto más complicado y asumir un nuevo significado. Había nacido una imagen nueva de la naturaleza y del lugar que el hombre ocu-

pa en la naturaleza. Esta imagen, al igual que la noción de un universo infinito, podía ser utilizada de distintas maneras: tanto podía servir de fundamento a la religiosidad profunda de Pascal como al determinismo de los grandes materialistas del siglo XVIII.²⁰

Asimismo, algunas reacciones de Adorno ante la sociedad de masas, por muy legítimas que puedan ser desde el punto de vista del burgués que ve hundirse un mundo de convenciones humanas ante el avance de la industrialización («Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta de forma suave, cuidadosa y completa. Las de los automóviles y las neveras hay que cerrarlas de golpe»),²¹ remiten poderosamente a una célebre tesis del Heidegger de *Ser y tiempo*:

En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser «de los otros», y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y artes como *se ve y se juzga*; pero también nos apartamos del «montón» como *se debe hacer*; encontramos «irritante» lo que *se debe encontrar irritante*. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.²²

Esta cuestión supera los límites estrictos de la crítica de la técnica. El vínculo que une a Heidegger con una teoría como

la de Adorno (no por influjo de aquél sobre este, como decimos, sino por beber ambos de una fuente común) explica tal vez el interés que ha encontrado una especie de crítica social en el filósofo de la Selva Negra. Mejor dicho: aunque no es muy lícito hablar de «crítica social» en, por ejemplo, Giorgio Agamben, cuya obra se ha llegado a calificar de «encrucijada conceptual de la biopolítica foucaultiana, [...] de un heideggerianismo de izquierda francés y de las hipótesis de Walter Benjamin sobre mesianismo e historia»,* es innegable que reviste pretensiones de crítica, y así lo han entendido sus discípulos más famosos, reagrupados en torno al nombre genérico *Tiqun*/Comité Invisible. En escritos como la «Teoría del *Bloom*»²³ no es difícil encontrar referencias al «Uno» (el *Man* de *Ser y tiempo*), que, como era el caso en la obra del maestro, adquiere aquí unas connotaciones de desprecio a las masas muy adecuadas para el anarconihilismo más demencial y autocontemplativo.

Por último, cabe añadir algo sobre el efecto «repelente» de Heidegger en la crítica de la técnica. El prestigio del que goza –a todas luces de forma inmerecida– un pensador tan vago, su estilo oscuro y pretencioso y su repugnante actitud ante el movimiento nazi (así como su reiterada oposición a retratarse con nitidez) han alejado a muchas personas de una crítica real de la técnica, a la que relacionan (y a veces es difícil reprochárselo) con la ideología antimoderna de tantos profetas de la reacción. Todo ello ha arrojado asimismo la sospecha sobre el uso de términos como «autenticidad» (o «pro-

* François Cusset, *French Theory*, París, La Découverte, 2005, pág. 306. Esta adición del ingrediente Benjamin al potaje Agamben recuerda una observación de Richard Wolin: «Sumando el insulto a la injuria, numerosos teóricos posmodernos tratan de hacer de Walter Benjamin uno de sus precursores ideológicos», *Labyrinths*, *op. cit.*, pág. 2.

piedad», según la traducción) o de «arraigo». Sin embargo, no hace falta grandes dotes de observación para darse cuenta de que allí donde se ha alzado, aun de manera tímida, un intento de oponerse al régimen industrial vigente, como en las luchas contra las grandes infraestructuras y en defensa del territorio, nunca lo ha hecho hablando en la misma jerga de los nigromantes heideggerianos, sino apoyándose en otras corrientes que nadie tienen que ver con ellos: las distintas familias de la ecología o la crítica social.

Si a Martin Heidegger hemos contrapuesto otros autores como Anders, Mumford, Ellul o Postman es porque fueron más finos, menos abstrusos y, por si fuera poco, más reivindicables para una verdadera crítica de la técnica. Lewis Mumford, por ejemplo, nació en 1895, el mismo año que Ernst Jünger, y sólo seis después que Martin Heidegger. Fue, por tanto, tan testigo como ellos de la desaparición del «mundo de ayer» y, sin embargo, su actitud fue radicalmente distinta. Para empezar, Mumford sabía que en la consolidación de la actual sociedad industrial habían contribuido factores muy diversos, desde las ideas filosóficas a los cambios técnicos y sociales.

Aún ayer –es decir, hace dos generaciones– los acontecimientos que iban a divorciar al siglo XX de las glorias y los triunfos del XIX podían identificarse en algunos ejemplos de advertencia. La convulsiva debilidad del imperialismo que ejercía la mayor potencia colonial del planeta, Inglaterra, se mostró a las claras en su comportamiento, torpe y primerizo, durante la Guerra Bóer, en las que, por cierto, los dirigentes supuestamente civilizados de Gran Bretaña emplearon ese instrumento de coacción política de masas que es el campo de concentración de civiles, y casi al mismo tiempo la traición y el antisemitismo hacían causa co-

mún en el *affaire* Dreyfus. Así, el nazismo, el estalinismo y el nixonismo, como podríamos calificar a su modalidad norteamericana equivalente –vale decir, todas las formas de opresión totalitaria–, estaban ya en proceso de incubación. [...] Todos los males colectivos de la historia –guerra, genocidio, gobierno por encima de la ley– que iban a producirse industrialmente a partir de 1914 eran ya reconocibles para la mirada consciente en estos ejemplos.²⁴

El motivo de esta ceguera ante hechos que ya eran evidentes en el siglo XIX lo encontraba Mumford en «la doctrina del Progreso», que «reflejaba las elevadas esperanzas humanitarias de los filósofos del siglo XVIII» en su aspiración a inaugurar una era de igualitarismo y mejoras sociales. Por desgracia, «los avances aún más veloces en la explotación del carbón y el vapor y de las máquinas automáticas eclipsaron estas conquistas humanas, ya que propagaron la idea de que la mejora de la humanidad podría resultar de la invención continua de mecanismos cada vez más poderosos que sustituyeran al hombre en sus tareas».²⁵ Ahora bien, Mumford era muy consciente de que la ciencia y la técnica no se caracterizaban en exclusiva por una racionalidad fría y carente de prejuicios heredados, sino precisamente por combinar un cierto método depurado de investigación en vistas a la obtención de resultados cada vez más eficientes con algunos de los espectros ideológicos más odiosos del pasado, como la ambición de poder o el antisemitismo. Dicho de otro modo, a Mumford nunca se le habría ocurrido pensar que la ciencia de nuestro tiempo es demasiado científica, sino que no lo es suficiente; no al menos para deshacerse de fantasías pueriles de dominación, de la fe en el crecimiento indefinido e irreversible del poderío tecnológico, o de la irresponsabilidad respecto al uso real que se daba a muchos de sus descubrimientos.

Como si se tratase de una reacción pendular, el fetichismo tecnológico suscita a veces una reacción igualmente irracional que la que presuntamente quiere combatir, en lo que Castoriadis coincidiría con el autor estadounidense:

El deslumbramiento ante los artefactos, la facilidad con que desde el común de los mortales hasta los «premios Nobel» se dejan atrapar por nuevas mitologías (las «máquinas que piensan» o «el pensamiento como máquina») acompañan, a menudo en las mismas personas, a un clamor que se levanta contra la técnica, a la que de repente se considera responsable de todos los males de la humanidad.²⁶

«¿Sólo un dios puede aún salvarnos?». Casi al inicio de «La época de la imagen del mundo», el primer comentario que añadía Heidegger comenzaba así: «Esta meditación [sobre la esencia de lo ente] no es ni necesaria para todos ni realizable o tan siquiera soportable para todos». Es inevitable escuchar en estas palabras una réplica a Descartes, que empezaba su *Discurso del método* con una defensa de la razón universal, que podía ser ejercida por cualquier individuo: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual cree estar tan bien provisto de él, que incluso los más descontentadizos en cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se equivoquen; más bien esto muestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres».²⁷ Contra la concepción elitista del filósofo de la Selva Negra, una crítica de la técnica que quiera pasar de la constatación de la actual deriva suicida del mundo industrial debe ser colectiva. Tendrá que constituir una auténtica toma de conciencia masiva acerca del grado de la

catástrofe y de los caminos errados que ofrecen soluciones milagrosas, y contribuir a afrontar con entereza la situación de penuria a que está dando lugar el actual saqueo de recursos en todo el planeta.

Y si nos equivocados y, como sospechaba Martin Heidegger, la «salvación» se halla exclusivamente en manos de un puñado de profetas inspirados, lo que deberíamos preguntarnos a continuación no es en qué Siracusa –o, peor aún, en qué Berlín– podrán encontrar un eco vaticinios de este tipo, sino qué importancia tiene entonces eso que tanto interesa salvar.

*Epílogo
a la edición
en castellano*

¿«Sólo un dios puede aún salvarnos»? vio la luz en diciembre de 2012, en forma de artículo del número 3 de la revista francesa *L'Autre côté*, dirigida por Séverine Denieul. El monográfico se dedicaba a intentar discernir «las razones de una fascinación» que Heidegger ejerce en Francia desde hace décadas; a tal punto que Tom Rockmore ha llegado a calificar al pensador de Messkirch de «filósofo francés». Como no podía ser de otra manera, la moda de París se ha extendido a todo el planeta, aunque casi en ningún lugar con la intensidad y la permanencia de la capital gala. Su eco sigue resonando en Estados Unidos, presente en la *French theory* como mínimo de los años ochenta, y desde allí se oye por todas partes. Así se ha pasado a deconstruir cualquier cosa, incluyendo a Harry (como en la película de Woody Allen, torpemente traducida en España como *Desmontando a Harry*), o divagar hasta la extenuación sobre la identidad y la diferencia. La tradición ha hecho de él también el principal pensador de la técnica; algo casi inevitable en un siglo xx marcado entre otras cosas por la expansión de la técnica, lo que obviamente tenía que interesar al que es tenido por muchos como el mayor filósofo de su época. ¿Pero es tan grande la importancia de Heidegger en España?

En sus memorias, Jon Juaristi hace una referencia interesante al creciente interés por la ecología en el País Vasco de fines de los setenta:

A mediados de los setenta, tanto don Julio [Caro Baroja] como el antiguo médico de Maestu [Isaac Puente] eran referencias obligadas para Gabi [del Moral Zabala] y sus amigos, lectores de Heidegger y de Ivan Illich. La industrialización vasca constituía, según ellos, un ejemplo claro de incompreensión de la esencia de la técnica. El asunto me interesó durante un par de años y leí con fervor a Illich

y a Lewis Mumford, pero intuí que el ecologismo acabaría produciendo un universo totalitario peor que el comunista (peor, porque sería un universo sin proteínas).

Al margen del chiste sin gracia, que, como es habitual en Juaristi, viene de la mano de un refinamiento intelectual (real o aparente), esta cita dice mucho de la forma en que, siguiendo el modelo francés, se leía a Heidegger ya entonces: a saber, como un crítico fundamental del extravío de Occidente; extravío que alcanzaba su apogeo con la industrialización acelerada desde finales del siglo XIX. Heidegger pasaba por ser el filósofo más radical del pensamiento moderno, especialmente por sus reflexiones en torno a la técnica, una cuestión de importancia cada vez mayor en el mundo contemporáneo.

Pero el pasaje de Juaristi es significativo por otra razón, ya que equipara al autor de *Ser y tiempo* con Ivan Illich y Lewis Mumford, lo que, para quien conozca algo de la obra de los tres autores, no deja de parecer un broma aún más burda. A finales de los setenta tanto Illich como Mumford gozaron de una cierta atención por parte de la industria editorial española. El capricho, sin embargo, duró poco, probablemente a causa del veloz declive de las inquietudes ecológicas que habían comenzado a extenderse por la península Ibérica desde los años sesenta. Ya a principios de los ochenta, una de las editoriales más importantes de España se hizo con los derechos para publicar las dos partes de *El mito de la máquina* de Mumford, para perder el interés en poco tiempo. La única obra de Mumford publicada en castellano a este lado del Atlántico ha seguido siendo, durante tres décadas y hasta hace un par de años, *Técnica y civilización*. Otro tanto cabe decir de Ivan Illich, que por fin parece volver a atraer la mirada del público; y, si bien Juaristi no lo menciona, podríamos añadir a Jacques Ellul, de quien, aparte algunos textos sobre teolo-

gía, sólo se ha publicado un único libro (su obra magna, *La edad de la técnica*, en 2003) en más de treinta años.

Heidegger, en cambio, no ha dejado de ser traducido, editado, analizado y citado (y edulcorado, en lo que a sus lealtades políticas se refiere). No puede decirse, desde luego, que haya dado origen a una «filosofía de la técnica», ni en España ni en ningún otro sitio, toda vez que la filosofía de Heidegger sólo permite glosarse a sí misma. Pero al sur de los Pirineos se da una circunstancia que hace más curiosa esta situación. España es el reino del mayor consumo de *e-books*, de telefonía móvil y de las llamadas «redes sociales»; su entramado de vía férrea de alta velocidad –el disparatado AVE– sólo es superada por China, un Estado con una extensión muchas veces mayor (aunque España lleva décadas desmantelando líneas de cercanías); y cuenta con veinte aeropuertos más que Alemania. Pero también es el reino del «atraso histórico» por excelencia, lo que no puede dejar de producir la impresión de que en el absurdo culto que la mayor parte de los españoles profesa a la tecnología subyace un orgullo de nuevo rico (ahora endeudado) que trata de ocultar sus orígenes de miseria vistiendo con toda la parafernalia de último grito. Reducida por la PAC (la Política Agraria Común) al papel de cortijo dedicado a unos pocos monocultivos, la democracia borbónica ha rematado el proceso iniciado por el franquismo de liquidación del campesinado autóctono, y lo ha hecho con una vanidad vergonzante, rompiendo con su pasado de pobreza para ataviarse de Zara, *smartphone*, hipoteca, coche y vuelo *low-cost*, y de paso arrasando tierra fértil y patrimonio histórico bajo capas de cemento.

Para algún despistado, cabría pensar que semejante alteración, tan drástica como suicida, atraería la atención de alguno de esos filósofos cuyo nicho académico es la técnica. Obviamente, ése no ha sido el caso. Nuestros mandarines de

la cultura, en general más preocupados por cultivar una ética para sabandijas, han preferido no darse por aludidos ante las gravísimas transformaciones que han sacudido el mundo, y muy especialmente a la piel de toro, en las últimas tres décadas. La reciente edición, tras muchos años de espera, de las obras cimeras de Günther Anders (*La obsolescencia del hombre*) y de Lewis Mumford (*El mito de la máquina* y *La ciudad en la historia*) se ha encontrado con la indiferencia que era de esperar. Apenas existe nada que pueda calificarse de «crítica de la técnica» en este rincón de Europa, más allá del esfuerzo de un puñado de diletantes que tratan de prevenir de las catastróficas consecuencias de la actual deriva de la sociedad industrial. Por lo demás, cuesta imaginarse a los heideggerianos españoles posicionándose, por ejemplo, contra la locura de los Trenes de Alta Velocidad cuando está claro, a tenor de los manifiestos que ha firmado alguno de ellos, que la amenazada unidad de la patria les produce mucha más angustia.

Evidentemente, la filosofía de Martin Heidegger no es responsable de semejante situación. Aunque no son pocos los pensadores que en España se sienten repelidos por ella, su rechazo suele manifestarse de modo negativo; esto es, por el desdén antes que por la oposición explícita. Si la crítica de la técnica no concita el menor entusiasmo es por un defecto de fondo, pues desafía una tendencia histórica que, hoy por hoy, parece imparable, y al mismo tiempo nos recuerda la debilidad de la autonomía humana. Heidegger es poco culpable de todo esto, pese a que su pensamiento siga constituyendo más un obstáculo que una ayuda para concebir la magnitud del problema. Lo que hemos querido hacer en este libro no es más que una tímida tentativa de poner en evidencia la flaqueza y los defectos congénitos de una filosofía tan pretenciosa como impotente. De momento, el dictado de la sensatez perezosa –a saber, que la técnica es neutral y que sólo

puede juzgarse el uso que se haga de ella– parece invencible. Tal vez un mayor agravamiento de la crisis ecológica en curso podrá contribuir a terminar con este letargo. Pero, una vez más, el optimismo en esta materia es un antojo que nadie debería permitirse.

Bilbao, mayo de 2013

Notas

I. LA VULGATA HEIDEGGERIANA SOBRE LA TÉCNICA

1. «La época de la imagen del mundo», *Caminos de bosque* [1949], trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, pág. 89.
2. «Superación de la metafísica», *Conferencias y artículos* [1954], trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, 2001, pág. 69.
3. «La pregunta por la técnica», *ibid.*, pág. 9.
4. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 63.
5. *Ibid.*, pág. 74.
6. *Ibid.*, págs. 77 y 78.
7. *Ibid.*, pág. 75.
8. «Carta sobre el humanismo» [1946], *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, págs. 279-280.
9. «La pregunta por la técnica», *op. cit.*, pág. 9.
10. Hölderlin, «Patmos», vv. 3-4. Cf. Heidegger, «La pregunta por la técnica», *op. cit.*, pág. 31.
11. «El origen de la obra de arte» [1935], *Caminos de bosque*, *op. cit.*, pág. 25. Sobre el peculiar tratamiento que hace Heidegger de esta pintura de Van Gogh (sea cual sea), véase el artículo «Un si petit monde: Heidegger et le milieu philosophico-littéraire français» de Séverine Denieul, *L'Autre côté*, n° 3 París, diciembre de 2012, págs. 86-88.
12. «Conversación de Spiegel con Martin Heidegger», *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2009, pág. 71.
13. V. R. Berghahn, *Modern Germany. Society, Economy, and Politics in the Twentieth Century*, citado por Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1990, pág. 7.
14. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism* [1984], Cambridge, Cambridge University Press, 1998, págs. 18-19.
15. *El político y el científico*, Alianza Editorial, 2012.
16. Richard Wolin, «Walter Benjamin Today», *Labyrinths*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1995, p. 64-65.
17. Joxe Azurmendi, *Volksgeist/Herri gogoa. Ilustraziotik nazismora*, Elkar, Donostia, 2007, pág. 288.
18. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007, pág. 102.
19. «La modernité et ses ennemis», introducción a *L'Éternel retour*, sous la direction de Zeev Sternhell, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pág. 20.
20. Zeev Sternhell, *op. cit.*, pág. 21.
21. «Hacia la pregunta del ser», recogido en *Acerca del nihilismo*, trad. de José Luis Molinuevo, Barcelona, Paidós, 2010.
22. Incluido en los *Escritos sobre la Universidad alemana*, *op. cit.*, pág. 26.
23. Vicente Blasco Ibáñez, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* [1916], Alianza, Madrid, 2007, pág. 140.
24. «La movilización total», [1930], incluido en *Sobre el dolor*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, pág. 120.
25. *Ibid.*, pág. 40.
26. «La movilización total», *op. cit.*, pág. 101. El subrayado del final es nuestro.
27. *Sobre el dolor*, *op. cit.*, pág. 82.
28. Ernst Jünger, *El trabajador*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, pág. 187.
29. *Ibid.*, pág. 181.
30. *Ibid.*, pág. 235.
31. *Ibid.*, pág. 147-8.
32. *Ibid.*, pág. 108.
33. *Ibid.*, pág. 91.
34. *Ibid.*, pág. 61.
35. *Ibid.*, pág. 70.
36. *Reactionary Modernism*, *op. cit.*, pág. 108.
37. Cf. *Nosotros los hijos de Eichmann*.
38. Heidegger, *Introducción a la metafísica* [1935], trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2003, págs. 42-43.
39. Martin Heidegger, «El eterno retorno de lo mismo» [1940], *Nietzsche I*, trad. de Juan Luis Verma, Destino, Barcelona, 2002, pág. 221-222.
40. Martin Heidegger, «Seminaire de Zurich, 6 de noviembre de 1951», trad. de François Fédier, *Po&sie*, n° 13, París, 1980. Lamentamos tener que ofrecer una traducción a partir de la versión francesa (lo que dificulta aún más la lectura de este pasaje) pero no sabemos si este texto se ha publicado en alemán.
41. Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 89.
42. Charles Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, págs. 22-3.
43. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 79.

44. Citado por Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005, pág. 246.

45. «Conversación de *Spiegel* con Martin Heidegger», *op. cit.*, págs. 77-78.

46. «El eterno retorno de lo mismo», *op. cit.*, pág. 221.

47. *Discurso del método*, trad. de Eduardo Bello Reguera, Madrid, Tecnos, págs. 85-86.

48. Francis Bacon, *La Gran Restauración (Novum Organum)*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2011, p. 57 y 108-9 (§ III y LXXV) respectivamente.

49. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, p. 89.

50. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 89.

51. Citado por Jean-Marc Mandosio en *Après l'effondrement*, París, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2000, pág. 179.

52. *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006, págs. 45, 46 y 13 respectivamente.

53. Citado por Joaquín Rodríguez Feo en su «Introducción» a Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, pág. 10.

54. Cf. Lewis Mumford, «Entra Leviatán sobre ruedas», *El pentágono del poder. El mito de la máquina, vol. II* [1970], cap. IV, § 6. Al contrario del filósofo de Messkirch, Mumford creía que la «nueva imagen del mundo», mecanizada, aritmética, racionalizadora, se impuso sobre otra imagen más antigua, no sobre una «ausencia de imagen».

55. El papel de Hobbes ya lo hemos visto. De Galileo son las célebres palabras: «La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al Universo), pero no puede entenderse si antes no se aprende a comprender la lengua y conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente una palabra. Sin ellas, damos vueltas en un oscuro laberinto» (*El mensajero*, 1623).

56. «Cuando Galileo dividió la realidad vivida en dos esferas, una subjetiva, que separó de la ciencia, y otra objetiva, teóricamente libre de la presencia visible del hombre pero que podía conocerse gracias a un análisis matemático riguroso, estaba despreciando toda la transmisión cultural de significados –que consideraba irreal y carente de sustancia–, aunque hubiera hecho posible las matemáticas (que eran a su vez una síntesis puramente subjetiva)», Lewis Mumford, *El pentágono del poder*, *op. cit.*, cap. III, §, II, pág. 95.

57. Hannah Arendt, *La condición humana* [1958], trad. de Manuel Cruz, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, págs. 360-1.

58. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 64. Es ésta, por lo demás, la única referencia a Galileo en la vulgata heideggeriana de la técnica.

59. *Ibid.*, pág. 65.

60. *La imagen de la naturaleza en la física moderna* [1955], trad. de Gabriel Ferraté, Barcelona, Seix Barral, 1957, págs. 32-33.

61. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, págs. 80-81.

62. Werner Heisenberg, *op. cit.*, págs. 178-9.

63. Heidegger, «Ciencia y meditación», *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, págs. 43-44.

64. Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe, 3*, Seuil, París, 1990, pág. 295. En cuanto a sus caprichosas exégesis filológicas, el mismo Castoriadis escribió que «las interpretaciones de Heidegger [...] según las cuales “el punto decisivo en la *techné* no reside ni mucho menos en la acción de hacer y manejar, como tampoco en la utilización de medios, sino en el desocultamiento”, no tienen en este caso ni más ni menos relación que de costumbre con el mundo griego». Y confirmaba más adelante que «Lengua y cultura contemporáneas no se han alejado apenas de la constelación de significados del término griego» (Cornelius Castoriadis, entrada «Technique» de la *Encyclopedia Universalis*, pág. 804).

65. Werner Heisenberg, «Los nuevos fundamentos de la ciencia» [1948], trad. de José María Gimeno, *Los nuevos fundamentos de la ciencia*, Madrid, Editorial Norte y Sur, 1962, pág. 102.

66. *Ibid.*, pág. 103.

67. *Ibid.*, págs. 104-5.

68. *Ibid.*, pág. 106.

69. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 73.

70. Francisco Rico, *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993, pág. 168.

71. Citado por Donald Worster en *Nature's Economy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1994, pág. 85.

72. Jacques Ellul, *Le Bluff technologique* [1988], París, Hachette, 2004, pág. 242.

73. *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, págs. 132-133.

74. Hugo Ott, *Martin Heidegger*, trad. de Helena Cortés, Alianza, Madrid, 1992, pág. 287.

75. «La creencia [de Platón] en una estructura matemática del universo – recibida y desarrollada a partir de la de los pitagóricos– y su concepción de una astronomía matemática ideal, son dos de sus ideas más importantes y fructíferas», G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Nueva York/Londres, The Norton Library, 1970, pág. 79.
76. «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 86.
77. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pág. 136.
78. Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», *op. cit.*, pág. 64.
79. Plutarco, *Vida de Marcelo*. trad. de Paloma Ortiz, Madrid, Gredos, 2006, págs. 414-419
80. G. E. R. Lloyd, *Greek Science After Aristotle*, Nueva York/Londres, The Norton Library, 1973, pág. 95.
81. «Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo que ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo», «La doctrina platónica de la verdad», *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pág. 197.
82. Lloyd, *op. cit.*
83. Sidonie Keller, «Quand Heidegger réécrit son histoire», *Philosophie magazine*, hors série, París, febrero-marzo de 2012, págs. 78-81.
84. Cf. *Ser y tiempo*, § 15.
85. «La pregunta por la técnica», *op. cit.*, pág. 16.
86. «Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?» [1989], *Llámesese cobardía a esa esperanza*, trad. de Luis Andrés Bredlow, Bilbao, Besatari, 1995, pág. 52.
87. Citado por Rüdiger Safranski en *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000, pág. 474.
88. Cf. «Superación de la metafísica», *Conferencias y artículos*, *op. cit.*
89. «Conversación con *Der Spiegel*», *op. cit.*, pág. 71.

II. IMPRESIONES SOBRE UN LEGADO FUNESTO

1. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, trad. de Javier M^a Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 2004, pág. 245.
2. *Ibid.*, pág. 246.
3. «Conversación de *Spiegel* con Martin Heidegger», págs. 68-69.

4. Véase, por ejemplo, el artículo de Serge Latouche «Ecofascismo o eco-democracia», *Le Monde diplomatique* (edición española), n^o 121, noviembre de 2005.
5. «Introducción» a *La obsolescencia del hombre* [1956], trad. de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2011, pág. 20. Por lo demás, la idea no es un hallazgo exclusivo del pensamiento alemán. Bertrand Russell la enunció en términos similares en 1931: «Para el espíritu moderno típico, nada reviste interés por lo que es sino sólo por lo que puede hacerse con ello. Los atributos más importantes de los objetos desde este punto de vista no son sus cualidades intrínsecas sino su empleo. Todo es un instrumento. A la pregunta de qué es un instrumento, la respuesta será que es un instrumento que sirve para fabricar otros, que a su vez producirán otros aún más poderosos, y así hasta el infinito. Dicho en términos psicológicos, el ansia de poder se ha despojado de cualquiera de los demás móviles que constituyen la vida humana en su integridad» (*The Scientific Outlook*, Nueva York, The Norton Library, 1962, pág. 152). Heidegger no hablaría de la «voluntad de voluntad de poder» hasta veinte años después.
6. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, [1927] trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, 2003, pág. 96.
7. Günther Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann* [1963], trad. de Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2010, págs. 62 y 64.
8. Martin Heidegger, «Conversación de *Spiegel* con Martin Heidegger», *op. cit.*, pág. 70.
9. «La obsolescencia de la utilización», *La obsolescencia del hombre, II*, trad. de Joseph Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2011, pág. 388.
10. Peter Sloterdijk, *Temblores de aire*, trad. de Nicolás Sánchez Durá, Valencia, Pre-Textos, 2003, pág. 121.
11. «Sobre la bomba y las raíces de nuestra ceguera ante el Apocalipsis», *La obsolescencia del hombre, op. cit.*, § 18.
12. «Reflexiones ante una celda encristalada», *Política y delito*, trad. de Lucas Sala, Barcelona, Anagrama, 2002, págs. 15-16.
13. René Riesel, *Los progresos de la domesticación*, trad. de Javier Rodríguez Hidalgo y Roberto Fernández Suárez, Bilbao, Prácticité/Muturreko burutazioak, 2003, pág. XX.
14. Dominique Bourg, *L'Homme-artifice*, París, Gallimard, 1996, pág. 58.
15. «En 1989, la edición pasaba de los diez mil ejemplares», Didier Éribon, *Michel Foucault* [1989], París, Flammarion, 2011, pág. 266.
16. Michel Foucault, «Le retour de la morale» [1984], *Dits et Écrits*, II, París, Gallimard, 2001, pág. 1522.

17. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* [1966], trad. de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Siglo XXI, 1997, pág. 83.

18. Paolo Rossi, «Las similitudes, las analogías, las articulaciones de la naturaleza», *Las arañas y las hormigas*, trad. de Juana Bignozzi, Barcelona, Crítica, 1990, pág. 116.

19. *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, pág. 66.

20. *Novum Organum*, I, 45. En la traducción española de *Las palabras y las cosas* (vertida por tanto a partir de la versión francesa que maneja Foucault) se ha trasladado así: «El espíritu humano se inclina naturalmente a suponer en las cosas un orden y una semejanza mayores de los que en ellas se encuentran; y en tanto que la naturaleza está llena de excepciones y diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud» (pág. 58). En cambio, la versión directa de la obra de Bacon dice lo siguiente: «El entendimiento humano, por su peculiar naturaleza, supone fácilmente un mayor orden e igualdad en las cosas del que realmente se encuentra y aunque en la naturaleza hay muchas cosas singulares y llenas de disparidad, se imagina a pesar de todo paralelismos, correspondencias y relaciones que no existen» (*La Gran Restauración*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2011, pág. 72).

21. Paolo Rossi, *op. cit.*, pág. 124.

22. Véase, en este sentido, el artículo de Jean-Marc Mandosio «Michel Foucault: la longevidad de una impostura», *Resquicios*, n° 4, Bilbao, noviembre de 2008, págs. 61-62.

23. Michel Foucault, «Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir» [1974], *Dits et Écrits*, vol. I, París, Gallimard, 2001, pág. 1389.

24. «La torture, c'est la raison» («Die Folter, dar ist die Vernunft») [1977], entrevista concedida en diciembre de 1977 a K. Boesers, *Dits et Écrits*, vol. II, París, Gallimard, 2001, pág. 395.

25. Entrevista de Dominique Janicaud a Jacques Derrida incluida en *Heidegger en France. Entretien*, París, Albin Michel, 2001, pág. 122.

26. «La sexualidad es como las lenguas. Todos podemos tener varias», entrevista de Beatriz Preciado en *El País*, 10 de junio de 2010.

27. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo* [1998], trad. de Beatriz Morales Bastos, Hondarribia, Hiru, 2002, págs. 403-404.

28. Dominique Janicaud, *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, París, Éditions de l'Hernene, pág. 374. Janicaud fue autor de dos volúmenes excelentes acerca de la recepción de la obra de Martin Heidegger en Francia, que ya hemos citado en alguna ocasión. Desgraciadamente, su notable capacidad de síntesis de los momentos más importantes en este proce-

so se ven lastrados por un tratamiento flagrantemente injusto en lo que a los críticos del filósofo se refiere. No está de más apuntar que en esto puede influir su vínculo de parentesco con Jean Beaufret, el primer sumo sacerdote de la religión heideggeriana, que era tío suyo.

29. *La Tyrannie technologique*, París, L'Échapée, 2007, pág. 52.

30. *Ibid.*, págs. 10, 13 y 42.

31. Álvaro Castro Sánchez, «M. Heidegger y la época de la técnica», *Raíces*, n° 3, Robledillo de Gata, primavera de 2012, pág. 86.

32. «Editorial», *ibid.*, pág. 12.

33. Georges Lapierre, *El mito de la Razón*, trad. de Carlos García Velasco, Barcelona, Alikornio, 2003, pág. 35.

34. *Ibid.*, pág. 41.

35. Pedro García Olivo, *La escuela y la bala*, Barcelona, Virus, 2009, págs. 11-12.

36. Os Cangaceiros, «El anarquismo andaluz», *España en el corazón*, trad. de Logroño, Pepitas de calabaza, 2005. Este texto encontró una contundente respuesta por parte de «Un andaluz irredento»: «A propósito de un texto de Os Cangaceiros», por desgracia sólo disponible en internet.

III. POR UNA CRÍTICA DE LA TÉCNICA

1. Jacques Ellul, *Le Système technicien* [1977], París, Le cherche midi, 2004, pág. 35.
2. Martin Heidegger, «Conversación de Spiegel con Martin Heidegger», *op. cit.*, pág. 77.
3. Jeffrey Herf, *op. cit.*, págs. 218 y 115.
4. Dominique Janicaud, *op. cit.*, pág. 369.
5. Cf. Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro*, trad. de Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1966.
6. Jean-Marc Mandosio, *Après l'effondrement*, París, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2000, págs. 194-197.
7. Martin Heidegger, «De la esencia de la verdad», *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pág. 170.
8. Platón, *Diálogos I*, trad. de Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 2011, pág. 834.
9. Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* [1992], Nueva York, Vintage Books, 1993, págs. 4-5.
10. *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 375.

11. Paul Yorck von Wartenburg, citado por Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 415.
12. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* [1944], trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Círculo de Lectores, 1999, pág. 43.
13. *Ibid.*, pág. 53.
14. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism*, *op. cit.*, pág. 234.
15. *Ibid.*, pág. 215.
16. Theodor Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* [1956], trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2012, págs. 76 y 79. págs. 69-70
17. Martin Jay, *The Dialectical Imagination* [1973], Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1996, pág. 70.
18. *Ibid.*, pág. 61.
19. Lynn White, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, nº 155, marzo de 1967.
20. Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa* [1997], trad. de María Pons, Barcelona, Crítica, 1998, págs. 132-3.
21. Theodor W. Adorno, «No llamar», *Minima moralía*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, [1951], pág. 45.
22. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 151.
23. Tiqqun, *Teoría del Bloom* [1999], trad. de Mónica Silvia Nasi, Barcelona, Melusina, 2005.
24. Lewis Mumford, «Prologue to Our Time», *My Works and Days*, Nueva York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1979, págs. 5-6.
25. *Ibid.*, pág. 6.
26. «Technique», *op. cit.*, pág. 803.
27. *Discurso del método*, *op. cit.*, págs. 3-4.

