

HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA

Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS

La técnica es un problema. Tanto si se manifiesta con eficacia como si nos desasiste, es un motivo de constante atención. No podemos sustraernos a su influjo. Al hablar, los términos «técnica» y «tecnología» son usados frecuentemente. Hablamos de «la técnica de fecundación *in vitro*», de «las nuevas tecnologías», de «la época de la técnica», de «la revolución tecnológica». Constantemente abundamos en ello y nadie se atreve a negar esa gran importancia que se le asigna a la técnica. A lo sumo habrá unos cuantos que alzarán su voz de alarma sobre los efectos «nocivos» que nos trae la primacía de la técnica. Protestan contra el deterioro del medio ambiente, contra el control creciente ejercido sobre el hombre por medios informáticos, contra la carrera de armamentos, contra la «deshumanización» de las relaciones sociales. En todo esto, y en mucho más, parece que la técnica tiene algo que ver. Pero es insostenible concluir de aquí que la técnica debe ser abandonada. Con sólo insinuarlo claman al cielo muchas personas juiciosas. ¿Qué se propone quien boga a favor del abandono de la técnica? ¿Acaso retroceder a la edad de piedra? En efecto, la técnica se asocia a nuestros medios de vida actuales que permiten, al menos a algunos, permanecer alejados de las lacras del subdesarrollo. Muchos de los que protestan por los efectos nocivos de la técnica no soportan que «fallos técnicos» les impidan escuchar con perfección los conciertos de sus músicos favoritos; tampoco habrá muchos que admitan la muerte de un familiar enfermo del riñón a causa de «deficiencias técnicas» en el aparato de hemodiálisis. Si nos inquieta el desarrollo implacable de una técnica cada vez más eficaz, lo mismo nos ocurre cuando la técnica nos desasiste. La técnica es *imprescindible*.

Además, el amplio espectro que abarca la técnica hace que sea muy difícil su reducción a un único dominio que sea algo en sí mismo. Al observar que tanto es técnica lo que permite a un pintor realizar una obra de arte como lo que permite a los militares contar con una capacidad de destrucción a todas luces exagerada, no se nos ocurre más que concebir la técnica como un *medio*, un *instrumento*. Así, desde esta perspectiva, está claro que podemos distinguir entre una utilización buena o adecuada y una utilización mala o inadecuada de la técnica. Esto, a su vez, hace que contemplemos la posibilidad del *do-*

minio de la técnica por parte del hombre. La técnica puede ser dominada. Su buena o mala utilización dependerá, precisamente, del grado de dominio que en cada caso consiga el hombre. Por tanto, según esto, no se trata de abandonar la técnica alarmados por sus efectos nocivos, sino de conseguir dominarla.

Vemos, pues, que la técnica se nos manifiesta, por un lado, como algo imprescindible, y, por otro, como algo susceptible de ser dominado. Pero, ¿es esto así? ¿Hasta qué punto se puede dominar la técnica? ¿Puede el hombre elegir entre una aplicación buena y una mala de la técnica? ¿Desde dónde se establece como buena o como mala una aplicación técnica? ¿Desde un criterio a su vez técnico o desde un criterio situado más allá de la técnica? ¿Qué clase de medio es la técnica que ha llegado a ser imprescindible? En definitiva, ¿qué es eso que denominamos técnica? ¿Cuál es la esencia de la técnica?

A estas preguntas no caben respuestas automáticas. No estamos haciendo un test de memoración de conocimientos. No hay un saber enciclopédico al que podamos acudir para solucionar estas cuestiones. Al preguntar «¿cuál es la esencia de la técnica?» se nos demanda algo grave: el acceso al dominio esencial de la técnica, lugar quizá inaccesible y, en todo caso, muy poco frecuentado. El objetivo final, mediante dicho acceso, será pensar la esencia de la técnica. Para ello contamos con un pensador, el pensador que en nuestra época ha correspondido a la cuestión de la técnica y ha logrado una receptividad hacia ella que nosotros no podemos olvidar. Me estoy refiriendo a Martín Heidegger.

Heidegger hace la siguiente observación: aunque la técnica sea algo moderno, relativamente actual, la palabra que la nombra es muy antigua. En efecto, el término «técnica» tiene su origen en el griego *τέχνη*. Hace más de dos milenios y medio que esta palabra ya se decía. Pero, ¿qué tiene que ver el último de los misiles que la humanidad se ha procurado técnicamente para contar con una gran fuerza de destrucción, qué tiene que ver, repito, con un decir tan antiguo de la *τέχνη*? ¿No será la observación de Heidegger una mera distracción de nuestro objetivo, a saber: llegar a pensar la esencia de la técnica?

Son muchos los que han acusado a Heidegger de proceder arbitrariamente cuando lleva a cabo sus indagaciones etimológicas. Sin em-

bargo, no es conveniente precipitarse en esto, porque la mayoría de las veces se tiene una idea equivocada de lo que esta indagación supone. No se trata de sustituir el estudio de las relaciones esenciales por una simple apertura de diccionario¹. Ya dijimos que no hay ningún saber enciclopédico al que acudir para responder desde él a las preguntas que nos planteamos. En la indagación etimológica no buscamos hacernos con un significado ya muerto y apenas evocador de nada para volverlo a utilizar en la actualidad. Dice Heidegger: «Se trata, más bien, apoyándose en la significación antigua de la palabra y en los cambios que ha sufrido, de percibir el dominio de cosas en el cual está incluida la palabra y en donde ella habla. Se trata de considerar este dominio esencial como aquel en el interior del cual se sitúa la cosa designada por la palabra»².

¿Qué significa esto? No quiere decir, desde luego, que debemos atender al referente que otorga significado al término en cuestión, por encima de significantes meramente estructurales. Por la palabra no habla el hablante, sino lo hablado. Como dijo Heidegger en frase célebre: «La palabra es la casa del ser»³. De ahí que en la palabra «técnica» hable el ser, es decir, la esencia (*Wesen*) de la técnica misma. Esto no debe malinterpretarse diciendo que Heidegger practica un ingenuo calismo. La concepción profunda que tiene Heidegger del lenguaje necesariamente debe quedar sin contemplar aquí, en un breve artículo; sin embargo, tampoco podemos confundirnos y plantear un camino equivocado. El análisis lingüístico de una palabra no nos garantiza nada sobre su dominio esencial. Con ocasión de las críticas que se le hicieron desde el estamento científico-lingüístico sobre su traducción de *ἀλήθεια*, Heidegger se

limitó a decir: «Si traduzco obstinadamente la palabra *ἀλήθεια* por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la “cosa” que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama “ser y pensar”»⁴. Por tanto, no hemos de confundir el recurso a la etimología que practica Heidegger con una caída en las limitaciones de la objetivación científico-lingüística, que hace valer unas restricciones cuyo origen permanece impensado.

En Heidegger, el recurso a la etimología equivale a una vía de acceso al dominio esencial de aquello que nombra una palabra, en este caso: *técnica*. Dijimos que este acceso nos debía permitir la realización de nuestra finalidad: pensar la esencia de la técnica. A decir verdad, el acceso etimológico responde a la exigencia de rigor en el pensar. El rigor no debe confundirse con la exactitud. La exactitud es el rigor de la ciencia matemática⁵. Esta es exacta porque está vinculada por la exactitud a su campo de objetos. El carácter de exactitud, sin embargo, no le conviene al pensar. Dice Heidegger: «El rigor del pensar consiste —a diferencia de las ciencias— no simplemente en la artificial, esto es, técnico-teórica exactitud de los conceptos; estriba en que el decir quede puramente en el elemento del ser y deje regir lo simple de sus múltiples dimensiones»⁶. De ahí que pensar la esencia de la técnica requiera un decir situado en ese dominio esencial, para lo cual es necesario su encuentro. Dicho encuentro lo proporciona el acceso etimológico que, dejando hablar al ser en la palabra del lenguaje, procura lo exigido por el rigor: poner el decir en el ser de la técnica.

Volvamos, pues, a la observación hecha por Heidegger: aun siendo la técnica algo moderno, la palabra que la nombra es muy antigua. Los griegos ya hablaban de la *τέχνη*, pero en un sentido distinto al actual. Aunque la palabra *τέχνη* pueda traducirse a nuestro idioma por «técnica», «arte», e incluso «habi-

¹ Cf. *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 171. A partir de ahora citaré VA.

² VA, p. 48.

³ *Carta sobre el humanismo*, Huascar, Buenos Aires 1972, p. 65. En sucesivas citas, CH. Siempre que haya traducción castellana citaré según su edición, aunque modifique la traducción siempre que considere oportuno. Este es un criterio general seguido en el presente artículo.

⁴ «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid 1980, p. 114. A partir de ahora: FFTP.

⁵ Cf. «La época de la imagen del mundo», *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1960, p. 71. Citaré: EIM.

⁶ CH, p. 98.

lidad», no es ninguna de estas cosas. Sin embargo, «técnica» proviene de *τέχνη*. Esta procedencia debe facilitarnos el acceso al dominio esencial de la técnica a través de la interpretación del decir griego de la *τέχνη*. En una obra de los años treinta⁷, Heidegger elige un decir poético donde la *τέχνη* tiene cabida como una palabra fundamental ligada a la esencia del hombre. Se trata del primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles (versos 332-375). En este fragmento de la tragedia el poeta nos dice quién es el hombre.

El coro no se anda con rodeos. No puede haber un decir más directo. En una palabra, y tal como comienza el canto, el hombre es *τὸ δεινότατον*, lo más inhóspito, lo más terrorífico, lo más pavoroso⁸. El hombre, nos dice el poeta, navega sorteando las más furiosas tempestades del mar, no da descanso a la tierra con su actividad en el cultivo, no hay animal que escape a su caza, se ha librado de las inclemencias del tiempo y se encuentra dominando la palabra y la comprensión. El hombre reina sobre las ciudades y sólo la muerte le impide el desarrollo de su audacia. El hombre es *lo más pavoroso*.

El poeta concluye, según la interpretación de Heidegger: «Circunspecto, porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras, le salen bien empresas nobles. Vive entre la ley de la tierra y el orden conjuntado (*δίκη*) por los dioses. Al predominar sobre el lugar, lo pierde, porque la audacia del hombre siempre le hace considerar al ente como no-ente.

Quien ponga en obra eso, que no comparta mi hogar conmigo, ni que mi saber (*τέχνη*) tenga nada en común con su divagar»⁹.

Lo dicho por el poeta debe ser escuchado con atención. No conviene, para abrirnos al campo esencial que buscamos, pasar por alto la relación que el poeta estableció entre tres palabras: *τὸ δεινότατον*, *δίκη* y *τέχνη*. Sus traducciones habituales, a saber: «lo más

temeroso», «justicia» y «técnica» o «arte», respectivamente, no parecen aportarnos nada sobre el porqué de tal relación. Tampoco, en principio, lo hacen las traducciones de Heidegger: *das Unheimlichste des Unheimlichen* («lo más pavoroso»), *Fug*, («juntura») y *Wissen* («saber»). ¿Cómo, entonces, adentrarnos en la esencia de lo que esas tres palabras designan y que en el canto del coro se nos muestran en una inquietante relación? Bastará con escuchar aún más atentamente.

Heidegger observa que la palabra griega *δεινόν*, de donde procede *τὸ δεινότατον*, es ambigua. Significa, en primer lugar, *lo terrible*. En segundo lugar, *δεινόν* significa *violencia*. Hay que aclarar estos significados.

No debemos pensar lo terrible en un sentido frívolo. Lo terrible es, efectivamente, aquello que subyuga, lo que domina, lo que vence, lo que impone. Los griegos entendían por *δεινόν* lo temido, respetado, reverenciado, venerado. En este sentido, *δεινόν* es lo terrible. Para Heidegger, lo que subyuga es el imperar, es decir, el imperar *puede* subyugar: lo que impera *tiene poder* subyugante. Con esto, el primer significado de *δεινόν* queda estrictamente aclarado: es lo terrible en el sentido del imperar que subyuga¹⁰.

El segundo significado dijimos que era *violencia*. La palabra griega *δεινόν* significa *violencia*. Los griegos calificaban de *τὸ δεινόν* al amor y al deseo; es decir, entendían como *δεινόν* el hacer-violencia intrínseco a la cosa violenta. Así, en la palabra *δεινόν* se unen el terror de lo que subyuga y la violencia de la acción violenta. Lo que Heidegger subraya es que en los versos del poeta esa violencia se ejerce sobre lo que impera. Con ello, de la misma manera que el amor o el deseo violentos son amor y deseo exacerbados, la violencia ejercida sobre lo subyugante hace que esto, lo que subyuga, irrumpa y se muestre abierto en todo su predominio¹¹.

Visto esto, debemos ahora ocuparnos de la segunda de las palabras fundamentales: *δίκη*. Según Heidegger, su traducción por «justicia» hace que pierda su sentido metafísico fundamental. Heidegger la traduce por «juntura»

⁷ *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1977. Citaré: IM.

⁸ Cf. IM, p. 183.

⁹ IM, p. 184.

¹⁰ Cf. IM, p. 186.

¹¹ Cf. IM, p. 192.

(*Fug*). Esta juntura no es más que el ensamblaje de lo que impera, de lo prepotente, de tal manera que junta y obliga a la inserción en el ensamblaje. Es, pues, la *δίκη*, la prepotencia del imperar que subyuga.

Por lo que respecta a la *τέχνη*, la tercera de las palabras fundamentales, su traducción por «saber» (*Wissen*) indica que está referida a lo que comprende el ser proporcionando a los entes su posibilidad de determinabilidad. Referido al imperar, la *τέχνη* designa ese carácter del *δεινόν* que hace que lo que subyuga se muestre abierto en todo su predominio, es decir, la violencia. La *τέχνη*, en la interpretación de Heidegger, caracteriza la actividad violenta que logra la irrupción de lo que impera. Este logro es el poner-en-obra, el efectuar (de *ex-facere*) que patentiza lo violentado. Por tanto, la *τέχνη*, el saber, es el poder-poner-en-obra (*Ins-Werk-setzen-können*)¹².

Tenemos ya aclaradas las tres palabras fundamentales, pero nos falta aclarar su relación esencial, la relación esencial que mantienen entre sí. Esto lo hemos de conseguir respondiendo a una pregunta. Hasta ahora hemos hablado de que el imperar subyuga. Pero, ¿qué es lo que impera? ¿Qué es lo subyugante? La respuesta de Heidegger, siguiendo al poeta, es tajante: lo que subyuga es el ente en su totalidad¹³.

Los griegos denominaban *φύσις* al ente en su totalidad. Lo que subyuga era, pues, un brotar imperante, y esto, lo terrible. En la tragedia, el coro canta al hombre en su acción violenta sobre el mar por el que navega, sobre la tierra a la que cultiva y sobre el animal al que caza. Pero también sobre las ciudades en las que reina, el lenguaje que habla y la comprensión que posee. Todo ello es *φύσις*, constituye el ente en su totalidad. En su orden ensamblado es *δίκη*; y el hombre, con su actividad violenta, con la *τέχνη*, hace que la *φύσις* irrumpa, hace que el ente se patentice. Por ello el hombre es *τὸ δεινότατον*, lo más pavoroso, porque estando expuesto a lo que subyuga, al ente en su totalidad, hace violencia reuniendo lo que impera —el ente— y produciéndolo en su estado de patentización.

Si acudimos a los versos de *Antígona* en busca de un acceso al campo esencial de la técnica en su sentido originario, no cabe duda de que contamos ya con unas indicaciones precisas. Gracias a la relación del hombre con la *τέχνη*, el imperar que subyuga se muestra abierto en todo su predominio. La *τέχνη* caracteriza a esa violencia que hace irrumpir al ente. Por ello, el mar *es*, en tanto que navegable; la tierra *es*, en tanto que cultivable; el animal *es*, en tanto que cazable. Menos duda aún provocan la construcción, el lenguaje, la comprensión. Ahí sí que es evidente su surgir a partir de una puesta-en-obra. En definitiva, la *τέχνη* no señala una especial destreza, ni la utilización de unos instrumentos o materiales concretos. Si atendemos a su esencia, la *τέχνη* señala al ámbito del patentizar, allí donde el ser surge como ente en lo que aparece.

En este punto podemos tener la sensación de que, aun habiendo dicho mucho, estamos más confusos que antes. Seguro que la definición de la técnica como *medio* nos parece mucho más correcta que la última indicación conseguida. Porque, ante todo, ¿qué significa «ámbito del patentizar»? Además, tampoco aclarando esto dejaremos de poder objetar que lo dicho vale para la *τέχνη* en sentido griego, pero no para la técnica moderna. ¿Para qué tanto galimatías? En momentos como éste, la filosofía aparece cargada con todas las connotaciones negativas que caracterizan la concepción peyorativa que se tiene de ella. Vanos juegos de palabras que tienen la asombrosa facilidad de proporcionar dolores de cabeza. Nos sentiríamos mejor, sin duda, reposando, quizá en la terraza de un bar, bajo un agradable sol primaveral y acompañados de una ligera brisa tonificante. Todo aquí parece sencillo. Incluso el lenguaje, claro y de efectos inmediatos. «Camarero: una taza de café, por favor», decimos casi automáticamente. El camarero nos sirve, diligentemente, el café, sin necesidad de explicarle nada ni de indagar en la etimología de las palabras usadas. Mucho mejor que en la filosofía.

Sin embargo, un suceso trastoca nuestro esquema mental: la taza se cae al suelo y se derrama el café. El camarero no parece inmuntarse. No siente aflicción por haber perdido un utensilio con el que ha pasado largas horas de su vida, cuidándolo, lavándolo primorosamente, transportándolo, guardándolo, incluso usándolo. Tampoco se le ve particularmente

¹² Cf. IM, p. 196.

¹³ Cf. IM, p. 186.

interesado en descubrir las causas de la caída de un objeto que presenta una determinada estructura y unos valores concretos en los parámetros que permiten conocerlo científicamente. El camarero se limita a recoger los fragmentos y a reponer la taza acudiendo al almacén. La taza y el café han sido repuestos a nuestra mesa sin más problemas. No hay de qué preocuparse. El camarero incluso nos ilustra con una cuidada estadística de estos percances. Todo está calculado y en el precio de la taza de café ya van incluidos los gastos que ocasionan estas contingencias.

Además, tampoco el sol que luce sobre nuestras cabezas está allí por casualidad. Se estudió su frecuencia de aparición y se calculó el número de horas promedio que lucía sobre la terraza. También el viento fue calculado. La posición de la terraza está pensada teniendo en cuenta las molestias que ocasiona el viento del norte. Todo esto influyó en que el coste del traspaso del local fuera alto... Pero el precio de la taza de café ya lo incluye. Nada queda sin asegurar. Un lugar y un momento placenteros se nos manifiestan ahora como un espacio y un tiempo turísticos, maquinados en razón de su provecho, de su explotación como negocio. Pobre camarero, pensamos; tan diligente, tan amable ante nuestra torpeza. Pero el camarero sabe que cuantos más clientes acudan, más ganará, porque lleva una parte proporcional de las ventas. Además, ahora necesita ganar más para comprarse el ordenador personal que desea. Ya hizo lo mismo con el «video», por el que ahora ha perdido todo interés. A nosotros no nos queda más que apurar con prisas el café de la taza y pagar, pues llega la hora en que debemos «fichar» en la oficina. Con tanto paro es necesario que nos mostremos eficientes en nuestro trabajo. La nuestra ya no es una edad óptima para que nos reconviertan.

Escenas como ésta ocurren a menudo; son habituales en nuestra época, la época de la técnica. No podemos olvidar que la técnica tiene algo que ver con todo esto: con la determinación de las cosas como meras existencias de almacén, requeribles para cualquier reposición; con la determinación de la actividad humana a partir de su eficacia en la obtención de recursos; en definitiva, con la inclusión del ente en su totalidad en un ensamblaje sólo pendiente de los procesos de explotación. Conviene, pues, que veamos de nuevo lo dicho por el poeta a través del coro de *Anti-*

gona. Esta vez teniendo en cuenta las últimas consideraciones.

Vimos que la *τέχνη* caracteriza al *δεινόν* concebido como actividad violenta. Según esto, la *τέχνη* es el poner-en-obra que constituye el manifestante e-efectuar del ser *en* el ente¹⁴. Si la técnica moderna moviliza al ente en su totalidad como fondo de recursos disponibles, es porque el poder-poner-en-obra de la *τέχνη* griega ha dejado paso a un requerir impositivo. De este modo, el cultivo de la tierra no es ya un cuidar con solicitud para que ésta proporcione crecimiento y desarrollo a la simiente entregada por el campesino en la siembra del grano. Como dice Heidegger: «la agricultura es ahora industria motorizada de los alimentos»¹⁵. Desde luego, algo ha cambiado. Pero no lo fundamental: el ámbito esencial en el que juegan la *τέχνη* griega y la técnica moderna, a saber: el ámbito del patentizar.

Ahora bien, si admitimos un ámbito esencial común para la *τέχνη* griega y la técnica moderna, cobra especial importancia la aclaración de ese ámbito. La pregunta que hicimos antes es ahora ineludible: ¿qué significa «ámbito del patentizar»? Por de pronto, pusimos ya de manifiesto que la *τέχνη*, como acción violenta, actúa *contra* y *para* lo prepotente, el imperar que subyuga. Al ser el ente en su totalidad lo que impera, es el ente lo que se patentiza en el patentizar, es decir, *lo paciente*. El ámbito del patentizar será, pues, aquél en el que el ente se muestra como tal. Allí donde el ente se muestra como tal, acontece *la verdad*. En consecuencia, el ámbito del patentizar es la verdad. Esto significa que la técnica tiene su esencia radicada en el paso de lo oculto a lo no-oculto, pues eso es patentizar¹⁶. La técnica es un modo de desocultación. Según Heidegger, desocultar se dice en griego *ἀλήθεια*, palabra que se traduce habitualmente por «verdad». Por tanto, la esencia de

¹⁴ Cf. IM, p. 196.

¹⁵ *La pregunta por la técnica*, traducción de Adolfo P. Carpio en *Época de Filosofía*, año 1, núm. 1 (1985), p. 22. Esta paginación se halla en esta edición al margen y coincide con la de *Vorträge und Aufsätze* citada en la nota 1. A partir de ahora, PT.

¹⁶ Cf. «De la esencia del fundamento», *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires 1974, p. 67. Citaré: EF.

la técnica pertenece al ámbito de la verdad.

Hemos llegado a un punto escandaloso. Cuando menos, nos produce sospechas y dudas acerca de lo acertado de nuestras indagaciones. El propio Heidegger expresa así esta extrañeza: «¿Dónde nos hemos extraviado? Preguntamos por la técnica y ahora hemos llegado junto a la ἀλήθεια, al desocultar. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el desocultar?»¹⁷. Esta última cuestión es ahora la pregunta fundamental.

Cuando Heidegger, meditando la esencia de la técnica, llega a la ἀλήθεια, expresa uno de los rasgos más característicos de su filosofía. El problema de la verdad es, sin duda, capital en toda la obra de Heidegger. Ya en *Ser y tiempo* podemos considerar que la modificación de la definición tradicional de la verdad constituye uno de los núcleos más importantes de la obra. En el § 44, Heidegger plantea el error que supone definir la verdad como adecuación o concordancia. Propone acudir al sentido griego de ἀλήθεια —entendida, según él, como «estado de no-oculto»— para alcanzar el fenómeno más originario de la verdad. «La presentada “definición” de la verdad —dice Heidegger— no es un *sacudirse* la tradición, sino el *apropiársela* originariamente: y tanto más, si se logra probar que la teoría tuvo que llegar a la idea de la concordancia por fuerza del fenómeno originario de la verdad y cómo llegó»¹⁸. Más adelante, Heidegger modifica su opinión sobre este punto, pero conserva la interpretación de que ve en el no-ocultamiento el rasgo fundamental de la «cosa» pensada en la ἀλήθεια¹⁹.

Podemos recorrer el camino en la dirección inversa y llegar a la misma conclusión: la relación inexcusable entre la *verdad* como ἀλήθεια y la *técnica*, ya sea la moderna o la τέχνη griega. En efecto, en el desocultamiento que es la verdad, acontece el paso de lo no-presente (τοῦ μὴ ὄντος) a la presencia (τὸ ὄν). Este hacer presente lo presente en su presencia se denominó en Grecia ποί-

ησις, es decir, pro-ducción (*Her-vor-bringen*)²⁰. La ποίησις incluía tanto la producción artesanal o artística como la «natural». La φύσις es ποίησις, por ejemplo, el salir de la flor al florecer. La diferencia está en que mientras lo presente, φύσει, lo presente por naturaleza, tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) la posibilidad de la salida en el producir, lo presente artesanal o artístico tiene esa posibilidad en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano o en el artista²¹.

Según esto, la pro-ducción es un traer que trae lo presente al aparecer, es ún suscitar la venida de lo presente, es un hacer-venir (*Ver-an-lassen*)²². Este hacer-venir designa la esencia de lo que los griegos denominaban αἰτία. La palabra αἴτιον ha sido traducida comúnmente como *causa*, pero Heidegger indica que propiamente significa «lo que tiene la culpa» (*Verschuldet*) de otra cosa²³. En nuestra lengua también usamos la expresión «ser culpable» por «ser la causa». Así, las cuatro causas de la tradición son los cuatro modos solidarios del ser-culpable (*Verschulden*), modos enlazados entre sí por deberes mutuos. En el fondo, aquello de que son deudores los cuatro modos del ser-culpable es del «estar-delante» (*Vorliegen*) y del «estar-a-la-disposición» (*Bereitliegen*)²⁴. Estas dos características son los rasgos esenciales del ser-presente (*Anwesen*) de algo presente (*Anwesendes*). Por ello el ser-culpable es el hacer-venir a la presencia, y por ello, como dijimos antes, la palabra *Ver-an-lassen* (hacer-venir) designa la esencia de la causalidad pensada al modo griego.

Por su parte, pertenecen sin duda a la causalidad, a su ámbito, medio y fin. Estos, a su vez, definen lo instrumental, que es el rasgo esencial que adjudicamos a la técnica en su

²⁰ Heidegger cita al respecto, en PT, p. 19, una frase de Platón en *El Banquete* (205 b) que dice: «ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἵκνῃται ὁ ποιῶν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις». En la interpretación de Heidegger, traducida: «Todo hacer-venir para lo que, sea lo que sea, pasa de lo no-presente a la presencia y se adelanta hacia ésta, es ποίησις, es pro-ducción».

²¹ Cf. PT, p. 19.

²² Cf. PT, p. 18.

²³ Cf. PT, p. 16.

²⁴ Cf. PT, p. 18.

¹⁷ PT, p. 20.

¹⁸ *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1980, p. 241. Citaré: ST.

¹⁹ Cf. FFTP, pp. 116 y 117.

concepción que nos ha parecido correcta. Acabamos, pues, teniendo de nuevo relacionadas la ἀλήθεια y la técnica. A la pregunta «¿qué tiene que ver la esencia de la técnica con el desocultar?», podemos responder ahora, tal como lo hace Heidegger, diciendo: «todo»²⁵.

Sin embargo, nos falta por aclarar qué sea eso de *la verdad* para que la relación entre la verdad y la técnica resulte más diáfana.

En el tratado *De la esencia del fundamento* (1929), Heidegger hace una distinción que aquí nos interesa sobremanera: la verdad como concordancia se refiere a la verdad proposicional. Si yo digo «la nieve es blanca» y realmente es blanca, entonces digo verdad. La verdad proposicional se define como la concordancia entre el juicio y la realidad. Sin embargo, para que esto sea así es necesaria una patencia del ente. La verdad proposicional es una verdad derivada²⁶. Para que haya una realidad tal como la nieve blanca, debe *mostrarse* la nieve blanca, debe *aparecer*, debe *patentizarse*. En contraposición a la determinación predicativa, que es la verdad proposicional, Heidegger denomina a la patencia del ente *verdad óptica*. A esta se refería el poeta Sófocles cuando en los versos de *Antígona* que hemos visto habla del mar navegable, de la tierra cultivable... Sólo podemos navegar en el mar y, consecuentemente, hacer verdadero el juicio «navegamos en el mar», si realmente se nos aparece el mar navegable. Igualmente con la taza del ejemplo visto. La taza de café es una mera existencia (*stock*) de almacén porque se patentiza como fondo requerible y siempre a disposición. Sólo así puede ser verdad el juicio «la taza de café es un objeto de explotación comercial». Pero, además, esa patencia suscita la posibilidad de otros comportamientos menos evidentes. Cuando pedimos al camarero, después de haber consumido el café, «¿cuánto es?», y el camarero nos responde: «son 60 pesetas», esta proposición es (o puede ser) verdadera únicamente porque la taza de café (con la taza como recipiente y el café como contenido) se patentiza siendo mero fondo requerible y siempre a disposición. «El café son 60

pesetas» tiene una realidad a la que corresponder porque se da un desocultamiento que desoculta entes que son susceptibles de explotación técnicamente comercial.

Ahora bien, Heidegger, siguiendo la diferencia ontológica —su distinción entre ser y ente—, estima que la verdad óptica no es capaz «de hacer accesible al ente en sí mismo si su patencia no está ya de antemano iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente (constitución del ser: quiddidad y modalidad)»²⁷. Heidegger concluye lo siguiente: «Sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente. Este descubrimiento, como verdad sobre el ser, se llamará *verdad ontológica*»²⁸. Así pues, si la verdad proposicional es derivada, también lo es la óptica, pues está fundada en la verdad ontológica, que es la originaria.

Este último punto es de suma importancia puesto que pone en juego qué sea la relación entre la esencia del hombre y la esencia de la verdad. Esto es así desde el momento en que admitimos que, por un lado, el descubrimiento del ser se fundamenta en una comprensión del ser del ente, y que, por otro, la comprensión del ser es un carácter esencial del hombre. De esta forma, la estructura esencial del hombre posibilita el desocultamiento. Pero ¿de qué modo? No está nada claro. Heidegger acude a diferentes conceptos para explicar la relación de la esencia del hombre con la esencia de la verdad. Así, en *Ser y tiempo* habla del «estado de abierto»²⁹; en *De la esencia del fundamento*, de la «trascendencia»³⁰; en *De la esencia de la verdad*, de la «libertad»³¹. Todas estas palabras no hacen más que decir lo que acontece en el hombre, y en el ente que no es él, con respecto a la referencia al ser. Esto significa que el «estado de abierto», la «trascendencia», la «libertad», son ensayos de explicación de la relación siempre misteriosa que guardan entre sí el ser, por un lado, y el ente llamado hombre,

²⁷ EF, p. 68.

²⁸ EF, p. 68.

²⁹ ST, pp. 241 y ss.

³⁰ EF, pp. 70 y ss.

³¹ «De la esencia de la verdad», *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. cit., pp. 118 y ss. A partir de ahora, EV.

²⁵ Cf. PT, p. 20.

²⁶ Cf. EF, pp. 66 y 67.

por otro. En este tema (seguramente el más central de la filosofía heideggeriana), Heidegger evoluciona a lo largo de su obra. Hay, sin embargo, un punto de inflexión: la conferencia *De la esencia de la verdad*. Hasta entonces, Heidegger se esfuerza por plantear la relación entre el ser y el hombre, la verdad originaria, desde el lado del hombre. Sólo así es posible lograr el objetivo asumido en sus primeras obras³²: conseguir una comprensión ontológica, es decir, conceptual, del ser. De ahí que la tarea realizada en *Ser y tiempo* sea una analítica existencial del hombre.

Recordemos: el objeto temático de la investigación emprendida en *Ser y tiempo* es el ser de los entes o sentido del ser en general. A esto se le llama *ontología*. Así pues, para responder a la pregunta que interroga por el ser es preciso un análisis preparatorio de aquello que permite llevar a cabo una ontología. El ente que comprende el ser es el que la tradición ha dado en llamar «hombre» y al que Heidegger ha denominado *Dasein*. La analítica del *Dasein*, por tanto, es indispensable para llegar a traducir a conceptos el sentido del ser en general, porque el *Dasein* es el ente conceptualizador. Así, la ontología fundamental equivaldrá, al menos en un primer momento, a una analítica ontológica (o existencial) del *Dasein*.

Es perfectamente conocido que Heidegger previó un segundo momento en el que la relación entre el ser y el hombre fuese contemplada desde el otro lado, es decir, desde el lado del ser. A esto alude el título de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. El título en cuestión es «Tiempo y ser». Todos sabemos que Heidegger jamás escribió esa sección. *Ser y tiempo* quedó incompleto. En 1947, en la *Carta sobre el humanismo*, comentando este hecho Heidegger dice: «La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarla con ayuda del habla de la Metafísica. La conferencia *De la esencia de la verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930, pero impresa sólo en 1943, permite echar un vistazo sobre el

pensar de esta vuelta de “Ser y tiempo” a “Tiempo y ser”. Esta vuelta no es el cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Ser y tiempo*»³³. Según esto, Heidegger desiste ya de llevar el descubrimiento del ser a conceptos (el habla de la Metafísica). Consecuentemente, la ontología no es ya más la tarea a realizar³⁴.

Lo que después de esto se impone viene insinuado en la nota final añadida a la conferencia *De la esencia de la verdad*. En ella Heidegger define la verdad como un cobijar que despeja (*lichtendes Bergen*), y a continuación dice: «La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el relato (*Sage*) de una vuelta (*Kehre*) dentro de la historia del ser (*Sein*). Puesto que a él le corresponde el cobijar que despeja, el Ser (*Seyn*) aparece inicialmente a la luz de una sustracción ocultadora. El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es ἀλήθεια»³⁵. Aquí, claramente, se adjudica la verdad al ser. El hombre se «limita» a *corresponder*.

Desde esta perspectiva, la relación entre la esencia de la técnica y el desocultar varía con respecto a lo que se podía deducir de la interpretación de los versos de *Antígona*. Allí, la τέχνη quedaba ligada al δεινόν, y τὸ δεινότατον era la definición de la esencia del hombre. Se podía suponer, pues, que la estructura del hombre determinaba el modo de hacer violencia sobre lo subyugante, sobre el ente en su totalidad, y, por tanto, el modo de desocultamiento. Un cambio en el hombre lograría, entonces, un cambio correlativo en el modo de desocultamiento. Había, en consecuencia, cierta posibilidad de dominio de la técnica por parte del hombre.

Después de *De la esencia de la verdad*, Heidegger sólo puede decir lo contrario. Las siguientes palabras tomadas del curso *¿Qué significa pensar?* (1951-1952) muestran su clara opinión al respecto: «Primero tenemos que corresponder a la esencia de la técnica para inmediatamente después preguntar si y cómo

³³ CH, p. 81.

³⁴ Cf. CH, pp. 112 y 113.

³⁵ EV, p. 130.

³² Cf. ST, pp. 15 y 16 y EF, p. 68.

pueda el hombre enseñorearse de la técnica o no. Mas acaso esta pregunta resulte después carente de sentido, ya que la esencia de la técnica toma su origen de lo presente, es decir, del ser del ente, del cual el hombre jamás se enseñorea, sino que, a lo sumo, le puede servir»³⁶.

¿Cuál es, pues, nuestra tarea? Ante todo, corresponder a la esencia de la técnica. Desde el comienzo de este artículo ya hemos dado algunos pasos en ese camino. Siguiendo a Heidegger nos adentramos en la lengua griega para acceder al ámbito esencial de la técnica. El resultado fue sorprendente: la técnica no consiste en la utilización instrumental de herramientas y materiales, sino que es un modo del desocultar. Si queremos precisar más, podemos introducir la distinción del propio Heidegger entre técnica y esencia de la técnica³⁷. Entonces diremos que la esencia de la técnica no es nada técnico. Más propiamente, pues: aquello que la técnica es, su esencia, no consiste en la utilización instrumental de herramientas y materiales (algo que sí es cada técnica concreta), sino que es un modo del desocultar.

La pregunta se impone: ¿qué modo? Respondiéndola tenemos que conseguir diferenciar, en general, la técnica de otros modos del desocultar, y, en particular, diferenciarla de la *τέχνη* griega.

Comenzando por esta última, Heidegger entiende que el producir característico de la *τέχνη* griega es un producir que *entrega*. En el cultivo de la tierra, la simiente se entrega a la naturaleza para que, según su desarrollo, la haga crecer. Sin embargo, la técnica moderna *provoca*. En la agricultura tecnificada se le exige a la naturaleza la energía necesaria para el crecimiento de la planta. La naturaleza está vista como un *fondo* del que extraer energía, en este caso alimentaria. Así pues, a diferencia de la *τέχνη* griega, la técnica moderna desoculta provocando. La provocación, dice Heidegger, «acontece en tanto es abierta la energía oculta en la naturaleza, lo abierto es trans-

formado, lo transformado almacenado, lo almacenado a su vez distribuido y lo distribuido nuevamente vuelto a cambiar de dirección. Abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar, son modos del desocultar»³⁸.

Quando el agricultor de la época de la técnica pone (*stellt*) la semilla en el campo, tiene a éste como mero fondo (*Bestand*) del que extraer recursos, requiere (*stellt*) a la tierra para que esta dé energía. También el grano obtenido en la cosecha es un mero fondo. La palabra «fondo» (*Bestand*) designa el carácter del ente mostrado por el desocultar provocante, es decir, cómo está presente lo presente para la técnica. Al respecto, Heidegger afirma: «Lo que está (*steht*) en el sentido del fondo (*Bestand*), ya no está frente a nosotros como objeto (*Gegenstand*)»³⁹.

¿Qué significa esto último? Pues algo muy importante: el desocultar que presenta lo presente como fondo no es el mismo que el que lo hace como objeto. Dado que el desocultar que desoculta como objeto es el propio de la ciencia moderna, la ciencia y la técnica modernas se diferencian entre sí por ser modos distintos de presentar lo presente, lo «real». La realidad científica y la realidad técnica no son lo mismo.

Sin embargo, en las concepciones y definiciones corrientes, la relación entre la ciencia y la técnica no es de oposición. Ya dijimos que lo que la técnica es se entendía habitualmente como *lo instrumental*. En cuanto a la ciencia, la definición que parece más correcta dice que es *la teoría de lo real*⁴⁰. Según esto, lo real correspondería a la ciencia, y la técnica se limitaría a «maquinar» con lo real que la ciencia le proporciona. Así pues, ciencia y técnica se complementarían en una jerarquía donde la ciencia sería *anterior*.

De hecho, desde el punto de vista historiográfico (*historisch*), la ciencia moderna es anterior a la técnica maquinista. Mientras que ésta se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII, aquélla surgió en el siglo XVII⁴¹. Otra comprobación de lo que parece ser la in-

³⁶ *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires 1978, p. 225.

³⁷ Cf. PT, p. 13.

³⁸ PT, p. 24.

³⁹ PT, p. 24.

⁴⁰ Cf. VA, p. 46.

⁴¹ Cf. PT, p. 30.

terpretación correcta nos la proporciona la nueva tecnología. En efecto, sólo *después* de darse los descubrimientos científicos pertinentes, surge la técnica que los pone en aplicación.

Todo esto está muy bien, y seguramente es correcto; pero nuestro acceso al ámbito esencial de la técnica nos ha revelado que ésta es un modo del desocultar, es decir, del patentizar el ente en su totalidad. Lo así patentizado se muestra en un poner *provocante* y con el carácter esencial de *fondo*. La técnica, pues, requiere a la naturaleza como almacén de fondos energéticos. Ahora bien, la representación científica de la naturaleza ¿no requiere de ésta que sea un plexo calculable de fuerzas? ¿No significa esto que la ciencia requiere a la naturaleza provocándola a que se manifieste como fondo? De ser así, la esencia de la técnica estaría ya «esencializando» en la esencia de la ciencia, aunque de manera oculta. Para aclarar esto conviene que adelantemos un nuevo paso en el camino de acceso al ámbito de la esencia de la técnica moderna.

Si en la técnica se da un poner, un requerir (*Stellen*) provocante que desoculta lo real como fondo, es porque hay algo que cumple ese «poner» que lo lleva a cabo. Ese «algo» no es un algo cualquiera, sino que es un «alguien»: el *hombre*. En tanto que el hombre cumple el requerir provocante, hay técnica. Sin embargo, la esencia de la técnica no es nada humano. El hombre puede representar, maquinar, contemplar o construir al ente de una manera u otra, pero no dispone en absoluto del estado-de-no-oculto en el que el ente se muestra o se subtrae. Heidegger ilustra esto diciendo que hay primero una llamada a la que el hombre responde, y pone un ejemplo muy sugerente. Dice: «Que desde Platón lo real se muestre a la luz de las ideas, no es cosa hecha por Platón. El pensador sólo ha correspondido a lo que se le asignó»⁴². De la misma manera, el hombre no es un desocultador que desoculta lo real como fondo, sino que simplemente *cumple*, a su vez, una provocación a desocultar lo real como fondo.

Es decir, al hombre se le pone en camino

de un desocultar del que jamás puede enseñarse. Como dice Heidegger en la cita que anteriormente hicimos de *¿Qué significa pensar?*, «a lo sumo le puede servir». Este servir es, para Heidegger, un cumplir el destino. Para que esta palabra no se malinterprete, sólo cabe reproducir el modo en el que Heidegger la introduce: «Poner en un camino se dice, en nuestra lengua, enviar (*schicken*). Al enviar reunidor que sólo él pone al hombre en un camino de desocultamiento, lo llamamos *destino* (*Geschick*)»⁴³. Así pues, la esencia de la técnica es un envío del destino y no algo humano.

Ahora bien, Heidegger pone un nombre a ese envío del destino. Dice: «a aquella interpelación provocante que reúne al hombre en [la tarea de] requerir como fondo lo que se desoculta, la llamamos *im-posición* (*Ge-stell*)»⁴⁴. Por tanto, la esencia de la técnica moderna consiste en la im-posición. La im-posición es un modo del desocultar, y, como tal, es un envío del destino. La esencia de la técnica moderna, la im-posición, es un envío del destino.

La palabra *Gestell*, además de su difícil traducción⁴⁵, no significa en el alemán corriente lo que Heidegger quiere decir con ella. Recurriendo al diccionario, *Gestell* sería «armazón», «estante», «estantería», «dispositivo»; pero Heidegger subraya su composición por un prefijo «*Ge-*», que significa «reunidor», y por una raíz común a la del verbo *stellen*, que significa «poner» o «requerir». Así, *Ge-stell* tiene el significado de «lo que reúne en el poner-requerir».

La palabra *Gestell* es en alemán aún mucho más sugerente, debido a la rica y densa familia a la que pertenece. Uno de los casos en que esta sugerencia es más pertinente para nuestros propósitos, hace referencia a lo que significa la raíz. Dice Heidegger: «La palabra “poner” (*stellen*), en la denominación “im-posición” (*Ge-stell*), no mienta sólo la provocación; debe conservar a la vez la resonancia de otro “poner” del que proviene, a saber, de aquel producir y ex-poner (*Her- und Dar-*

⁴³ PT, p. 32.

⁴⁴ PT, p. 27.

⁴⁵ Cf. la nota 8 de Adolfo P. Cargio en su traducción de PT.

stellen) que, en el sentido de la *ποίησις*, deja que lo presente aparezca en el estado-de-no-oculto»⁴⁶. Por tanto, al denominar *Ge-stell* a la esencia de la técnica moderna, tenemos en cuenta su linaje, su origen en la *τέχνη* griega.

Gestell también está relacionada con *vorstellen* (representar). El re-presentar es el modo dominante del desocultar que acontece en la moderna ciencia de la naturaleza. Así, la relación esencial entre la ciencia y la técnica moderna por la que antes preguntábamos se resuelve en la relación entre *Ge-stell* y *Vorstellen*, entre la im-posición y el re-presentar.

En la conferencia *La época de la imagen del mundo* (1938), Heidegger se pregunta por la esencia de lo que actualmente denominamos ciencia. Como primer carácter esencial establece la *investigación (Forschung)*⁴⁷. Esta es fundamentalmente un proceso que se instituye como empresa. Ahora bien, para que la ciencia sea investigación es necesario que el ente se muestre de un cierto modo, y esto supone, a su vez, una determinada concepción de la verdad. Según Heidegger, en el conocer como investigación, es decir, en la ciencia moderna, el ente se muestra como representación (*Vorstellung*). En la moderna ciencia de la naturaleza, dice Heidegger, «la objetivación (*Vergegenständlichung*) del ente se lleva a cabo en un re-presentar (*Vorstellen*), que se dirige a poner ante sí al ente en cualquier momento, de suerte que el hombre calculador pueda estar seguro, esto es, cierto, del ente. Llega a la ciencia como investigación cuando, y sólo cuando, la verdad se ha convertido en certidumbre del representar»⁴⁸.

Por otra parte, sólo bajo el re-presentar, la cosa aparece como objeto (*Gegen-Stand*)⁴⁹. La objetividad (*Gegenständlichkeit*) es, pues, propia de la época moderna y define cómo se determina en esta época la cosidad de la cosa⁵⁰. Desde esta perspectiva, decir que

la «reunión provocante que lleva al desocultar requeriente, impera ya en la física»⁵¹, significa que en la objetivación está implícito el requerir provocante y que por ello la física entiende la naturaleza como plexo calculable de fuerzas. La condición de «experimental» que tiene la física moderna está relacionada también con esto último. Como dice Heidegger: «La física moderna no es física experimental porque aplique aparatos a la naturaleza con el propósito de interrogarla, sino al revés: porque la física, y por cierto ya en cuanto pura teoría, pone a la naturaleza para que se exponga como plexo de fuerzas calculable de antemano; por ello es requerido el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia la naturaleza así puesta y cómo»⁵².

Todo esto tiene una consecuencia interesante. Si en la esencia de la ciencia moderna esencializa ya la esencia de la técnica, el acrecentamiento del dominio de esta última supondrá que el modo de desocultar científico deje paso, cada vez más, al modo de desocultar técnico. El *Vorstellen* se verá desplazado por el *Ge-stell*. En definitiva, el objeto desaparecerá en lo que Heidegger denomina «sin-objeto (*Gegenstandloses*) del fondo»⁵³. De ahí que en el desarrollo de la física, ésta deba asumir cada día más los planteamientos técnicos. Podremos, pues, distinguir «dos épocas»⁵⁴ en la física moderna: una primera en la que la objetividad se planteará al modo kantiano, y una segunda en la cual la cosa es mero fondo, y, por tanto, pasa a primer plano la *relación* del sujeto y el objeto con vistas a la explotación de la naturaleza. Heidegger explica con ello el paso de la llamada física clásica (newtoniana) a la física atómica (cuántica). La imposibilidad de intuir los nuevos «objetos» de la física y el cambio de la categoría de causalidad son dos de los fenómenos que provocan la supremacía de la téc-

⁴⁶ PT, p. 28.

⁴⁷ Cf. EIM, p. 70.

⁴⁸ EIM, pp. 77 y 78.

⁴⁹ Cf. VA, p. 51.

⁵⁰ Qué sea esta objetividad se muestra de manera paradigmática en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Véase al

respecto mi tesis de licenciatura (inédita) *El problema de la objetividad en Kant*. Se puede encontrar un ejemplar en la biblioteca de la Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona.

⁵¹ PT, p. 29.

⁵² Cf. PT, p. 29.

⁵³ PT, p. 26.

⁵⁴ Cf. VA, p. 61.

nica. Dicho por el propio Heidegger: «Si la física moderna tiene que resignarse, en medida creciente, a que su ámbito de representación quede sin posibilidad de intuición, esta renuncia no está dictada por ninguna comisión de investigadores. La provoca el imperar de la im-posición, que exige la encargabilidad de la naturaleza como fondo. Por ello la física, a pesar de su alejamiento del representar sólo vuelto hacia los objetos, [modo] que hasta hace poco era el único decisivo, no puede renunciar jamás a una cosa: a que la naturaleza se anuncie de alguna manera comprobable mediante el cálculo, y siga siendo requerible en cuanto sistema de informaciones. Este sistema se determina entonces a partir de una [idea de la] causalidad una vez más modificada. Ahora ya no muestra ni el carácter del dejar-venir productor, ni el modo de la *causa efficiens*, ni menos aún el de la *causa formalis*. Presumiblemente, la causalidad se reduce a sólo un provocado anuncio de fondos que hay que poner a seguro simultánea o sucesivamente»⁵⁵.

En definitiva, la esencia de la técnica domina por doquier. Ya sea en el cultivo de nuestros campos, en el sencillo acto de tomar una taza de café en un bar o en las investigaciones de la física atómica, el *Ge-stell*, la im-posición, destina al hombre a un requerir provocante que desoculta al ente como fondo. Con ello se corre un doble peligro. Por una parte, la im-posición oculta un modo precedente del desocultar: la producción que expone. Por otra, al manifestarse la naturaleza como plexo calculable de efectos de fuerzas, son posibles las comprobaciones correctas, y esto hace que el éxito substraiga toda otra posibilidad de desocultar y que las cosas sólo se tomen como recursos de explotación. Cuando esto se amplía al ente llamado «hombre», entonces contamos con mero «material humano» sometido al requerir provocante de la im-posición. Heidegger concluye: «La im-posición desfigura el resplandor y el imperar de la verdad»⁵⁶.

Hay *peligro*, pues, allá donde la im-posición domina. Sin embargo, al ser la esencia de la

técnica un envío del destino, el hombre, al corresponder a esa esencia, se muestra como asignado al acaecimiento (*Ereignis*) de la verdad. Para Heidegger esto significa que en el propio peligro de la im-posición se da la posibilidad de *salvación*, pues al acceder a la im-posición tenemos-experiencia de la esencia de la técnica como destino de un desocultar⁵⁷.

De ese tener-experiencia es un testimonio la propia obra de Heidegger. Con ella, el peligro que supone el dominio de la im-posición, al imposibilitar el acceso a una verdad más originaria y distorsionar con ello la relación que tiene el hombre consigo mismo y con lo que no es él, tiene posibilidades de ser conjurado. El dominio de la esencia de la técnica, que hace que «todo desocultar se reduzca a un requerir y que todo se ofrezca sólo en el estado-de-no-oculto del fondo»⁵⁸, comienza a declinar desde el momento en que se introduce la sospecha gracias al acceso al ámbito esencial de la técnica. Esta sospecha se expresa en las siguientes palabras de Heidegger: «La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero, ¿se agota en lo demostrable la apertura de lo que es? La insistencia en lo demostrable, ¿no cierra el camino hacia lo que es?»⁵⁹.

Con la demanda de una mayor atención, deja Heidegger al hombre actual en el camino que conduce al lugar esencial de su destino. Esta atención demandada no es aquí el cumplimiento de una orden militar de cerrarse en banda ante el enemigo, sino que es, al contrario, la consecución de una apertura que evite perdernos, por tener cerrados los ojos, la visión de la cosa en su verdad originaria, o, por tener los oídos tapados, la audición de la llamada del ser.

⁵⁵ PT, pp. 30 y 31.

⁵⁶ PT, p. 35.

⁵⁷ Cf. PT, p. 40.

⁵⁸ PT, p. 42.

⁵⁹ FFTP, p. 118.